

Vol. 8, Núm. 2, Año 2024



# OTROSIGLO

## REVISTA DE FILOSOFÍA

### ARTÍCULOS:

Formas de capitalismo. Un marco teórico para interpretar el devenir social en un mundo globalizado.

Maximiliano Reyes Lobos y Carlos Lisboa Vergara

Lo sancionable: una aproximación a la intención, la acción y el castigo en Immanuel Kant y Jeremy Bentham.

Trinidad López Marambio

Notas sobre la cuestión del vacío en Althusser.

Marcelo Rodríguez Arriagada

Consideraciones preliminares a ¿Qué significa pensar? (1951-1952).

Vicente Ignacio Gálvez Orellana

Pensar la fuerza: deconstruir, diferenciar, dislocar la soberanía en Derrida.

Cristóbal Montalva Cautín

### RESEÑAS:

Jorge Lorca Leiva - *Los filósofos cínicos. Un modo peculiar de sabiduría antigua* ◇ Marcela Rivera Hutinel - *Figuras*

*anómalas de la lectura* ◇ Tuillang Yuing-Alfaro - *Mundana(L).*

*Notas y re-escrituras*

ISSN 0719-921X

**OTROSIGLO**  
**REVISTA DE FILOSOFÍA**  
**Vol. 8. Núm. 2. AÑO 2024**

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

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

## CONSEJO ACADÉMICO EDITORIAL

**Roberto Esposito**, Escuela Normal Superior de Pisa, Italia.

**Adela Cortina Orts**, Universidad de Valencia, España.

**Laura Cremonesi**, Università di Pisa, Italia.

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

**Raúl Villaroel Soto**, Universidad de Chile, Chile.

**Carlos Ossandon Buljevic**, Universidad de Chile, Chile.

**Sergio Rojas Contreras**, Universidad de Chile, Chile.

**Íñigo Álvarez Gálvez**, Universidad de Chile, Chile.

**Jaime Fierro**, Universidad de Chile, Chile.

## COMITÉ EDITORIAL

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

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

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

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

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

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

## DIRECTOR

**Felipe Berríos Ayala**

## CONTACTO

[revista@otrosiglo.cl](mailto:revista@otrosiglo.cl)



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



### SUMARIO

#### ARTÍCULOS

- Maximiliano Reyes Lobos y Carlos Lisboa Vergara**  
Formas de capitalismo. Un marco teórico para interpretar el devenir social en un mundo globalizado. 6 - 37
- Trinidad López Marambio**  
Lo sancionable: una aproximación a la intención, la acción y el castigo en Immanuel Kant y Jeremy Bentham. 38 - 67
- Marcelo Rodríguez Arriagada**  
Notas sobre la cuestión del vacío en Althusser. 68 - 102
- Vicente Ignacio Gálvez Orellana**  
Consideraciones preliminares a ¿Qué significa pensar? (1951-1952). 103 - 127
- Cristóbal Montalva Cautín**  
Pensar la fuerza: deconstruir, diferenciar, dislocar la soberanía en Derrida 128 - 153

#### RESEÑAS

- Jorge Lorca Leiva**  
*Los filósofos cínicos. Un modo peculiar de sabiduría antigua*  
Reseña por Luciano Allende Pinto 155 - 161
- Marcela Rivera Hutinel**  
*Figuras anómalas de la lectura*  
Reseña por Jorge Polanco Salinas 162 - 183
- Tuillang Yuing-Alfaro**  
*Mundana(L). Notas y re-escrituras*  
Reseña por Verónica González Pereira 184 - 194

Vól. 8. Núm. 2.  
2024  
Santiago, Chile



# ARTÍCULOS


**Formas de capitalismo. Un marco teórico para interpretar el devenir social en un mundo globalizado**

*Forms of capitalism. A theoretical framework for interpreting social development in a globalized world*

Maximiliano Reyes Lobos<sup>1</sup>

Universidad Católica del Maule, Talca, Chile


University of British, Vancouver, Canadá

 <http://orcid.org/0000-0002-0474-6913>

max.reyeslobos@ubc.ca

Carlos Lisboa Vergara<sup>2</sup>

Montpellier Business School, Montpellier, Francia

 <http://orcid.org/0009-0003-2403-1020>

c.lisboavergara@gmail.com

Recibido: 02/08/2024

Aceptado: 18/12/2024

DOI: 10.5281/zenodo.14736152

## **RESUMEN**

En este trabajo problematizamos la globalización del capitalismo y su influencia en la manera en que se comprende la racionalidad económica. La problematización tiene como punto de partida la externalización de la cadena de producción y la dificultad que la empresa experimenta al no conseguir valor por sí sola, perjudicando a agentes externos durante el proceso. En esto, el capital no se limita únicamente a su función económica, sino que configura las relaciones sociales y de poder. Para analizar este asunto, proponemos un modelo comprensivo del capitalismo basado en tres formas: a) forma originaria, relativa al inicio histórico del capital, a los procedimientos y la burocracia; b) forma tardía, de carácter instrumental y que alude a excesos y desigualdades; y c) forma sabia, en la que interesa el uso de la racionalidad práctica y el respeto a la libertad positiva. Además, atendemos a la tríada personas-gobierno-empresas como sujetos que actúan según sus respectivos raciocinios y en su propio beneficio. Luego, el devenir es interpretado

---

<sup>1</sup> Investigador Postdoctoral en el Departamento de Ciencias Políticas, University of British, Vancouver, Canadá  
Docente de la Dirección de Formación General, Universidad Católica del Maule.

<sup>2</sup> Ingeniero comercial Universidad de Talca y Bachelor en Administración de Negocios Internacionales en Montpellier Business School. Su línea de investigación es la toma de decisiones y economía conductual. Actualmente trabaja en el área clientes de una empresa legaltech.



a la luz de las nuevas necesidades de la sociedad y el requerimiento de un cambio en lo que se considera como uso correcto de los bienes.

*Palabras clave:* Formas de capitalismo, teoría económica, globalización, racionalidad, externalización.

## ABSTRACT

In this paper, we problematize the globalization of capitalism and its influence on the way economic rationality is understood. The problematization takes as its starting point the externalization of the production chain and the difficulty that the firm experiences in not achieving value on its own, harming external agents in the process. In this, capital is not limited only to its economic function but shapes social and power relations. To analyze this issue, we propose a comprehensive model of capitalism based on three forms: a) original form, related to the historical beginning of capital, procedures, and bureaucracy; b) late form, instrumental in nature and alluding to excesses and inequalities; and c) wise form, in which the use of practical rationality and respect for positive freedom is of interest. Furthermore, we attend to the triad of people, government, and companies as subjects who act according to their own reasoning and for their own benefit. Then, the process of becoming is interpreted in the light of the new needs of society and the requirement for a change in what is the correct use of goods.

*Keywords:* Forms of capitalism, economic theory, globalization, rationality, outsourcing.

## 1. Introducción

El resultado fatal de todo proceso de 'racionalización': quien no asciende, desciende<sup>3</sup>.

En este artículo buscamos problematizar la globalización del capitalismo, proponiendo como hipótesis de trabajo que el surgimiento de

---

<sup>3</sup> Max Weber dice esto al describir cómo surge el capitalismo, o más bien, cómo, a causa de una particular manera de gestionar el capital, el bienestar alcanzado por la vía económica se ve perturbado con la emergencia del sujeto capitalista: «Lo que ocurrió fue sencillamente esto: un joven de cualquiera de las familias de empresarios habitantes en la ciudad iría un buen día al campo y seleccionaría allí cuidadosamente los tejedores que le hacían falta y los sometería progresivamente a su dependencia y control, los educaría, en una palabra, de campesinos a trabajadores; al mismo tiempo, se encargaría directamente de las transacciones poniéndose en relación directa con los compradores al por menor; procuraría directamente hacerse con una nueva clientela, haría viajes por lo menos una vez al año y trataría, sobre todo, de adaptar la calidad de los productos a las necesidades y los deseos de los compradores: aprendería así a “acomodarlos al gusto” de cada cual y comenzaría a poner en práctica el principio “precio barato, gran consumo”. Y entonces se repetiría una vez más el resultado fatal de todo proceso de “racionalización”: quien no asciende, desciende. Desapareció así el idilio, al que sustituyó la lucha áspera entre los concurrentes.» (Weber, 2011[1904-1905]: 105).

problemas asociados a la racionalidad económica capitalista comienza con la externalización de la cadena de producción. Sea que hablemos de la globalización del capitalismo o de los continuos cambios que experimenta, la externalización de la cadena de producción parece estar en el centro de los problemas que el capitalismo moderno exhibe. En este sentido, hablar de la globalización del capitalismo y de los diversos cambios que ha experimentado es un asunto que se correlaciona con la manera en que comprendemos la racionalidad económica, siendo la externalización mencionada una expresión de esta. Para abordar el problema, proponemos un modelo comprensivo del capitalismo basado en tres formas. A saber, a) forma originaria, b) forma tardía y c) forma sabia.<sup>4</sup> La conjunción de los conceptos capitalismo, racionalidad, formas de capitalismo y externalización nos ha conducido a concluir, entre otras cosas, que el enfoque económico tradicional se ha centrado en aspectos prácticos como la eficiencia y la maximización de la utilidad, pero ha descuidado consideraciones éticas, morales e históricas que también influyen en la economía.

Como prolegómeno a lo que trataremos en las siguientes secciones, obsérvese cómo un escenario social y político caracterizado por la prevalencia del capitalismo es uno tal en el que las reglas de la economía financiera se hacen presentes tanto en la vida privada como en el ámbito público. En el primer caso, por orientar las interacciones económicas per se, con las correspondientes participaciones del Estado y la sociedad civil en tal dinámica; en el segundo, dando sentido y satisfacción a lo que los

---

<sup>4</sup> El uso del término «forma» no remite en ningún caso al término Forma con que suele identificarse, en ciertas traducciones, el concepto platónico «Idea». Forma, en nuestra propuesta, significa una manera en la que el capitalismo puede ser identificado, clasificado y comprendido. Y existiendo otros conceptos que pudieran utilizarse en este modelo comprensivo de capitalismo, abogamos por la forma al significar tanto una «configuración externa de algo», como el «modo o manera en que se hace o en que ocurre algo» (Real Academia Española, s.f., definiciones 2 y 3).

individuos hacemos en el espacio que está reservado para nuestra privacidad y donde podemos obrar sin interferencias<sup>5</sup>.

Pero en esta relación, la dificultad a analizar radica en la (im)posibilidad de realización de una vida pública en una medida suficiente en términos de inversión de tiempo y recursos, dado el condicionamiento de la subsistencia a la necesidad de responder a –valga la redundancia– necesidades específicas, regidas por la diada capitalismo-economía financiera. Así, por lo pronto, lo muestran los debates en torno a la actual comprensión del capitalismo, sus crisis y el rol de las finanzas (Fumagalli & Lucarelli, 2010; Bresser-Pereira, 2010; Barras, 2023: 260 ss., 349 ss.; Rojas, 2019). Ambos elementos de la diada derivarían del mismo fenómeno sistémico de rasgos sociohistóricos que localizamos en la modernidad, especialmente en el surgimiento de la Revolución Industrial. Pero nos parece incorrecto suponer que capitalismo y economía financiera son lo mismo en el desarrollo de la crítica y en la creación de propuestas de cambio. Por ello es por lo que la problematización se centra en la externalización de la cadena de producción. Al exteriorizar procesos productivos (outsourcing), por lo general la empresa cede parte de su control (como el monitoreo) para ganar flexibilidad. Como lo describen Charles y Benson Ochieng (2023: 23):

El objetivo principal es racionalizar los procedimientos de producción y recortar los gastos relacionados con las operaciones principales de la empresa. [...] Además de responsabilizarse de los resultados que producen estos recursos y por los que el cliente ha firmado un contrato, el proveedor de servicios de externalización también se responsabiliza de los recursos humanos, los procedimientos empresariales y las tecnologías utilizadas.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Nos referimos a la libertad negativa, una concepción propia de las sociedades liberales y objeto de críticas, pero no por ello considerada como innecesaria en la autoafirmación del individuo (Berlin, 2017).

<sup>6</sup> Original en inglés: «The main goal is to streamline production procedures and cut expenses related to the business's core operations. In some circumstances, maintaining control over the operations of specific departments or preserving non-core assets and jobs is much more crucial than this business arrangement. In

El resultado de esta interacción no siempre es un ganar-ganar entre ambas compañías, o por lo menos, para los trabajadores de la empresa externa. Esto se debe a que uno de los factores al optar por una estrategia de outsourcing, es justamente minimizar los costos mediante servicios de organizaciones en países que «gozan» de ventajas tributarias o de una mano de obra que tiene poco poder de negociación (Kazmer, 2014). Luego, sin intenciones de emitir un juicio sobre esta situación, podemos observar cómo a lo largo de la historia del capitalismo se comienza a prestar más atención a aquellos que se han visto perjudicados por este tipo intercambio.

## **2. Razonamiento y perspectivas del capitalismo**

Al problematizar el capitalismo, habría que distinguir en primera instancia entre capitalismo y economía financiera. Mientras el primero corresponde al sistema económico y político que ha imperado en las sociedades moderna y contemporánea desde su emergencia en la Revolución Industrial, la segunda es un tipo de conocimiento respecto de la producción, el comercio y el consumo en el marco de un sistema económico en particular –siendo este sistema, el sistema capitalista, en específico. Como tal, la economía financiera no es lo mismo que capitalismo, pero hallamos en el análisis de una de las versiones de este una suerte de consustancialidad entre ambos conceptos: nos referimos al capitalismo moderno. Con la terminología propuesta, la forma originaria es una forma relativa al origen del capital, a los procedimientos, la burocracia y al capitalismo como resultado de un devenir histórico. No

---

addition to taking responsibility for the outcomes that these resources produce and for which the client has signed a contract, the outsourcing service provider also takes responsibility for the human resources, business procedures, and technologies used.»

habría juicio moral en este nivel, sino la evidencia de la emergencia del capitalismo en un contexto dado. Luego, es la forma tardía la que alude a los excesos, las injusticias y desigualdades que se generan a partir de la acumulación de capital. Es el capitalismo moderno que, en términos de configuración, contiene a la forma originaria, y que, en términos históricos, le sucede. Sí habría espacio acá para el juicio moral, en tanto que en esta forma encontramos el cuestionamiento a la incapacidad del capitalismo para hacerse cargo de las desigualdades e injusticias que se generan a partir del desarrollo social y económico, la autonomía y el progreso que él mismo promueve.

Con todo, el supuesto a la base es que el capitalismo está en constante cambio. Pero no es el cambio en sí mismo la principal fuente de desavenencias, sino la externalización de los procesos propios de producción y la generación de capital. Con este marco, la forma sabia busca responder a estas exigencias, concibiendo al capitalismo como un modelo económico integrado y en relación con otras fuerzas sociales.

Y en cuanto a la racionalidad, baste con decir por ahora que la sociedad en la que el capitalismo ha fructificado es una de un tipo en la que su regulación es racional, y en la que interrogantes en torno al qué, cómo, cuánto, y dónde se produce para la satisfacción de necesidades son cuestiones que competen a los sujetos que cuentan con poder de decisión sobre estos temas. Estos sujetos, como miembros de tal sociedad entendida como una organización (Jakobs, 2022: 20 ss.) son además quienes determinarían las condiciones de interacción social, en las que lo racional implica en este caso un uso lógico de los recursos y materias de producción, destinados a la maximización de un interés propio concebido así tanto para el individuo en particular como para un grupo humano en general. Hablamos, entonces, de un tipo particular de asociatividad de individuos y del posterior desarrollo de los aspectos esencialmente psicológicos de la interacción; identidad, reconocimiento, percepción y

cognición social, conflicto, pertenencia, polarización, etc., en la que: a) la decisión acerca de tales cuestiones está fundada en un poder coercitivo legitimado (Weber, 1958), y b) “las relaciones de producción aparecen como relaciones sociales inmediatas” y “los miembros de una comunidad organizada de esta forma se relacionan conscientemente en su producción como parte de una comunidad de producción” (Hilferding, 1963: 16).

En esta descripción lo que primaria es la individualización de la sociedad, es decir, el proceso según el cual son las acciones de los individuos las que determinan el obrar esperado en el espacio público. Y por individuos nos referimos tanto a los sujetos individualizados y conocidos, como a aquellos que no lo son y que pueden pertenecer a una diversidad indeterminada de contextos y ámbitos de actuación. Las relaciones personales, íntimas y cotidianas serían un ejemplo de conformación social impelida por la acción de individuos conocidos, mientras que las relaciones anónimas, complejas e interdependientes de, por ejemplo, el mercado, explican la acción social entre individuos desconocidos.

Y podemos preguntarnos en la misma línea, por el modo en el que se satisfacen las necesidades –comprendidas en su amplio espectro– dado el tipo de relación que fructifica en sociedad. Asumimos en este punto, que la sociedad de la que hablamos es una sociedad en la que, como Max Weber lo ha descrito (Weber, 2002), las necesidades son satisfechas por medio de la acción económica racional, que dota al sujeto capitalista de poder para apropiarse del (significado del) valor y de expropiar a los trabajadores los medios de producción; es decir, el raciocinio de las empresas, hasta este punto, no contempla los conflictos entre su actuar y su impacto en la sociedad. Luego, abordando la manera en que se manifiesta esta racionalidad, vemos, por ejemplo, cómo las empresas

tienen su propio lenguaje y sus propias métricas para evaluar su desempeño. Tal es el caso de los Key Performance Indicators, los cuales

son indicadores financieros y no financieros que ayudan a las organizaciones a demostrar el éxito de su negocio. [...] Para seguir siendo competitiva, la organización debe gestionar a los empleados, los procesos, las actividades planificadas, los plazos de reducción, las relaciones con los proveedores y otras partes de la empresa. (Velimirović, Velimirović y Stanković, 2011: 71).<sup>7</sup>

Este fenómeno, que bien puede considerarse como una definición simple de capitalismo, deja entrever cuán complejas pueden ser las interacciones e intercambios, el uso del dinero y la satisfacción de necesidades, en virtud del rol que ejercen los diversos actores involucrados. Ciertamente, la caracterización de cada una de las tres formas de capitalismo es solo una aproximación teórica al modo de racionalización de las interacciones humanas en el marco de la economía moderna, y su valor como recurso interpretativo del devenir social en un mundo globalizado radica en el contrapunto que ofrecen para el análisis de tales relaciones. Y es debido a cómo estas se configuran en unas y otras formas de capitalismo que la externalización de los diferentes procesos de interacción e intercambio económico resulta problemática para el devenir social.

## 2.1. Capitalismo en su forma originaria

Desde una perspectiva procedimental, el capital se refiere a los recursos económicos que se utilizan para la producción de bienes y servicios con el fin de obtener beneficios. Estos recursos pueden ser de naturaleza variada, incluyendo capital financiero (dinero disponible para inversión), capital físico (activos tangibles como maquinaria, tierras) y

---

<sup>7</sup> Original en inglés: «KPI are financial and non – financial indicators that helps organization to testify how successful they are in their business. [...] To stay competitive, organization should manage with employees, processes, planed activities, reductions times, relations with suppliers, and other parts of the business.»

capital humano (habilidades, conocimientos y capacidades laborales) (Piketty, 2014). Visto así, el capital no se limita únicamente a su función económica, sino que también desempeña un papel en la configuración de las relaciones sociales y de poder en la sociedad. Sin embargo, desde una concepción originaria de capitalismo, donde importa el análisis de su emergencia y configuración, con una caracterización procedimental antes que moral, vemos que «una época es típicamente capitalista cuando la satisfacción de necesidades se halla, conforme a su centro de gravedad, orientada de tal modo que, si imaginamos eliminada esta clase de organización, queda en suspenso la satisfacción de necesidades.» (Weber 2011a: 288). Esta clase de organización sería aquello que Eric Hobsbawn denominó una economía genuinamente mundial (2010: 59), un sistema de intercambios y relaciones basado en un enfoque técnico, en el que, al darse los fines de forma directa, el énfasis de la acción está puesto en los medios para conseguirlos (Sen, 2001). El obrar propio de esta forma de capitalismo implica, entonces, que toda acción tienda a “la satisfacción de necesidades de un grupo humano, con carácter lucrativo y por medio de empresas, cualquiera que sea la necesidad de que se trate” (Weber 2011a: 287). Tales necesidades son atendidas por el capital. Y aun cuando existan otras definiciones según las cuales «habría que reservar la palabra ‘capital’ para los elementos de la riqueza directamente utilizados en el proceso de producción» (Piketty, 2014: 62), pareciera que la dimensión procedimental del capitalismo, tal como la entendemos acá, nos remite más bien a un enfoque económico meramente descriptivo, pero con la capacidad para evidenciar circunstancias potencialmente enjuiciables en términos morales. Como lo explica T.N. Ramaswamy, en su estudio sobre los postulados de Kautilya sobre el gobierno (Ramaswamy, 2004: 55): “la vida cotidiana en todos sus múltiples aspectos requiere regulación y un ajuste cuidadosos, desde la olla para cocinar hasta la corona, con miras a conservar los recursos para construir

el ambiente secular necesario”, esto es, con miras a mantener el “potencial automático innato para el equilibrio entre los atributos básicos para la existencia humana”<sup>8</sup>. Algo similar encontramos en Von Böhm-Bawerk, por cuanto “virtualmente todo el trabajo humano es económico” (1998: 162), de modo que podemos reconocer en las actividades humanas la asignación de recursos y los correspondientes costes de oportunidad. Incluso actividades aparentemente no económicas como el arte, la música o la educación exigirían, desde esta perspectiva, un esfuerzo humano que de otro modo podría destinarse a la producción de bienes y servicios valorados en el mercado. Frente a esto hemos encontrado dos posibilidades: primero, entender a estas actividades como acciones a realizar fuera de la jornada laboral, lo que dotaría al individuo de múltiples facetas o yoes; se distinguiría el yo trabajador, del yo social, del yo familiar, etc.; la segunda alternativa nace de la interrogante ¿qué sucede cuando todas las actividades que un sujeto realiza están basadas en la obtención de un lucro? En este segundo caso el problema radica en el que se encuentran, o bien no hay un mercado para ellas. Esto se puede deber a una falta de demanda o una externalidad que dificulte su transacción y, por ende, su valorización. Por ello es por lo que, aun siendo una forma basada en una descripción del origen y de los procedimientos del capitalismo, esta concepción del capitalismo como un sistema económico contiene dos creencias de connotaciones éticas: por una parte, se afirma que los medios de producción y distribución están principalmente en manos privadas y operan con el objetivo de obtener beneficios, mientras que por otra, los individuos aceptan las condiciones provistas por el sistema en virtud de las respuestas satisfactorias que

---

<sup>8</sup> Estos atributos son, *Dharma* o Ley, *Artha* o recursos, *Kama* relaciones y deseos, y *Moksha*, liberación (Ramaswamy, 2004). Adam Smith se habría basado en esta y otras tantas ideas para la elaboración de su *Riqueza de las Naciones* (Sihag, 2016).

pueda proveer al amplio espectro de sus necesidades. Y son creencias de connotación ética, por cuanto lo descrito conlleva la asunción de que la competencia en el mercado, la búsqueda de eficiencia y la maximización de la ganancia son principios fundamentales y fundados en una comprensión del ser humano como un sujeto libre. Pero, como sabemos, la comprensión de libertad que hallamos en el marco del sistema económico en general y del mercado en particular, no es un equivalente a la comprensión de la libertad que le compete al individuo en un sentido intrínseco (Berlin, 2017). Para Weber, por ejemplo, el capitalismo no es simplemente un sistema económico fundado en el afán de lucro, sino que implica una serie de cambios culturales, sociales e institucionales; implica efectivamente la aspiración de ganancia y la identificación con el esfuerzo puesto en tal tarea, pero, sobre todo, una moderación racional, en que tales esfuerzos son recíprocos y sujetos a las condiciones formales y legítimas. En otras palabras, la racionalización es un asunto preponderante, así como la burocratización y la legalidad en el funcionamiento del capitalismo. Como lo expone en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Weber, 2011b: 58):

es preciso abandonar de una vez para siempre un concepto tan elemental e ingenuo de capitalismo, con el que nada tiene que ver (y mucho menos con su “espíritu”) la “ambición”, por ilimitada que ésta sea; por el contrario, el capitalismo debería considerarse precisamente como el freno, o por lo menos, como la moderación racional de ese irracional impulso lucrativo.

Desde esta perspectiva, el capitalismo se analiza en términos de una racionalidad instrumental, en términos de sus estructuras y procesos, y respecto a cómo estos obran como mecanismos previsores de potenciales desvíos e injusticias. El centro de gravedad de esta forma originaria se halla, entonces, en comprender cómo funciona el capitalismo, cómo se desarrolla y cómo afecta a diferentes aspectos de la vida social, sin hacer por el momento evaluaciones éticas sobre su validez o deseabilidad.

## 2.2. Capitalismo en su forma tardía

Ya la división del trabajo descrita por Adam Smith -y cuyos efectos son lo primero que se describe en *La Riqueza de las Naciones*- se comprende de manera distinta si la gestión de capital es impulsada por la existencia de necesidades a ser satisfechas –por las cosas necesarias, convenientes y agradables– o por la existencia de una voluntad que comprende a los bienes distintos de los materiales y no materiales como poseedores de un valor que los hace transferibles. El paso hacia la especulación en torno a estos bienes no económicos, tanto libres como comunes (además de adjetivar como irracional a toda posible limitación) conduce a que aspectos propios de la condición humana sean comprendidos en términos monetarios y sujetos al lucro. Dentro de este orden de ideas, la apropiación de bienes que caracteriza al capitalismo moderno es válida en tanto que aquellos bienes apropiados sean económicos, siendo esto, en esencia, lo que determina el paso desde una forma originaria a una forma tardía de capitalismo. A saber, un cambio de lógica que puede apreciarse, primeramente, en cómo la contabilidad y el control de la rentabilidad del capital son permeados por una intención de lucro que surge como expresión de la atribución de la libertad individual a toda acción de la empresa. Así, el obrar económico se comprende en el marco de la libertad mercantil, como el paso de la satisfacción de las necesidades propia de las interacciones entre individuos hacia la satisfacción de los deseos y las preferencias, propia de la autoafirmación del sujeto en términos negativos (Cf. Polanyi, 1989: 225 ss.). Luego, este cambio de lógica se expresa también en que el tráfico de bienes será racional en la medida que tales bienes (materiales y no materiales) sean transados siguiendo una contabilidad y una serie de pautas de derecho racionales que constriñen la necesidad. Si en su forma originaria encontramos la primera ley fundamental del capitalismo como

una expresión del procedimiento de generación de capital, esto es, como una ley que “permite vincular de manera simple y transparente los tres conceptos más importantes para el análisis del sistema capitalista: la relación capital/ingreso, la participación del capital en el ingreso y la tasa de rendimiento del capital” (Piketty, 2014: 67), en su forma tardía, el capitalismo ve desplazado su centro de gravedad hacia el juicio sobre el valor del capital invertido. Ejemplo de esto es la “tasa de rendimiento del capital [que] mide lo que produce un capital a lo largo de un año” (Ibíd.) y a la variación que experimenta según la relación capital/ingreso.

Hasta ahora, lo descrito tiene sentido cuando hablamos del capital como un proceso. No obstante, ¿qué ocurre cuando aquello que se transa (en un mercado libre) son bienes distintos a la tierra, las máquinas y los instrumentos? Consideremos la hipótesis de la maximización del interés propio. El argumento utilizado para excluir a los demás de lo que uno pretende conseguir –a menos que se incluyan como herramienta para lograrlo– es que la motivación egoísta define la conexión entre las elecciones y el interés propio. Sin embargo, ese impulso puede proceder de fines no egoístas si es sensato. Según Adam Smith, el egoísmo sólo se manifiesta económicamente en situaciones muy restringidas y siempre va acompañado de un cierto nivel de sensatez y cautela. Esto nos da una visión más completa de la frugalidad que el mero deseo de ahorrar dinero, necesario para crear riqueza.<sup>9</sup> Amartya Sen lo explica esbozando cómo la sentencia smithiana de que *la gente se muere de hambre por un proceso que no controla* se considera inicialmente una justificación para que la economía evite los problemas de la pobreza. Pero más que porque la riqueza no exista, los pobres son pobres porque no está bien distribuida (Sen, 2001).

---

<sup>9</sup> Sobre la frugalidad, véase Smith, 1994, especialmente, Libro II, capítulo 1.

Luego, en esta forma tardía de capitalismo, el nuevo acervo de capital es contrastado ya no únicamente con un ideal de uso e instrumentalización, sino con uno de desempeño, por cuanto el rendimiento conlleva la evaluación del éxito de una empresa según la especulación en torno a la rentabilidad de las transacciones y negocios. Y son estos pinchazos especulativos, como los describe David Harvey, los que cambian la racionalidad antaño instrumental por una racionalidad ahora económica, que sujeta lo humano a lo monetario. Esto es, quedando los individuos y sus relaciones sujetos a la obligatoriedad de producción y a la dominación del capital que la orienta (Harvey, 2014: 73 ss.). Queda por indagar entonces, en la fuerza que interviene en la determinación de la libre disposición por parte de las empresas lucrativas autónomas de estos bienes libres y comunes.

Paradójicamente, a sabiendas de la descripción que hemos hecho sobre cómo la libertad individual se aplica a la empresa, apareciendo en esta abstracción la libertad mercantil como aspecto toral de las transacciones, ocurre que la fuerza que interviene en aquella determinación es la del individuo, pero no el individuo que produce por medio de su trabajo, sino el que gestiona a partir de su autonomía, el valor y la especulación de lo transado. “La ‘fuerza impulsora’ en la economía capitalista moderna es el empresario capitalista y sólo él. Sin él no se hace nada”, afirma Werner Sombart en pleno auge del capitalismo (Sombart, 1946: 29), dando cuenta del cambio de rumbo en la manera en que se comprende la gestión del capital. Se da acá el paso desde lo procedimental a lo racional y legítimamente coercitivo –no perdiéndose lo primero, sino más bien, siendo eclipsado por lo segundo–, con la correspondiente emergencia de la agencia del sujeto capitalista que impulsa la actividad económica, tomando riesgos al invertir capital en la producción de bienes y servicios sin que en ello exista más limitación que la propia comprensión de la razón y de cuán libre se es para obrar en y

con ella. En este sentido, pareciera que la economía capitalista no podría funcionar eficientemente si no es con la agencia del sujeto capitalista. En él se halla el espíritu que impulsa la acción económica, aun cuando no hablemos de un sustrato religioso, por el momento. Así, la configuración de la cadena de valor está, al menos en principio, en manos del individuo racional: “el capitalismo tenía ahora a su disposición a todo el mundo”, afirma Hobsbawn (2010: 46), refiriéndose al momento en el que el capitalismo se convierte en el marco regulatorio por antonomasia de la sociedad moderna.

¿Pero cómo se da esta transición y la consecuente incorporación –o acaso, el reconocimiento– del juicio moral en la fórmula capitalista, tanto si hablamos de su negación como si nos referimos a su valor interpelativo? Una idea característica del capitalismo en esta forma tardía es aquella relativa a que las motivaciones humanas son voliciones ausentes de bondad (Cf. Sen 2001: 19 ss.). Y si hubo un esfuerzo por reconciliar bondad y motivación económica, ocurrió que el mayor peso del afán de lucro por sobre la conciencia de la necesidad bastó para que tal cualidad pasase inadvertida. Al respecto, dice Eric Hobsbawn (2010: 34):

La generación de hierro del pauperismo y de la crisis de 1848 había alentado en unos pocos la creencia de que el capitalismo podía depararles condiciones decentes de vida, y que incluso dicho capitalismo perduraría. La misma juventud y debilidad de la clase trabajadora, todavía surgiendo de entre la masa de los obreros pobres, de los patronos independientes y los pequeños tenderos impedían que, aparte de los más ignorantes y aislados, concentraran exclusivamente sus exigencias en las mejoras económicas.

Resumidamente, el capitalismo tardío es una etapa del pensamiento económico caracterizada por la globalización, la predominancia de las corporaciones multinacionales y la tecnología digital, teniendo, no obstante, no solo detractores, sino también partidarios. Y es que entre sus virtudes se incluyen la eficiencia en la respuesta a situaciones de índole práctico, con la correspondiente asignación de recursos, la

innovación tecnológica y el aumento de la riqueza material. Sin embargo, los vicios de esta forma de capitalismo son evidentes en cuanto a la desigualdad económica, la explotación laboral, la degradación ambiental y las crisis financieras periódicas. La crítica puede sintetizarse en el cuestionamiento a la falta de equidad, la propensión a la mercantilización de aspectos fundamentales de la vida humana como la justicia (Streeck, 2017) y la incapacidad para abordar problemas estructurales como la pobreza y la exclusión social (Harvey, 2014).

### **2.3. Capitalismo en su forma sabia**

Si volvemos un poco y conectamos con la moderación racional de ese irracional impulso lucrativo descrito por Max Weber, notamos que habría una racionalidad distinta de la provista por una concepción positiva de economía. Más precisamente, vemos que el paso desde la forma originaria a la forma tardía se afinca principal, pero no exclusivamente, en dos cuestiones: por una parte, en las desigualdades y carencias generadas por el sistema capitalista moderno y su incapacidad para hacerse cargo de sus soluciones y, por otra, en la inclusión de un análisis ético, dotado de cuestionamientos morales al obrar del sujeto capitalista. En perspectiva temporal, este segundo elemento puede rastrearse hasta el momento mismo en el que surge el capital, variando con el paso de los años solo en el contenido de la crítica, mas no en su estructura (Hobsbawn, 2010). En efecto, un inconveniente en la comprensión del devenir social a la luz del capitalismo surge cuando la crítica y la interpelación se basan únicamente en la posibilidad de generar un cambio en el curso de la historia, convirtiendo las expresiones de descontento colectivo en desarrollos sociológicos que subsumen al individuo en una masa. Desde luego, existe cierto optimismo en asociar los problemas económicos y los sociales, pero sería un error atender a

ambos criticándose sólo los aspectos monetarios (Hobsbawn, 1979: 140 ss.). No parece apropiado tampoco, abogar por el fin del capitalismo ni asumir que la crítica que lo mejore provendrá de una concepción religiosa, ya sea en los términos que Max Weber esbozó, ya sea en cualquier otra.<sup>10</sup>

En este sentido, una primera medida es aceptar que el capitalismo será de larga data. Pero no por solo aceptar este hecho, se asumen los vicios que le acompañan. Hacerlo implicaría aceptar a su vez como verdad las falacias propias de la mentalidad de mercado, tales como el anacronismo en la definición de capital o el profetismo de la ley económica (Polanyi, 1994). En términos de racionalidad, el capitalismo en las tres formas que exponemos hace evidente la inevitable ligazón entre las decisiones económicas –desde la economía como saber práctico hasta la economía positiva– y la concepción de individuo, existiendo pese al cambio en el centro de gravedad del capitalismo, una misma intención de hacer de las transacciones una cuestión funcional para los intereses de un grupo humano.

Cuando Michael Novak afirmó hace tres décadas que “el pueblo japonés ha demostrado de manera concluyente que, para representar el espíritu del capitalismo, los seres humanos no tienen obligatoriamente que ser protestantes” (Novak, 1995: 15), acertó en una buena medida en lo relativo a un tipo particular de capitalismo que ha florecido en tierras niponas, aunque no afincado en los valores y principios de una ética católica, como Novak lo sugiere. Este capitalismo entendido correctamente, como lo define Novak vinculándolo a los procesos democráticos de fin de siglo XX, sería más bien una expresión religiosa de la economía de libre mercado. Es decir, un capitalismo en el que

---

<sup>10</sup> Se deja constancia, sin embargo, que Weber nunca afirmó que el protestantismo fuera la causa del surgimiento del capitalismo. El florecimiento del capitalismo encuentra en la ética protestante algunas de sus máximas virtudes, pero no podemos referirnos a ello como si se tratase de una relación de consustancialidad entre uno y otra. Para profundizar, véase los estudios de Andreski (2007) y Jakobs (2022).

interesa el uso de la racionalidad práctica en la toma de decisiones y el respeto a la libertad (negativa), que encuentra en las aspiraciones de cordialidad el límite o la frontera entre lo que se considera moral y lo que no lo es: “los objetivos cristianos dejan mucho espacio, dentro de estos límites, para enfoques rivales en lo que respecta a medios, programas y políticas”, sostiene Novak (1995: 226), recordándonos la postura que tomó ya hace más de un siglo el Papa León XIII (1891) al abogar por un modelo de colaboración entre clases sociales en un contexto político y económico determinado por el uso correcto de los bienes. Ciertamente, habría una diferencia entre Novak y Leon XIII por cuanto mientras el primero planteaba una crítica directa en contra del liberalismo extremo por degradar la vida de los trabajadores y en contra del Estado por no asumir un rol en la sanción y solución de tal asunto, el segundo realiza más bien una caracterización del rol de la Iglesia Católica en la evolución del capitalismo, con los correspondientes argumentos a favor de la postura católica-estadounidense en asuntos de justicia social y democracia (Novak, 1995: 163 ss.). Con todo, el espíritu del capitalismo descrito por Novak no guardaría significativa relación con el enfoque económico japonés –un enfoque sabio, como lo denomina Hirotaka Takeuchi (2013)–, más allá de la evidencia de que no existe un único tipo de racionalidad con la cual determinar lo apropiado en cada situación. Entonces, ¿de qué hablamos cuando hablamos de una forma sabia de capitalismo?

El capitalismo sabio es una forma de capitalismo contextual, desarrollada principalmente en Japón y caracterizada por la importancia de invertir en la comunidad, por la concepción de empresa como una entidad que está al servicio de la sociedad y constituye un instrumento de desarrollo y, asociado a esto último, por el abogo de una visión de

desarrollo económico a largo plazo (Takeuchi, 2013).<sup>11</sup> La importancia dada a la noción de *Buen liderazgo*, en el que priman los factores intrínsecos, puede ser una de las características fundacionales de esta forma de capitalismo (Cf. Cortina, 1994; Moreno, 2014). Acá, el crecimiento se proyecta desde el interior de la organización y la estrategia se basa más en la intuición (el escuchar), que en el análisis de datos e influencias externas (regulaciones estatales, mercado de valores). Junto con ello, la empatía, que toma como referencia la *Teoría de los sentimientos morales* de Adam Smith, implica que la economía involucra el ponerse en el lugar del otro sin buscar en ello beneficio alguno. Esto trae consigo que, en términos morales, los juicios son contextuales, de manera que no se le puede exigir a un individuo o a una organización lo mismo si las circunstancias son distintas. No obstante, es el mismo contextualismo que caracteriza a esta forma lo que impediría que los individuos y las empresas que obran dentro de sus márgenes se adapten a juicios emitidos en otros horizontes.

Ahora bien, respecto a la adjetivación sabia de esta forma, se destaca una suerte de consideración por el otro, que trasciende el mero beneficio y la utilidad. Un enfoque ético, diría Aristóteles, en el que la política como el arte principal tensiona los asuntos económicos, dotándolos de reflexión ética y aspiraciones de logro social relacionado con la búsqueda del bien (Et. Nic. 1143a26-31; Miller, 2022). En términos de racionalidad, primaría un tipo de discernimiento fronético, “un modo de ser racional verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre” (Et. Nic. 1140b4-5), de acuerdo con el cual cabe constatar,

---

<sup>11</sup> En lo que respecta a los modelos capitalistas, las economías de Japón y Corea del Sur pueden combinarse para formar un único clúster que destaca por tener un mercado altamente coordinado y regulado. Este clúster se diferenciará, por ejemplo, del modelo británico por tener un sistema financiero y bancario más estable, menos apoyo gubernamental al sistema educativo y mayores inversiones en investigación y desarrollo. Sin embargo, es difícil catalogar la forma sabia de capitalismo como asiática en su conjunto. Para profundizar, véase Antonelli, Pinuccia & Guidetti, 2019.

por ejemplo, la escasa verificación empírica del triunfo de las teorías del egoísmo y el hecho de que pareciera que el egoísmo aparece en contextos muy específicos –en primera instancia, el capital aumenta con la frugalidad, afirmó Adam Smith. En la forma sabia, lo que hemos planteado implicaría que toda iniciativa de primero discernir y luego determinar la posesión de un bien libre o común, no podría estar sujeta únicamente a una gestión de capital. Y por contraproducente que parezca, esto es lo que juega a favor del capitalismo como modelo que a) no desaparece, sino que muta al ritmo de los cambios sociales y, b) “hace posible el cambio social de materia, cuando asegura la producción y reproducción de la sociedad<sup>2</sup> (Hilferding, 1963: 17). La interrogante última alude, entonces, al inextricable vínculo entre individuo y acción económica.

### **3. Capitalismo y devenir**

Para estudiar todas las épocas proponemos entender al mercado, empresas/industria, gobierno en sus distintas entidades y al ser humano, como agentes que actúan de cierta manera, con sus respectivos raciocinios y en su propio beneficio. La forma en que estos agentes individuales y colectivos se comportan e interactúan entre sí, dependerá del contexto histórico y del poder que tengan para influir en el otro. Así, el ser humano (como agente individual) luchará por mayores beneficios dentro de su trabajo y, en más de alguna ocasión, este beneficio se expresará en, por ejemplo, la reducción de su jornada laboral, la consecución de un mayor sueldo o la consecución de productos al menor precio posible. De la misma forma, este agente demandará más y mejores ayudas estatales, calles limpias y una mayor sensación de seguridad, sin perder, no obstante, un ápice de su libertad. Por otro lado, las empresas

con fines de lucro buscarán algo que situamos en la misma línea de las exigencias del agente individual: maximizar sus ganancias, reducir sus costos y obtener el mejor rendimiento posible de sus trabajadores. A su vez, las organizaciones buscarán beneficios legales para pagar menos impuestos, buscarán leyes que fomenten la inversión y que protejan a su industria. El gobierno, por su parte, no solo tendría ánimos de ser un ente regulador o fiscalizador, sino que buscaría ejercer control y la mayor obtención de recursos (mediante impuestos) para cumplir con su respectivo programa.

A la luz de las formas de capitalismo, vemos que el capitalismo originario nace a partir de la liberación del lucro y la innovación de procesos productivos, de modo que los individuos pueden obtener una ganancia por realizar sus actividades, las cuales ya no están regidas por la historia familiar, religión o el gobierno. Es más bien la nueva operatoria de los ingresos y egresos la que permite el desarrollo de las actividades económicas. Esto se traduce en que tales agentes tienen más influencia sobre el mercado, puesto que hay menos restricciones sobre qué y cuanto producir. Junto con esto, los grandes avances tecnológicos de la Revolución Industrial dotaron de dinamismo al mercado, asemejándose al que conocemos en la actualidad, mas, por el momento, sin la variable ética que tensiona la producción y el consumo, lo cual representa -en cierta medida- la laxitud exhibida tanto por los gobiernos como por las entidades religiosas al no criticar la obtención y acumulación de ganancias por el trabajo realizado. Como resultado de esta nueva complejidad del mercado, los individuos adquieren un nuevo sentido de libertad, siendo libres para escoger qué, cómo y dónde utilizar su dinero.

Por su parte, la economía característica del capitalismo tardío se enfoca en beneficios a corto plazo, impulsados por las métricas de desempeño trimestral, que llevan a los tomadores de decisiones financieras a priorizar mejores números en los estados de resultados más

próximos para recibir una bonificación por ellos (Rappaport, 2005). También asume un comportamiento humano puramente racional, matemático y que considera como única pasión o sentimiento la aversión al riesgo. Así, en esta forma de capitalismo, la especulación juega un rol importante en el fomento al uso del dinero como un fin en sí mismo, lo que, entre otras cosas, invisibiliza las externalidades de la explotación, producción y comercio de bienes y servicios. Es en esta etapa en que las empresas tienen más influencia que el resto de sus contrapartes y los valores utilitaristas prevalecen; la eficiencia económica prima por sobre cualquier cosa, resultando -en algunos casos- en un asunto incompatible con el desarrollo de la democracia (Moreno, 2017).

Como respuesta a los problemas del capitalismo tardío, la inclusión de factores sociales, junto con la comprensión de un ser humano más complejo, que vive y siente, han intentado equilibrar el campo entre la tríada personas-gobierno-empresas. Se establecen nuevas normas sobre lo que se considera como un mínimo aceptable de condiciones laborales, sueldos, impacto medioambiental y hasta qué grado las empresas son responsables por las externalidades que provocan. Claro, esto es en parte gracias a que el desarrollo e innovación han permitido que las empresas puedan producir eficientemente sin descuidar la protección de los trabajadores y, así mismo, las personas han gozado de productos de mayor calidad a menor costo gracias a las economías de escala y a aquellas características que en un principio parecían un lujo, pero que ahora son un estándar irremplazable.

Respecto a la innovación y a los métodos de producción, podemos destacar cómo los procesos establecidos por el taylorismo, el fordismo y toyotismo encajan con las ideas de capitalismo originario, tardío y dan cuenta del inicio del capitalismo sabio. A saber, los primeros sistemas de producción demuestran la innovación en la explotación y la manufactura de una forma más seria, utilizando el método científico y elaborando sus

propias medidas para ser más eficientes, producir en masa, definir y separar las tareas de cada trabajador. Así, el taylorismo y el fordismo serían dos sistemas utilitaristas, primando la producción por sobre el desarrollo del trabajador, ya que tanto la organización de Taylor como la línea de Ford, utilizan tareas automatizadas que con el tiempo llevan al trabajador a *desespecializarse*, reduciéndose su colaboración e impacto en el quehacer diario. El toyotismo por su parte expresa un cambio en esta estructura, dotando a las personas de papeles más importantes, flexibles y con tareas más diversas, incluyéndose –en este esbozo de conexión con la forma sabia– roles ligados al discernimiento y la razón ya no instrumental, sino práctica.

#### **4. Comprensión y devenir**

Un primer asunto por convenir es la permanencia del capitalismo, siendo la acumulación de riquezas su piedra fundacional. No obstante, el cambio entre cada una de las formas en las que lo caracterizamos dependerá de lo que viene dado como la optimización de recursos y de lo que se considere como un uso eficiente de estos. En un principio, la comprensión del capitalismo redundaba en la producción y desarrollo en sí mismos, para luego dar paso a la ganancia irrestricta que desconoce las consecuencias de su propio proceso. Empero, si bien actualmente la búsqueda de maximización del interés propio es un asunto latente, la intrincada conexión entre las concepciones de capitalismo y sujeto dan cuenta de una búsqueda de mutuo beneficio, en que lo que se entiende como mejor para el individuo puede ser a la vez lo mejor para la sociedad. De aquí deriva una renovada comprensión de la libertad –una libertad social, en palabras de Axel Honneth (2014)– con la correspondiente tensión puesta en las externalidades de la explotación, producción e intercambio de bienes y servicios. Con todo, lo que podemos identificar

como principal característica del devenir social a la luz de las formas propuestas, es que, dentro del proceso productivo, en un mercado altamente dinámico y global, las empresas tienen la opción de derivar una etapa del proceso a otra empresa, ya sea una actividad primaria (inbound logistic, production, outbound logistic, marketing and sales, services) o actividades secundarias (infraestructura, RRHH, tecnología, finanzas) de la cadena de valor, lo cual ocurre, justamente, dadas las circunstancias políticas, económicas y sociales que tensionan la racionalidad que guía el obrar. Un primer efecto de ello es el impedimento que experimenta la empresa para alcanzar el valor deseado por sí sola, dándose el que dentro de esta búsqueda de menores costos y el acceso a otros tipos de *know-how* se pierde el control o monitoreo de las actividades. Ciertamente, esta tercerización ocurre en países que ofrecen ventajas tributarias o una mano de obra que tiene poco poder de negociación, implicando que los perjudicados por el intercambio son olvidados, resultando sociedades más desiguales.

Sin embargo, el capitalismo sabio aporta pistas para evitar estas consecuencias al postular cómo la longevidad, el liderazgo y la empatía son recursos que considerar en un sistema económico, atendiendo al *know-why* de las prácticas empresariales. En detalle, la longevidad se entiende como la visión de los proyectos, proponiendo *hacer el futuro* con una visión hacia los próximos 100 o 200 años. En cuanto al liderazgo y la empatía, destaca el papel de un buen líder, pero también la credibilidad y el respeto mutuo con los demás, incorporando un crecimiento que va desde dentro de la organización hacia afuera, pero siempre buscando el bienestar social sobre las ganancias (Takeuchi, 2013).

Un segundo ejemplo de planteamiento socioeconómico relacionado con el capitalismo sabio son los postulados del economista Manfred Max-Neef, quien aboga por una economía al servicio de las personas, el desarrollo centrado en las personas y las particularidades de su vida

cotidiana, la distinción entre crecimiento y desarrollo, la dependencia de servicios ecosistémicos y la consideración de la economía como un subsistema finito de la biosfera (Max-Neef, 1986, 1993; Ekins & Max-Neef, 1992). Y, en tercer lugar, la Felicidad Nacional Bruta, introducida por Jigme Singye Wangchuck, rey de Bután en 1972, podría ser un índice relevante para medir el éxito de empresas y naciones. Este indicador propone incluir factores como el bienestar psicológico, la salud, el uso del tiempo, la educación, la diversidad cultural, la resiliencia, la buena gobernanza, la vitalidad comunitaria, la diversidad ecológica y las condiciones de vida en la medición del desempeño económico (Givel, 2015; Wangmo & Valk, 2012). De esta manera, teorías como la economía circular, la economía de dona (o compleja) y la política monetaria moderna aparecen como distintas manifestaciones del capitalismo sabio y como señales de un cambio en lo que se considera un uso correcto de los bienes. Al respecto, tanto el devenir o constante cambio, como el dinamismo de la tríada individuos-empresas-gobierno, pueden ser explicados mediante el ciclo económico de Schumpeter (endógenos: innovación y masificación de la tecnología; exógenos: políticos y sociales) en que el punto de quiebre se produce una vez que una de las partes de la tríada ejerce el suficiente poder para demostrar su descontento o, en otras palabras, la innovación nace de una necesidad que luego se masifica y se vuelve parte del *status quo* (Schumpeter, 2002: 45 ss.).

## 5. Conclusión

Hemos abordado sucintamente al problema que conlleva la externalización de la cadena de producción, siguiendo para ello el curso de tres formas de capitalismo, cada una con sus propias características, pero todas conectadas por el concepto de racionalidad. En nuestra propuesta, la tríada personas-gobierno-empresas representa cómo los

sujetos individuales y colectivos actúan de acuerdo con sus respectivos raciocinios. Sin embargo, la tensión que se da en la interacción entre las formas de capitalismo daría cuenta de cómo el devenir de la sociedad en un mundo globalizado requiere de un tipo de relaciones sociales y de un tipo de gestión de capital distintos. Esto es, considerando un uso correcto de los bienes. En este punto, consideramos que la diversificación del análisis económico que ofrece la conceptualización del capitalismo en sus tres formas permite la exploración de una gama más amplia de dimensiones dentro de la teoría económica. Como hemos visto, el enfoque económico ha tendido a centrarse en aspectos instrumentales y procedimentales, como la eficiencia en la asignación de recursos o la maximización de la utilidad. Sin embargo, esta perspectiva limitada puede pasar por alto importantes consideraciones éticas, morales e históricas que influyen en la dinámica económica. Al considerar el capitalismo desde sus formas originaria, tardía y sabia, el campo de análisis puede ampliarse más allá de las métricas convencionales de éxito económico. Tómese como referencia el examen de la emergencia del capitalismo que provee la forma originaria y cómo aspectos procedimentales pueden convertirse en directrices para la configuración de relaciones sociales y de poder a lo largo del tiempo. Por otro lado, al explorar la forma tardía del capitalismo podemos analizar críticamente los efectos del capitalismo contemporáneo, incluida la globalización y el predominio de las corporaciones multinacionales por sobre el desarrollo local y la emergencia del emprendimiento. Esto implica no solo evaluar la eficiencia económica, sino también examinar las desigualdades sociales, la explotación laboral y la degradación ambiental que a menudo acompañan a este tipo de sistema económico. Sobre esto último, una futura línea de investigación es, efectivamente, el cruce entre teoría económica y ética ecológica, a sabiendas de que una perspectiva más amplia del capitalismo reconoce que el éxito económico no debe medirse únicamente en términos

de crecimiento del PIB, sino también en términos de equidad, justicia y sostenibilidad. Por su parte, la forma sabia del capitalismo nos invita a considerar cómo se pueden integrar los valores éticos y morales en la teoría económica y la práctica empresarial. Y antes de esto, nos recuerda la ahora teórica, pero antaño factible conexión entre economía, política y ética como saberes prácticos. Así, al reconocerse la importancia de la empatía, la responsabilidad social empresarial y la visión a largo plazo en la toma de decisiones económicas, los sujetos individuales y colectivos pueden contribuir a un enfoque más integral y humano de la economía. Ciertamente, una futura agenda de investigación necesitaría profundizar en la relación entre lo que hemos descrito como capitalismo tardío y la teoría anglo-capitalista, en particular, en la búsqueda de maximización de las ganancias por parte de dueños y accionistas (shareholders) versus los requerimientos de un giro hacia un capitalismo sabio, así como su relación con las teorías non-anglo en que los beneficios están repartidos entre diversos actores (stakeholders). Así mismo, dentro de estas inquietudes vale la pregunta respecto a qué es lo que nos hace falta hoy para decir que nos encontramos insertos en una sociedad en la que predomine una forma sabia. Y con ello, ¿es posible que en el futuro veamos un panorama global con inclinaciones sabias debido a un cambio de posición entre las economías más grandes?

Para finalizar, las limitaciones de este trabajo son, a grandes rasgos, las propias de una investigación teórica, en el sentido de una indagación conceptual y propositiva en términos de reflexión, pero no necesariamente de praxis. A estos efectos, un siguiente paso es analizar situaciones concretas en las que se exprese lo que hemos descrito o se evidencien las dificultades para su puesta en práctica. Con este marco, la adaptabilidad del capitalismo es una preocupación que atender y que se manifiesta especialmente en la forma sabia. La capacidad para evolucionar y adaptarse a diferentes contextos culturales y sociales sugiere que el

sistema económico no es estático ni monolítico, sino que tiene la flexibilidad necesaria para responder a los cambios en el entorno global. Sin embargo, por más que la forma sabia ejemplifique esta adaptabilidad y refuerce la incorporación de valores éticos y orientaciones morales en la toma de decisiones económicas, a diferencia de las formas originaria y tardía, que se centran principalmente en la maximización de ganancias y la eficiencia económica, el reconocimiento a estos aspectos humanos requiere un tratamiento distinto que trascienda los límites de un planteamiento teórico y las dicotomías individuo-organización, intragrupo-extragrupo, local-global y beneficio-perjuicio propias del mundo globalizado. La racionalidad necesaria para afinar la adaptabilidad del capitalismo tendría que ser una de un tipo tal que promueva un desarrollo más equitativo y sostenible, incluso en el contexto de la globalización y la interconexión económica.

## Referencias

- Andreski, Stanislav (2007). *Max Weber on Capitalism, bureaucracy, and Religion. A selection of Texts*. Oxford, Routledge
- Antonelli, Gilberto, Calia, Pinuccia & Guidetti, Giovanni (2019). «Institutions, Models of Capitalism, and Inequality in Income Distribution: An Empirical Investigation», en *Socio-Economic Review*, vol. 17, n° 3, pp. 651-685, <http://doi.org/10.1093/ser/mwx059>.
- Aristotle (1906). *Nichomachean Ethics, Tenth Edition* (F.H. Peters, Trans.). Kegan Paul, Trench, Trübner & Co, Ltd.
- Barras, Richard (2023). *Monumental London. From Roman Colony to Global City*. London, Palgrave Macmillan.
- Berlin, Isaiah (2017). Dos conceptos de libertad. En H. Hardy (Ed.), *Sobre la libertad* (pp. 205-255). Madrid, Alianza Editorial.

- Bresser-Pereira, Luiz Carlos (2010). «The global financial crisis and a new capitalism?» en *Journal of Post Keynesian Economics*, vol. 32, n° 4, pp. 499-534. <http://doi.org/10.2753/PKE0160-3477320401>.
- Charles, Mou & Benson Ochieng, Sei. (2023). «Strategic Outsourcing and Firm Performance: A Review of Literature», en *International Journal of Social Science and Humanities Research*, vol. 1, n° 1, pp. 20–29. <https://doi.org/10.61108/ijsshr.v1i1.5>
- Cortina, Adela (1994). *Ética de la empresa. Claves para una nueva cultura empresarial*. Madrid, Trotta.
- Ekins, Paul & Max-Neef, Manfred (1992). *Real-life Economics. Understanding wealth creation*. London, Routledge.
- Fumagalli, Andrea & Lucarelli, Stefano (2010). «Cognitive Capitalism as a Financial Economy of Production», en *Quaderni di Dipartimento*, n° 127, Università degli Studi di Pavia, Dipartimento di Economia Politica e Metodi Quantitativi (EPMQ), Pavia.
- Givel, Michael. (2015). «Mahayana Buddhism and Gross National Happiness in Bhutan», en *International Journal of Wellbeing*, vol. 5, n° 2, pp. 14-27.
- Harvey, David (2014). *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*. Quito, IAEN.
- Hilferding, Rudolf (1963). *El capital financiero*. Madrid, Tecnos.
- Hobsbawn, Eric (2010). *La era del capital: 1848-1875*. Buenos Aires, Crítica.
- Hobsbawn, Eric (1979). *Trabajadores. Estudios de historia de la clase obrera*. Barcelona, Crítica.
- Honneth, Axel (2014). *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*. Madrid, Katz.
- Jakobs, Phillip (2022). *Max Weber and the sociology of organization. Reflections on a concept of pre-modern organization*. Wiesbaden, Springer.

- Kazmer, David Owen (2014). «Manufacturing outsourcing, onshoring, and global equilibrium» en *Business Horizons*, vol. 57, n° 4, pp. 463-472, <https://doi.org/10.1016/j.bushor.2014.03.005>.
- León XIII (1891). *Encíclica Rerum Novarum*. Vaticano, Tipografía Vaticana.
- Max-Neef, Manfred (1986). *La Economía Descalza. Señales de un mundo invisible*. Montevideo, Nordan-Comunidad.
- Max-Neef, Manfred (1993). *Desarrollo a Escala Humana. Conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones*. Montevideo, Nordan-Comunidad.
- Miller, Fred (2022). The Unity of Aristotle's Ethics and Politics, in D. Konstan & D. Sider (Eds.) *Philodotema. Essays in Greek and Roman Philosophy in Honor of Phillip Mitsis*, (pp. 215-243). Siracusa, Parnassos Press.
- Moreno, Carlos (2004). «Claves para el liderazgo ético», en *Capital Humano*, vol. 17, n° 183, pp. 84-89.
- Moreno, Ignacio (2017). «Capitalismo, democracia y porvenir: la factibilidad democrática en el capitalismo moderno», en *Revista Otrosiglo* 1(1), 62-73. <http://dx.doi.org/10.5281/zenodo.833569>
- Novak, Michael (1995). *La ética católica y el espíritu del capitalismo*. Santiago de Chile, Centro de Estudios Públicos.
- Piketty, Thomas (2014). *El capital en el siglo XXI*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Polanyi, Karl (1989). *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*. Madrid, Quipu.
- Polanyi, Karl (1994). *El sustento del hombre*. Barcelona, Mondadori.
- Ramaswamy, T. N. (2004) «Kautilya: el arte de gobernar», en *Revista Derecho de Estado*, n° 17, pp. 35-59.
- Rappaport, Alfred (2005). «The Economics of Short-Term Performance Obsession», en *Financial Analysts Journal*, vol. 61, n° 3, pp. 65-79. <https://doi.org/10.2469/faj.v61.n3.2729>.

- Real Academia Española (s.f.). Forma. En *Diccionario de la lengua española*. Recuperado en 8 de marzo de 2024, de <https://dle.rae.es/forma?m=form>
- Rojas, Sergio (2019). «Sobre la crisis neoliberal del capitalismo en el presente», en *Revista Otrosiglo*, 3(2), 9-25. <http://dx.doi.org/10.5281/zenodo.3596851>
- Schumpeter, Joseph Alois (2002). *Ciclos económicos: análisis teórico, histórico y estadístico del proceso capitalista*. Zaragoza, Prensa de la Universidad de Zaragoza.
- Sen, Amartya (2001). *Sobre ética y economía*, Madrid, Alianza Editorial.
- Sihag, Balbir (2016). «Kautilya's Arthashastra: A Recognizable Source of the Wealth of Nations», en *Theoretical Economics Letters*, n° 6, pp. 59-67. <https://doi.org/10.4236/tel.2016.61008>.
- Smith, Adam (1994). *La riqueza de las naciones*. Madrid, Alianza.
- Sombart, Werner (1946). *El apogeo del capitalismo I*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Streeck, Wolfgang (2017). *¿Cómo terminará el capitalismo? Ensayos sobre un sistema en decadencia*. Madrid, Traficantes de Sueños.
- Takeuchi, Hirotaka (2013). «Wise Leadership and Wise Capitalism», en *Kindai Management Review*, n°1, pp. 17-27.
- Velimirović, Dragana, Velimirović, Milan & Stanković, Rade (2011). «Role and importance of key performance indicators measurement», en *Serbian Journal of Management*, vol. 6, n° 1, pp. 63-72. <https://doi.org/10.5937/sjm1101063V>.
- Von Böhm-Bawerk, Eugen (1998). *Teoría Positiva del Capital*. Madrid, Aosta.
- Wangmo, Tachi & Valk, John (2012). «Under the Influence of Buddhism: The Psychological Wellbeing Indicators of GNH», en *Journal of Bhutan Studies*, vol. 26, n° 3, pp. 53-81.

Weber, Max (1958). «Los tres tipos puros de dominación legítima», en *Revista de Ciencias Sociales*, vol. 2, n° 3, pp. 301-316.

Weber, Max (2002). *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Madrid, Fondo de Cultura Económica.

Weber, Max (2011a). *Historia económica general*. México, Fondo de Cultura Económica

Weber, Max (2011b). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México, Fondo de Cultura Económica.

## Lo sancionable: una aproximación a la intención, la acción y el castigo en Immanuel Kant y Jeremy Bentham

### *The punishable: An approach to intention, action and punishment in Immanuel Kant and Jeremy Bentham*

Trinidad López Marambio<sup>1</sup>

Universidad de Chile, Santiago, Chile

 <https://orcid.org/0009-0005-8336-5789>

trinidadlopezm99@gmail.com

Recibido: 14/09/2024

Aceptado: 21/12/2024

DOI: 10.5281/zenodo.14740218

### RESUMEN

El artículo analiza las visiones de Kant y Bentham sobre el castigo. Kant lo concibe como justicia retributiva, basada en principios a priori que restauran el equilibrio moral. Por su parte, Bentham lo ve como un medio utilitario para maximizar la felicidad colectiva, priorizando la rehabilitación y la disuasión. Aunque ambos difieren en su fundamentación, coinciden en la necesidad del castigo para mantener el orden social. Kant enfatiza la libertad individual, mientras que Bentham privilegia la felicidad colectiva. Enfoques actuales reflejan estas posturas: la proporcionalidad kantiana en las penas y el utilitarismo benthamiano en la prevención. Sin embargo, ambos sistemas enfrentan retos contemporáneos como la desigualdad, el racismo y la inmigración. La reflexión se centra en el temor de que las leyes pierdan eficacia sin un componente punitivo, destacando la relevancia de combinar justicia, libertad y utilidad en debates éticos y jurídicos.

*Palabras clave:* sanción, voluntad, justicia, ética, libertad, acción, intención.

### ABSTRACT

The paper analyzes Kant's and Bentham's views on punishment. Kant conceives it as retributive justice, based on a priori principles that restore moral balance. Bentham, on the other hand, sees it as an utilitarian means to maximize collective happiness, prioritizing rehabilitation and deterrence. Although the two differ in their rationale, they agree on the need for punishment to maintain social order. Kant emphasizes individual freedom, while

<sup>1</sup> Licenciada en Filosofía y estudiante becada del Magíster en Filosofía de la Universidad de Chile. Profesora de Filosofía en enseñanza media y dedicada a la formación pedagógica en programa de exámenes libres del Ministerio de Educación. Certificada en Neurociencias aplicadas a la Educación por EducarChile. Profesora ayudante en UMCE, UAH, PUC y UCHILE en Historia de la Filosofía antigua y moderna, Filosofía del Derecho, Filosofía de la Historia, Fundamentos filosóficos de la Psicología, Ética y lenguas clásicas, respectivamente. Línea de investigación: Filosofía del Derecho, Ética, Filosofía del derecho penal y el castigo.



Bentham privileges collective happiness. Current approaches reflect these positions: Kantian proportionality in punishment and Benthamian utilitarianism in prevention. However, both systems face contemporary challenges such as inequality, racism and immigration. The reflection focuses on the fear that laws lose effectiveness without a punitive component, highlighting the relevance of combining justice, freedom and utility in ethical and legal debates.

*Keywords:* sanction, will, justice, ethics, freedom, action, intention.

## Introducción

Aunque las propuestas éticas contemporáneas, como el diálogo, la alteridad y el cuidado, han cuestionado la distinción clásica entre ética de bienes y ética del deber, esta distinción sigue siendo central para abordar los problemas éticos principales. A la luz de esta distinción, como bien se sabe, la ética se divide en dos grandes corrientes: la *ética de bienes*, por ejemplo, la ética aristotélica y toda su influencia posterior; y la *ética deontológica* o del deber, como la que postula Immanuel Kant dentro de la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* o *Grundlegung* (2012) y la *Metafísica de las costumbres* (1984). La diferencia sustancial que reside entre ambas corrientes es la concepción de la *felicidad* y cómo se llega a ella, siempre y cuando se entienda que aquella es la finalidad de la acción moral. Sin embargo, esto no excluye el hecho de pensar otra relación entre ambas éticas, por ejemplo: en lugar de pensar la felicidad como punto de discusión común, pensar esta vez el castigo como otra forma de disgregación y/o inherencia entre las dos éticas.

Teniendo en cuenta lo anterior, es que esta investigación se centrará en la segunda posibilidad de relación entre ambas éticas: a saber, el castigo<sup>2</sup>. Ambas posturas serán representadas por Immanuel Kant y por Jeremy Bentham, respectivamente. Por lo tanto, el objetivo de investigación

---

<sup>2</sup> Este trabajo es una extensión de la tesis *La teoría penal (Strafe) en la Filosofía del Derecho de I. Kant como fundamento filosófico de las reformas penales de la edad moderna* de mi autoría y, a su vez, será parte de una tesis futura que se construirá a partir de los resultados de investigación de la tesis anterior.

es *comparar* ambas nociones del castigo y con ello, *aportar a la discusión actual* de los autores en su conjunto, pues en la literatura reciente los estudios sobre las relaciones o disgregaciones entre Kant y Bentham no son en absoluto exhaustivos y no sería imprudente decir que son casi inexistentes. Quizá, esto podría ser efecto de que, en apariencia, ambos autores son relativamente lejanos y muy diferentes respecto de sus principios filosóficos. Por último, la idea es pensar un encuentro posible entre la ética de bienes y la ética del deber en el contexto actual de la discusión, por ejemplo, el castigo.

Lo que se postula hipotéticamente aquí es que, si se piensa la relación entre acción y castigo en Kant y Bentham como fundamento de la penalidad o expiación de la acción, entonces sí es posible encontrar –hasta el momento– dos puntos: a) roles distintos en el concepto de *voluntad* como lugar de origen de esta discusión y, b) un punto en común respecto de lo sancionable.

Por razones temporales, se escribirá una primera sección que trate sobre los conceptos centrales en Kant, a saber, voluntad, intención y castigo, con el fin de entender los posibles distanciamientos de Bentham respecto de lo que ocurrió previamente a lo práctico de su pensamiento filosófico. Luego, en una segunda sección dedicada a Bentham se abordarán sus conceptos centrales, con el objetivo particular de dilucidar las diferencias y acercamientos entre ambas concepciones de la voluntad, de la intención y el castigo. Posteriormente, se escribirá un último apartado donde se intentará defender la idea de que, si se piensa la relación entre acción y castigo en Kant y Bentham, entonces son posibles los puntos mencionados en el párrafo anterior.

Respecto de la bibliografía, se utilizarán textos de bibliografía principal, tales como la *Grundlegung* (2012) y la *Metafísica de las costumbres* (1984) de Kant; y *Los principios de la moral y la legislación* (2008) de Bentham. Por otro lado, se utilizará un texto de Alejandro Vigo denominado

*Conciencia, ética y derecho: un estudio de Kant, Fichte y Hegel* (2020), entre otros trabajos que se han consultado.

A falta de bibliografía principal y secundaria respecto de Bentham y teniendo en cuenta el problema del castigo, es que parece necesario integrar en este estudio a Michel Foucault, filósofo y lector de las estructuras subyacentes de la cultura, que ha estudiado a Jeremy Bentham para efecto de sus investigaciones, sobre todo en el célebre libro *Vigilar y castigar* (2008).

### **I. Kant: acción, voluntad, intención y castigo**

La pregunta central de la ética formal deontológica de Kant – entendiéndola a la razón en tanto razón práctica– es *¿qué debo hacer?* Esta ética formal para Kant es válida y buena porque carece de contenido material, porque es categórica, por ser autónoma y universal. El problema que aparece en este punto es cómo es posible que una ética sea autónoma y universal a la vez. Kant soluciona esta paradoja con su concepto e idea de ‘deber’ que reside en la razón práctica *a priori* y que todos los seres racionales tienen en común. Entonces, ¿cómo sabemos que una acción es buena? En principio, existen acciones buenas o denominadas acciones morales, y las acciones no-buenas o acciones inmorales. Para Kant, una acción moral es aquella realizada conforme al deber y motivada por el deber mismo, con una buena voluntad. En cambio, una acción inmoral puede oponerse al deber o, aunque sea conforme a él, no estar motivada por este.

Respecto del concepto de acción en Kant, se puede decir que tiene muchos momentos de interpretación, en primer lugar, en el período precrítico donde Kant la identifica con la palabra latina ‘*actio*’. Según

Bastons (1989)<sup>3</sup> existen muchos indicios que aluden a la posibilidad de que Kant haya tomado tal concepto ‘*actio*’ del texto *Principia dynamica* (1728) de Wolff, lo que permitió un marco conceptual para sus reflexiones posteriores y prematuras sobre la *acción* mecánica a propósito de la escritura de *Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas* (1747, *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*). En el idioma alemán es muy inusual hablar sobre ‘acción’ como *Handlung*. Como explica Vigo (2020), en alemán no se hablaría de una ‘acción (*Handlung*) del viento’ como en otras lenguas donde emplean palabras derivadas del latín ‘*actio*’, sino que se hablaría de un ‘efecto (*Wirkung*) del viento’, pues la lengua alemana distingue entre el obrar humano, es decir, el actuar (*handeln*); y, la producción de efectos (*wirken*).

Ya en 1755 Kant comienza a traducir la palabra latina ‘*actio*’ como ‘*Handlung*’ en su texto *Allgemeine Naturgeschichte*. De esta forma, se encuentra que en cada una de esas posibles definiciones de ‘acción’, todas refieren a ella como *relación* de la causa y el efecto que no debe verse separado del sujeto que actúa en el mundo, ya que “toda acción es *acción de un sujeto*, es decir, es algo que se apoya necesariamente en una substancia” (Bastons, 1989, p. 36), porque aquella no puede subsistir por sí misma<sup>4</sup>, sino que debe ser ejecutada por una causa eficiente. Cabe mencionar que en Kant existen tres tipos de acción, en primer lugar, la acción *mecánica* como ‘*actio*’; la acción interna o una acción del *pensar* como ‘*operatio*’, es decir, como concepto operativo que implica la unidad esquemática de lo múltiple<sup>5</sup> a través del carácter espontáneo de la razón; y, por último, la acción como *praxis*. Sería en este último sentido en que

---

<sup>3</sup> Los indicios que menciona Bastons respecto del concepto ‘*actio*’ en Kant desde Wolff, se pueden encontrar en Prauss (1986, p. 99).

<sup>4</sup> La razón, evidentemente, de un sujeto racional, es *la* condición permanente de la acción. Véase en *KrV* A554/B582.

<sup>5</sup> Para Kant el conocimiento es acción, y esta acción ‘*operatio*’ Kant la traduce como *Handlung* en la deducción trascendental. Cf. *KrV* B103/A77. Esta unidad esquemática de lo simple es el efecto de las acciones del pensar, y este acto de síntesis es un acto de la *apercepción*.

cabría poner énfasis cuando se trabajan los problemas relacionados con la acción moral y la libertad en la filosofía crítica de Kant, mientras que los dos primeros sentidos responden a aquello que el sistema kantiano define como razón teórica.

Esta última razón hace ver que el sujeto tiene la capacidad de iniciar nuevas series causales en el mundo de la naturaleza. Por tanto, aquel también posee en sí mismo una fuerza *no física* que lo lleva a actuar, que se podría identificar con una máxima de la *voluntad* o el *arbitrio*. Así, la acción significa una “relación del sujeto de la causalidad con el efecto”<sup>6</sup> (*KrV* A205/B250) como si la acción fuese el punto de encuentro entre ambos extremos, pero ¿cómo se relacionan ambos extremos?, o ¿cómo sucede una acción? Al parecer que el sujeto sea causa eficiente no es suficiente para pensar una acción *intencional*. En la sexta nota al pie de la *Grundlegung*, Kant determina el *interés* sólo en una voluntad dependiente, es decir, una voluntad que no es *siempre* por sí misma conforme a la razón, pues una voluntad independiente (como la voluntad divina) no tiene como posibilidad pensar en sí misma el concepto de interés. Este concepto posee dos aristas: la toma de interés y el obrar por interés. Como menciona Placencia (2022), es una idea común sostener que no es lo mismo hablar de *cómo* sucede una acción en tanto movimiento corporal o fenómeno físico, que evidenciar aquella acción en tanto *intencional*.

En Kant sucede que la acción sólo es tal al responder a un razonamiento práctico, es decir, a la *máxima* descrita en la *Grundlegung*. Por tanto, esto se estructuraría así: el ser humano es finito, en efecto, no es sólo racional; a la luz de aquello, tiene fuentes de motivación distintas de la razón, a saber, la sensibilidad. En esta instancia opera la voluntad

---

<sup>6</sup> “Handlung bedeutet schon das Verhältnis des Subjekts der Kausalität zur Wirkung” (*KrV* A205/B250). Como puede notarse, y como se ha establecido por convención, con *KrV* se referirá a la *Crítica de la razón pura*.

que tiene el carácter de *autolegisladora*, es decir, que obra a partir de ella misma *espontáneamente*. Esto implica que la autolegislación de la voluntad es una forma de ella misma como *principio productivo de acciones intencionales* que posibilita el reconocimiento de movimientos específicos. Por tanto, como concluye Placencia “la acción es tal en virtud de sus formas” (2022, p. 295). Aquí es el punto donde entra la voluntad, pues ella es la forma en que la razón práctica permite la derivación de acciones a partir de leyes prácticas que no describen un ‘qué’ y un ‘cómo’; sino un ‘*deber ser*’ que podría no necesariamente *ser*, pues la responsabilidad se muestra tanto en la ley como en la falta de ley (Braz, 2002).

El *querer* mueve a la voluntad a obtener el fin. En su sentido fuerte, el querer es según Kant la forma de la voluntad determinada por la razón práctica, pues la pone en marcha hacia los fines que implica también querer los medios, siempre y cuando la razón sea decisiva en la voluntad. Aquellos medios pueden no llevarse a cabo, en la medida en que se constituyan como constrictivos para la voluntad, a la que se puede llevar mediante motivos distintos de la razón a actuar de manera ilegítima, porque *la razón no siempre determina la voluntad y por eso, es necesario pensar los principios punitivos*.

Las acciones externas son el esquema sensible (KrV A553/B581) de una realidad inteligible (la libertad) y muestran la conexión entre una voluntad y una acción como *praxis* en conjunto, mediante la *intencionalidad*. Por lo tanto, el sujeto de la acción se erige como agente de la causalidad racional. Como bien se puede inferir, esto implica pensar al sujeto como *responsable* de sus cadenas causales. A propósito de esto, Kelsen (1962) menciona lo siguiente: “no es la libertad, entendida como la no-determinación causal de la voluntad, la que hace posible la imputación, sino al contrario, la imputación supone la determinabilidad causal de la voluntad” (p. 134), haciendo de la acción y su espontaneidad

como la base de la imputabilidad de ella misma. La libertad no sólo se puede considerar de forma negativa, es decir, con independencia de las condiciones empíricas, sino también como positiva, a saber, como facultad de comenzar por sí misma una serie causal como causa eficiente y teleológica. El carácter inteligible de la razón origina la libertad de ella misma en una “espontaneidad absoluta, permitiendo, a partir de ahí, concebir al hombre como *responsable*, actuado según una causalidad racional” (Braz, 2002, p. 126 ) a partir de su *propia* determinación.

Que la libertad de la voluntad tenga la posibilidad de sobrepasar las leyes naturales, no implica que en sí misma no tenga un poder o una ley, más bien, el concepto de una *causalidad* implica pensar en sí mismo el concepto de *ley*<sup>7</sup>. En efecto, la voluntad es una facultad de tipo causal no-natural. La voluntad *a priori* se constituye entonces, como la base de la voluntad que ha sido afectada por deseos y que se direcciona a la luz de la ley moral en tanto *objetiva*. Por tanto, la ley moral en la razón práctica hace consciente al sujeto del libre albedrío y de la potencialidad de sus acciones de ser imputables.

La acción como ‘*actio*’ y, por otro lado, como *operación* del entendimiento no son suficientes para pensar la susceptibilidad de una acción punible, porque quedan fuera de la esfera *práctica* donde residen componentes que son necesarios para poder realizar la pena. Estos componentes son la libertad, la responsabilidad, la *intencionalidad* y la acción misma. Dentro de la esfera jurídica no es importante –de forma *protagónica*– la intención de la acción al momento de imputar al agente, sino que se imputa la acción misma en primer lugar, ya que la responsabilidad y, sobre todo, la intencionalidad son las que permiten que exista una acción susceptible de ser punible.

---

<sup>7</sup> Cf. *Grundlegung*, cap. III.

Específicamente en el contexto histórico de Kant, es decir, la Ilustración y sus nuevas ideas de progreso, sus reformas sociales, políticas, antropológicas, etcétera, emergen cuestionamientos hacia los conceptos que configuran parte de la (co)existencia humana, por ejemplo, el concepto de justicia y sus distintas aplicaciones. Este cuestionamiento puede plantearse así: la justicia rechaza y castiga el homicidio, pero aplica la misma acción que condena, la pena de muerte. Para hacer más claro el contexto, los civiles ya no estaban de acuerdo en seguir siendo partes del teatro del horror a propósito del castigo en su forma de suplicios<sup>8</sup>, ya que existía una desproporción en el castigo, si se tenía en cuenta la acción ilegítima. Esto orientó a la sociedad a considerar a la justicia como *ya no* suprema, pues ¿cómo es posible que la justicia castigue con lo mismo que aborrece? Esta pregunta es importante, pues al parecer propuso el camino a filósofos y teóricos modernos –en este caso Kant– que llevarían su pensamiento a una construcción de fundamentos metafísicos de la pena *justa*. Es decir, una ciencia *a priori* del castigo, liberada de todo lo empírico que permita volver a cimentar sus axiomas, devolverle el lugar supremo a la justicia –si es que es posible pensar algo así– y no volver a “caer” como sociedad en un estado de naturaleza, vale decir, en la anomia social. Si según Kant el derecho natural sólo puede ejercerlo una autoridad –por ejemplo, el juez como representación de la justicia<sup>9</sup>– y para mantener el estado civilizado que garantiza la *exigibilidad de los derechos del ciudadano moderno* (a saber, el derecho a la propiedad, a la libertad y a la vida) se debe pensar en un principio de punición ligado intrínsecamente a ellos, puede surgir la pregunta: ¿cómo castigar *justamente*?

---

<sup>8</sup> Se menciona esto a propósito del último suplicio registrado: el suplicio de Damiens en 1757 (Foucault, 2009).

<sup>9</sup> “La persona (física o moral) que tiene autoridad para juzgar con fuerza legal, se llama *juez* o tribunal (de justicia)” (Kant, 2021, p. 227).

Ya dentro de la esfera del *castigo*, es menester diferenciar entre los tipos de imputaciones a raíz de las acciones ilegales. La imputación es un *juicio* que contiene distintas etapas que tienden o se dirigen a algo más. Por ejemplo, una de estas etapas es el sentido moral que considera al agente de causalidad libre como *autor* de una acción específica. Si el juicio o imputación implica efectos jurídicos de esa acción, entonces se clasifica como ‘imputación judicial’; y si aquellas consecuencias remiten a la ilegalidad de una acción, entonces esos efectos serían la *pena* o *castigo* que se le imputan al sujeto jurídico.

Previamente en la ley del derecho de carácter universal kantiana reside el concepto de *obligatoriedad* (*Verbindlichkeit*) que se le impone al sujeto, pero que es insuficiente en la medida en que el sujeto mismo es susceptible de no siempre limitar su libertad a la ley moral ni a la ley del derecho universal<sup>10</sup>. Por esa razón, es que se necesita un *principio de punición* subyacente al *principio de exigibilidad* de los derechos del ciudadano moderno, es decir, para asegurar el cumplimiento de la insuficiente y mera obligatoriedad de la determinación del libre arbitrio según una ley universal del derecho. Debido a esa “insuficiencia” de la obligatoriedad es que resulta necesario determinar una función en el derecho, a saber, la *coacción* como facultad y poder necesario que pertenece esencialmente a todo derecho (Vigo, 2020, p. 206). La coacción y su propósito de la garantía de las libertades externas en su ámbito de realización y expresión contiene un carácter paradójico, pues para poder asegurar la libertad externa se debe, entonces, asegurar la función coercitiva. Pues, como menciona Höffe (1989), el derecho penal se sumerge dentro del derecho, el que “no es un sistema fortuito ni arbitrario que crean los hombres; es algo necesario. Esto no significa que cualquier

---

<sup>10</sup> “[...] el mayor problema del género humano, a cuya solución le constriñe la naturaleza, consiste en llegar a una sociedad civil que administre el derecho en general” (Kant, 1994, p. 48).

prescripción jurídica sea lícita u obligada. Por lo contrario, el concepto kantiano de derecho *implica un criterio para juzgar de la legitimidad de todas las leyes positivas*” (p. 201).

Kant deduce racionalmente que la coacción impide dos posibilidades de ilegitimidad: en primer lugar, todo obstáculo a la realización de la libertad externa de otro es ilegítimo o ilegal; en segundo lugar, el hecho de que alguien obstaculice una acción jurídicamente legal de otro implica una acción ilegítima. Esto implica que la coacción es necesaria positiva y negativamente, es decir, que impide la obstaculización ilegítima para dar lugar a la libertad de acción de otro y de sí mismo. De esta forma, la coacción en sí misma es legítima –siempre y cuando– su grado se mantenga dentro de los límites de lo que se considera *justo*. Pero, ¿qué es lo justo en el ámbito del castigo? Kant en la *Doctrina del derecho* o la *Rechtslehre* (2021, p. 332) menciona que el grado de justicia es el principio de *equivalencia*, a saber, la pena debe ser acorde al delito cometido. Esta equivalencia versa sobre los efectos de la acción y su simetría con la pena.

De forma paralela, la aceptación y conciencia de la exigencia de los derechos del ciudadano moderno se mueve en un mismo sentido en tanto existe una cierta analogía, ya que al hacer un mal a otro, se lo hace uno a sí mismo; exigir un derecho, con un posterior mal a otro(s), entonces uno mismo pierde ese derecho. Se ve nuevamente que, bajo el principio de exigencia de derechos, debe existir a su vez un principio de punición que asegure tales derechos.

Para poder hacer efectivo el castigo o, más bien, un castigo justificado, debe haber necesariamente una “transgresión a la ley pública” (2021, p. 331). Esta transgresión implica, en primer lugar, la incapacitación del malhechor para ser ciudadano, ya que el delito no es sólo una transgresión, pues sobre la relación entre el delincuente y la sociedad yace el estado de naturaleza que había sido dejado atrás al

momento de aceptar un contrato civil. Por tanto, el criminal junto a la acción criminal acepta volver a un estado natural y rechazar a su vez, el estado civilizado que le permitía resguardar sus derechos. Kant es muy enfático en ese sentido: o bien se está en un estado civilizado, o bien se está en un estado de naturaleza. Como menciona Merle (2009), la voluntad del ciudadano comete metafóricamente un suicidio y pasa a ser excluido del estado civil, lo que conlleva a considerarlo como un ser *ya no* racional y, en efecto, libre.

Ahora bien, la única condición para que un sujeto sea susceptible de castigo justo según el principio de equivalencia, Kant la menciona en *Die Metaphysik der Sitten*, a saber: “ha de imponérsele sólo *porque ha delinquido*; porque el hombre nunca puede ser manejado como medio para los propósitos de otros” (2021, p. 331). Que el malhechor haya faltado a la ley, que ya no sea considerado como un ser racional y, por tanto, que haya perdido su personalidad jurídica y moral; no implica que haya perdido su personalidad *innata* que lo protege del castigo desproporcionado e injusto, en definitiva, la *dignidad*. Pues la ley penal se funda en un imperativo categórico que exige el restablecimiento de la legalidad y su sistema (Merle, 2009) en conjunto con el equilibrio de la justicia.

De este modo, el castigo y la justicia tienen una relación necesaria y abstracta, es decir, la finalidad de ambos en conjunto *es hacer difusa la felicidad* en el sujeto causal, por lo tanto, el castigo debe ser un tipo de mal en sentido físico-corporal: un mal no-moral (Vigo, 2020), ya que el castigo nunca podrá reemplazar a los principios morales e incluso a las inclinaciones naturales, en tanto nadie quiere ser castigado. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que la justificación del castigo es plenamente moral (equivalencia en miras de la dignidad) porque la justicia es una exigencia que se escapa de las posibilidades de las leyes naturales: en otras palabras, las leyes naturales no pueden garantizar la justicia en

una sociedad y esto es la condición de posibilidad de la relación entre la causa-mercedimiento del castigo y el castigo físico; relación donde habita la libertad como categoría causal. Esta relación del mercedimiento del castigo y el castigo físico no es mecánica-causal, sino que esta relación se constituye como intencional. Aquella intencionalidad permite pensar la responsabilidad de los agentes causales y su imputación. De esta forma, la libertad es la causa misma del castigo en todo ámbito (interno [*Gewissen*, conciencia moral] y externo [*poena forensis*]).

Como bien se sabe, para Kant la justificación de la pena es estrictamente retributiva y precisamente eso es lo que permite considerar la severidad en la proporcionalidad del castigo. Esta última se reconoce como '*ius talionis*' y se denomina principio formal *-a priori-* del derecho retributivo que debe tener en consideración la pena de muerte como castigo por homicidio, porque su correcta aplicación lo implica, sobre todo cuando no hay posible equivalencia respecto de la vida misma. *Si la teoría/filosofía del derecho penal kantiana fuese una forma para disuadir el delito o para rehabilitar al delincuente (como lo es en el caso de Beccaria, Feuerbach, etc.) y, por lo tanto, no fuese retributiva, entonces la justificación del castigo pasa a ser débil bajo la idea de preservar el estado de derecho como garantizador de las libertades externas de los agentes causales e intencionales.* La justificación del derecho a castigar por parte del soberano (*Vergeltung*) hace patente la concepción *no utilitarista del castigo*, es decir, quien castiga debe hacerlo de manera justa, considerando al castigado como mero fin y no como medio para lograr algo en específico, por ejemplo, la felicidad del mayor número. Por otro lado, en la justificación del *ius talionis* (*Wiedervergeltung*) que contiene el principio de igualdad y grado del castigo, Kant rechaza también cualquier concepto utilitarista que esté a favor del *ius talionis*.

## II. Bentham: intención, voluntad, acción y castigo.

El utilitarismo del que Kant no estaba de acuerdo en el aspecto de la ética –y también del castigo– en este texto será representado por Jeremy Bentham. A raíz de la poca bibliografía principal disponible y, a su vez, de la insuficiente bibliografía secundaria de este autor en específico y más aún con el tema del castigo, es que se hace necesario establecer un mediador histórico-filosófico como complemento para estudiar a Bentham, a saber, Michel Foucault.

El utilitarismo como tal es una filosofía moral que se construyó a finales del siglo XVIII por Bentham, el padre del utilitarismo. Este autor establece que la mejor acción es la que produce mayor felicidad y bienestar en el mayor número de personas, lo que maximiza la utilidad. En otras palabras, según el principio de comportamiento, una acción en Bentham es aprobada cuando, a su vez, es útil, es decir, cuando tiende a producir un placer –positivamente– o cuando tiende a impedir una pena mayor –negativamente–, pues la felicidad en esta filosofía se entiende como la ausencia de dolor y la presencia del placer.

La intención de Bentham fue crear una filosofía que fuese práctica y clara –no sólo teórica– para delimitar sin un poco de duda las leyes que rigen a las personas, los valores humanos, la psicología y la responsabilidad de las acciones, porque aquellas son las que componen la historia de la comunidad. No obstante, Bentham entiende aquella comunidad como el conjunto de los intereses de los individuos, pues lo único verdadero para él son estos últimos. No tendría sentido hablar del interés de la comunidad (en tanto *cuerpo ficticio*) sin conocer los intereses particulares de los individuos.

La felicidad que promueve Bentham se reconoce en la filosofía de Epicuro, en tanto que si nuestras acciones perpetúan la felicidad de las

personas implicadas –ya sea directa o indirectamente– se puede deducir que son acciones moralmente buenas. Por ello, es que el utilitarismo de Bentham identifica el bien con el fin de la acción, es decir, es una ética de bienes teleológica (τέλος: *fin o finalidad*) o ética consecuencialista. De todas maneras, Bentham no observó el mundo de forma extremadamente binomial y polarizada, en ese caso, entendería que sólo hay dos polos a los cuales atribuir acciones, a saber, el placer y el dolor. Sin embargo, él no comprendió el mundo de esta forma y postuló que en una misma acción sí es posible que el placer y el dolor convivan en ella. Entonces, la pregunta que emerge es la siguiente: ¿cuánto placer o cuánto dolor va a resultar de esta o tal acción? Bentham responde a esa pregunta con el *principio de utilidad* que tiene la función de aprobar o rechazar acciones, de acuerdo con la orientación en aumentar la felicidad de quien está implicado y cuyo interés se encuentra en cuestión: lo que perpetúa o se opone a la felicidad.

Volviendo un poco atrás y teniendo en consideración el *cuerpo ficticio* (comunidad) compuesto por individuos particulares, al que Bentham no considera como real, es que nace una pseudoparadoja. Este cuerpo ficticio, es decir, irreal para Bentham no es susceptible de ser excluido al elaborar leyes, porque al parecer los alcances de la ley son universales y no particulares, pero ¿quién elabora las leyes y cómo debe llevarlas a cabo? Bentham expresa que el legislador es quien debe hacer las leyes con el fin de promover la felicidad en la comunidad, entonces ¿cómo se puede hacer algo así sin tener en cuenta la particularidad de intereses de cada individuo? Aquí aparecen dos opciones: o el legislador investiga qué le causa placer a cada uno de la comunidad y ve si cada uno coincide con el de otro; o hace eficiente una teoría de la naturaleza humana bajo la que habría una concepción general acerca de lo que se entiende por ello. La segunda opción fue un gran tema/problemática para los filósofos ingleses y en aquellos tiempos, no se había llegado a una

conclusión general acerca de lo que se entiende por naturaleza humana. Lo que importa quizás, no es la respuesta, sino el tener en cuenta la posibilidad o no de definir una idea tal.

La teoría de Bentham establece un tránsito entre lo privado y lo público como una solución a ambos polos. Ese tránsito se constituye como el *principio de utilidad* mencionado anteriormente, el que se funda en concepciones sobre el placer como el fin al que todos los individuos aspiran y al dolor como aquello que todos quieren evitar. El placer carga en esta relación con un peso positivo en relación con el dolor, pero en temas de leyes y legislación Bentham no lo toma mucho en cuenta, como sí considera al dolor que provoca el no cumplir las leyes: con esto se refiere al castigo o sanción que conlleva siempre dolor. Los capítulos III, XII, XIV y XVII de *Los principios de la moral y la legislación* muestran la forma en que Bentham considera las sanciones como si implicaran buenos y malos efectos para quienes han sido afectados por el violador de la ley. Sin embargo, en el transcurso de estos capítulos Bentham sólo considera los males como parte integral del castigo, ya que es más fácil enfocarse en el dolor del castigo por no cumplir la ley, que enfocarse en el *placer* de cumplir la ley y ser consciente de las recompensas.

Al parecer en Bentham hay dos niveles anteriores a la acción concreta en el mundo, es decir, existe el motivo de la intención, la intención de la acción y la acción misma. Sólo las consecuencias de las acciones en Bentham son susceptibles de ser calificadas como moralmente buenas o malas por parte de la comunidad, ya que hay que recordar que el autor distingue claramente entre castigo legal y castigo moral. El castigo legal es ejercido por el legislador y el otro por la comunidad. Un motivo de la intención que lleva a la acción *en general* es determinado como bueno o malo según sus efectos, pero Bentham considera que a la intención o a la tendencia a producir acciones ilegítimas es a lo que se aplican consideraciones de bondad y maldad,

porque *a priori* siempre perseguimos un placer y no un dolor, por lo tanto, los motivos son neutros.

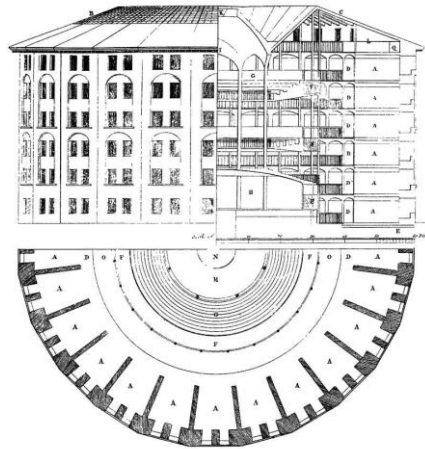
En consecuencia, los motivos en sí mismos no son susceptibles de calificarlos como buenos o malos en relación con la búsqueda de la felicidad, o sea, placer y seguridad (Bentham, 2008, p. 31); las intenciones y las consecuencias sí son aptas para ser aprobadas o rechazadas moralmente. Pero ¿qué pasaría si ese eje central –la felicidad– entre ambas éticas, a saber, la ética de bienes y la ética deontológica, pasa a caracterizarse como el castigo o la sanción? Evidentemente, como dice Kant en *Die Metaphysik der Sitten* ningún ser racional quiere el efecto de una acción punible, es decir, nadie quiere hacer algo para ser castigado (2021, p. 331). Asimismo, Bentham recalca que no es usual fijar la atención en el placer de cumplir la ley y en el de las recompensas, sino que se enfoca la atención en el castigo que conlleva hacer o no hacer tal cosa a la que se está obligado. En este caso, el término *sanción*<sup>11</sup> viene del latín *sanctio*, *sanctionis* y se traduce en verbo como santificar, consagrar, ratificar y confirmar una postura frente a otra cosa, por ejemplo, la consagración a Dios o a la ley. *Sanctio* implica ley, constitución, decreto y estatuto, por lo tanto, “la sanción moral, la social, la política y la religiosa existen; pero sólo en cuanto confirman o aprueban de un modo absoluto y solemne alguna cosa” (Cotarelo, s. f.).

Según Bentham, existen cuatro fuentes diferenciadas de las que habitualmente surgen el placer y el dolor: físicas, políticas, morales y religiosas; y en tanto que cada una tiene la capacidad de ejercer una fuerza a cualquier ley, se hace necesario *sancionar*. La sanción política, que es la que Bentham explica hipotéticamente de esta forma: “si por mano de una persona *particular* o un grupo de personas de la comunidad, que con nombres correspondientes al del *juez*, son elegidos con el fin

---

<sup>11</sup> Ver en Bentham, 2008, cap. X.

particular de dispensarla, de acuerdo con la voluntad del soberano o poder gobernante supremo del país, puede decirse que surge de la *sanción política*” (2008, p. 32), se puede relacionar con la sanción física, un ejemplo de ello, es la creación del panóptico:



Plano del panóptico (Bentham, 1843, pp. 172-173).

El objetivo de esta idea arquitectónica diseñada por Bentham en el siglo XVIII, más allá de encarcelar personas, es que el vigilante que está en el centro de la torre pueda ver a los reclusos sin que ellos puedan ver al guardia de vuelta, ni menos saber si están siendo vigilados o no; la presencia de los reclusos ahí es supuesta por la propia imprudencia que conlleva un castigo considerado una *sanción física* sobre todo si es ejercido por la ley (Bentham, 2008, p. 33), ya que la sanción física es el fundamento de la política en tanto ambas guardan relación con la vida presente. El gobierno, entendido como la representación del conjunto de voluntades de los civiles, tiene la tarea de promover la felicidad de la sociedad a través de castigos y recompensas, el derecho penal es quien debe ejercer el castigo cuando un acto de ‘x’ persona se orienta a interrumpir esa felicidad entendida como placer, pero también seguridad contra los dolores. Por tanto, para garantizar la felicidad y los derechos de los ciudadanos, debe existir un principio punitivo que, a través de la

coerción, mantenga ese bienestar, aunque toda ley coercitiva implique una forma de imposición (Bentham, 2008, p. 310). De esta manera, la felicidad en particular no parece ser el único eje de la ética de bienes y de la ética deontológica, precisamente, para asegurar tal felicidad se debe castigar y, para castigar debe haber razones que atenten contra la felicidad para asegurarla a ella misma. Lo interesante aquí es la razón por la que no se le ha dado ese lugar importante al castigo dentro de la filosofía kantiana y pareciera que aquella –en primera instancia– queda al debe en cuanto a cuestiones prácticas de la ética, más allá de las leyes jurídicas y su establecimiento en la *Metafísica de las costumbres*.

En cuanto a la acción externa<sup>12</sup> (en efecto, acto público) y al castigo, Bentham menciona que para que este último sea efectivo deben considerarse cuatro puntos: 1. el acto mismo que se realiza, 2. las circunstancias en que se lleva a cabo, 3. la intencionalidad que puede haberlo acompañado y 4. la conciencia, inconsciencia o falsa conciencia<sup>13</sup> que puede haberlo acompañado. Además de ellas, hay dos puntos que se agregan a la demanda de un castigo: 1. el motivo o motivos particulares que le dieron origen y, 2. la disposición general que indica tal acto ‘x’. Los actos susceptibles de castigo deben tener la condición de ser *transitivos* y comunicados a otro sujeto, es decir, *transitivos y en estado de término* en tanto ha afectado al otro sujeto. Ese acto externo, transitivo y en estado de término puede ser *continuo* o *repetitivo*, de cualquier forma, en ambas condiciones es susceptible de castigo, ya que “un acto de alguna u otra clase está incluido en la noción de todo delito” (Bentham, 2008, p. 82). El delito es anterior al castigo y su condición de posibilidad, siempre

---

<sup>12</sup> Se mencionan ‘actos externos’ por la diferencia que hace Bentham de las acciones en tanto externas e internas. Estas últimas son entendidas como actos mentales y las primeras como acciones corporales y públicas.

<sup>13</sup> Bentham aclara que la facultad perceptiva es susceptible de tres estados: la conciencia, la inconsciencia y la falsa conciencia. Conciencia es cuando el agente de la acción cree que las circunstancias de la acción y sus consecuencias existen realmente; inconsciencia, cuando no percibe la subsistencia de aquellas circunstancias, y falsa conciencia se da cuando cree o imagina que estas circunstancias subsisten, pero en realidad no. (Véase en Bentham, 2008, p. 74).

y cuando se entienda el castigo como “consecuencia *artificial*, agregada por la autoridad política a un acto ofensivo en un caso; con vistas a poner fin a la producción de hechos similares a la parte nociva de sus consecuencias naturales, en otros casos” (Bentham, 2008, p. 161).

En síntesis, las leyes tienen como objetivo aumentar la felicidad y, por tanto, excluir todo lo que disminuya esa felicidad, es decir, todo perjuicio. No obstante, el castigo es un perjuicio porque es calificado por todos como “malo” en tanto brinda dolor. Sin embargo, el *principio de utilidad* lo admite siempre y cuando permite excluir cualquier perjuicio mayor, porque el fin del castigo, precisamente, es controlar la acción, ya sea la acción del culpable o la acción de otros. La acción del culpable es controlada por su influencia sobre dos ámbitos: a) su voluntad y con ello se refiere a la *rehabilitación* y, b) su físico, orientado a su *inhabilitación*. Y, controlar la acción de otros sólo puede hacerse sobre su voluntad, en tanto opera como ejemplo, es decir, como *disuasión general*. En la *proporción*, el ejemplo es el fin más importante de todos, donde el número de personas que sufren la tentación de ofender<sup>14</sup> a otros es reducida al mínimo.

Se ha visto que el objetivo general de las leyes es impedir un perjuicio cuando *vale la pena*, empero, cuando no hay otro medio de impedir el perjuicio más que con el castigo, entonces aparecen casos en que *no vale la pena*. Este párrafo se centrará en el primer caso en conjunto con la proporción. Cuando el castigo sí vale la pena, existen cuatro puntos subordinados al castigo que deben cumplirse “naturalmente”. Por ejemplo, *a priori* la tarea más importante del castigo es impedir todo tipo de ofensas, es decir, que ninguna ofensa llegue a cometerse. Esto también se puede ver en *Los principios de la Filosofía del Derecho* de Hegel (2004) en el §113

---

<sup>14</sup> Con ‘ofensas’ Bentham se refiere a los actos que le parece que tienden a producir un perjuicio. (Véase nota al pie número 169 en Bentham, 2008).

con remisión al §38 donde se menciona que el derecho es un sistema de reglas de las acciones consideradas en abstracto, vale decir, como posibilidades. Aquí aparece la conexión con el componente prohibitivo del derecho en la medida que el derecho abstracto remite a las acciones sólo en tanto *posibles*, nunca genuinas ni entregadas *ya* al ámbito de lo contingente. En general, sólo existen las acciones como posibilidades en el derecho abstracto y por ello está la prohibición mediando para abstenerse de llevarlas a la materialidad. En otras palabras, “el valor del castigo no debe ser menor en ningún caso que lo que sea suficiente para superar el del provecho de la ofensa” (Bentham, 2008, p. 172), entendiendo ‘*provecho*’ como *placer o ventaja*.

En el caso contrario, si un individuo está al borde de cometer una ofensa, se le debe inducir a que elija la *menos* perjudicial o la menos mala o más buena teniendo en consideración sus fines, ya que cuanto mayor es el perjuicio cometido, mayor es el costo en que vale aplicar el castigo. Si ese individuo ya ha elegido cometer una ofensa, se le debe disponer a que no cometa un perjuicio más que el necesario, a saber, hacer el menos daño posible. Porque el castigo por la ofensa mayor debe bastar para que el ofensor prefiera la ofensa menor. Finalmente, cualquier castigo debe buscar impedir el perjuicio al menor costo posible, asegurando que sea estrictamente necesario. Más bien, el castigo no debe ser más de lo necesario para ajustarse a las reglas de la proporción del castigo, pero considerando, a su vez, las diferencias de la sensibilidad individuales. No se les puede aplicar un castigo general a todos los individuos por igual, sin tener en cuenta su grado de dolor y sensibilidad.

Teniendo en cuenta que la exigencia de los derechos es algo que comenzó a suceder previo a la creación de un contrato social o del establecimiento de una sociedad civil en materia *histórica*, aquellas exigencias fueron parte de la necesidad de crear un Estado donde se aseguren los derechos: derecho a la propiedad, a la vida y a la libertad;

es que también emerge la necesidad de asegurar mediante coerción y coacción aquellos derechos. Esta necesidad de crear un Estado civil trae consigo la necesidad de dejar atrás lo que los juristas y filósofos denominaban un estado de naturaleza. La imagen de la *anomia* era lo que les servía para plantearse las formas más específicas de ejercer el poder sobre otros y con ello el castigo. Siguiendo a Foucault (2009), en 1757 aconteció el –último– suplicio, el caso de Damiens fue lo que gatilló que no se siguiera practicando el castigo de forma directa, terrorífica y pública en la sociedad, ni utilizar a esta última forma de castigo como objeto de disuasión general para amenazar a quienes estuvieran pensando en cometer algún crimen. Luego de ello, de que la sociedad ya no soportara tanto terror, ella misma comenzó a ejercer presión sobre la figura del gobierno. Parecía extraño e injusto que el gobierno castigara los homicidios y, al mismo tiempo, ejerciera suplicio por sobre otros. Eso, aparentemente, dejaba a los civiles en equivalencia de un *poder-hacer* por sobre otros y, sobre todo, por sobre el representante del conjunto de voluntades. En consecuencia, el gobernante y sus aparatos de seguridad debieron pensar en estrategias más eficaces de ejercer el castigo. Esto no implica pensar en un castigo peor que el suplicio, sino pensar en uno más minucioso, detallado y silencioso que afecte mucho más allá del cuerpo, por ejemplo, el panóptico: excluir e internar. A comienzos del siglo XIX, las personas locas, criminales, enfermas, etc., ya eran excluidas e internadas bajo la lógica del aislamiento. Se aislaba en hospitales, psiquiátricos, escuelas, penitenciarias, etc., y todas estas instituciones de caracterizaban como instancias de control individual que asignan dos formas de individualización: a) de forma binaria y marcada, por ejemplo, *loco-no loco y peligroso-amenazante*; b) de forma coercitiva, es decir, tener claro quién es, dónde debe estar este individuo y cuál es el peligro. El panóptico es la forma o figura arquitectónica de estos objetivos: ver sin cesar y reconocer fácilmente a los excluidos. La figura del calabozo como

cárcel, donde se encerraba sin luz y de forma oculta, pasa a ser el panóptico como encierro con luz y visible: “la visibilidad es una trampa” (Foucault, 2009, p. 232). La idea era evitar complot contra el poder, masas tormentosas y con ello, la comunicación. Por lo tanto, los condenados detenidos eran sujetos de información y no de comunicación para asegurar el orden: “una soledad secuestrada y observada”<sup>15</sup> (Foucault, 2009, p. 233).

Para Bentham, el poder debía ser inverificable y visible para garantizar su funcionamiento automático y, al mismo tiempo, para experimentar, modificar el comportamiento (rehabilitación) y reeducar la conducta del encarcelado. Así, el panóptico es una tecnología política y se constituye como una manera de hacer funcionar formas de poder, de “reformular la moral, preservar la salud, revigorizar la industria, difundir la instrucción, aliviar las cargas públicas, establecer la economía como sobre una roca, desatar, en lugar de cortar, el nudo gordiano de las leyes sobre los pobres, todo esto por una simple idea arquitectónica” (Foucault, 2009, p. 239) que respeta a su vez, todos los límites del castigo donde éste vale la pena imponerse según Bentham.

Se podría decir entonces, que el panóptico diseña una nueva forma del castigo, una razón castigadora que, en términos de Foucault, se expresa como una economía de los derechos suspendidos, se trata a todas luces, de una racionalidad práctica, de la pragmática del castigo cuya eficiencia consiste en el poder de modificar las conductas observables de los sujetos, dentro y fuera del recinto penitenciario. Finalmente, para Foucault, lo que está en juego es una nueva configuración del “ojo del poder”.

---

<sup>15</sup> Frase que Foucault extrajo de Bentham (1843, pp. 60-64).

### III. Conclusión

A partir del análisis de ambos autores, surgen varios puntos clave para el debate. En primer lugar, hay una diferencia sustancial entre Kant y Bentham en el sentido de que sus propias concepciones del castigo parten desde premisas distintas: Kant establece las condiciones *a priori* a partir de las que debería darse un castigo. Esto no es extraño pensando que su tarea crítica equivale a precisar las condiciones de posibilidad y los límites de la razón (¿*Qué puedo conocer?*), los límites de las acciones humanas (¿*Qué debo hacer?*) y establecer si el juicio –facultad de conocimiento entre el entendimiento y la razón– tiene en sí principios *a priori* (determinantes o reflexionantes) respecto al sentimiento de placer y dolor (¿*Qué puedo esperar?*). En otras palabras, definir los límites y las condiciones de posibilidad es una tarea previa por pensar, por ejemplo, en las acciones (a propósito de la acción de castigar o de cometer acción digna de castigo). Bentham, a su vez, también piensa en lo *a priori*, pero sólo en su primera regla de proporción del castigo, ya que las demás reglas son sólo aplicación y proporción *a posteriori*, incluyendo la creación del panóptico.

Sin embargo, luego de estas reglas o imperativos que plantean ambos autores, parece necesario preguntarse por la razón que los llevó a establecer estos principios del castigo, ¿será que esta razón se encuentra en la naturaleza humana?, ¿Qué es lo que hay en la naturaleza humana que hace necesario un principio punitivo? Para Kant, la razón no es la única fuente de determinación de la voluntad, sino que también las inclinaciones pueden operar como motivos y máximas de una acción. Eso implica que existe algo en la naturaleza que debe ser apaciguado y dominado: una tendencia a la desproporción y al exceso, a ser presos de los propios vicios y de los instintos más bajos. Por lo tanto, darle el lugar

a la razón para determinar la voluntad es buscar ser un sujeto libre en el *foro interno* (*sensus interior*, diferente de ‘*sensus interno*’<sup>16</sup>) y en el *foro externo*, es decir, ser libre *de sí mismo* y *de/con* los demás (a propósito de la *emancipación* como *Bildung*<sup>17</sup>), respectivamente. Lo anterior justificaría, entonces, el paso de la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* a una *Metafísica de las costumbres*, en tanto no es suficiente la cuestión ética al observar la práctica humana y, por ello, es que se necesita un componente normativo-jurídico que rijas las acciones a partir de la coerción y que la idea de deber deje de ser una mera idea e imperativo moral y pase a ser una ley jurídica.

En Bentham se encuentra un rechazo a la idea de que el ser humano actúa u obra moralmente por un sentido moral o una ley de la razón; en reemplazo de ello, el autor propone que sólo hay acciones y todas ellas persiguen el placer y evitan el dolor. Planteado así, el pensamiento moral de Bentham comienza y culmina en lo sensible, no dando lugar a un destino suprasensible para el humano y la humanidad, esta última en tanto proyecto ético y cosmopolita (como la libertad para Kant). Por lo tanto, se visualiza en Bentham un destino no suprasensible o trascendente, sino un destino pragmático-antropológico denominado felicidad. En relación con el castigo, si bien ambos autores piensan y comprenden la necesidad de su facticidad, en Kant se puede advertir que la posibilidad del castigo jurídico sólo es plausible si se piensa la distinción entre castigo pragmático y castigo moral, a saber, “Los castigos

---

<sup>16</sup> Cf. I. Kant, *Antropología en sentido pragmático* (2009, pp. 76-77).

<sup>17</sup> Esto constituye una propuesta teórica que no se abordará en este texto. Sin embargo, no se excluye el hecho de que pueda explicarse en palabras generales. Si se entiende el concepto de ‘*emancipación*’ tal como lo desarrolla Kant en el texto *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?*, es decir, un concepto entendido como la independencia o la mayoría de edad en el pensamiento respecto de otros; y, si, a su vez se entiende el concepto de ‘*Bildung*’ como ‘*formación*’, ‘*construcción*’, a partir del texto *Pedagogía* del autor, entonces podría sugerirse la emancipación como una forma de construcción subjetiva que se orienta o se extiende hacia las áreas más recónditas del sujeto, que incluso, lo llevaría a emanciparse hasta de sí mismo, vale decir, de ser preso de sí mismo a raíz de las inclinaciones y del *arbitrio* como facultad apetitiva *inferior*.

pragmáticos se dirigen a un hecho para prevenirlos en el futuro, y no al principio del hecho, no a la intención. Los castigos morales se dirigen a las intenciones, y estas tienen consecuencias infinitas” (Kant, 2016, p. 127). Bentham no tiene en consideración la distinción kantiana de los tipos de intereses: el interés patológico y el moral, que vienen siendo condición de posibilidad de pensar la intención como principio de la acción y algo diferente de la inclinación. Por su parte, Bentham propone un tratamiento que se centra en la búsqueda del placer y la evitación del dolor, prescinde del problema de lo suprasensible y promueve una ética que se podría llamar material y sensible, ya que este autor no necesita pensar en una trascendencia porque todo lo que debe ser estudiado del ser humano está en las mismas acciones y, por tanto, en la misma sensibilidad. Desde este lugar, ni el bien absoluto ni el mal radical son cuestiones importantes al momento de discutir sobre los componentes y fines de la naturaleza humana, sino que el asunto clave radica en atender las condiciones y acciones que materialmente producen –y cuidan– diferentes niveles de felicidad pragmática.

El hecho de que autores tan distintos y modernos tengan en común la necesidad de plantear un elemento punitivo axiomático invita a pensar que el castigo no es un problema sin importancia o aislado. Las diferencias que surgen aun teniendo esto en común muestran que la libertad en Kant no puede ser pensada ni asegurada sin esa esfera punitiva, tanto como en Bentham donde la felicidad tampoco puede ser concebida ni asegurada sin ese componente punitivo. Si consideramos los conceptos que nos invitan a distanciar a Kant y Bentham como el privilegio de lo individual versus lo colectivo, la oposición entre principio de felicidad y de libertad, el lugar del placer, etc., hallamos de todos modos un punto en común: existe algo en el sujeto moderno y en el derecho que es capaz de fundar, que exige la presencia de ese elemento castigador. Esto es: el miedo de que la ley no sea ley, es decir, que la ley

sea pura impotencia –es decir, sin poder– o letra muerta y que no sea suficiente para asegurar el cumplimiento de la promesa de la modernidad al ciudadano moderno en tanto sujeto de derechos (derecho a la libertad, a la propiedad y a la vida). Esto es un punto en común aun teniendo en vista la diferencia respecto del alcance del castigo en Kant y Bentham, a saber, infinito y pragmático-finito, respectivamente.

Según todo lo anterior, cabe preguntarse ¿qué pasa con una aclaración de derecho que no tenga *de hecho* la capacidad coercitiva?, y ¿qué sucede con esas leyes prohibitivas que no son fiscalizables? El peligro de toda ley es quedarse como letra muerta sin el componente punitivo. No basta con una cuestión administrativa del poder y el castigo, sino que se necesita un componente punitivo, esto es, el poder de castigar. Esto permite reflexionar sobre problemas éticos actuales, como la discriminación, el racismo y la inmigración ilegal, donde lo prohibido a menudo se tolera, debilitando la confianza en las instituciones.

Para finalizar, parece necesario –por lo poco recurrente de las discusiones bibliográficas entre Kant y Bentham– encontrar un punto común que sea fértil para una futura discusión, por ejemplo, la necesidad del castigo. A pesar de sus diferencias conceptuales, Kant y Bentham coinciden en que el castigo es un componente esencial del orden social. Para Kant, el castigo es una manifestación de la justicia retributiva que restablece el equilibrio moral perturbado por el delito. Este principio se basa en fundamentos *a priori* que justifican la aplicación de penas proporcionadas a la gravedad de las acciones humanas. En cambio, para Bentham, el castigo es una herramienta pragmática orientada a maximizar la utilidad colectiva. Este enfoque se fundamenta en el principio de que el sufrimiento causado por la pena debe prevenir males mayores, priorizando la rehabilitación del infractor y la disuasión general, respectivamente. Ambas perspectivas encuentran ecos en las prácticas jurídicas actuales, por ejemplo, los principios retributivos kantianos se

reflejan en la exigencia de proporcionalidad en las penas, mientras que el utilitarismo de Bentham inspira sistemas penales enfocados en la prevención y la reintegración social. Sin embargo, estos enfoques enfrentan desafíos contemporáneos como la desigualdad estructural, el racismo y la gestión de la inmigración, donde las leyes prohibidas a menudo se toleran y tienen falta de mecanismos efectivos de aplicación.

De esta manera, se plantea una paradoja interesante: para Kant la libertad individual es el fundamento del castigo, mientras que para Bentham es la felicidad colectiva. Ambos, sin embargo, reconocen que una ley sin la capacidad de coaccionar pierde su eficacia y su poder normativo. Esto nos lleva a reflexionar sobre el *miedo* a que las leyes se conviertan en letra muerta sin un componente punitivo que las respalde.

Finalmente, aunque Kant y Bentham comienzan de supuestos filosóficos opuestos, ambos destacan la necesidad de un componente punitivo en el derecho, subrayando que, sin este, las leyes corren el riesgo de convertirse en letra muerta. Este punto común nos invita a reflexionar sobre la importancia de combinar justicia, libertad y utilidad en las discusiones éticas y jurídicas actuales, lo que equivale a una investigación sobre las crisis de las instituciones, entre otras aristas, en Chile.

## Referencias

- Bastons, M. (1989). *Conocimiento y libertad. La teoría kantiana de la acción*. Ediciones Universidad de Navarra S. A. (EUNSA).
- Bentham, J. (1843). *The works of Jeremy Bentham. Volume IV*. Edición de John Bowring. William Tait.
- Bentham, J. (2008). *Los principios de la moral y la legislación*. Editorial Claridad.

- Braz, A. (2002). La responsabilidad en la obra de Kant: heterogeneidad y tránsito entre el derecho y la ética. *Universitas Philosophica*, 39(1), 119-172.
- Cotarelo, E. (s. f.). *Vocablos incorrectos*. Real Academia Española. Disponible en: [https://www.rae.es/sites/default/files/Cotarelo\\_360\\_365.pdf](https://www.rae.es/sites/default/files/Cotarelo_360_365.pdf)
- Foucault, M. (2009). *Vigilar y castigar: el nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.
- Hegel, G. W. F. (2004). *Principios de la Filosofía del derecho*. Editorial Sudamericana.
- Höffe, O. (2020). *Immanuel Kant*. C. H. Beck.
- Kant, I. (1989). *La metafísica de las costumbres*. Tecnos.
- Kant, I. (1994). *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*. Editorial Tecnos.
- Kant, I. (2009). *Antropología en sentido pragmático*. Editorial Losada.
- Kant, I. (2012). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Alianza editorial.
- Kant, I. (2013). *Crítica de la razón pura*. Taurus.
- Kant, I. (2017). *Lecciones de filosofía moral. Mrongovius II*. Edición bilingüe. Sígueme.
- Kant, I. (2021). *Die Metaphysik der Sitten*. Reclam.
- Kelsen, H. (1962). *La Théorie pure du droit*. Traducción de C. Einsenmann. Dalloz.
- Merle, J. C. (2009). *German Idealism and the Concept of Punishment*. Cambridge University Press.
- Placencia, L. (2022). Intención, autolegislación, forma de la acción. Anscombe y Kant sobre los presupuestos de la moral. *Revista de Estudios Kantianos*, 7(2), 282-297.
- Prauss, G. (1986). *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*. Vitorrio Klostermann

Vigo, A. (2020). *Conciencia, ética y derecho. Estudios sobre Kant, Fichte y Hegel*. Georg Olms Verlag.

## Notas sobre la cuestión del vacío en Althusser *Notes on the question of void in Althusser*

Marcelo Rodríguez Arriagada <sup>1</sup>  
Universidad de Chile, Santiago, Chile  
marcelorodriguez@uchile.cl

Recibido: 10/10/2024  
Aceptado: 21/12/2024  
DOI: 10.5281/zenodo.14740241

### RESUMEN

En este artículo se sostiene que el pensamiento de Althusser sobre el vacío comprende dos tesis: “la nada de tiempo y de lugar” y “la ‘nada’ de la desviación”, cuya relación es estructuralmente necesaria. En el campo del *materialismo aleatorio*, el vacío no es un substrato espacial en el que los objetos vienen a tomar lugar, y tampoco es un estado originario al modo de un *arché* o *principium*, sino que es el “campo libre” que deja-ser. Lejos de hacer pasar un origen por otro, adoptando, por ejemplo, la figura de un “abismo original o trascendental”, el doble movimiento de este pensamiento discurre sobre las formas del “tener lugar”, es decir, la contingencia de los acontecimientos, y la necesidad producida por esos acontecimientos.

*Palabras clave:* Materialismo aleatorio, atomismo, vacío, nada, origen, clinamen.

### ABSTRACT

This article argues that Althusser’s thought on void comprises two theses: “the nothingness of time and place” and “the ‘nothingness’ of deviation”, whose relationship is structurally necessary. In the field of *aleatory materialism*, void is not a spatial substratum in which objects come to take place, nor is it an original state in the manner of an *arché* or *principium*, but rather it is the “free field” that allows being. Far from substituting one origin for another, adopting, for example, the figure of an “original or transcendental abyss”, the double movement of this thought examines the forms of “taking place”, that is, the contingency of events, and the necessity produced by these events.

*Keywords:* Aleatory materialism, atomism, void, nothingness, origin, clinamen.

---

<sup>1</sup> Doctor en Filosofía. Profesor del Centro de Estudios Griegos, Bizantinos y Neohelénicos “Fotios Malleros” de la Universidad de Chile.



## A manera de introducción<sup>2</sup>

Esta introducción del vacío en filosofía, retomando la vieja y prodigiosamente fecunda intuición de Demócrito y Epicuro, y más adelante de Pascal, y aún más adelante de Kant, Hegel y Marx, designa *la verdadera tradición materialista en filosofía*. Louis Althusser, *La única tradición materialista*

En el presente artículo quisiera proponer que el pensamiento de Althusser sobre el vacío comprende dos tesis: “la nada de tiempo y de lugar” y “la ‘nada’ de la desviación”, cuya relación es estructuralmente necesaria. En el campo del *materialismo aleatorio*, el vacío no es un substrato espacial en el que los objetos vienen a tomar lugar, y tampoco es un estado originario al modo de un *arché* o *principium*, sino que es el “campo libre” que deja-ser. Lejos de hacer pasar un origen por otro, adoptando, por ejemplo, la figura de un “abismo original o trascendental”, el doble movimiento de este pensamiento discurre sobre las formas del “tener lugar”, es decir, la contingencia de los acontecimientos, y la necesidad producida por esos acontecimientos.

Plantear dos tesis o un doble movimiento es una disposición teórica a la que recurre Althusser en distintos pasajes de su obra. Por ejemplo, en “El marxismo hoy” sostiene que Marx, tanto en el *Manifiesto* como en el “Prefacio” de 1859, presenta sus ideas bajo dos formas diferentes: una forma teórica, que presenta los principios de explicación del todo dado (una coyuntura global o la estructura de una formación social), y una ‘forma-ideología’, que presenta la toma de *posición* de las ideas en la lucha de clases ideológica y política. Es por esta razón que “el materialismo de

---

<sup>2</sup> El presente escrito forma parte del Proyecto de Investigación Fondecyt de Iniciación N°11221228 “El espacio, el tiempo, y el azar en el materialismo aleatorio de Louis Althusser. La impronta del atomismo de la antigüedad”.

Marx se mide no tanto respecto al contenido materialista de su teoría, sino respecto a la conciencia aguda y práctica de las condiciones, de las formas y de los límites en los cuales sus ideas pueden devenir activas. De ahí su doble inscripción en la tópica” (Althusser, 2008, p. 323). También en *Maquiavelo y nosotros*, vemos que en el espacio de la práctica política no hay un lugar vacío, sino *dos*: el lugar del ‘sujeto’ de la práctica política y el lugar del texto de Maquiavelo, “que dibuja un espacio o coloca en la escena política esta práctica teórica. Ahora lo vemos: la cuestión es la de un doble lugar o un doble espacio, o incluso la de un doble envolvimiento (*enveloppement*). Para que el texto de Maquiavelo sea políticamente eficaz, es decir, sea, a su manera, el agente de la práctica política que invoca, *es necesario que se inscriba en algún lugar en el espacio de esta práctica política*” (Althusser, 2004, p. 59). En los *Cursos sobre Rousseau*, leemos que Rousseau desdobra la cuestión del origen para hacer su crítica del origen; luego, “el origen no se desdobra así como *lo uno* hegeliano se divide en *dos*; es el ‘todo lo demás’, la intervención de ese ‘todo lo demás’, lo que divide al origen, dicho de otra manera, al concepto de pureza, del concepto de separación, quien se inscribe entonces en el acoplamiento del origen verdadero y de la separación o del abismo, siempre y cuando mediante esa noción de separación o abismo se entienda simplemente el vacío producido por la separación radical entre lo puro y lo impuro, entre la naturaleza y lo desnaturalizado, por su no-identidad absoluta, por su vacío. Un vacío que, si es tomado en serio, debe, de una manera u otra, ser pensado, es decir, manifestarse en el pensamiento” (Althusser, 2013, p. 75). Doble origen por lo tanto, y también doble movimiento de la propia teoría de Rousseau, en tanto su trabajo sobre el concepto de origen hace aparecer en un segundo momento la cuestión de la génesis. En el texto “El ‘Piccolo’, Bertolazzi y Brecht”, Althusser muestra la disociación interna de la pieza de teatro *El Nost Milan*, la coexistencia en ella de dos tiempos o dos espacios: el tiempo no dialéctico donde no pasa nada,

“tiempo vacío, largo y lento de vivir”, y el tiempo dialéctico, “tiempo pleno, breve como un relámpago” (1971, p. 110). En fin, la misma naturaleza de la filosofía es doble, ya que “en toda filosofía se pueden descubrir elementos idealistas y materialistas, con un énfasis marcado hacia una de las dos posiciones [...] Lo cierto es que no hay filosofía que sea absolutamente pura. Lo que hay son tendencias” (Althusser, 2005a, p. 46); además, la práctica filosófica es una *intervención* teórica y práctica, siendo la función de la forma práctica, en primer lugar, “trazar una línea de demarcación” entre lo científico y lo ideológico, trazo –como se lee en *Lenin y la filosofía*– cuyos efectos son dobles: servir a la práctica científica y defenderla del idealismo y del dogmatismo; y, en segundo lugar, “trazar una línea de demarcación” en el interior de la propia filosofía entre las dos tendencias opuestas. Luego, “una línea de demarcación no es nada, ni siquiera una línea, tampoco un trazado, sino el simple hecho de desmarcarse, y por lo tanto *el vacío de una distancia tomada*” (Althusser, 2008, p. 141).

El concepto de vacío también conlleva una duplicación. En Althusser hay siempre por lo menos dos vacíos, como se verá a propósito de la teología negativa, de Hegel y del *materialismo aleatorio*. Y siempre hay también una duplicación interna del propio concepto en cuestión, una doble tesis, cuya disposición epicúrea marca la *caída* y el *clinamen*. En las notas de lectura de 1979 que tomó del libro de Henri Birault *Heidegger et l'expérience de la pensée* (1978), teniendo a la vista el pasaje en el que se expone la función “positiva y protectora” del “olvido del ser” y su redoblamiento en “el olvido de un olvido”, Althusser anota: “redoblamiento del antecedente [el redoblamiento del epicureísmo: la caída antes + el *clinamen* redobla > hay]”<sup>3</sup>. Este “redoblamiento” formula el vacío, este “campo libre” cuya expresión es ese *hay* (*il y a*), que alude

---

<sup>3</sup> Louis Althusser, 1979, Dossier “sur Hegel (79) et Heidegger et Derrida”, IMEC: ALT2. A58.04.02.

sin duda al *Es gibt* pensado por Heidegger. Si guardamos ante la vista este “redoblamiento”, si no lo omitimos, atenderemos que el *materialismo del encuentro o aleatorio*, “[que] es en todo y por todo una filosofía del vacío” (Althusser, 2002, pp. 39-40), en ningún caso restituye una “nada originaria”. Es por esta razón que nuestra lectura difiere de aquellas que sí observan esa restitución. Así, por ejemplo, André Tosel sostiene que: “La referencia al vacío y a la nada está, en efecto, sobredeterminada por lo que evoca a pesar suyo, en negativo, un equivalente de la nada ontoteológica a partir de la cual se desprende una problemática del surgimiento creativo sin Creador: *ex nihilo, ex vacuo*” (2012, p. 30). En esta misma línea, Fabio Bruschi plantea: “La calificación de esta ausencia de origen como vacío puede no obstante volverse (*se retourner*) en la idea que el vacío es el origen mismo y entonces también, en un movimiento típico de todo pensamiento de los orígenes, el destino de todo proceso [...] *El vacío, lejos de abolir el lugar del origen, viene a ocuparlo*. Si el pensamiento teleológico garantiza la necesidad del acontecimiento del comunismo, la idea del origen como vacío garantiza entonces –de manera puramente negativa– la posibilidad de la llegada del comunismo como algo completamente otro [...] Así, oponiéndose al pensamiento teleológico, Althusser caería del lado de un pensamiento escatológico, pero sin modificar la estructura y la función del primero” (2020, pp. 33-34). Advertido que pueda darse esta interpretación, en “La philosophie c’est enfantin” –texto inédito de 1985 o 1986–, después de señalar que los atomistas son materialistas por *poner* en el “principio” del mundo no a los átomos, sino el *vacío*, la *nada* de mundo, Althusser agrega que el uso de este concepto *límite* que es el vacío –límite porque el pensamiento afronta en él la *nada* de todo pensamiento–, convierte a esta filosofía en una *alegoría*, “que lejos de pensar directamente, da que pensar sobre la base de este vacío fundamental e inaugural (yo no digo original u originario, ¡téngase en cuenta! [qu’on veuille bien le noter!]). Para Demócrito y

Epicuro, en el comienzo (y no en el origen) hay el vacío, y átomos que caen en el vacío, bajo el efecto de su peso”<sup>4</sup>. ¿Por qué el *vacío* define aquí la *posición* materialista de los atomistas? ¿Por dónde llevar la indicación que llama a no confundir un vacío “inaugural” con uno “originario”?

En *Du matérialisme aléatoire* de 1986 (2005), Althusser afirma que el vacío es la categoría central de toda filosofía, y en *La corriente subterránea* de 1982, declara que es el “objeto” por excelencia de la filosofía –incluso que “es la propia filosofía” (2002, p. 44). Esta asombrosa comprobación no es producto de una hipérbole o un síntoma de la experiencia vital de esos años, sino que es síntesis y explicitación de una serie de reflexiones forjadas durante años de investigación. Algunas lecturas niegan el estatuto teórico o conceptual de la noción. Por ejemplo, Vittorio Morfino y Luca Pinzolo sostienen que la función del vacío en la escritura ‘althusseriana’ es solo retórica: “la contingencia, la *alea*, son en efecto establecidos por el encuentro, y no por la nada/vacío. Si se da a esta retórica una función teórica, se arriesga a transformar la teoría del encuentro en una teoría del acontecimiento y la libertad” (2005, p. 151). Por su parte, François Matheron, en su crucial texto “La recurrencia del vacío en Louis Althusser”, señala que la presencia del vacío no expresa un concepto, sino un término que acontece en un *impasse*, un “índice recurrente de dificultades teóricas, o como una especie de sobre-insistencia en la dificultad” (2005, p. 52). Nuestra posición es distinta; tal como veremos a propósito de la *memoria* de 1947 dedicada a Hegel, el vacío es una pieza teórica clave. Ahora bien, tal como sucede con el concepto de comunismo, no hay un solo vacío y una sola *nada*, sino que son múltiples los conceptos y las experiencias que corren bajo esos términos: por ejemplo, el vacío de la física contemporánea es distinto al de la filosofía atomista, o el vacío de Pascal es distinto al pensado por

---

<sup>4</sup> Louis Althusser, 1985/1986a, *La philosophie c'est enfantin*, IMEC: ALT2. A29-04.08.

Kant<sup>5</sup>. En el caso de Althusser, el contenido del concepto y la manera en que es tratado, varían significativamente en el itinerario de su escritura; dicho en términos esquemáticos y tácticos, podemos reconocer tres figuras de vacío en su camino filosófico: en primer lugar, la figura de la teología negativa; en segundo lugar, el concepto hegeliano, y, por último, el vacío de Demócrito y Epicuro. Hay un pasaje de *Du matérialisme aléatoire*, en el que aparecen los “representantes” de cada figura: después de nombrar a Hegel y su lógica circular, agrega que “Kant, después de Epicuro y de Pascal introdujo el vacío en filosofía –y después de los grandes místicos de la teología negativa (siendo Meister Eckhart el más grande teórico místico)” (Althusser, 2005, p. 190). Sin pretender hacer una genealogía del vacío en Althusser, considero que poner en escena a estas tres ‘concepciones’ permite dar luces sobre los problemas que tiene a la vista y los desplazamientos que efectúa. Si el vacío es esa “ausencia de obstáculos” (Hobbes) que deja-ser, y cuya estructura conceptual conlleva un doble movimiento, una manera de exponer este resultado será dar cuenta de las variaciones que experimentó con la noción. Entonces, en primer lugar, comencemos por el temprano encuentro con la teología negativa.

---

<sup>5</sup> En el libro de Françoise Dastur, *Figures du néant et de la négation entre orient et occident* (Éditions Les Belles Lettres, 2018), podemos encontrar valiosas indicaciones sobre la multiplicidad y gravitación de estas nociones.

## Primera Parte

El Uno neoplatónico es trascendente a todas las determinaciones, no se puede hablar del Uno sino bajo la forma de la negación: el Uno es la nada de toda determinación. La nada es así correlativa del Uno. Louis Althusser, *Avec le P. Breton sur Spinoza*.

Para la teología negativa, Dios habita en la nada. Enraizada en el neoplatonismo, la teología *apofática* sostiene que “el principio de todas las cosas” es la “ningunidad”, en tanto no es ninguna cosa inteligible o sensible. El Uno-Bien o Dios es un extra-ser o un ser sin ser, algo más allá del Ser y de la Inteligencia. Para Gregorio Nacianceno, “hablar de Dios es imposible, y entenderlo, más todavía [...] Decir [por ejemplo] que es un cuerpo entre otros, y que se entrelaza con otros cuerpos, como los líquidos cuando se mezclan, diluyendo o siendo diluido por otro, es más absurdo y más propio *de vieja* que los átomos de Epicuro” (1995, p. 98 y pp. 102-103). Por su parte, el Pseudo Dionisio Aeropagita escribe que la Causa de todo “no es palabra ni pensamiento, no se puede nombrar ni entender. No es número ni orden, ni magnitud ni pequeñez [...] ni permanece inmóvil ni se mueve, ni está en calma. No tiene poder ni es poder ni luz. No vive ni tiene vida. No es sustancia, ni eternidad ni tiempo. No hay conocimiento intelectual de Ella ni ciencia, ni es verdad ni reino ni sabiduría, ni uno ni unidad, ni divinidad ni bondad, ni espíritu, como lo entendemos nosotros [...] No hay *palabras* para Ella, ni nombre, ni conocimiento. No es tinieblas ni luz, ni error ni verdad. [En síntesis] nada en absoluto se puede negar o afirmar de Ella” (2007, pp. 251-252). Es tal la trascendencia de este fundamento que finalmente queda libre de toda negación. Por consiguiente, Dios habita en la nada, como reafirma Meister Eckhart en el siglo XIV, al sostener, por ejemplo, que “todas las cosas han sido creadas de la nada; por eso su verdadero origen es la nada y en la

medida en que aquella noble voluntad se inclina hacia las criaturas, cae con éstas en su propia nada” (2003, p. 50). Luego, para penetrar en la *noche oscura* que es Dios, literalmente hay que *hacer el vacío* de lo que está lleno; solo así se podrá estar lleno de Dios, que no es otra cosa sino hacerse uno con el vacío. Meister Eckhart cifra esta teoría y práctica *apofática* en la frase: “Estar vacío de todas las criaturas es estar lleno de Dios, y estar lleno de todas las criaturas es estar vacío de Dios” (2003, p. 129).

Althusser ingresa a esta trama de ideas en el campo de prisioneros de Schleswig, a través de la lectura de Rilke, Pascal, Charles Péguy, Paul Claudel, de quien escribe, por ejemplo, el 25 de noviembre de 1942: “Claudel me obsesiona... Esplendor intacto de las *Cinco Grandes Odas*, y sin confesarlo, ese estruendo profundo, en las raíces, de una voz reconciliada consigo misma” (Althusser, 1992, p. 109), y a través de San Juan de la Cruz, de quien escribe el 18 de diciembre de 1943: “lo descubro, y con él todo un mundo místico, frases encontradas y esperadas –desde largo tiempo. El encuentro al fin escrito de la noche oscura... Toda esta teología negativa, en el fondo solo teología” (1992, p. 138). En los largos años de cautividad, Althusser, animado por estas lecturas, llena hojas de sus cuadernos con reflexiones sobre el vacío, el silencio, la soledad, la noche y Dios. Por ejemplo, el 7 de enero de 1943 registra en su cuaderno: “¡Oh Dios, con este silencio al final que será largo si todo va bien, el mejor signo de que no hay necesidad de hablar para comprenderse!” (1992, pp. 122-123). Después de esta nota, el silencio; Althusser cierra su cuaderno por nueve meses, con la excepción de una bella referencia a la poesía de Rilke; y lo vuelve abrir el 5 de octubre con la siguiente reflexión:

Vuelve a caer la noche. Ha llegado el tiempo en que no hay distancia entre el tiempo exterior y el tiempo interior. [...] El sumergirse en el invierno, frío y viento, todo lo que se estrecha alrededor, la noche misma en la que me paseo y el espíritu, además, no ya disperso por las sendas, sino reconcentrado, porque hay viento y llueve. Esta fuerza que quizás me hace escribir, después de tanto silencio.

Después de tanto silencio en el verano, en el sol, en la lógica de la acción. Oh hombre de pie solo en el camino, he aquí que viene el crepúsculo, con él en el árbol el viento que esparce la noche, y la lluvia que del cielo mismo hace un margen de rayas. (1992, pp. 124-125)

De las constantes alusiones al silencio, a la soledad, al vacío, etc., que no cesan de aparecer hasta el final del cautiverio, se puede desprender, en términos generales, que el joven Althusser se interna en la vía negativa de la teología; se abisma en las “tinieblas del no-saber” con el objetivo, y he aquí una paradoja, de *llenar el vacío* que lo rodea y lo acecha. He aquí que la figura del vacío se desdobra: no solo Dios habita en el vacío, sino también la propia subjetividad y el mundo, tal como se expresa en esta nota del diario de cautividad: “¿qué es lo [real] de estas arenas peladas y sombrías, de esta costa pobre, apenas transida por el viento? Ausencia de luz, ausencia de la tierra”, o en esta otra nota: “La noche está a nuestro alrededor [...] La noche sobre Francia, sobre el mundo. [...] Pienso nuevamente en aquel tiempo como el de mayor desesperación. No solamente del cuerpo, que sabía que no resistiría tantas pruebas, sino del alma, rodeado de sombras, buscando la luz y encontrando sólo la noche” (1992, pp. 345-346). Doble función del vacío entonces: un vacío que hay que instaurar, que es el vacío “positivo” que hay que “conquistar” para estar pleno o lleno (vacío por lo tanto), frente al vacío que hay que conjurar, que es el vacío “negativo” que hay desplazar para estar vacío (lleno por lo tanto). En la obra posterior de Althusser, esta *operación* paradójica de duplicación será recurrente.

En los primeros años de la década del cuarenta, el joven militante católico descubre la vía negativa de la teología, y la pone en práctica. A través del silencio y la soledad, *hace el vacío* de cualquier tipo de determinación que lo separe de Dios, que a sus ojos es el contenido mismo de la vida. Una obra clave para comprender su apuesta teológica es *Cinco Grandes Odas* de Paul Claudel, en particular la segunda oda, en la que el

poeta en el cautiverio de los muros de Pekín sueña con el Mar. En unos versos leemos: “Pero que me importan en el presente vuestros imperios y todo lo que muere [...] / ¡Puesto que ya no tengo mi lugar con las cosas / creadas, sino mi parte con el que las creó, el espíritu / líquido y lascivo! [...] ¡Ah quiero la vida misma sin la cual todo está muerto! [...] Ah, estoy hartos de tus aguas potables. / No quiero de tus aguas compuestas, recolectadas por el sol, filtradas y alambicadas [...] / Vuestras fuentes no son fuentes. ¡El elemento mismo! / ¡Es la madre, digo, que me hace falta! / ¡Comparto la libertad del mar omnipresente!” (1997, pp. 21-23). En fin, sin ninguna duda Althusser se identificó plenamente con esta voz poética. Subrayemos que la finalidad de *hacer el vacío* de las determinaciones referidas a la Causa es el encuentro con *Ella*, que es un encuentro, como se ha dicho, con el vacío. Es por esta razón que el silencio se reencuentra con el silencio, tal como “el agua viene siempre a reencontrar el agua, componiendo una gota única”. En los cuadernos de cautividad, Althusser esboza una noción de sujeto: el sujeto es el soporte del silencio, y es ese mismo silencio; es el soporte de la nada, y es esa misma nada.

Referencias a la teología negativa se encuentran en la obra venidera de Althusser. Por ejemplo, en “La philosophie c’est enfantin” señala que el vacío es “el concepto límite del pensamiento o pensamiento de la *nada*; pensamiento que se encuentra en Dionisio Aeropagita y en los grandes místicos [...] ¿Dónde va este mundo nacido de una simple desviación aleatoria? A ninguna parte. Un mundo sin origen, causa, principio, ni esencia original, un mundo sin meta ni fin; ‘La rosa es sin porqué’, dirá Heidegger según Silesius”<sup>6</sup>. “Marchamos en el vacío”, escribe en una nota a propósito del neoplatónico Damascio<sup>7</sup>; y en “La única tradición materialista” leemos: “La religión cristiana, en sus místicos, lo es también

---

<sup>6</sup> Louis Althusser, 1985/1986a, *La philosophie c’est enfantin*, IMEC: ALT2. A29-04.08.

<sup>7</sup> Louis Althusser, 1985-1986?, *Les 2 grands courants de l’histoire de la philosophie*, IMEC: 20ALT/29/21.

[un pensamiento del límite], y por eso, estéticamente y filosóficamente hablando, es tan fecunda, como la teología negativa que siempre la inspira” (2007, p. 146). Ligado a esta teología está también presente la figura de Pascal, cuyo pensamiento, según algunos autores, es la base teórica del *materialismo aleatorio*<sup>8</sup>. Sin embargo, a pesar de estas referencias, el pensamiento de Althusser sobre el vacío se moverá por otros lados. En el texto “Avec le P[ère] B[reton] sur Spinoza” (16 de junio de 1967), escribe sobre el Uno neoplatónico: “En este concepto de nada [que es el Uno] (o en la condición teórica que expresa la *trascendencia* del Uno respecto a todas las determinaciones, y que hace que la única teología posible sea la teología *negativa*) se encuentra *pre-inscrita de antemano* la posibilidad de todos los ‘cortes’ (*coupures*) que intervendrán posteriormente. La causa entonces no existe *en su efecto*, puesto que ella permanece trascendente, separada de él por esta *nada*. La teoría neoplatónica del Uno no puede darnos nada sobre la causalidad estructural”<sup>9</sup>. Valiosa indicación; el Uno, Dios, o la *nada*, que es lo mismo, designa un origen (*arché*) onto-teológico y, por lo tanto, un fin (*telos*): Althusser –como Aristóteles– no separa el origen del fin, para él, los

---

<sup>8</sup> En su comentario a *Lenin y la filosofía*, refiriéndose al “vacío filosófico” que Marx llena con su silencio después de escribir *La ideología alemana*, Pierre Macherey indica que la principal referencia teórica del escrito es Pascal, antes que Heidegger. Es por esta razón que la filosofía se presenta allí como una intervención que no dice lo pleno del mundo, “sino su vacío, es decir, el hecho que su orden, tal como las ciencias lo aprehenden en el curso de su progresión indefinida, es intotalizable, imposible de someter a una jurisdicción o a fines que no le sean radicalmente extraños. Este vacío es una ausencia de significación, más precisamente una ausencia de significación inmanente. Hay allí algo que prepara la idea de un ‘materialismo aleatorio’ desarrollado en los últimos escritos (póstumos) de Althusser, que explotan esta concepción de un materialismo, no de lo pleno, sino del vacío” (Macherey, 1999, p. 275). Por su parte, André Tosel destaca también la presencia de Pascal, y el efecto que tiene en la idea de vacío del materialismo aleatorio: este vacío “reenvía a una ausencia absoluta de determinación. Esto significa que ninguna razón necesaria preexiste al mundo que se produce en los encuentros. Esta ausencia se plantea subrepticamente en no-origen de todo origen, en abismo de origen, es decir en origen-abismo. Se tiene entonces una suerte de filosofía primera negativa” (Tosel, 2012, p. 43).

<sup>9</sup> Louis Althusser, Avec le P[ère] B[reton] sur Spinoza, IMEC: 20ALT/32/11. Hay una reproducción del documento en el libro de Juan Domingo Sánchez Estop, 2002, *Althusser et Spinoza. Détours et retours*, Éditions de l’Université de Bruxelles, pp. 285-289.

términos son siempre correlativos. Siendo aquí Dios el vacío “originario”, todo lo que *emana* de él, vuelve o termina volviéndose hacia él, lógica que define la relación entre el origen y el fin en términos de una *circularidad*, como establece Plotino: “cada uno de los componentes del círculo tiene un punto en el centro y hacia él conduce cada radio su punto individual. Porque mediante una cosa como esta, de entre las que hay en nosotros también nosotros nos ponemos en contacto con aquél, y nos juntamos con él, y estamos suspendidos de él; pero nos establecemos en él, los que converjamos hacia Él” (2017, p. 35). En este caso, el vacío ocupa el lugar del origen y define el destino de todo proceso. Pues bien, para pensar una causalidad que no esté más allá de sus efectos, es decir, que no sea exterior o que pre-exista a ellos, Althusser insistirá en el pensamiento-límite que es el vacío, pero sin restituir la nada “originaria” de la teología negativa y de Pascal. Respecto a Pascal, no lo sigue hasta el final, porque llega a la conclusión que la infinitud de la naturaleza no es el reverso apologético de Dios, es decir, que el vacío no “declara la ausente presencia de un Dios oculto, de la cual nuestra naturaleza caída nos separa absolutamente, mientras nos une inextricablemente a ella” (Macherey, 1992, p. 166).

## Segunda Parte

El escándalo de Hegel radica en esta paradoja, que hiere a toda la tradición filosófica: en lugar de identificar el ser y la verdad, él enuncia que la nada es la substancia de la verdad. Louis Althusser, *Du contenu dans la pensée de G. W. F. Hegel*

Después de la larga noche de la guerra, Althusser encuentra en la filosofía de Hegel otra concepción del vacío, una nueva figura que se organiza a partir de una crítica radical del fundamento onto-teológico de la teología negativa, y a la *cosa en sí* kantiana. Y descubre en Hegel, ese mismo vacío “negativo” que experimentó en el campo de prisioneros: según Althusser, el mundo que rodea a Hegel –la Alemania de fines del siglo XVIII– también se extiende en un vacío sin profundidad. Por ello: “Quizás no existe mejor introducción al pensamiento de Hegel que su nacimiento, que para nosotros es ya, en un sentido, realización, pero que, para la conciencia fenomenológica de Hegel al nivel del acontecimiento, no es, en primer lugar, sino la experiencia y el horror del vacío” (1994, p. 68). En esa coyuntura histórica, “nada puede llenar ese vacío, ni la religión, ni la política, ni la filosofía. La religión, sobrevolando las ruinas del sentido, es incapaz, según el joven Hegel, de ‘re-construir’ una *totalidad orgánica* en la que hombres, naturaleza, y Dios, se encuentren y se reconozcan, tal como aconteció en la antigua Grecia” (Rodríguez, 2016, pp. 32-33). Tampoco es capaz la ilustración alemana y la filosofía de Kant; en esa coyuntura, el vacío tiene un nombre: *Aufklärung*. Pues bien, para el Hegel de los escritos de juventud, la única manera de *conjurar* ese vacío es a través de la “concepción de la mediación por el amor”. El amor –la verdadera esencia del cristianismo– es *Aufhebung*, superación que contiene los contrarios y expresa su verdad:

Aquí aparece en Hegel por primera vez que la totalidad no es primitiva, sino última, que no puede estar en el origen, sino al final, y que es preciso superar la conciencia de vacío que no sería sino la conciencia de un contenido perdido para alcanzar la conciencia del vacío como de un contenido a conquistar. (Althusser, 1994, p. 54)<sup>10</sup>

Este pasaje de la *memoria* de 1947 presenta un desdoblamiento del vacío, y el paso de uno a otro: “Existe la negatividad del vacío, de cuya experiencia resulta un anhelo fundamental, única luz en la larga noche, de una conciencia pesimista y desesperada, el regreso a la inocencia y al paraíso perdido” (Rodríguez, 2016, p. 35); pero, desde el punto de vista del *proceso* de la realidad, existe también la positividad o la necesidad del vacío: “Para Hegel, la importancia de la ‘dialéctica del amor’ radica en la (re)significación del vacío como promesa y como momento necesario del *advenimiento* de la totalidad” (Rodríguez, 2016, p. 35). El desdoblamiento de la noción de vacío y el paso de un vacío de un “origen perdido” a un vacío de un “hecho por consumir”, implica una rotunda toma de posición teórica frente al desprecio hacia el concepto y la “determinabilidad” (*horos*) por parte de la teología negativa, y frente a “la abstracción vacía y sin vida de la cosa en sí” de Kant<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Comentando este pasaje, Jean-Baptiste Vuillerod destaca la distinción de dos concepciones de vacío: el vacío de un origen perdido y el de un resultado a crear: “La primera de estas concepciones es indisociable de una concepción determinista y teleológica de la dialéctica, puesto que subordina su proceso a algo que preexiste y que orienta el curso (el fin estando ya allí, desde el comienzo). La segunda, al contrario, abre la dialéctica a la indeterminación de un mundo y de una acción que queda por hacer y cuyo contenido no está disponible en ningún origen y en ninguna finalidad dada de antemano. Solo esta última concepción es revolucionaria, porque ella sitúa el nacimiento innovador de una subjetivación política en el hueco (*creux*) del vacío que la atrapa como un soplo de aire fresco y que vuelve así posible la cesura histórica de la revuelta. No es sino *a posteriori* que esta subjetivación revolucionaria aparecerá como necesaria, pero, en el instante de su surgimiento, ella es la respuesta a una falta, un vacío que vale más que la simple nada, pero menos que una causa, puesto que designa el conjunto de las condiciones *non nécessitantes de l’action*: el punto preciso de un hueco que queda por llenar, sin que nadie pueda decir, de antemano, quién se va a encargar, de qué manera, con qué fin, en qué momento” (2022, p. 114).

<sup>11</sup> Así, frente a los pensamientos “envueltos en lo nebuloso”, en el prólogo de la *Fenomenología del Espíritu* Hegel declara que estos saberes consagrados a Dios: “creen permanecer en el centro mismo y en lo más profundo, miran con desprecio a la determinabilidad (el *horos*) y se mantienen deliberadamente alejadas del

Dirijámonos ahora a la *memoria* “Du contenu dans la pensée de G.W.F. Hegel”. Según Jean-Baptiste Vuillerod, Althusser descubre con Hegel una “filosofía del vacío” que “articula desde el comienzo hasta el fin de la obra althusseriana la crítica a la teleología, a la antropología y a la clausura del saber” (Vuillerod, 2022, p. 117). ¿Qué es lo que descubre? *Ad portas* de hacerse militante comunista y de ser lanzado a las grandes batallas políticas e ideológicas de la época de la posguerra inmediata, halla en Hegel que la nada no es una pura nada, una idea de la cual no se puede decir nada, sino que tiene un *contenido*. Como planteó Heidegger, la nada no es “lo meramente nulo”, “lo carente de esencia”, sino esa “misteriosa pluralidad de sentidos [...] que le ofrece a cada ente la garantía de ser” (Heidegger, 2020, p. 53). La *memoria* dilucida esos sentidos en la estructura dinámica del concepto de *contenido*, esclarecimiento que le permite, por lo menos –en tanto estima sus efectos “incalculables”–, desplazar cualquier dogmatismo anclado en un principio primero (*principium*). Sigamos un trecho del camino emprendido por Althusser, limitándonos al apartado dedicado al contenido como algo *dado*. Así, refiriéndose a la cuestión del *comienzo* en la Lógica hegeliana, escribe lo siguiente:

El movimiento por el cual la Lógica deviene Naturaleza y Espíritu, no es ni un acto de creación que presupone a su vez un sujeto creador, ni una operación analítica, un inventario, sino el desarrollo por el cual la Idea lógica conquista su propio contenido [...] Considerada en sí misma, la esfera lógica siendo abstracta, no es algo dado, ella es el vacío primordial que no tiene otra existencia sino por el contenido que se da. En la Lógica, lo *dado* se vuelve prisionero del vacío como en el conocimiento sensible: “la nada, dice Hegel en *Differenz*, es lo que hay primero, aquello de lo cual todo ser, toda diversidad procede”. Y recuerda la

---

concepto y de la necesidad, así como de la reflexión [...] Pero, así como hay una anchura vacía, hay también una profundidad vacía [...] Al confiarse a las emanaciones desenfrenadas de la sustancia, creen que, ahogando la conciencia de sí y renunciando al entendimiento, son los elegidos, a quienes Dios infunde en sueños la sabiduría; pero lo que en realidad reciben y dan a luz en su sueño no son, por tanto, más que sueños” (1987, pp. 11-12).

teoría de los antiguos que han concebido *el vacío como motor*. (Althusser, 1994, pp. 104-105)<sup>12</sup>

Al recorrer estas páginas de la *memoria*, encontramos distintos vacíos, y una reflexión que rechaza, a través de una doble tesis, toda cuestión de Origen, de Trascendencia, de Mundo del Más Allá. En efecto, Althusser expone en estas páginas, en primer lugar, la tesis hegeliana de la naturaleza no originaria del origen u origen *tachado*<sup>13</sup>, cuyo objetivo es “abolir toda presuposición”, empezando por la presuposición de lo dado en el plano del conocimiento sensible: lo *dado (doneê)*, antes que todo, es el *contenido* tal como se lo representa la conciencia ingenua (*naïve*); para la “pendiente natural” del pensamiento, el *contenido* es algo *dado* en tanto *ya está allí*, al alcance de la mano (*die Handgreiflichkeit*), y antecediendo todo gesto y encuentro: “en un sentido la manzana que tomo es más vieja que mi mano; incluso si fue recién cosechada, ella es *πρεσβύτερον*,

---

<sup>12</sup> El nombre *Differenz* corresponde al libro de Hegel *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*. Los antiguos a los que se hace mención son los atomistas, quienes según Hegel pensaron el *vacío como motor*. Esto aparece en el siguiente pasaje de *Ciencia de la Lógica*: “El principio atomista no permaneció sin embargo en tal exterioridad entre los primeros pensadores que lo concibieron, sino que tuvo además de su abstracción una determinación especulativa en esto: que el vacío fue reconocido como fuente del movimiento; lo cual constituye una relación entre los átomos y el vacío completamente distinta a su puro estar uno al lado del otro y a la indiferencia de estas dos determinaciones una frente a la otra. Que el vacío sea la fuente del movimiento no tiene el sentido fútil de que algo pueda moverse sólo en un espacio vacío y no en un espacio ya llenado, pues en un espacio tal ya no encontraría ningún lugar abierto. Al entenderlo así el vacío sería sólo el presupuesto o la condición, no el fundamento (o motivo) del movimiento, y del mismo modo también el movimiento mismo sería presupuesto como presente y sería olvidado lo esencial, esto es, su motivo. La manera de ver según la cual el vacío constituiría la causa del movimiento, contiene el pensamiento más hondo, que en lo negativo en general está el fundamento del devenir, de la inquietud del automovimiento —en tal sentido, empero, lo negativo tiene que tomarse como la verdadera negatividad del infinito. El vacío es fundamento del movimiento sólo como referencia negativa de lo uno a su negativo, o sea lo uno, vale decir a sí mismo, que sin embargo está puesto como existente” (Hegel, 1976, p. 147).

<sup>13</sup> En la *memoria* Althusser no denomina así la tesis, incluso no indica allí dos tesis. Años después la denominará de esta manera, y hablará de dos tesis. Esto se encuentra en los textos “Sobre la relación Marx-Hegel”, y en “Lenin lector de Hegel”. El término *tachadura* lo toma Althusser de Derrida: “La Lógica de Hegel es el origen afirmado-negado, primera formulación de un concepto que Derrida ha introducido en la reflexión filosófica, la *tachadura*” (Althusser, 1975, p. 80).

cargada de otra edad, más respetable en su condición, puesto que asiste al nacimiento de mi gesto [...] Lo *dado* está, por lo tanto, cargado de sentido, y sobrecargado, ya que al simple *delante* (*devant*) se sobreagrega un *ya* (*déjà*), y el *antes* (*l'avant*) no está solamente en el orden del tiempo sino incluso en el orden del ser, y designa el origen mismo de lo que es” (Althusser, 1994, p. 97). Esta representación, ¿no está a la base de las filosofías que ponen como *principio* el testimonio de la intuición y de la evidencia? Es el caso –nos dice el Althusser de esos años– de la filosofía de Descartes y de Spinoza, que comienzan –sea con la intuición o Dios– desde un contenido ya dado, un punto inicial desde el cual brota toda la cadena de sus proposiciones. De la repetición filosófica del *contenido* ofrecido *ya-allí*, surge la figura de Origen, de Trascendencia, etc.

Reencontramos aquí la expresión filosófica de esta antecendencia de lo dado que está siempre pensada más o menos claramente como un origen. Reinhold quería consumir el kantismo buscando como Arquímedes y Descartes un punto fijo donde colgar la deducción de las categorías; Fichte parte también en cierto sentido de una intuición primordial, aquel Yo=Yo, del cual todo lo demás deriva; en cuanto a Schelling la intuición intelectual de la totalidad estética es no solamente el origen sino la materia misma de su pensamiento. Vemos entonces lo que está en cuestión en la noción ingenua de contenido-dado, y todas las perspectivas que ella descubre. (Althusser, 1994, p. 98)

Contra esta expresión filosófica de la antecendencia de lo dado, Hegel evoca el mito de la caída original, mito que se halla en el corazón de su reflexión sobre el origen del conocimiento. En su *Lógica de la Enciclopedia*, Hegel plantea que la caída manifiesta “la relación general del conocimiento con la vida espiritual. La vida espiritual en su estado inmediato aparece primero como inocencia y fe ingenua. Pero es de la esencia del espíritu que este estado inmediato sea suprimido, porque la vida espiritual se distingue de la vida de la naturaleza, especialmente de la del animal, por eso ella no se detiene en su momento abstracto y virtual, sino que es para sí. Es esto lo que hace que la escisión debe también ser suprimida, y que

el espíritu deba volver por sí mismo a la unidad [...] Lo que hay de justo en esta representación [del mito de Adán y Eva], es que no debemos detenernos en la escisión que encontramos en todas las cosas humanas. Pero no es verdad, por otro lado, que la unidad inmediata y natural sea la verdadera unidad. El espíritu no es un ser puramente inmediato, en tanto contiene como momento esencial la mediación” (Hegel, 1874, pp. 246-247). El estado inmediato del espíritu –el paraíso de los primeros hombres– es roto por el gesto de Eva; al tomar la manzana, que está al alcance de la mano como todas las manzanas, toma conocimiento de la manzana, y así de todo lo demás que hasta ese momento era *dado*, ofrecido: “esta revelación fue el fin de la inocencia, el fin de la significación dichosa de las cosas, el descubrimiento de la esencia misma de la inmediatez de la vida: lo dado conocido se muestra dividido consigo y diferente de sí, su verdad aparece entonces en su destrucción, y la escisión invade el mundo” (Althusser, 1994, p. 99). Esta profunda figura de la caída que escinde el origen se renueva en el conocimiento sensible común: al mirar un árbol pienso que lo veo tal cual es, en su plenitud y ser, y, sin embargo, no recojo sino el *vacío* y la *nada*. Es decir, cuando miramos un árbol sabemos que está allí, pero también experimentamos que no está todavía allí, lo captamos y perdemos al mismo tiempo, ya que su *conocimiento* –lo que en rigor es ese árbol– no nos será dado sino al final de un proceso: “Tal es la lección de la *Fenomenología*: el contenido dado se destruye en el acto mismo por el cual quiero tomar posesión de él, pero no se me escapa en tanto contenido, se me escapa solamente en tanto dado, y el acto mismo por el cual destruyo lo dado en él, es el primer momento de una dialéctica al borde de la cual el contenido dirigido será restituido al conocimiento, ya no más como un dado originario, sino como un resultado mediatizado” (Althusser, 1994, p. 99).

La destrucción de la identidad Dado=Origen en el plano del conocimiento sensible, recae también sobre la Lógica, arruinando la

presuposición Ser=Origen. Contra el pensamiento que afirma que el Ser es lo dado originario, Hegel asume en su teoría del *comienzo* de la Lógica que el ser es *inmediatamente* la nada, el vacío. Él dice: “Lo que constituye el comienzo, el comienzo mismo, tiene por ende que ser tomado como algo que no puede ser analizado; tiene que ser tomado en su simple inmediatez no llenada de contenido, es decir, *como ser*, como lo absolutamente vacío” (Hegel, 1976, pp. 69-70). Ahora, el pensamiento que afirma que el Ser es el Origen es aquel que resguarda el primado ontológico de la vieja noción del *en-sí*, noción que define “la posición conceptual de una totalidad constituida, de un mundo originario, que absorbe en él toda realidad. La Idea platónica es un en-sí como el átomo epicúreo, pues ellos absorben todas las significaciones y la encierran en ellos, bajo la forma del ejemplarismo, de la participación, o de la causalidad mecánica. Esta misma noción de una verdad como mundo se encuentra en la substancia cartesiana, y particularmente en la noción spinozista de Dios” (Althusser, 1994, p. 106). En el caso de Kant, el en-sí conserva su primado ontológico, sin embargo, por ser inaccesible, una referencia fuera de toda medida, constituye un ser sin determinación, es decir, un vacío puro: “la plenitud del en-sí es aquí el vacío. *Pero es un vacío puramente negativo*”. En Kant, el vacío no puede significar sino privación, a diferencia de Hegel, que sí pensará la *positividad* del vacío o de lo negativo. Escribe Althusser: “se representa a menudo la filosofía hegeliana como una filosofía que considera el mundo *sub specie aeterni* (del punto de vista de la eternidad), como un sistema *a priori* de referencia... pero el propósito de Hegel es arruinar todo sistema de referencia, arruinar todo *dado puro*, ya sea *a priori* o *a posteriori*, denunciar el carácter abstracto. El en-sí no es para él un todo constituido, es un vacío originario que de su propio movimiento se constituye en todo” (1994, p. 107). Este movimiento del vacío es el *método absoluto*, la idea del proceso considerado como el único absoluto que define la segunda

tesis de Hegel. Después de destruir cualquier *dado puro* –función de la tesis del origen tachado–, ahora el problema será ver cómo se desarrolla el contenido que libera el vacío.

Sin seguir al momento de la *reflexividad* del contenido, momento en el que el vacío “primero” constituye su propio contenido, detengámonos en la nota 95 de la *memoria* de 1947 que delibera sobre el problema de la “exterioridad” de la nada (Althusser, 1994, p. 227). Allí leemos que la idea de la *positividad* de la negatividad no tiene sentido sin una cierta exterioridad, lo cual es una condición que arrastra una ambigüedad: por un lado, se puede sostener que el contenido dado, que será negado por la nada, es exterior y anterior a la operación de negación; por otro lado, se puede afirmar que es la misma nada la que funda toda determinación, por lo tanto, toda exterioridad. ¿Qué hace jugar este problema? Su resolución define dos tendencias en el pensamiento de Hegel: una tendencia que considera que la operación negadora supone una materia prima, una naturaleza o algo dado antes de la nada, y una tendencia que sigue la idea que todo procede de la nada primera, tal como afirma Hegel en *Differenz*. Respecto a estas dos tendencias, Althusser no tiene una decisión, “nous n’avons pas le choix” (1994, p. 227). Este problema es decisivo, pues si lo extendemos y abrimos con él un ángulo hacia la cuestión del *clinamen*, del azar y la contingencia en el materialismo aleatorio, es decir, a la tercera figura del vacío que vamos a tratar, tendríamos que preguntarnos si el azar o la contingencia tiene referente o no, es decir, si depende de una necesidad o no. En *Lógica de lo peor*, Clément Rosset da una respuesta a esta pregunta, estableciendo una serie de distinciones entre los términos suerte (*fors* y *τύχη*), encuentro (*casus*, *Zufall*), contingencia, y azar. Para Rosset, solo esta última noción da cuenta de la ausencia de todo referente: “El carácter particular de ‘azar’, respecto de sus primos *fors*, *casus*, *contingencia*, es que significa, exactamente, *nada*. *Fors* significa *destino*, *casus* y sus derivados

*encuentro*, ‘contingencia’, *no-necesidad*; solo ‘azar’ designa el acto mismo de la negación, sin referencia precisa a lo que niega. Ignorancia original, llamada a negar solo accesoriamente todo lo que se podría constituir como pensamiento. Azar no es destructor: más bien es acusación previa, instancia anterior a toda construcción” (2013, pp. 109-110). ¿Cuál es la posición de Althusser? ¿Un pensamiento del vacío y del azar sin exterioridad o referencia, o un pensamiento inscrito en el *décalage* entre lo necesario y lo imprevisible, como sostiene Yoshiyuki Sato (2007, p. 208)? Volviendo a la *memoria* de 1947, vemos que Althusser baraja la siguiente posibilidad: “La única manera de entender que la nada sea a la vez primera y segunda, condición y condicionada, es plantear que no es condicionada sino por sí misma; dicho de otra manera, que lo dado que presupone (como comer supone la manzana) sea constituido de misma materia que ella (si es permitido emplear este lenguaje), le sea homogénea [...] Esta revelación no es posible sino en el fin, es en el fin solamente que la nada descubre la connaturalidad de lo dado que niega y de sí, y esta revelación no es posible sino por la totalidad de referencia cuya substancia es la nada, y que contempla su generación en los movimientos oscuros del ser y de la nada, gemelos de la misma sangre y carne de su carne” (1994, p. 227).

Para resumir y concluir esta parte: el vacío en Hegel no es una pura nada, ni algo puramente negativo –como es el caso del *en-sí* kantiano– tampoco constituye un espacio en el que algo se mueva (los átomos por ejemplo), sino que es “fundamento del devenir” o “fuente del movimiento”. Este vacío fundamental no es un origen, en tanto el origen ha sido especificado como la antecendencia de lo *dado*. Para recusar el origen y restituir la positividad de lo negativo, Hegel dispone dos tesis relacionadas estructuralmente –esto último quiere decir que la significación y la eficacia de una no se dan sin la otra. Dicho en términos generales y esquemáticos, por un lado, está la tesis de la naturaleza no originaria del

origen, que tiene por función abolir todo origen (el contenido o el ser dado). Esta tesis es una *operación* filosófica que se confunde con la *operación* misma del vacío, hecho que sugiere que la filosofía hegeliana es el propio vacío; no corre aquí la distinción entre una ontología y una epistemología. La operación consiste en afirmar (el ser, por ejemplo) y, al mismo tiempo, negarlo (el ser es el no-ser). Por otro lado, está la tesis *dialéctica* o “método absoluto”, que revela cómo se da el contenido, la génesis del proceso, siendo la *reflexividad* su momento de explicitación. Pues bien, en la obra posterior de Althusser, estas ideas no dejarán de aparecer y de ser reevaluadas: si bien el pensamiento de Hegel corresponde a una “mistificación” de la dialéctica –leemos en la *Defensa de Tesis de Amiens*–, “ello no impide que la propia mistificación hegeliana dé cuenta de una relación constante desde Epicuro, y quizá de otro antes que él, *entre el materialismo*, que únicamente puede plantearse desmarcándose de toda filosofía del Origen, sea ella del Ser, del Sujeto o del Sentido, *y la dialéctica* [...] Cuando se rechaza el origen como instituto de emisión filosófica, resulta que nos vemos obligados a rechazar la moneda allí acuñada, siendo preciso poner otras categorías en circulación: las de la dialéctica. Tal es a grandes rasgos la relación profunda que une estas premisas del materialismo que se encuentran en Epicuro, Spinoza y Hegel, que rige todo de la dialéctica y que rige la propia dialéctica” (2008, pp. 225-226). En última instancia, la relación entre una tesis y otra refiere a esta relación entre el *materialismo* y la *dialéctica*, relación que Hegel terminará por inclinar en una primacía de la dialéctica por sobre el materialismo, cuando la apuesta estratégica para Althusser será precisamente pensar lo contrario: “la cuestión de la dialéctica marxista únicamente puede plantearse si *la dialéctica se somete al primado del materialismo*, y se perciben las formas que debe asumir aquella para ser la dialéctica de este último” (2008, p. 225). Si bien el vacío hegeliano rechaza toda tesis de origen, *restaura* en ese mismo movimiento ‘negativo’ la dialéctica de un

fin (*telos*), en tanto se ve a sí mismo como el creador o productor de su propia materia (de toda referencia o exterioridad), es decir, como el *sujeto* (autoproducción) de todo proceso.

## Tercera Parte

Para Epicuro la desviación es constitución, el azar es principio [...] El *clinamen*, del que Lucrecio afirma ‘es el espacio más corto, el instante más breve’, no se puede identificar a nada real, es un concepto crítico y operatorio: no se trata de un acontecimiento, sino de la inmemorialidad de una constitución, el indicio de que no es posible asignar un sujeto en primera persona –ni dios ni la conciencia humana– a la formación de las cosas. Francine Markovits, *Marx en el jardín de Epicuro*

En el campo del *materialismo aleatorio*, el vacío comprende dos tesis “atomistas”: la tesis de la lluvia de átomos que caen indefinidamente en líneas rectas paralelas, y la tesis del *clinamen*, desviación o declinación del átomo a partir de la línea recta. Según Vittorio Morfino, el concepto de vacío permite pensar la caída de los átomos, y el concepto de nada, “toma la figura del *clinamen*” (2014, p. 53). Esta distinción entre vacío y nada la da una vez el propio Althusser en *Du matérialisme aléatoire* (2005). Nosotros consideramos que son términos intercambiables, como se ha visto en las dos primeras partes de este escrito. Se hace uso del término *nada*, para tener la precaución de no confundir el *vacío* con la representación moderna del espacio matemático, pues de lo que se trata de pensar, con ambos términos, es “la donación a partir de la *nada ontológica*” (Schürmann, 2017, p. 205). Dicho esto, tengamos presente que la tesis de la *caída* no es puesta sino para ser rechazada, como indica Marcel Conche, a propósito de Lucrecio (Conche, 2011, p. 78); y que la tesis del *clinamen* define la *desviación material* que es el “campo libre” que da lugar a un encuentro.

¿Cómo llega Althusser a esta “nueva” figura del vacío? La lectura de sus textos de la década de los cincuenta y de los sesenta, deja pensar que el filósofo llega a este concepto sin tener a la vista la física atomista. Goshgarian señala que el atomismo epicúreo está ausente hasta mediados de los setenta, y “solo con la ‘Defensa de tesis en la Universidad de Amiens’ de junio de 1975, en la que Althusser establece ‘las premisas del materialismo de Marx’ en Spinoza, Hegel y Epicuro, y en la Conferencia de Granada de marzo de 1976, en la que se elogia especialmente a Maquiavelo y a Epicuro por haber practicado una antifilosofía que anticipaba la de Marx, puede uno entrever el ascendiente fulgurante que estaba llamado a tener el sabio del Jardín en el pensador de la calle Ulm”. Antes de ese periodo, Althusser solo había tenido “encuentros breves” con el atomismo, que no desembocaron en una “fusión” (Goshgarian, 2017, p. 9). Sin embargo, independientemente de esos breves encuentros, se puede sostener que la “lógica atomista” ya operaba en la filosofía de Althusser, hecho que marca la precedencia del *materialismo aleatorio* a su propia formulación en la obra “tardía”. Así, llega a esta “lógica” por razones de la coyuntura filosófica francesa de esos años, coyuntura que discute por ejemplo los alcances de la noción de *encuentro* en torno a la problemática de la *génesis* y la *estructura*. La mención de una teoría del *encuentro* ya la había realizado Gastón Bachelard a comienzos de la década de los cincuenta, a propósito de una crítica a la idea de “choque” de la filosofía corpuscular (1973, p. 71); y también, a fines de la misma época, Jean Hyppolite al referirse a la reducción fenomenológica y a la idea fichteana de ciencia (1968; 1991). En este contexto, el “estructuralismo” también propone una teoría “objetiva” del encuentro bajo las ideas de *bricolage* y de combinatoria. Y es en virtud de una crítica y de un desplazamiento de esta teoría que Althusser empezará a poner en juego las piezas teóricas del *materialismo aleatorio*. Respecto al *bricolage*, dirá que es una teoría representativa del

Pensamiento Tecnocrático, y sobre la combinatoria –que es “una forma de combinación en que solo cambia el lugar de los factores y su relación, pero no su naturaleza”–, dirá que es representativa de una ideología formalista. En una carta a Deleuze, apunta que esta variante formalista de la combinatoria, junto con la idea deslizada por Lévi-Strauss de un “orden de los órdenes”, restauran el empirismo “bajo aquel ‘Dum Deus calculat, fit mundus’ [Cuando Dios calcula, se hace el mundo], que confía a las máquinas electrónicas el rol, antes atribuido a Dios, de pensar el hecho consumado”<sup>14</sup>.

Contra este pensamiento “formalista”, Althusser elabora una posición que afirma que el surgimiento de una estructura no puede ser pensada como el efecto de una filiación, sino como el efecto de una *conjunción*. A propósito de la lógica de la constitución del modo capitalista en *El capital* de Marx, en un escrito de Althusser de 1966 leemos: “Los elementos definidos por Marx se ‘combinan’. Yo prefiero decir, (para traducir el término *Verbindung*) se ‘unen’ [*conjoignent*] al ‘tomar consistencia’ en una nueva estructura [...] Cada uno de los elementos que se combinan en la conjunción de la nueva estructura [...] es, él mismo, en cuanto tal, un *producto*, un *efecto* [...] Cada uno de esos elementos tiene su propia ‘historia’ o su propia *genealogía* [...] Vemos incluso a Marx mostrar que un mismo elemento (las fuerzas de trabajo ‘libres’) puede ser producido como resultado por genealogías *completamente diferentes*” (2019, pp. 61-62). De este modo, cada vez más se le irá haciendo claro que su trabajo *reanuda* la antigua teoría del *clinamen*. La correspondencia entre Althusser y Macherey de mayo de 1965 es indicativa de esta reanudación<sup>15</sup>, como también las anotaciones de Althusser al libro *Pour una théorie de la production littéraire* de Macherey, publicado en 1966. En

<sup>14</sup> Louis Althusser, 1968, Lettre à Gilles Deleuze 29.02.68, IMEC: ALT.A8.03.02.

<sup>15</sup> Extractos de las cartas están publicadas en el libro de Warren Montag, 2013, *Althusser and His Contemporaries. Philosophy’s Perpetual War*, Duke University Press.

esos apuntes desliza esta idea: “*Théorie du clinamen*. Première théorie de la *rencontré!*” (1994, p. 21). En otra nota de trabajo, escrita también en 1966, registra algo decisivo: “1. Teoría del encuentro o *conjunción* (=génesis...) (cf. Epicuro, *clinamen*, Cournot) azar, etc., precipitación, coagulación. 2. Teoría de la *coyuntura* (=estructura) ... la filosofía como teoría general de la *coyuntura* (=conjunción)” (1994, p. 21). Todo este camino tendrá por corolario la fórmula expresada en la entrevista con Fernanda Navarro: “el ‘verdadero’ materialismo, el que mejor conviene al marxismo, es el *materialismo aleatorio* inscrito en la línea de Epicuro y Demócrito” (2005a, p. 20).

Y en esta filosofía –como en toda filosofía, diría Althusser– la categoría central es la de vacío. Volvamos al planteamiento de la reduplicación del vacío. ¿Hay dos vacíos en el *materialismo aleatorio*? Según Warren Montag sí; en su lectura de “La corriente subterránea”, destaca la presencia de dos conceptos incompatibles: un concepto “que dice que el vacío preexiste a los átomos que caen en él”, y otro “que hace el vacío filosófico para darse la existencia” (2002, p. 40); dicho en otros términos, hay un antagonismo entre una noción ontológica de vacío, que postula que la nada es el origen y destino de todas las cosas, y una noción que hace el vacío de toda unidad trascendental, incluido el vacío originario, “con el fin de liberar la producción infinita de lo diverso y lo singular” (Montag, 2010, p. 16). En línea con una lectura de Spinoza y de Deleuze, Montag concluye, en primer lugar, que Althusser, atrapado en el conflicto entre un concepto y otro, no dejará de reincorporar en su filosofía la figura de un origen y de una teleología, pese a perseguir lo contrario, y, en segundo lugar, que el modo de pensar un vacío no-trascendental en una filosofía del encuentro partiría de la base que “el vacío no es la condición del encuentro, [sino que] más bien el encuentro es la condición del vacío, aunque del vacío entendido como verbo, como

una actividad más que como una sustancia, incluso si esa sustancia es la negación de la sustancia” (2010, p. 16).

Nuestra lectura concluye que el concepto no se redobla sino internamente, siendo la función de la tesis de la *caída* precisamente impedir o desplazar la restitución de un *vacío originario*. Respecto a la función de esta tesis, son claves para Althusser –como se constata en sus *archivos*– el libro *Lucrece et l’expérience* (1967) de Marcel Conche, el libro *Marx en el jardín de Epicuro* (1974) de Francine Markovits, y la *memoria de maestría* “Le matérialisme de Lucrece: le problème de la déclinaison” (1972-1973, bajo la dirección de Pierre Macherey) de Francis Wolff. En esta *memoria* leemos que la tesis de *caída* de los átomos en el vacío –expuesta por Lucrecio en el libro segundo de su *De rerum natura*–, no es ni un acontecimiento ni un estado originario susceptible de producir acontecimientos, “pues en este estado abstracto, no hay diferencia –o intervalo (*spatium*)– determinada (*certum*); es el estado donde nada existe, ya que no hay diferencia factual productiva de tiempo, ni diferencia posicional productiva de espacio”<sup>16</sup>. No está demás añadir que esta caída no guarda ninguna tradición con el mito de la caída original; es otra su tradición<sup>17</sup>. Pues bien, con la tesis epicúrea de la caída, prosigue Wolff, se plantean las condiciones de un indeterminismo absoluto, que es “un estado donde no importa qué podría nacer de no importa qué. [En los versos de Lucrecio] se trata de mostrar no lo que sucede antes de la declinación, sino lo que pasaría sin la declinación: es decir, qué tipo de universo es definido por la presencia necesaria de una declinación, por oposición, o mejor, por diferencia con un universo sin declinación, es decir, sin diferencia”<sup>18</sup>. En definitiva, la *caída* no es sino un elemento

---

<sup>16</sup> Francis Wolff, 1972-1973, “Le matérialisme de Lucrece: le problème de la déclinaison”, mémoire de maîtrise à l’Université de Paris I, sous la direction de Pierre Macherey, IMEC: 20ALT/112/6.

<sup>17</sup> Ibid.

<sup>18</sup> Ibid.

funcional del sistema de Epicuro y Lucrecio, que tiene por objetivo desplazar el origen (*arché*) y el fin (*telos*) en cualquier consideración sobre el surgimiento o el comienzo de las cosas. Por eso, su impronta es esencialmente crítica:

Crítica de un espacio finito; crítica del pensamiento de un tiempo como esencia; crítica de un universo cerrado, reglado por la unicidad de una ley; crítica de un universo-totalidad (pues la totalidad es el cosmos que supone el cierre de la finitud); crítica de una concepción religiosa de la causalidad, que unifica las determinaciones –al unificar las determinaciones no se produce nada–; crítica del dogmatismo, que piensa esencias aisladas, luego que toda existencia no es sino la diferencia nacida de un choque. Es en este universo metafísico, que no es puesto sino para ser negado –no cronológicamente, sino lógicamente–, que la presencia permanente de una declinación es necesaria.<sup>19</sup>

Esta crítica da que pensar el vacío fundamental e inaugural, que no es –repetimos– el vacío original y originario. Los atomistas son materialistas porque *ponen* –estratégicamente– en el “principio” del mundo el vacío, que no es un Dios, como piensa la teología negativa, ni un sujeto, como discurre Hegel, sino que es la “nada asignable a toda desviación”, el *clinamen*, “objeto” de la segunda tesis. En “Machiavel et le vide” (1979), Althusser anota que “este razonamiento a los extremos [pensar el vacío] es a la vez conocimiento (materialista, sin contarse historias) de lo que es, y evaluación de lo que es a partir de la nada de lo que es: un pensamiento del mundo que sea al mismo tiempo un pensamiento de antes del mundo, del mundo como vacío o del no-mundo. Todo pasa como si, por razones y una lógica sin duda a él obscura, Maquiavelo experimentara la necesidad de ese vacío –e instala su filosofía en ese vacío– para pensar lo pleno del mundo, ver la existencia del mundo mismo”<sup>20</sup>. Evaluar lo que es a partir de la nada de lo que es, corresponde a un ejercicio filosófico y político que evalúa a partir de las formas del “tener lugar” y el “hecho por consumir”,

---

<sup>19</sup> Ibid.

<sup>20</sup> Louis Althusser, 1979a, Machiavel et le vide. Fragments. Octubre 1979, IMEC: ALT2. A31-05.03.

y no desde el “hecho consumado”, que sería una evaluación que proyecta circularmente el resultado en el origen. Pues bien, en el vacío *algo ocurre*: “‘algo’, activo/pasivo impersonal. *Encuentros*. Ocurre lo que ocurre en la lluvia universal de Epicuro, anterior a todo mundo, a todo ser y a toda razón, como a toda causa, ocurre que ‘eso se encuentra ahí’ o, como diría Heidegger, que ‘eso es arrojado’ en un ‘envío’ primordial. Poco importa que esto se deba al milagro del *clinamen*, basta con saber que se produce ‘no se sabe dónde, no se sabe cuándo’ y que es ‘la desviación más pequeña posible’; es decir, la nada asignable a toda desviación” (Althusser, 2002, p. 57). ¿Cuál es la relación que establece Althusser entre el vacío epicúreo y el *hay* (*Es gibt*) heideggeriano? Esta pregunta no la podemos responder aquí, ya que amerita toda una investigación. Sin embargo, concluyamos con la siguientes ideas: en su obra *El principio de anarquía*, Reiner Schürmann señala que la expresión *Es gibt* dice el *phyein* griego, la simple entrada en presencia, es decir, el *surgimiento* de algo: “El ‘*Es gibt*’, el ‘hay’, designa el simple surgimiento de la presencia, ‘Eso’ que da, no solamente no porta ningún nombre humano sino que se halla situado en el lenguaje de modo tal que impide pensar el origen de otro modo que como anárquico, no principal, múltiple: eso neutro, *Es*, no es ni el ser ni el tiempo. Y si ‘es’ la palabra, lo es en tanto que un acontecimiento ‘para la determinación del cual nos faltan aún las medidas’. ‘Eso’, la venida a la presencia, no es nada –como la visibilidad de lo visible no es nada. Al mismo tiempo esa venida es todo: es la mostración de lo visible y en ese sentido su verdad. Aquí ya no hay riesgo alguno de dogmatismo y nula posibilidad de gestación sistemática, ya sea del pensamiento o del actuar” (2017, p. 220). Entendiendo aquí el origen en términos del vacío “inaugural” del que habla Althusser, ¿puede el *clinamen* ser pensado en términos de ese ‘hay’ que dice el *phyein* griego? Se puede, diría Althusser, es una clave, siempre y cuando se piense al mismo tiempo la tesis de la divisibilidad o de la desviación (*clinamen*) del destino-*envío* (*Geschick*).

Dicho en pocas líneas, la lógica del *clinamen* pensada por Althusser, está mucho más cerca del planteamiento derridiano de la *différance* (o de la huella) que de la retirada del *Ereignis* de Heidegger, en tanto el *clinamen* no se presenta, ni se oculta o desoculta, ni tampoco (se) apropia ni (se) expropia, solo se *borra*, tal como la huella. La desviación material que es el *clinamen* es “aquello que nada en el mundo puede señalar y que es, sin embargo, el origen de todo mundo” (Althusser, 2002, p. 57). Dicho de otro modo, ahora con Badiou: “El *clinamen* está fuera del tiempo, no está en la cadena de los efectos [...] El *clinamen* no tiene ni pasado (nada lo introduce), ni futuro (no hay más huella del mismo), ni presente (no tiene lugar, ni momento). No tiene lugar sino para desaparecer, *él es su propia desaparición* [...] Sin embargo, por borrado que esté, el término evanescente [que es el *clinamen*] deja, por lo demás, esta enorme huella que es el todo. No hay mundo sino del *clinamen*, si ningún *clinamen* nunca es señalable en el mundo” (2009, pp. 84-85).

## Referencias

- Althusser, L. (1968). Lettre à Gilles Deleuze 29.02.68. IMEC: ALT.A8.03.02.
- Althusser, L. (1971). *La revolución teórica de Marx*. Siglo XXI.
- Althusser, L. (1975). *Escritos*. Laia.
- Althusser, L. (1979). Dossier “sur Hegel (79) et Heidegger et Derrida”. IMEC: ALT2. A58.04.02.
- Althusser, L. (1979a). Machiavel et le vide. Fragments. Octobre 1979. IMEC: ALT2. A31-05.03.
- Althusser, L. (1985/1986a). La philosophie c'est enfantin. IMEC: ALT2. A29-04.08.
- Althusser, L. (1985-86?). Les 2 grands courants de l'histoire de la philosophie. IMEC: 20ALT/29/21.
- Althusser, L. (1992). *Journal de captivité. Stalag XA/1940-1945*. Stock/Imec.
- Althusser, L. (1994). *Écrits philosophiques et politiques, I*. Stock/Imec.
- Althusser, L. (2002). *Para un materialismo aleatorio*. Arena Libros.
- Althusser, L. (2004). *Maquiavelo y nosotros*. Akal.
- Althusser, L. (2005). Du matérialisme aléatoire. 11 juillet 1986. *Multitudes*, (21), 179-194.
- Althusser, L. (2005a). *Filosofía y marxismo. Entrevista por Fernanda Navarro*. Siglo XXI.
- Althusser, L. (2007). La única tradición materialista [1985]. *Youkali. Revista de las artes y el pensamiento*, 4, 132-154.
- Althusser, L. (2008). *La soledad de Maquiavelo*. Akal.
- Althusser, L. (2013). *Cursos sobre Rousseau*. Nueva Visión.
- Althusser, L. (2019). *Escritos sobre la historia (1963-1986)*. Pólvora y Doble Ciencia.
- Bachelard, G. (1973). *Epistemología*. Anagrama.

- Badiou, A. (2009). *Teoría del Sujeto*. Prometeo.
- Bruschi, F. (2020). *Le matérialisme politique de Louis Althusser*. Mimésis.
- Claudel, P. (1997). *Cinco grandes odas*. Siglo XXI.
- Conche, M. (2011). *Lucrece et l'expérience*. PUF.
- Dastur, F. (2018). *Figures du néant et de la négation entre orient et occident*. Éditions Les Belles Lettres.
- Goshgarian, G. M. (2017). Prefacio. En L. Althusser, *Ser marxista en filosofía* (pp. 7-26). Akal.
- Hegel, G. W. F. (1874). *Logique* (Trad. A. Véra). Librairie Germer Baillière.
- Hegel, G. W. F. (1976). *Ciencia de la Lógica* (Trad. A. y R. Mondolfo). Solar/Hachette.
- Hegel, G. W. F. (1987). *Fenomenología del Espíritu*. FCE.
- Heidegger, M. (2020). *¿Qué es la metafísica?* Alianza.
- Hyppolite, J. (1968). Intervención de Jean Hyppolite en Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont (23 al 30 de abril de 1957). En AA. VV., *Husserl: Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont* (pp. 279-281). Paidós.
- Hyppolite, J. (1991). L'idée fichtéenne de la doctrine de la science et le projet husserlien. En *Figures de la pensée philosophique*, T. 1 (pp. 21-31). PUF.
- Macherey, P. (1992). Entre Pascal et Spinoza: le vide. En *Avec Spinoza. Etudes sur la doctrine et l'histoire du spinozisme* (pp. 152-167). PUF.
- Macherey, P. (1999). *Histoires de dinosaure. Faire de la philosophie, 1965-1997*. PUF.
- Maestro Eckhart. (2003). *El fruto de la nada*. Siruela.
- Markovits, F. (1975). *Marx en el jardín de Epicuro*. Madrágora.
- Matheron, F. (2005). La recurrencia del vacío en Louis Althusser. *Er: Revista de filosofía*, (34-35), 51-74.

- Montag, W. (2010). El Althusser Tardío: ¿Materialismo del Encuentro o Filosofía de la Nada?. *Décalages. An Althusser Studies Journal*, 1(1), 1-19.
- Montag, W. (2013). *Althusser and His Contemporaries. Philosophy's Perpetual War*. Duke University Press.
- Morfino, V. y Pinzolo, L. (2005). Le primat de la rencontre sur la forme. Le dernier Althusser entre nature et histoire. *Multitudes*, (21), 149-158.
- Morfino, V. (2014). *El materialismo de Althusser*. Palinodia.
- Nacianceno, G. (1995). *Los cinco discursos teológicos*. Ciudad Nueva.
- Plotino. (2017). *Enéadas V-VI*. Gredos.
- Pseudo Dionisio Aeropagita. (2007). *Obras completas*. BAC.
- Rodríguez A., M. (2016). *La tendencia materialista de Althusser*. Doble Ciencia.
- Rosset, C. (2013). *Lógica de lo peor. Elementos para una filosofía trágica*. El Cuenco de Plata.
- Sánchez Estop, J. D. (2002). *Althusser et Spinoza. Détours et retours*. Éditions de l'Université de Bruxelles.
- Sato, Y. (2007). *Pouvoir et résistance. Foucault, Deleuze, Derrida, Althusser*. L'Harmattan.
- Schürmann, R. (2017). *El principio de anarquía*. Arena.
- Tosel, A. (2012). Matérialisme de la rencontré et pensée de l'événement-miracle. En A. Ibrahim (Dir.), *Autour d'Althusser. Penser un matérialisme aléatoire: problèmes et perspectives* (pp. 19-53). Le Temps des Cerises.
- Vuillerod, J.-B. (2022). *La naissance de l'anti-hégélianisme. Louis Althusser et Michel Foucault, lecteurs de Hegel*. ENS Éditions.
- Wolff, F. (1972-1973). Le matérialisme de Lucrèce: le problème de la déclinaison. *Mémoire de maîtrise à l'Université de Paris I*, sous la direction de Pierre Macherey. IMEC: 20ALT/112/6.

## Consideraciones preliminares a ¿Qué significa pensar? (1951-1952)

### *Preliminary considerations to What does it mean to think? (1951-1952)*

Vicente Ignacio Gálvez Orellana<sup>1</sup>

Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Santiago, Chile

vicente-galvez@hotmail.com

Recibido: 07/10/2024

Aceptado: 21/12/2024

DOI: 10.5281/zenodo.14736035

### RESUMEN

El siguiente texto busca hallar pistas bibliográficas y conceptuales, que permitan generar consideraciones preliminares para una correcta entrada a la lectura del texto de Martin Heidegger *¿Qué significa pensar?* de los años 1951-1952. El avance hacia dichas clases, impartidas por el autor en la Universidad de Friburgo de Brisgovia, será conducido por tres modalidades del pensamiento que permiten una aproximación al pensar: *Gelassenheit*, *Einfache* y *Kuinzige*. Algunas preguntas que se abordan guardan relación con las interrogantes ¿qué es pensar? ¿qué es el sentido? ¿qué es la serenidad? Estos análisis requieren de la exploración en otras fuentes bibliográficas para pesquisar giros interpretativos que Heidegger acuña con determinados términos. Las fuentes anexas serán: *Ciencia y meditación* (1954), *Ser y Tiempo* (1927), *Seminario de Le Thor* (1969), *Carta sobre el Humanismo* (1947) y los análisis del filósofo François Fédier que realiza en su libro *Voz del amigo y otros ensayos en torno a Heidegger* (2017) Con esta primera base se propone la primera hipótesis de estudio: en términos ontológicos, pensar es meditar.

**Palabras clave:** Heidegger, pensar, gelassenheit, kuinzige, sentido.

### ABSTRACT

The following text seeks to find bibliographical and conceptual clues, which allow to generate preliminary considerations for a correct entrance to the reading of Martin Heidegger's text *What does it mean to think?* of the years 1951-1952. The progress towards these lectures, given by the author at the University of Freiburg in Breisgau, will be led by three modes of thought that allow an approach to thinking: *Gelassenheit*, *Einfache* and *Kuinzige*. Some of the questions addressed are related to the questions: What is thinking, what is meaning, what is serenity? These analyses require the exploration of other

<sup>1</sup> Licenciado en Educación y Pedagogía en Filosofía por la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación. Magíster en Filosofía por la Universidad de Chile.



bibliographical sources in order to investigate interpretative turns that Heidegger coins with certain terms. The appended sources will be: *Science and Meditation* (1954), *Being and Time* (1927), *Le Thor's Seminar* (1969), *Letter on Humanism* (1947) and the analyses of the philosopher François Fédier that he makes in his book *Voice of the Friend and Other Essays on Heidegger* (2017). With this first basis, the first hypothesis of study is proposed: in ontological terms, to think is to meditate.

**Keywords:** Heidegger, thinking, *gelassenheit*, *kuinzige*, sense.

## Introducción

El siguiente texto busca hallar pistas bibliográficas y conceptuales, que permitan generar consideraciones preliminares para una correcta entrada a la lectura del texto de Martin Heidegger *¿Qué significa pensar?* de los años 1951-1952.

El avance hacia dichas clases, impartidas por el autor en la Universidad de Friburgo de Brisgovia, será conducido por tres modalidades del pensamiento que permiten una aproximación al pensar: *Gelassenheit*, *Einfache* y *Kuinzige*. El primer elemento lo encontramos en la conferencia *Serenidad* (1959), en que resaltarán las ideas de ‘pensar calculador’ y ‘pensar meditativo’; la relación entre ‘falta de pensamiento’ y una ‘huida del pensar’ que caracterizaría nuestra época. Algunas preguntas que se abordan guardan relación con las interrogantes ¿qué es pensar? ¿qué es el sentido? ¿qué es la serenidad? Estos análisis requieren de la exploración en otras fuentes bibliográficas para ir aclarando algunas ideas o giros interpretativos que Heidegger pretende acuñar a determinadas palabras. Las fuentes anexas serán: *Ciencia y meditación* (1954), *Ser y Tiempo* (1927), *Seminario de Le Thor* (1969), *Carta sobre el Humanismo* (1947) y los análisis del filósofo François Fédier que realiza en su libro *Voz del amigo y otros ensayos en torno a Heidegger* (2017) Con esta primera base se propone la primera hipótesis de estudio: en términos ontológicos, pensar es meditar.

El segundo análisis recae sobre el modesto pero enriquecedor texto *Camino de campo* (1949), buscando establecer relaciones con el primer análisis desde la idea de *lo simple (Einfache)* como aquello que, en la potencia de lo mínimo, es capaz de desplegarse en lo máximo. Con apoyo en bibliografía complementaria del autor como *Construir habitar pensar* (1951) y *La esencia del habla* (1957), se busca fundamentar la segunda hipótesis de trabajo: el pensar que piensa el sentido, es decir, el meditativo, exige hacerlo desde el silencio de lo simple.

La tercera fuente bibliográfica que se analiza es una carta de Heidegger dirigida a un *Doctor*, en la cual reflexiona en torno a la palabra *Kuinzige*<sup>2</sup>. Dicha palabra, que proviene de *Keinnutzi*, se orienta a explicar que la actitud de *Serenidad* -en aquello que se presenta como ‘lo simple’- es al modo de lo *Kuinzige*, en tanto que es útil para nada, pero necesario para todo. No es útil para una utilidad en concreto -asociado al pensamiento calculador-, sino más bien se posiciona en el modo del pensar que piensa desde lo simple (*Einfache*), es decir, ‘lo mínimo con posibilidad de desplegarse en su potencia a lo máximo’. Precisamente en su ‘eco silencioso del camino de campo’ (*dessen Echo der Feldweg Schweigsam*), lo contenido en ese silencio (relación con *Stille*), es una manera de habla (*Sprache*). Es decir, el camino de campo *habla* en tanto que su silencio despliega la potencialidad de lo simple. De ahí que se pueda postular la tercera hipótesis: un pensar que supera el pensar-calculador, es decir, el meditativo que piensa el sentido del ser, y lo hace desde el silencio de lo simple, conserva en él lo *Kuinzige*, que libera -en un ejercicio del verbo *lassen*- al propio pensar, en tanto que no tiene pretensiones de objetivos y resultados científicos, ni espera algo concreto a cambio de su ‘conocimiento alegre’. Pero en esa liberación, no queda al

---

<sup>2</sup> Término que alude a un saber o pensar sereno, a veces denominado ‘ironía compasiva’ (ist dast *kuinzige*), que será desarrollado más adelante en este mismo trabajo.

abandono, pues es lo único ontológicamente necesario para que florezca necesariamente el pensar en un campo yermo.

Con lo anterior, preparamos la entrada para los elementos centrales de *¿Qué significa pensar?* (1952) Con apoyo en *El habla* (1950) y *La pregunta por la técnica* (1954) se busca enlazar lo visto en los tres análisis anteriores. Lo decisivo en esta etapa será entender qué quiere decir Heidegger con frases tan polémicas como «*la ciencia no piensa*» (Heidegger, 2005), o una fundamentación como «[l]o que más merece pensarse en nuestro tiempo problemático es el hecho de que no pensamos» (Ibíd.)

### **Tres modalidades del pensar que nos aproximan al pensar: *Gelassenheit, Einfache, Kuinzige***

#### **Análisis de *Serenidad (Gelassenheit)*, de 1959**

La conferencia *Gelassenheit* (1959), traducida como *Serenidad* o *Desasimiento*, se pronuncia en la ciudad natal de Heidegger, Messkirch, y se enmarca en la alocución o discurso que conmemora el 175 natalicio del compositor Conradin Kreutzer, oriundo de la misma ciudad. Con esta conferencia se abren los festejos que conmemoran al artista.

Para acercarnos poco a poco a la pregunta ¿qué es la serenidad?, Heidegger comienza advirtiéndolo que no toda celebración es una celebración conmemorativa (*Gedenkfeier*). La exigencia de esta *Gedenkfeier* es precisamente el *Denken*, es decir, pensar. Para Heidegger, la celebración conmemorativa es una invitación a recordar, es decir, un juego de palabras entre pensar (*denken*) y agradecer (*Danken*). Entre *denken* y *Danken* no hay disyunción, sino por el contrario, conjunción.

La primera definición de pensar que nos entrega Heidegger sostiene que pensar es “meditar acerca de algo que a cada uno de nosotros nos concierne directamente y en cada momento en su esencia” (Heidegger,

1959, p. 17). Un pensar meditativo (*Besinnung Denken*) es un pensar que no piensa desde la reflexión como si fuese un acto de introspección, sino más bien desde el sentido (*Sinn*). El término *Besinnung* (reflexión) contiene la palabra *Sinn* (sentido), es decir, el pensar meditativo, medita en su ejecución, en torno al sentido. Meditar como *besinnen*, es apuntar a la esencia (*Wesen*<sup>3</sup>) de algo<sup>4</sup>.

A partir de *Ciencia y meditación* (Heidegger, 2017), entendemos sentido (*Sinn*) como “[s]eguir el camino que un asunto ya ha tomado por sí mismo, se dice en alemán *sinnan*, *sinnen*. Introducirse en el sentido (*Sinn*) es la esencia de la meditación (*Besinnung*)” (Heidegger, 2009, p.17). El camino (*Weg*) referido será tratado en el análisis de *Camino de Campo* (*Der Feldweg*), pero es necesario advertir la relevancia de los términos movimiento (*Bewegung*) y camino (*weg*) pues, para Heidegger, todo camino implica un desplazamiento. El elemento esencial del ser no es estático, es más bien puro despliegue, movimiento<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Heidegger quiere dejar atrás la idea platónica de esencia (*eidos*), entendida como idea inmutable. Si bien a continuación se anuncia la esencia como *desplazamiento y despliegue*, posteriormente se trabajará la esencia como *esenciar* (juego de palabras *Wesen* y *wesen*), es decir, como movimiento, y sujeta a cambio. El paso de la W mayúscula -sustantivo- a la w minúscula -verbo-, genera una intencionalidad ejecutante ontológica sobre la palabra en cuestión. En su sustantivación pareciera acercarse a algo estático -platónico-, mientras que, en su carácter de verbo, pareciera ejecutarse, ponerse en marcha, moverse -ontológicamente-.

<sup>4</sup> François Fédier comenta en *Voz del amigo y otros ensayos en torno a Heidegger*, que este *pensamiento meditante* (*besinnliches Denken*) sería correcto traducirlo como «el pensamiento lleno de sentido», debido a que “*besinnlich* tiene el sentido de «que no es más que consideración» - *besinnen*, esto es, precisamente, *besinnen*, seguir el sentido, descubrir el sentido dejando manifestarse su animación [o agitación: *mouvementation*]. *Das besinnliche Denken* es el pensamiento convertido en *Besinnung*: pensamiento del sentido; *Be-sinnung*: asignación o, incluso, dación del sentido – ahí donde se deja dar la dación” (Fédier, François. *Voz del amigo y otros ensayos en torno a Heidegger*. p.37-38). La relación con la *dación* tiene que ver con lo ya mencionado respecto a *denken* y *Danken*: en el *pensar* siempre hay un modo de *agradecer*, algo se da, esa donación es, de algún modo, dar u otorgar sentido -del ser-.

<sup>5</sup> En *Ser y Tiempo*, También se nos entrega una definición de *sentido* (*Sinn*): “Sentido es aquello en lo que se mueve la comprensibilidad de algo. Sentido es lo articulable en la apertura comprensora. El *concepto de sentido* abarca la estructura formal de lo que pertenece necesariamente a lo articulable por la interpretación comprensora. *Sentido es el horizonte del proyecto estructurado por el haber-previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa, horizonte desde el cual algo se hace comprensible en cuanto algo*. En la medida en que el comprender y la interpretación conforman la constitución existencial del ser del Ahí, el sentido debe

También en *Serenidad* (2009) encontramos una aclaración al concepto de meditación:

[n]o estamos aún en la meditación cuando solo estamos en la conciencia (Bewusstsein). Meditación es más. Es la [actitud de] Serenidad a lo digno de ser preguntado. A través de la meditación, así comprendida, llegamos propiamente allí donde, sin tener experiencia ni transparencia, ya moramos largo tiempo. En la meditación vamos a un lugar desde donde se abre el espacio que recorre nuestro eventual hacer y omitir (p. 17).

La conciencia sería esa zona que reflexiona introspectivamente y, en tanto tal, no es el concepto que busca referir Heidegger. Su propósito es más bien, destacar la actitud de serenidad ante lo digno de ser preguntado. Aquello ‘digno de ser preguntado’, podemos entenderlo como la pregunta rectora que recorre toda la obra de nuestro filósofo: la pregunta por el ser. Bajo esto último, solo una actitud de serenidad, es decir, un pensar

---

ser concebido como la estructura existencial-formal de la aperturidad que es propia del comprender. El sentido es un existencial del Dasein, y no una propiedad adhiere al ente, que esté “detrás” de él o que se cierna en alguna parte como “región intermedia”. Solo el Dasein “tiene” sentido, en la medida en que la aperturidad del estar-en-el-mundo puede ser “llenada” por el ente en ella descubrible. *Por eso, solo el Dasein puede estar dotado de sentido o desprovisto de él*” (Heidegger, M. *Ser y Tiempo*. §32 p.177). La relación que podemos hacer entre las definiciones que distan 27 años de investigación, siguen apuntando a lo mismo, a la interpelación por la pregunta por el ser. Vale decir, que en *Ser y Tiempo* el sentido se nos presenta como *lo articulable en la apertura comprensora*. El sentido, bajo esto último, ejecuta un despliegue articulable en tanto que reúne, proyecta al comprender. El comprender (*Verstehen*), junto a la *disposición afectiva (Befindlichkeit)* y el *discurso (Rede)* componen los existenciales necesarios para la aperturidad del Ahí (*Da*) del Dasein. Por lo tanto, el *sentido* en su ejecución ontológica dota de sentido al comprender, que se traduce en posibilidad de interpretar (*Auslegung*) -de que algo sea en cuanto algo-, y co-originariamente, en *proyección de ser (Entwurf)*. De ahí que podamos decir entonces, que en nuestra *condición de arrojados (yectos)*, al ser dotados de sentido en la articulación de aperturidad-comprensora, nos *pro-yectamos* a eso que Heidegger llamó más adelante: *seguir el camino que un asunto ya ha tomado por sí mismo*. Es por ello que en 1927 Heidegger ya sostiene que “cuando preguntamos por el sentido del ser, la investigación (...) pregunta por el ser mismo en tanto que inmerso en la comprensibilidad del Dasein” (Heidegger, M. *Ser y Tiempo*. §32 p.177). O como dirá en los *Seminarios de Le Thor*: “¿Qué quiere decir *Sinn von Sein* (sentido del ser)? Eso se comprende a partir del dominio del proyecto (*Entwurfsbereich*) que despliega la comprensión del ser (*Seinsverständnis*). Comprensión, *Verständnis*, debe ser entendida, a su vez, en el sentido primero de *Vorstehen*: estar de pie delante, estar a nivel con, ser de la talla para sostener eso ante lo cual se está. *Sinn* se comprende a partir de *Entwurf*, que se explica por *Verstehen*” (Heidegger, M. *Seminario de Le Thor*. En: *Filosofía, Ciencia y Técnica*. Editorial Universitaria. Santiago, Chile. 2017. p.196).

meditativo, nos acercará a la respuesta. Si introducimos en el sentido es la esencia de la meditación, entonces ese camino que recorreremos en el sentido rompe con la idea de desplazamiento de un lugar A hacia un lugar B y lo que tenemos es un movimiento ontológico-hermenéutico que no es más que un volver donde ya siempre hemos estado, donde ya siempre hemos morado. Es una aproximación al encuentro con el ser.

Heidegger reconoce que lo que más distingue nuestra época, es encontrarnos *faltos de pensamiento (Gedankenlosigkeit)*, precisamente porque no se puede ser un *profesional del pensamiento*. Vale decir, la apuesta de nuestro autor es que el pensamiento no debe ser visto como una disciplina que se adquiere o aprehende sino, por el contrario, es una ‘experiencia’, un ‘camino’. El pensamiento no busca *resultados*, es una aperturidad del camino que se asocia con los conceptos de esencia, meditación y serenidad.

En este sentido el ejercicio meditativo es ‘retroceder’ y desde allí avanzar en el campo yermo. Nuestro autor aclara, “[c]on todo, solo puede ser yermo aquello que en sí es base para el crecimiento, como, por ejemplo, un campo. Una autopista, en la que no crece nada, tampoco puede ser nunca un campo yermo” (Heidegger, 2009, p. 17) La base de la falta de pensamiento (*Gedankenlosigkeit*) es una ‘huida del pensar’, a propósito de lo cual Heidegger afirma que

[l]a creciente falta de pensamiento reside así en un proceso que consume la médula misma del hombre contemporáneo: su huida ante el pensar. Esta huida ante el pensar es la razón de la falta de pensamiento. Esta huida ante el pensar va a la par del hecho de que el hombre no la quiere ver ni admitir. El hombre de hoy negará incluso rotundamente esta huida ante el pensar. Afirmará lo contrario. Dirá -y con todo derecho- que nunca en ningún momento se han realizado planes tan vastos, estudios tan variados, investigaciones tan apasionadas como hoy en día. Ciertamente. Este esfuerzo de sagacidad y deliberación tiene su utilidad, y grande. Un pensar de este tipo es imprescindible. Pero también sigue siendo cierto que éste es un pensar de tipo peculiar (Heidegger, 2009, p. 18).

Lo que se sostiene en esta cita, es que este tipo *peculiar* de pensar es una manera útil e imprescindible: gracias a ella se ha avanzado mucho en diferentes áreas científicas, pero no es la única. Su peculiaridad radica en que el pensar es *pensado* en términos cuantificables y utilitaristas porque requiere resultados y eficacia. Este tipo de pensamiento calculador (*das rechnende Denken*) es necesario para la humanidad y no podemos escapar a él. El contraste entre pensamiento calculador (*rechnende Denken*) y pensamiento meditativo (*besinnliche Nachdenken*), es que el primero se ha creído históricamente como el único modo posible de pensar y no acepta otro. Por el contrario, el segundo piensa el problema del *sentido* (*Sinn*) desde una meditación (*besinnen*). Es decir, un pensar que va tras el sentido del ser.

Este último modo de pensar, “exige a veces un esfuerzo superior. Exige un largo entrenamiento. Requiere cuidados aún más delicados que cualquier otro oficio auténtico. Pero también, como el campesino, debe saber esperar a que brote la semilla y llegue a madurar” (Heidegger, 2009, p. 19). Es por ello que no podemos ser profesionales del pensar, ya que no podríamos asistir a estudios que nos enseñen a pensar. Por el contrario, es una tarea personal. El pensar meditativo está al alcance de pocas personas no porque sea un privilegio educacional, sino porque requiere un largo entrenamiento personal que sea capaz de pensar más allá del pensamiento calculador. Cada uno de nosotros podemos seguir el camino de la meditación, ya que lo que nos distingue de los animales es, precisamente, que en aquello que *somos*, se nos presenta la *meditación* como una posibilidad ontológica: “el hombre es el ser pensante<sup>6</sup>, esto es,

---

<sup>6</sup> Una advertencia que podríamos hacer aquí es que, si bien el hombre puede pensar en tanto que tiene la posibilidad para aquello, aquello no garantiza el pensar mismo.

meditante” (Heidegger, 2009, p.19) Aquí ya aclaramos nuestra primera hipótesis investigativa: en términos ontológicos, pensar es meditar<sup>7</sup>.

El desafío para este nuevo pensar planteado por Heidegger, no implica una oposición al modo de pensar calculador, sino más bien, que se logre pensar a uno dentro del otro y, desde allí, generar algo misterioso. El pensar calculador, describe nuestra época, una época de la técnica, o época del pensar técnico. El ‘poder oculto’<sup>8</sup> de su época crece y se consolida no solo como única manera de pensar, sino que haciendo del mundo un planeta explotable en tanto materias primas. El desafío del que hablamos consiste, entonces, en poner en juego el pensar meditativo en el mundo técnico inquietante (*Unheimliche*). Este pensar meditante, recomienda Heidegger, por un lado, debe obrar sin tregua frente al pensar calculador y, por otro lado, debe guardar siempre latente la idea de ‘despertar’ en cada uno (esa superación del pensamiento técnico ya anunciado).

El desafío heideggeriano consiste en la posibilidad de que el pensar meditativo entre en la era atómica, o época técnica, y se inserte en el pensar calculador. De este modo, generar un nuevo suelo (*Boden*) y fundamento (*Grund*) para él (*Bodenständigkeit*). Y así como los objetos generados a partir de la época técnica son necesarios para nosotros en nuestro día a día, la actitud de serenidad radica justamente en el modo

---

<sup>7</sup> Que estemos en una constante amenaza de pérdida de arraigo, procede del espíritu de la época (*Geist des Zeitalters*) en la que nos ha tocado nacer, es decir, una época *problemática* que tiene al pensar calculador como único modo de pensar posible. Lo que se arriesga en esto, es el arraigo mismo (*Bodenständigkeit*), no entendido como un terreno específico -geométrico-, sino como ese espacio ontológico del arraigo de las obras humanas. Si el pensar meditativo aspira a un nuevo suelo y fundamento, el pensar calculador amenaza precisamente eso, la relación del hombre con el ser (*Ereignis*).

<sup>8</sup> Este *poder oculto* en la técnica moderna es la esencia de la época técnica, y determina al hombre con lo que es, es decir con la realidad y el mundo. Los modos en que manifiesta ese poder oculto, es tanto un modo de destinación del ser (lo dis-puesto - *das Ge-stell*) y de la verdad del ser (el des-ocultar pro-vocante - *das herausfordernde Entbergen*). Estos modos de destinación dominan la tierra entera.

en que nos relacionamos con ellos. En cuanto a cómo entender la serenidad, Heidegger sostiene que

Nuestra relación con el mundo técnico se hace maravillosamente simple y apreciable. Dejamos entrar a los objetos técnicos en nuestro mundo cotidiano y, al mismo tiempo, los mantenemos fuera, o sea, los dejamos descansar en sí mismos como cosas que no son algo absoluto, sino que dependen de ellas mismas de algo superior. Quisiera denominar esta actitud que dice simultáneamente -sí- y -no- al mundo técnico con una antigua palabra: la Serenidad (*Gelassenheit*) para con las cosas (Heidegger, 2009, p. 28).

El problema con los objetos o las cosas del mundo técnico tiene que ver con la dependencia de ellos (el gran problema de nuestros días, a propósito de los Smartphones, es que hemos generado una dependencia de su uso) Dependemos en tal grado de los objetos técnicos, que nos generan un estado de servidumbre. Esa es la característica cotidiana que anticipa nuestro autor y a la que inevitablemente parece que somos conducidos como sociedad. La otra opción, guarda relación con la posibilidad de que podamos servirnos de los aparatos u objetos técnicos, pero manteniendo una distancia. Hacia esta segunda opción es donde apunta la actitud de serenidad, ya que el término *Gelassenheit* contiene la palabra «*lassen*», un verbo que en su ejecución deja-ser a las cosas, pero no las deja a su abandono, sino que está constantemente sobre ellas<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Nuevamente François Fédier nos comenta en *Voz del amigo y otros ensayos en torno a Heidegger*, que este término *lassen*. Para analizar esta palabra, veamos primero *Cara sobre el Humanismo* en su pasaje donde habla del pensar como acción: “El pensar solo actúa en la medida en que piensa” (Heidegger, M. *Carta sobre el Humanismo*. p.16). De esa sentencia, vemos que su fundamentación implica que “el pensar se deja reclamar por el ser para decir la verdad del ser. El pensar lleva a cabo ese dejar. Pensar es: l’engagement par l’Être pour l’Être” (Heidegger, M. *Carta sobre el Humanismo*. p.16). Esta última frase, François Fédier la entiende como *pensar es el compromiso con el ser*. Por otro lado, Helena Cortés y Arturo Leyte la entienden como *pensar es el compromiso por el ser para el ser*. Bajo ambas, vemos un movimiento ontológico en donde el pensar *deja* y al mismo tiempo *se deja*: “Hay un *dejar* y un *dejarse*. El pensar realiza este «*dejar*» que es un «*dejarse*» (...) que el pensar sea la realización de este «*dejar*» [este dejar que *se* deja tomar, por la palabra del ser, en el acceso de esta palabra que se dirige al ser pensante], eso da a {*laisse*} entender que hay una profunda relación entre pensar y *Gelassenheit*” (Fédier, François. *Voz del amigo y otros ensayos en torno a Heidegger*. p.35-36). La actitud de -sí- y -no- con los objetos del mundo técnico, invita a soltar los límites del pensamiento calculador, y abrir la posibilidad para pensarlos desde otro registro, desde otro pensar: meditativo.

Con la actitud de *serenidad* entonces, decimos ‘si y no’ a los objetos técnicos: los usamos en la medida que nos facilitan ciertas tareas para el día a día, pero no generamos una relación de servidumbre y dependencia de ellos. Esta actitud sostiene una visión no-técnica, un modo de pensar no-técnico. La *Gelassenheit* es condición de posibilidad, en tanto que actitud, para inaugurar una nueva manera de pensar que no es opuesta al pensar calculador, sino que se enmarca en otro registro del pensar y que tampoco se cierra a más modos de pensar<sup>10</sup>.

En el mundo técnico hay un *sentido (Sinn)* que nos está oculto o velado constantemente. Ese sentido oculto (*Ge-stell*) nos oculta el ser y nos oculta la verdad del ser en tanto que *aletheia*. El sentido se oculta en la medida que viene a nuestro encuentro: el ser se muestra y se retira simultáneamente. Este rasgo fundamental de *mostrar-retiro*, es lo que se denomina misterio o secreto (*Geheimnis*). El nuevo suelo (*Boden*) y fundamento (*Grund*) que inaugura el pensamiento meditativo (*besinnliche Nachdenken*), se traduce por un lado en una apertura al misterio (*Offenheit für das Geheimnis*) y, por otro, como una actitud de serenidad (*Gelassenheit*) para con las cosas y objetos del mundo técnico.

---

<sup>10</sup> Volviendo a la relación entre *pensar* y *Gelassenheit* atravesada por el *sentido*, anunciado en *Carta sobre el Humanismo*, vemos que el *compromiso* que se adquiere en ese *Besinnliche* o pensar lleno de sentido, “«pide de nosotros que nos comprometamos» -*dass wir uns einlassen*. No comprometernos con una doctrina o con un ideal; sino más bien, comprometerse a dejar manifestarse algo «tal que en sí, a primera vista, no se armoniza de ningún modo aún» -*solches; was in sich dem ersten Anschein nach gar nicht zusammengeht*. Él pide, pues, que nosotros nos expongamos allí; más exactamente aún: que nos dejemos exponer allí”. (Fédier, François. *Voz del amigo y otros ensayos en torno a Heidegger*. p.38). De este modo, la palabra *gelassen*, a partir de su prefijo *ge-* habla sobre una *reunión*, algo que se *agrupa*, para llevar a cabo el hecho de dejarse requerir por el ser. Por ese motivo no se puede pensar la *Gelassenheit* desde un abandono con la cosa u objeto. Por el contrario, es *compromiso* para-con ella. Su condición *ex-stática* no ubica al sentido como un elemento céntrico, sino más bien como un *medio (Mitte)* desde donde el cuál se despliega en su *llenado*. Un *medio* en su forma de *intimidad (Innigkeit)* que atraviesa tanto al *pensar* como a la *Gelassenheit* no como si estuviesen uno junto a la otra, sino más bien, están aunados (*Einige*) y atravesados por el sentido, que, en su acción de *llenar*, se muestra como *Besinnung*.

## **Análisis a *Camino de campo (Der Feldweg)*, de 1949**

Diez años antes de la publicación de *Gelassenheit*, Heidegger anuncia *Der Feldweg*, traducido de diversos modos: ‘el camino del campo’, ‘él sendero del campo’, ‘él camino en el campo’, ‘camino de campo’. La primer particularidad que notamos en modesto texto es que no dice relación con un campo ni camino en particular ubicado geográficamente en alguna parte<sup>11</sup>. Este *Feldweg* se presenta ontológicamente en relación con nuestro modo de habitar el mundo y su relación con el ser. El camino de campo se presenta cercano a cualquier hombre que lo desee encaminar. En este sentido, no estará más cercano al investigador erudito sobre ciertas materias, ni más alejado de los hombres con poca escolaridad; el *Feldweg* “permanece tan cercano al paso del pensador como al paso del campesino” (Heidegger, 2002, p. 2)

En este camino de campo, la encina (*Eiche*) es quien habla por él y lo hace desde el crecimiento (*wachsen*). En el *Feldweg* no hay nada estático, está todo en constante movimiento (*Wegung*) y cambio (*wechsel*). De ahí que la ejecución del crecimiento (*wachsen*), sea simultáneamente cambio (*wechsel*), es decir, una puesta en camino (*Weg*). La relación del campo con el *Feldweg* recae en una cercanía (*Nahe*) que siempre es distinta en cada caso. De este modo podemos hablar de un tipo de esencia del camino de campo, en el sentido que la esencia (*Wesen*) es movimiento (*Wegung*). Solo de este modo, el *Feldweg* puede recoger todo lo que tiene su ser en torno a él -su esencia- y entrega a quien *pase por su camino*, lo que le pertenece, es decir, otorga la posibilidad de mundo. Y es capaz de

---

<sup>11</sup> En *Epílogo a la conferencia la cosa*, Heidegger nos aclara que: “el pensar del ser, en cuanto corresponder [*Entsprechen*], es un caso demasiado errante, que no quiere ser un camino de salvación y que no aporta ninguna nueva sabiduría. El camino es, a lo sumo, un camino de campo [*Feldweg*], un camino sobre el campo, que no solo no habla de renuncia, sino que ya ha renunciado, esto es, a la pretensión de una teoría obligatoria y una realización cultural valedera o a un hecho del espíritu” (Heidegger, M. *Epílogo a la conferencia la cosa*. p.153).

abrir mundo a quien lo en-camine, porque aquel peregrino, se halla dispuesto o abierto (*öffnen*) al llamado (*Zuspruche*) que le reclaman (*Anspruche*) el Cielo inmenso, y la Tierra oscura que debe proteger. Si el hombre es capaz de corresponder (*Entspricht*) al llamado de ambos -al llamado de la cuaternidad (*das Geviert*)<sup>12</sup>-, entonces es posible que algo crezca y florezca, pues “todo lo florecido solo florece si el hombre está igualmente disponible, tanto a la llamada del cielo altísimo como, al mismo tiempo, acogido bajo la protección de la tierra que lo porta y sostiene” (Heidegger, 2002, p. 3)

En suma, el camino de campo, en su despliegue, implica una puesta en movimiento de él mismo con su propio campo y los peregrinos que lo transitan<sup>13</sup>. La posibilidad de crecimiento se permite tanto para las cosas como para los hombres que lo en-caminan. Se hace patente una actitud de serenidad (*Gelassenheit*) para con las cosas en ese ‘si y no’ en torno a la relación técnica que se tiene con las cosas y la meditación que se espera de esa relación.

Campo y camino nunca son los mismos, al igual que las estaciones del año, nunca se presentan de la misma manera. Ambos en sintonía con Cielo y Tierra -que resuena en la cuaternidad-, *crean* mundo. Campo y camino contienen lo simple (*Einfache*)<sup>14</sup>, es decir, la posibilidad del silencio meditativo como apertura de *lo más grande*, es decir, del ser, pues “[e]n lo no hablado de su habla, [...] Dios llega a ser verdaderamente Dios” (Im Ungesprochenen ihrer Sprache ist Gott erst Gott) (Heidegger, 2002, p. 4)

---

<sup>12</sup> Cuando Heidegger menciona el *altísimo* lo hace en referencia a lo *Divino*. El hombre que es interpelado corresponde a los *Mortales*. *Cielo inmenso* y *Tierra oscura* completan *la cuaternidad*.

<sup>13</sup> Recordemos que en *Ciencia y meditación*, Heidegger anuncia el mismo ejercicio de retorno o remisión propuesto acá: “A través de la meditación, así comprendida, llegamos propiamente allí donde, sin tener experiencia ni transparencia, ya moramos largo tiempo” (Heidegger, M. *Ciencia y meditación*. p.111)

<sup>14</sup> Una simplicidad que no degrada solo es capaz de realizar un pliegue interno que lo concentra a lo mínimo, pero lo abre a la posibilidad de desplegarse a lo máximo -al ser-.

Aquel que camina el campo, debe estar abierto o dispuesto a corresponder con el llamado que le hace la cuaternidad, lo que se traducirá en una manera de crecer o florecer. En este sentido, atender al llamado del camino de campo, implica escuchar un determinado silencio (*Stille*) y el hombre debe estar abierto y dispuesto a ‘escuchar meditativamente el silencio’, ese es el habla o lenguaje (*Sprache*) del camino de campo.

Con el peregrinar en el camino de campo, el caminante logra tomar conocimiento o hacerse consciente de la alegría (*Heiterkeit*), elemento que basta para seguir recorriendo el sendero<sup>15</sup>. El sonido del silencio resuena armónicamente como eco en todo el campo por caminar. En sus senderos se esparce el silencio que guarda en lo simple la riqueza de ser posible como un todo. Un silencio que amerita ser escuchado. Un silencio que llama e interpela al ser.

En la conferencia *El habla (Die Sprache)* de 1950, Heidegger sostiene que el mundo es la cuaternidad (*das Geviert*), es decir, que las cosas son aquellas que se reúnen en la cuaternidad<sup>16</sup>. Las cosas fluyen al mundo, y el mundo fluye hacia las cosas. El hombre debe aprender a habitar, a morar entre las cosas (y no entre entes). En este sentido, el hombre está *en camino* a ser el habitante en su propia peregrinación hacia la muerte. En los senderos oscuros el poeta o pensador, logra ver la intimidad entre

---

<sup>15</sup> Aunque puede mostrarse como *melancolía* en primera instancia, ya que al estar arrojados al camino, yectos sin un de dónde ni hacia-dónde, eso puede producirnos confusión. En *La esencia del habla (1957-58)* se nos comenta a propósito del análisis al poema de Stefan Georg -*La palabra*- que: el *aprendizaje triste* de su renuncia (de que la cosa pueda ser, incluso faltando la palabra), no es en absoluto una melancolía, es por el contrario, es la verdadera alegría que se presenta, y simultáneamente se retira. El poeta en su renuncia no pierde nada, al contrario, *hace* la experiencia con el habla que buscaba. La experiencia con la palabra no podría hacerse si no es por la *tristeza*. Hacer una experiencia con el habla, implica un sufrimiento o dolor, debido a que asumimos el costo del desborde que nos produce entrar en relación auténtica con aquello que sostenemos del llamado (*Zuspruch*). Vemos que en *Der Feldweg (1949)*, ya se tenían a la vista los elementos de *renuncia* y *melancolía/alegría* como algo positivo.

<sup>16</sup> Reunión como la que *acontece* en el habla.

mundo y cosas, en que las cosas gestan mundo y el mundo permite que las cosas sean. Y estar en ese determinado camino, pareciera ser el correcto si pretende llegar a la esencia del habla, o sea, descifrar ontológicamente que ‘el habla habla como lo sonoro del silencio’<sup>17</sup> (*Die Sprache spricht als das Gelänt der Stille*). Esa calma que permite el término ‘plenitud’ del cosear de la cosa, y el mundear del mundo, es lo que permite propiamente el despliegue del hablar del habla ante el cual siempre estamos tras él. O, dicho de otra forma, lo que resuena en el silencio es la posibilidad del acontecimiento (*Ereignis*). Aquí aparece nuestra segunda hipótesis: el *pensar* que piensa el sentido, es decir, el meditativo, exige hacerlo desde el silencio de lo simple.

### **Análisis a la carta *Acerca de lo «Kuinzige» (Das «Kuinzige»)*, de 1954<sup>18</sup>**

Heidegger afirma que la esencia de aquel llamado (*Zuspruch*) al cual debemos corresponder, está marcado por el habla (*Sprache*) del camino de campo. ¿Quién es el habla? ¿El agua? ¿El mundo? ¿Dios? Pareciera que todo intento de habla invita a un tipo de renuncia (*Verzicht*). Renuncia que no quita, sino más bien otorga la potencia inagotable de lo simple (*Einfache*)<sup>19</sup>, que nos sitúa ontológicamente en un comienzo, en un *originario* punto de partida.

En *Der Feldweg*, el párrafo que habla sobre lo *Kuinzige*, vemos dos traducciones que podemos analizar: una de Carlota Rubies (Editorial Herder - 2012), y otra de Olegario González de Cardedal (Editorial Trotta - 2002). Estas son:

---

<sup>17</sup> *El habla habla como lo sonoro de la calma* (F. Soler); *El habla habla en tanto que son del silencio* (I. Zimmermann); *El habla habla como lo sonoro de la paz* (F. Camino).

<sup>18</sup> En el epílogo a *Camino de campo*.

<sup>19</sup> Como dice Heidegger en el análisis al poema *La Palabra* de Stephan Georg en *La esencia del habla* (1957-58): Se *renuncia* a su conceptualidad propia del pensamiento calculador.

En el aire del camino de campo, que cambia según las estaciones, madura la sabia serenidad con un mohín que, a menudo, parece melancólico. Este saber sereno es lo «Kuinzige»-. Quien no lo tiene no lo obtiene. Quienes lo tienen, lo obtuvieron del camino de campo- En su senda se encuentran la tormenta de invierno y el día de la siega, coinciden lo vivaz y excitante de la primavera con lo quedo y feneciente del otoño, están frente a frente el juego de la juventud y la sabiduría de la vejez. Pero todo rebosa serenidad al unísono, cuyo eco el camino de campo lleva calladamente de aquí para allá (Traducción de Carlota Rubies).

En el aire del camino de campo, que va cambiando a lo largo del año, crece la alegría que sabe de verdad y cuyo gesto con frecuencia aparece melancólico. Este saber alegre es «lo útil para nada y necesario para todo». Quien no lo tiene, ése no lo alcanza. Los que lo tienen, lo tienen recibido del camino del campo. Andando por su sendero, se encuentran la tormenta del invierno y el día de la cosecha; se cruzan lo conmovedor y despertante de la primavera con el desasido morir del otoño; se miran cara a cara el juego de la juventud y la sabiduría de la vejez. Sin embargo, todo queda gozosamente serenado en una única consonancia, cuyo eco esparce con su silencio el camino del campo en todas sus direcciones (Traducción de Olegario González de Cardedal).

Si bien estamos frente a dos traducciones complejas, la palabra *Heiterkeit* sería mejor conservarla como ‘alegría’ en vez de ‘serenidad’, ya que, para esta última, hemos remitido el término *Gelassenheit*. ‘Alegría’, en este contexto, no refiere a una emoción o sentimiento emanada de un momento psicológico determinado, sino que -ontológicamente- está ligada a los templos anímicos del Dasein. Este conocimiento (*Wissen*) alegre (*heitere*) no opera desde una lógica epistemológica cognoscible, sino más bien en un orden fenomenológico-hermenéutico; es lo que crece o florece en el camino del campo. El campo yermo cosecha este conocimiento que retorna al ser, en son de alegría. La dimensión espacial, o posibilidad de mundo que abre este conocimiento alegre es el que permite pensar el término *Kuinzige*, como aquello que ‘es útil para nada, y necesario para todo’. No es útil para una uso concreto -asociado al pensamiento calculador, sino más bien, se asocia con el modo de pensar que piensa desde lo simple (*Einfache*), es decir, lo mínimo con posibilidad de desplegarse en su potencia a lo máximo. Precisamente en ‘su eco silencioso del camino de campo’ (*dessen Echo der Feldweg Schweigsam*),

lo contenido en ese silencio (relación con *Stille*), es una manera de habla (*Sprache*). Es decir, el camino de campo habla en tanto que su silencio despliega la potencialidad de lo simple. Concebimos, en esto, la tercera hipótesis de esta investigación: un pensar que supera el pensar-calculador, es decir, el meditativo que piensa el sentido del ser y lo hace desde el silencio de lo simple, conserva en él lo *Kuinzige*, que libera -en un ejercicio del verbo *lassen*- al propio pensar, en tanto que no tiene pretensiones de objetivos y resultados científicos, ni espera algo concreto a cambio de su conocimiento alegre. Pero en esa liberación, no queda al abandono, pues es lo único ontológicamente necesario para que florezca necesariamente el pensar en el campo yermo.

Heidegger aclara en *Acerca de lo «Kuinzige»*- carta escrita a un Doctor en 1954- que el término *Kuinzige* se refiere a la preponderancia de alegría y melancolía respecto a lo habitual o acostumbrado que tenemos de estos términos. desmontares una concepción en que se desmontan dichos conceptos, no entendiéndolos como opuestos, sino como posibilidades de renuncia según lo que ya vimos con anterioridad a propósito del poema de Stefan Georg. Según Heidegger, lo *Kuinzige* -abreviatura del término *Keinnutzi*- No refiere a lo inútil en el sentido de que no sirva para nada, sino que es lo no-útil, en el sentido que no sirve para ninguna utilidad concreta. Lo *Kuinzige* expresa una inclinación hacia la relación de personas y cosas en una espacialidad determinada llamada ‘mundo’ -que ha sido otorgada por el camino de campo a quienes decidan en-caminarlo. Lo *Kuinzige* se presenta como una ‘preocupación’<sup>20</sup> de aquella relación, pero que su afán de permanecer en lo impenetrable de dicha relación, sin ser consciente de aquello, no debe llevar a pensar que el término se sitúa por encima de la relación ‘personas-mundo-cosas’,

---

<sup>20</sup> Relación con el concepto *Sorge*.

sino más bien -volviendo al verbo *lassen*- los libera y protege, los cuida y deja-ser.

### **Conclusiones: hacia ¿Qué significa pensar? (*Was heisst denken?*) de 1951-1952**

El análisis hasta ahora nos ha asegurado una base conceptual desde donde poder comenzar a leer las clases de *¿Qué significa pensar?* (1951-1952). Lo que sigue en las conclusiones, es analizar qué elementos tener a la vista de este texto, según lo expuesto hasta ahora.

El título del texto en alemán dice: *Was heisst denken?* Una primera interrogante es ¿por qué Heidegger cambia las palabras *Denken* y *denken* en su título? Según hemos analizado, las ideas de movimiento (*Bewegung*) y camino (*Weg*) son fundamentales en la investigación ontológica ex-céntrica, pues el ser nunca es estático, siempre está en movimiento. En este contexto, entender el pensar como un sustantivo tiende a ‘inmovilizar’ el término si se reduce su comprensión a una dimensión estricta y puramente conceptual. Por el contrario, al hacer predominante su dimensión de verbo, el pensar posee un despliegue ontológico, cuyo ejemplo primero correspondería a su condición de meditar.<sup>21</sup>

El otro elemento que debemos resaltar es en el uso de la palabra *heisst*. Si bien en la ‘*Segunda Parte. Semestre de verano de 1952*’ desarrolla en profundidad su idea, es importante anunciar que dicho *heisst* debe ser entendido en su sentido pre-eminentemente, como aquello que ‘llama a pensar’, aquello que ‘manda a pensar’. Su particularidad está en que refiere el modo acusativo, lo que implica que. estamos constantemente interpelados por el pensar. En este sentido, Heidegger no busca definir la palabra *Denken*, sino que con él refiere a la operación de una meditación que se despliega en lo que de suyo nos interpela. De ahí

---

<sup>21</sup> Ver NOTA 2: se da el mismo juego de palabras entre «*Wesen*» y «*wesen*».

entonces que seamos los humanos los que 'pensamos', pero sin ser dueños del pensamiento. Considerando en esto el verbo «*lassen*», el pensar en tanto que *Sein-lassen*, deja-ser al *heisst*, es decir, suelta los límites de la gramatología -pensar calculante. El pensar deja de pensarse en pos de una utilidad (pensar es *Kuinzige*).

El rol de la palabra *heisst*, entonces, es un 'nombrar',. no desde su uso cotidiano, como si el nombre fuese un adorno de una cosa -la objetivación de la cosa nombrada no basta-, sino en su sentido ontológico; este *heisst* como 'decir', 'llamar', 'mandar', mueve una experiencia que impulsa a la intimidad entre pensar y ser. El *heisst* por lo tanto, ' nombra'. En la conferencia *El habla* (1950), Heidegger menciona que nombrar quiere decir invocar (llamar): "[e]l nombrar no reparte títulos, no aplica palabras, sino que invoca en la palabra. El nombrar invoca. El invocar acerca más a lo invocado por él" (Heidegger, 1990, p. 132) Es decir, el nombrar no es un 'rodear palabras', sino un 'llamar las cosas a palabra'. Esto, no en un sentido de almacenar aquello que ha venido a palabra, sino que, en su ejecución, el nombrar llama a palabra o invoca a presencia, aquello que no ha sido invocado, es decir, que venga a presencia desde la ausencia. El nombrar llama -con el invocar- desde la ausencia a la cercanía<sup>22</sup>, trae a presencia<sup>23</sup>.

Si el pensar es una manera de interpelación del ser, podemos afirmar que cuestionar el pensar es cuestionar el ser del hombre: cuestionamos aquello que arrastra la conceptualización del sujeto moderno Y, en ese cuestionamiento, sale a la vista que el ser se muestra y se retira.

---

<sup>22</sup> Este tránsito no hay que entenderlo en términos geométricos, no se trata de una distancia espacial calculante de la cercanía o lejanía.

<sup>23</sup> *Presencia* y *Ausencia* se relacionan, ya que en la presencia podría haber ausencia: una presencia no invocada. Como en toda la obra heideggeriana, el despliegue de des-ocultar, implica también un cierto ocultar.

La invitación de Heidegger es a que no pensemos el pensar en el sentido de transformar el pensar en un objeto de investigación con resultados que sigan un modelo científico, sino más bien meditar sobre el pensar, es decir, generar una ‘experiencia’<sup>24</sup>.

Al comienzo, en el análisis de *Gelassenheit* ya anticipábamos que la meditación, es decir, el pensar que piensa el sentido, es un ejercicio que -si bien no es de carácter reflexivo introspectivo- es tarea de cada uno sin importar grados de estudios adquiridos. Es la relación de uno mismo con el camino de campo. De acuerdo con esto, la palabra *heissen* nos pone en camino hacia una nueva manera de pensar el *heisst*, no con la orientación a alcanzar una determinada definición, sino en tanto interpelación al ser. Aquello que nos llama a pensar, exige que lo pensemos y nos pone en meditación. Podemos afirmar entonces, que aquello que nos encamina en el camino de campo yermo es el mismo ser. El *heisst* ya no nombra una

---

<sup>24</sup> En *la esencia del habla – 1957/58*, Heidegger nos menciona que el objetivo de su análisis es hacer una experiencia (*erfahren*) con el habla. La experiencia con algo implica que ella nos aborda y en cierto sentido también nos desborda. Para nuestro autor, *hacer* una experiencia, no se trata de una acción voluntaria o un simple acontecimiento, sino que implica un *sufrir*, un *padeecer*. A fin de cuentas, una renuncia. *El habla nos acaece como experiencia*. Hacer una experiencia con el habla, experimentar con el habla, implica dejarnos abordar en lo propio de la interpelación (*Zusprüche*) del habla, entrando y sometiéndonos a ella. En *Construir habitar pensar – 1951*, se menciona que “Entre todos los alientos [*Zusprüche*] que nos podrían llevar desde nosotros mismos con el hablar [*Sprechen*], es el habla [*Sprache*] el más elevado y, por doquier, el primero” (Heidegger, M. *Construir habitar pensar*. p.126). Vemos entonces que la interpelación juega un papel decisivo en el hablar del habla. En este sentido, la experiencia con el habla no solo conecta con su esencia, sino también con su propia existencia. *Hacer* una experiencia con el habla, lejos de ser una actividad de adquirir conocimientos respecto al habla, digno de un pensar científico (metalingüística), es por el contrario “en las experiencias que hagamos con el habla, el habla misma se lleva la habla” (Heidegger, M. *La esencia del habla*. p.144-145). Con apoyo en el poema de *Stefan Georg – La palabra*, Heidegger toma los versos: «Así aprendí triste mi renuncia: / Ninguna cosa sea donde falta la palabra». Dicho «sea» opera como una renuncia a la idea de que una cosa es, incluso cuando falta la palabra. En la renuncia hay una apertura a una nueva relación entre cosa y palabra. Bajo esto último, a partir de la *renuncia* (de que la cosa pueda ser incluso cuando falte la palabra), el poeta ha hecho entonces una *experiencia* con el habla: el aprendizaje triste de su renuncia no es en absoluto una melancolía, por el contrario, es verdadera alegría que se *presenta* y se *retira*. En dicha renuncia él no pierde nada, solo *hace* la experiencia que buscaba. La experiencia con la palabra no podría hacerse si no es por la *tristeza*. Dicha tristeza, sufrimiento o dolor, es debido a que se asume el costo del desborde que implica entrar en una auténtica relación con aquello que sostenemos de la interpelación (*Zusprüche*).

definición, sino que interpela sobre el ser, nos llama a pensar, trae a palabra.

Todo lo expuesto hasta ahora recae sobre la famosa sentencia: “[l]o que más merece ser pensado en nuestro tiempo problemático es el hecho de que no pensamos” (Heidegger, 2005, p. 17) A qué tendríamos que atribuir el hecho de que todavía no pensamos? ¿Al hombre?, ¿a una negligencia humana?, ¿a un descuido? El hecho de que ‘no pensamos’ se debe a que las modalidades del ser son esencialmente el de mostrarse y retirarse. Nuestro tiempo problemático, es decir, el que está dominado por el pensar calculador técnico, ha generado en nosotros la huida del pensar, como vimos en *Gelassenheit*<sup>25</sup>. En dicha huida, todavía nos mantenemos en un área del pensar que no medita respecto al sentido, sino que lo hace en términos convenientes para sus utilidades concretas (en tanto *Ge-stell* por ejemplo, como esencia de la técnica moderna). Es en este contexto que entendemos la discutida sentencia de Heidegger ‘la ciencia no piensa’: no piensa, ya que sus objetivos no van por la misma vereda de un pensar meditativo que vaya tras el sentido. Heidegger no está buscando desprestigiar ni mirar en menos los aportes de las ciencias; el problema no es con la técnica ni con la ciencia, el problema es más bien con el pensar técnico que se cree como único posible, pues

La esencia de la técnica no es, en absoluto algo técnico. Por eso, nunca experimentaremos nuestra relación con la esencia de la técnica, mientras nos representemos y dediquemos solo a lo técnico, para apegarnos a ello o para rechazarlo [...]. Más duramente estamos entregados a la técnica cuando la consideramos como algo neutral; pues esta concepción, que tiene hoy día gran aceptación, nos vuelve completamente ciegos para la esencia de la técnica (Heidegger, 2017, p. 75).

En el modo de pensar computante no hay meditación, es mero cálculo y

---

<sup>25</sup> También visto en *Construir habitar pensar*, en donde el *construir-habitar* oculta al *habitar* mismo.

Esta huida ante el pesar es la razón de la falta de pensamiento. Esta huida ante el pensar va a la par del hecho de que el hombre no la quiere ver ni admitir. El hombre de hoy negará incluso rotundamente esta huida ante el pensar. Afirmará lo contrario. Dirá -y con todo derecho- que nunca en ningún momento se han realizado planes tan vastos, estudios tan variados, investigaciones tan apasionadas como hoy en día (Heidegger, 2009, p. 18).

No obstante, una característica del huir del pensar es el hecho de que aquello que ha de pensarse, siempre se sustrae: el ser, de algún modo, siempre se sustrae, se aleja, se escapa. Esa es la razón por la cual el ser no sea aprehensible conceptualmente (*Begriff*). Como veíamos en el poema de Stefan Georg, se renuncia a la conceptualización, a la definición, a la categorización: se renuncia al sujeto moderno<sup>26</sup>. Por eso es necesario un salto en el pensamiento. El salto como superación de aquel pensar calculador, hacia un pensar meditativo. El camino de campo 'señala lo que se sustrae', es decir, el ser. En la meditación del sentido, el hombre se ve atraído hacia lo que se sustrae (el ser) y, lejos de tomarlo, aprehenderlo o representarlo, ha de conformarse con 'señalar' lo que se sustrae: somos un signo en el camino hacia lo que se sustrae. ¿Qué somos? "Somos un signo que no significa nada"<sup>27</sup>. Apuntamos una huella o rastro de lo que se sustrajo y alejó para nuestra representación moderna.

En definitiva, lo que merece ser pensado -y que todavía no pensamos- no ocurre porque no nos hayamos dirigido suficientemente a lo que merece ser pensado, sino que aquello merecedor de ser pensado siempre se sustrae, se retira, se aparta de nosotros y -con nuestras

---

<sup>26</sup> En atención a *Epílogo a la conferencia la cosa*, Heidegger nos aclara lo siguiente respecto al quiebre con la tradición que arrastramos respecto a pensar el ser: "Pensar, como está a la base de la conferencia (*Das Ding: La cosa*), no es ningún mero representar algo existente [*Vorhandene*]. "Ser" no es, de ninguna manera, idéntico a realidad o a lo real que acaba de ser constatado. Ser tampoco está en oposición, de ninguna manera, a no-ser ya o a no-ser-todavía (...). En el pensar del Ser jamás es re-presentado solo algo real y esto representado entregado a lo verdadero. Pensar "Ser" quiere decir: hablar sacando la palabra de la interpelación [*Anspruch*] de su retirarse [*Wesen: esencia*]. Tal hablar [*Entsprechen: corresponder*] se origina en la interpelación y, a su vez, un entrar en su lenguaje [*Sprache*]" (Heidegger, M. *Epílogo a la conferencia "la cosa"*. p.152).

<sup>27</sup> Traducción de Holzapfel, Cristóbal de: *Ein Zeichen sind wir, deutungslos*.

facultades- lejos de aprehender, representar o conceptualizar aquello, solo podemos apuntarlo, señalarlo.

Generar una experiencia del pensar, nos demanda como tarea individual una actitud de serenidad para con las cosas u objetos de la técnica moderna. Dicha actitud constituye un quiebre con el modo de pensar predominante de nuestra época, el pensar calculador, lo que nos conduce a pensar el pensar desde otro registro, un pensar que medite sobre el sentido, es decir, seguir el camino que un asunto ya ha tomado por sí mismo. El camino de campo con la inmensa potencia de lo máximo en aquello mínimo se presenta como posibilidad desde lo simple, como regalo y agradecimiento a los transeúntes en son de otorgar mundo. Dicha experiencia del sendero permite brotar un conocimiento alegre al modo de lo *Kuinzige*, que no busca utilidades concretas, sino un cuidado o protección en la relación del hombre con el mundo<sup>28</sup>. Todo lo anterior puede ser entendido como modalidades del pensar, en el sentido que la aplicación de uno pone en marcha todo las demás. No hay una secuencia lineal, sino que en un juego co-originario, se desarrollan simultáneamente. En este sentido entonces, llegamos al pensar que -a partir de un llamado o mandato, al modo de interpelación del ser- genera una experiencia del pensar. Las barreras gramatológicas se quiebran y el ser queda al descubierto en lo que es: retiro, huida, sustracción. Entonces podemos dar un salto al pensar a partir de una superación del pensar técnico, es decir, renunciando a aquello que desde los griegos en adelante se ha

---

<sup>28</sup> Heidegger se refiere en muchas ocasiones respecto a los modos del *cuidado*. La hipótesis que recorre toda su obra es que *el ser debe ser cuidado*. Esto se manifiesta por ejemplo en *Ser y Tiempo* con la idea de *Sorge*. En *Construir habitar pensar*, la esencia del habitar es el cuidado del ser. En *De la esencia del habla*, el habla procura la protección del *Ereignis*, esa mismidad (*Das Selbst*) (no igualdad) entre *pensar y ser* que mueve toda la meditación occidental -desde Parménides: *pues es lo mismo pensar que ser-* en adelante. En *Carta sobre el Humanismo*, *el lenguaje es la casa del ser*, y los poetas y pensadores son quienes la custodian. Dicha guarda consiste precisamente en llevar a cabo la manifestación del ser, en la medida en que, mediante su decir, ellos la llevan al lenguaje y allí la custodian.

supuesto como verdadero: ente es ser. En suma, el hecho de que todavía no pensamos aquello que merece ser pensado, es porque el análisis no debe tener como objeto de investigación el pensar en tanto que concepto, sino que -desde una perspectiva fenomenológico-hermenéutica- ha de constituir una experiencia. Solamente a partir de este nuevo registro podemos comenzar a meditar sobre la sentencia que recorre todas las clases de invierno y verano de 1951 y 1952 en la Universidad de Friburgo de Brisgovia: “Lo que más merece pensarse en nuestro tiempo problemático es el hecho de que no pensamos”.

## Referencias

- Fédier, François. (2017). *Voz del amigo y otros ensayos en torno a Heidegger*. Edición: Jorge Acevedo Guerra. Ediciones Diego Portales. Santiago, Chile.
- Heidegger, Martin. (1990). *El habla*. En: De camino al habla. Traducción: Ives Zimmermann. Ediciones Del Serbal. Barcelona, España.
- Heidegger, Martin. (1990). *La esencia del habla*. En: De camino al habla. Traducción: Ives Zimmermann. Ediciones Del Serbal. Barcelona, España.
- Heidegger, Martin. (2002). *Camino de campo*. Traducción: Olegario González de Cardedal. Editorial Trotta. Madrid, España.
- Heidegger, Martin. (2005). *¿Qué significa pensar?*. Traducción: Raúl Gabás. Editorial Trotta. Madrid, España.
- Heidegger, Martin. (2009). *Serenidad*. Traducción: Ives Zimmermann. Ediciones del Serbal. Barcelona, España.
- Heidegger, Martin. (2012). *Camino de campo*. Traducción: Carlota Rubies. Editorial Herder. Barcelona, España.
- Heidegger, Martin. (2015). *Ser y Tiempo*. Traducción: Jorge Eduardo Rivera. Editorial Universitaria. Santiago, Chile.


- Heidegger, Martin. (2016). *Carta sobre el Humanismo*. Traducción: Helena Cortés y Arturo Leyte. Editorial Alianza. Madrid, España.
- Heidegger, Martin. (2017). *Ciencia y meditación*. En: Filosofía, Ciencia y Técnica. Traducción: Francisco Soler y Jorge Acevedo. Editorial Universitaria. Santiago, Chile.
- Heidegger, Martin. (2017). *Construir habitar pensar*. En: *Filosofía Ciencia y Técnica*. Traducción: Francisco Soler y Jorge Acevedo. Editorial Universitaria. Santiago, Chile.
- Heidegger, Martin. (2017). *Epílogo a la conferencia "la cosa"*. En: Filosofía, Ciencia y Técnica. Traducción: Francisco Soler y Jorge Acevedo. Editorial Universitaria. Santiago, Chile.
- Heidegger, Martin. (2017). *La pregunta por la técnica*. En: Filosofía, Ciencia y Técnica. Traducción: Francisco Soler y Jorge Acevedo. Editorial Universitaria. Santiago, Chile.
- Heidegger, Martin. (2017). *Seminario de Le Thor*. En: Filosofía, Ciencia y Técnica. Traducción: Francisco Soler y Jorge Acevedo. Editorial Universitaria. Santiago, Chile. 2017

## Pensar la fuerza: deconstruir, diferenciar, dislocar la soberanía en Derrida

### *Thinking the Force: deconstructing, differentiating, dislocating the Sovereignty in Derrida*

Cristóbal Montalva Cautín<sup>1</sup>

Universidad de Chile, Santiago, Chile

 <https://orcid.org/0009-0002-0862-9287>

[cmontalva@uchile.cl](mailto:cmontalva@uchile.cl)

Recibido: 25/09/2024

Aceptado: 29/11/2024

DOI: 10.5281/zenodo.14740290

### RESUMEN

En el presente texto se intenta trazar posibles figuras en que viene a trabarse la relación deconstructiva con la soberanía en el pensamiento de Jacques Derrida. La fuerza y la violencia se asoman como huellas indelebles e inevitables de la soberanía. Pero a la vez la *différance* derrideana se puede pensar como un despliegue de fuerzas que viene a desorganizar las estructuras sociales, evidenciando que toda fundación política, como la de todo Estado-nación, implica una violencia originaria que es estructuralmente sometida a operaciones de olvido. Deconstrucción y soberanía se trabarían en una relación de fuerza a fuerza, pero para Derrida esto no nos dispensa de atender a una economía de la violencia como primera configuración de esta relación, como una estrategia crítica que busca hacer visibles las violencias ocultas en las jerarquías conceptuales y políticas. Sin ser renunciabile este acercamiento crítico, Derrida añadirá la figura de una *fuerza débil* como registro deconstructivo hacia la soberanía: una configuración de apertura que permite repensar la soberanía no como mero poder opresivo, sino como una posibilidad siempre frágil de justicia vinculada a la alteridad. La noción de una *lengua de preestreno*, de la espaciación de una lengua siempre por venir, se mostrará como un espacio dentro de la lengua que permitirá traducir estas operaciones deconstructivas hacia nuevas configuraciones políticas siempre por venir, lo que a la vez siempre implica el riesgo del despliegue de crueldades soberanas.

*Palabras clave:* fuerza, soberanía, deconstrucción, Derrida.

<sup>1</sup> Licenciado en Filosofía, Magíster en Género y Doctor en Filosofía de la Universidad de Chile.

## ABSTRACT

In this text it attempts to trace possible figures in which deconstruction becomes involved with sovereignty in the thought of Jacques Derrida. Force and violence appear as indelible and inevitable traces of sovereignty. But at the same time, Derridean *différance* can be thought as a display of forces that comes to disorganize social structures, evidencing that every political foundation, like that of every nation-state, implies an original violence that is structurally subjected to operations of forgetting. Deconstruction and sovereignty would be involved in a relationship of force to force, but for Derrida this does not exempt us from attending to an economy of violence as the first configuration of this relationship, as a critical strategy that seeks to make visible the violence hidden in conceptual and political hierarchies. Without this critical approach being renounced, Derrida will add the figure of a *weak force* as a deconstructive register towards sovereignty: a configuration of openness that allows us to rethink sovereignty not as a mere oppressive power, but as an always fragile possibility of justice linked to otherness. The notion of a *preview language*, of the spacing of a language always to come, will be shown as a space within the language that will allow these deconstructive operations to be translated into new political configurations always to come, which at the same time always implies the risk of the display of sovereign cruelties.

*Keywords:* force, sovereignty, deconstruction, Derrida.

## Uno

De lo que se tratará en este texto es de pensar la *diferancia*<sup>2</sup> como soberanía, como violencia, como fuerza. O más bien de pensar la fuerza en un pensar la *diferancia*: de pensar la fuerza con y desde la *diferancia*. La *diferancia* entonces como un despliegue de fuerzas. Fuerza *antes* que el derecho, *antes* que toda forma concreta de soberanía. Fuerza instituyente, fundante. Amnesia organizadora. Pese a sus potencias críticas de la metafísica y de las políticas occidentales, la *diferancia* no es algo así como el lado bueno de la fuerza. Tampoco el lado malo. Es la fuerza antes de toda medida, aún más antes que las medidas humanistas –humanas, demasiado humanas– del bien y del mal. Fauces devoradoras,

---

<sup>2</sup> “*Diferancia*” se usa en este texto como estrategia traductiva del término derrideano “*différance*” y distinguirlo así gráficamente del vocablo castellano “diferencia”: “Luego la *différance* no es una distinción, una esencia o una oposición sino un movimiento de espaciamento, un ‘devenir-espacio’ del tiempo, un ‘devenir-tiempo’ del espacio, una referencia a la alteridad, a una heterogeneidad que no es primero oposicional” (Derrida, 2009: 30).

dislocadoras. Ella es fuerza. Es la fuerza. Fuerza que siempre nos amnesia de ella misma, despliegue de fuerzas:

Despliegue desatado, puesto que aquí es conveniente pensar en tensiones y juegos de fuerza, en la *physis* celosa, vengadora, oculta, en el furor generador de esta represión; y es por eso que, en cierto modo, esta amnesia sigue activa, dinámica, potente, otra cosa que un simple olvido. La interdicción no es negativa, no incita meramente a la pérdida. Ni a la perdición: la amnesia que organiza desde el fondo en las noches del abismo. Rueda, se extiende como una ola que lo arrastra todo, en playas que conozco demasiado. Este mar lo arrastra todo, y de los dos lados; se enrosca, arrastra y se enriquece con todo, aporta, transporta, deporta y se hincha incluso con lo que arranca. La cabezonada de un capital sin cabeza. Y además me gusta la palabra francesa “*déferlement*” [despliegue, desencadenamiento]; lo explico en otra parte. (Derrida, 1997, p. 49)

El realismo más tenue de todos ya nos deja enfrentados a este caos e inestabilidad fundante que es riesgo de lo peor, a la vez que suerte:

Ahora bien, este caos e inestabilidad, que es fundamental, fundador e irreductible, es al mismo tiempo naturalmente lo peor<sup>3</sup> que debemos enfrentar con leyes, reglas, convenciones, política y hegemonías provisionales, pero al mismo tiempo es una suerte, una posibilidad de cambiar, de desestabilizar. (Derrida, 1998b, pp. 162-163)

El realismo político más tenue lo que nos constata, lo que nos sopla al oído, es la irrecusable realidad de la violencia por doquier y siempre. Los lugares en que se pretenda hacer brillar su ausencia en verdad brillan ella *por* su ausencia, mera amnesia de sí misma, organizada por ella misma:

Todos los Estados-nación nacen y se fundan en la violencia. Creo irrecusable esta verdad. Sin siquiera exhibir a este respecto espectáculos atroces, basta con

---

<sup>3</sup> “Aunque el retorno del antisemitismo siga reproduciendo una misma e imperturbable lógica, debe inventar nuevas figuras. Recursos por esencia inextinguibles. Así, pues, el antisemitismo siempre conserva, como la democracia, cierto por-venir” (Derrida, 2009, p. 143). Nos resulta imposible no nombrar y volver a nombrar la *nakba* palestina que ya por más de setenta años, con distintos golpes y crueles recrudescimientos, se yergue como figura que hace la posta de renuevo del antisemitismo del holocausto nazi. El por-venir de la crueldad, cierta diferencia de la crueldad, es a lo que tenemos que atender sin refugiarnos en coartadas que se sustenten en identidades étnicas, nacionales, religiosas o culturales.

destacar una ley de estructura: el momento de fundación, el momento instituyente, es anterior a la ley o a la legitimidad que él insta. Es, por lo tanto, *fuera de la ley*, y violento por eso mismo. Pero usted sabe que se podría “ilustrar” (¡qué palabra, aquí!) esta verdad abstracta con documentos terroríficos, y procedentes de las historias de todos los Estados, los más viejos y los más jóvenes. Antes de las formas modernas de lo que se llama, en sentido estricto, el “colonialismo”, todos los Estados (me atrevería incluso a decir, sin jugar demasiado con la palabra y la etimología, todas las *culturas*) tienen su origen en una agresión de *tipo colonial*. Esta violencia fundadora no es sólo olvidada. La fundación se hace *para* ocultarla; tiende por esencia a organizar la amnesia, a veces bajo la celebración y la sublimación de los grandes comienzos. (Derrida, 2003, p. 36)

Derrida no está haciendo una defensa del Estado moderno, sino que está apuntando a que cualquier forma de fundación de lo social –tome ésta el nombre de Estado u otro– siempre va a implicar violencia. El punto es si el carácter de esa violencia es siempre colonial: es siempre cruento, aplastamiento de alteridad, amnesia de esa violencia y así. ¿Es toda cultura, es toda lengua en definitiva sólo y totalmente colonial? ¿Podemos hacernos una pregunta tal? ¿O se trataría aquí de acoger todo lo que nos viene, o todo a lo que nos destina lo que destina –para decirlo con Heidegger? Si Derrida llegase hasta aquí en su pensar sólo tendríamos una forma difícil de distinguirlo de aquel enjuto criticismo presente en el realismo schmittiano.

El realismo político de Schmitt y todo realismo político implica siempre una ontología real que debiésemos intentar cuestionar. Lo indeconstruible no es meramente lo real: es lo real deconstruido, y más aún, un indeconstruible crítico, una noción crítica de lo indeconstruible. Este “trayecto” –trayecto reconstruido, ofrecido como reconstruido aquí– son los pasos o más bien suspensión de paso que Derrida dio en torno a pensar este asunto de la fuerza, de la violencia, de la soberanía.

La pregunta sería: ¿hay aquí siempre una violencia cruenta e impenetrable, tan indeconstruible como la justicia? ¿Una no sería entonces tan sólo el reverso de la otra? ¿O ni siquiera eso: la justicia sería

la violencia, la justicia en su primer venírse nos? Sabemos que origen protésico siempre, ¿pero siempre origen violencia, prótesis violencia así de golpe, cruenta, colonial? ¿La violencia, la fuerza, sólo se nos da en un único registro? ¿Llamariamos justicia a esa fuerza que le viene o mejor dicho que meramente le sobreviene a aquella violencia fundadora? ¿O tendría dos rostros la justicia? ¿O siempre la justicia viene del mejor modo aunque después implique todas las violencias del caso en su cumplirse o ser apropiada como derecho? Es claro que sería peor que no hubiese derecho, pero cuando al derecho le sobreviene una justicia como derecho penal del enemigo, qué pensar. Recordar la historia de este derecho primero pensado de modo crítico y luego en tono apologético por el mismo teórico que acuñó el concepto, Günther Jakobs. Está claro que siempre hay un por-venir dislocador. Pero creo que Derrida no era tampoco simplemente un realista político. Por eso en lo que viene problematizaremos este concepto de fuerza, de violencia. Es cierto que se le podría acusar a Derrida de que esta problematización sería un vano intento de debilitar la violencia, la fuerza, y que con ello estaría repitiendo lo mismo que él le critica a Benjamin. Pero creo que el recorrido nos vale por la tarea que él nos coloca y sobre todo por la invitación a que deponiendo todo cinismo aprendamos a trabarnos con la fuerza. Podríamos decir que están los textos en que Derrida permanece en un realismo político. En otros textos se enfrenta a ese límite o espacio y habita este límite entre lo deconstruible y lo indeconstruible, entre la conservación y la fundación, entre la fuerza y lo otro que la fuerza en la fuerza. Hay otros textos intermedios donde se abandona en varios registros aquel realismo político. Podríamos hablar en ellos de un realismo político crítico. El primero de los modos de este otro realismo adopta la forma de una economía de la soberanía, o de una economía de la violencia. Donde incluso la hospitalidad incondicional puede tener efectos perversos, donde la misma incondicionalidad no nos protege de la

violencia<sup>4</sup>. Hay otros textos que en cambio avanzarán para espaciarlo y habitarlo a aquel límite entre lo deconstruible y lo indeconstruible: persiste en ellos la distinción, pero lo deconstruido es ese límite.

Este primer registro crítico de la violencia entonces adquiere la forma de una economía de la violencia. Esto ya está presente en los textos de 1967: en “La violencia de la letra: de Levi-Strauss a Rousseau” (*De la Gramatología*) y en el texto sobre Levinas (en *La escritura y la diferencia*). Tener una posición realista frente a la violencia es constatar que siempre hay la violencia, que no hay mundo ajeno al que le sobrevendría la violencia de la escritura: esto ya porque no hay mundo ajeno a la lógica de la huella, de la escritura. Pero tampoco hay escritura no violencia como salida de la violencia del algún mundo ajeno. Lo que es posible críticamente es mostrar las violencias olvidadas, invisibilizadas, medir las jerarquías conceptuales como huellas de sometimiento. Pero Derrida nunca dejará de insistir y en dar lugar a las potencias críticas ínsitas en atender a una economía de la violencia:

En este campo, como en otros, la única respuesta es *económica*: hasta cierto punto, siempre hay una medida, una medida preferible. No quiero prohibirlo todo pero tampoco quiero no prohibir nada. Por cierto no puedo erradicar, extirpar las raíces de la violencia para con los animales, la injuria, el racismo, el antisemitismo, etc., pero so pretexto de que no puedo erradicarlos tampoco quiero dejar que se desarrollen salvajemente. (Derrida, 2009, p. 87)

Pienso por ejemplo en la coalición incoherente pero organizada de fuerzas capitalistas internacionales que, en nombre del neoliberalismo o del mercado, se adueña del mundo en tales condiciones que la forma “Estado” es lo que todavía puede resistir mejor. Por el momento. Pero hay que reinventar las condiciones de la resistencia. Una vez más, diría que según las situaciones soy antisoberanista o soberanista, y reivindico el derecho de ser antisoberanista aquí y soberanista allá. Que no me hagan responder a esta cuestión como se aprieta

---

<sup>4</sup> “En efecto, para una sociedad organizada que posee sus leyes y que quiere conservar el dominio soberano de su territorio, de su cultura, de su lengua, de su nación, para una familia, para una nación que tiene interés en controlar su práctica de la hospitalidad, realmente es preciso limitar y condicionar la hospitalidad. En ocasiones es posible hacerlo con las mejores intenciones del mundo, porque la hospitalidad incondicional también puede tener efectos perversos” (Derrida, 2009, p. 70).

el botón de una maquina primitiva. Hay casos en que sostendría una lógica del Estado pero pido examinar cada situación para pronunciarme. (Derrida, 2009, p. 105)

La economía de la violencia al menos nos coloca atentos a los mayores riesgos y basta para que tenga lugar ella con la apertura que nos da la escritura pensada bajo el registro de la *diferancia*. El riesgo mayor está en la no-apertura. El riesgo está en el silencio. Con escritura, con textos, siempre habrá hombres, vivientes y los otros que los vivientes, que sabrán de abrir el derecho. Incluso si tablas escritas sobre piedra. Una confianza, una creencia, una fe en la capacidad de abrir, de abrirlo todo, de la deconstrucción. Por eso para Derrida cuando se vuelve a la palabra, aunque sea para repetir la injuria, de algún modo ya ha empezado a acontecer la posibilidad de la reconciliación. La palabra hacia el otro, la respuesta hacia el otro es seña de la (im)posibilidad de la reconciliación imposible.

Hay un registro más radical de realismo político crítico que esta economía de la violencia. Como ésta podríamos decir que en este segundo registro no avanza aún sobre la cuestión aporética de una im(posible) deconstrucción de la violencia. La violencia aquí sería algo dado, innegablemente dado, pero de lo que se tratará es de deconstruir las bases de la política en Occidente. Esta tarea mayor, profusa y prolífica tal vez es iniciada más explícitamente desde 1989 con *Fuerza de Ley*. Sólo por dar un ejemplo podemos hablar de la deconstrucción de las políticas de la amistad ya desde 1988: la deconstrucción por sí misma, las huellas de su imposibilidad, que se reclaman en la distinción amigo-enemigo que pretende establecer toda excepción soberana. Una amistad entre semejantes no sólo no podría ser trazada, sino que de poder ser trazada no podría ser reclamada como política. De lo que se trataría es desplazar la amistad de semejanza hacia una amistad de alejamiento, por lo desemejante, por lo arribante, una apertura hacia al otro que esté a la

medida de lo desmedido, de lo incondicional y con ello dislocante de las políticas en Occidente:

¿Cuándo estaremos preparados para una experiencia de la libertad y de la igualdad que haga la prueba respetuosa de esa amistad, y que sea justa por fin, justa más allá del derecho, es decir, que esté a la medida de su desmedida? (Derrida, 1998a, p. 338)

En este registro de deconstrucción de las bases de la política de Occidente aún está presente una economía de la violencia. La potencia política de esta economía no tenemos que juzgarla como un mero paso en algún trayecto hacia la “verdadera” deconstrucción de la soberanía. La economía de la violencia sigue siendo hoy la herramienta más urgente a la que tenemos que recurrir para enfrentarnos al desate actual de las potencias soberanas en Occidente. La democracia por venir es el modo más a nuestro imposible alcance para ejercer el cobro de la deuda infinita de nuestras democracias para con la justicia.

## Dos

Intentemos abandonar –sin superar– por ahora este realismo político no crítico y crítico. Con lo que nos encontramos es con una aporía: ¿es posible la deconstrucción de la violencia? ¿Pero no se juega ella en el límite de lo indeconstruible? ¿Se puede al menos pensar la violencia, un pensar la fuerza, un trazar detenerse en las im(posibilidades) de la deconstrucción de la violencia-soberanía? Ese “im” no puesto entre paréntesis está bien: son los no de la soberanía a la deconstrucción. Cómo deconstruir la soberanía. Cómo lidiar con su indeconstruibilidad.

La pregunta que quizá no debiésemos dejar de diferir es acerca de la necesidad de la soberanía. O al menos debiésemos preguntarnos por su coincidencia o no con la pregunta por la violencia. Problematizar esta cuestión nos exige un posicionamiento, una actitud de deponer los

prontos diagnósticos y calificaciones que el pensamiento biopolítico parece siempre venir a adelantarnos, a ofrecernos. Esa actitud más allá de que su premura pueda ser soberana, tenemos que suspenderla por el hecho mismo de diferir el cuestionarse acerca de la soberanía, por su limitar a describirla en sus formas<sup>5</sup>.

Derrida cuando toca acá este límite –esto que pretendidamente asumimos aquí como límite a ser deconstruido, que sí Derrida nombra como lo indeconstruible– siempre apunta a una ley secreta. A la ley secreta de la lengua, al concreto real que nunca podremos tocar –y cuanto más alguna vez poder a llegar a tener en nuestras manos– en esa *estructura de alienación sin alienación* que nos caracteriza (Derrida, 1997, p. 40), a la ley sobre las leyes. Es el ámbito –sólo por tomar prestados nombres: y qué nombre podría recibir la indecidibilidad, el ámbito de la decisión imposible– de la justicia, del don infinito, de la hospitalidad incondicional y así. ¿Y qué en esta (an)economía con la soberanía?:

Llamemos aquí pensamiento a aquello que a veces rige –según una ley por encima de las leyes– a la justicia de esa resistencia o de esa disidencia. Es asimismo lo que pone en marcha o inspira a la deconstrucción como justicia. A esta ley, a este derecho fundado en una justicia que lo sobrepasa, les deberíamos abrir un espacio sin límite autorizándonos así a deconstruir todas las figuras determinadas que esa incondicionalidad soberana ha podido adoptar a lo largo de la historia. (Derrida, 2002, pp. 19-20)

Puesta las cosas así, la deconstrucción de las *figuras determinadas* de la soberanía incondicional asoma como una tarea por acometer. Sin embargo, es una tarea que camina sobre un abismo. Un abismo no por su imposibilidad, sino que un abismo de los peores riesgos. Más allá de la cuestión que referíamos de ser soberanistas o no en el marco de una

---

<sup>5</sup> Sería sólo una mala ciniquez no reconocer todo lo que este mismo texto está atravesado por la potencia biopolítica para desnudar a la soberanía. La cuestión es: ¿se trata de desnudarla? ¿No se trata más bien de pensarla en su inevitabilidad de tener lugar, en su posible o imposible imposibilidad? ¿No se trataría más bien de cómo y hasta dónde nos trabajamos en relación con ella de otro modo que una fuerza indeconstruible?

economía de la violencia, lo cierto es que esa opción de serlo o no, se levanta ya sobre una “deconstrucción” en curso de la soberanía. Decimos “deconstrucción” así entrecomillada porque al parecer para Derrida se podría tratar más bien de una “descomposición” que amenaza a la deconstrucción misma, a lo incondicional como tal, a la justicia:

La deconstrucción del concepto de soberanía incondicional es sin duda necesaria y está en marcha, pues ésta es la herencia de una teología apenas secularizada. En el caso más visible de la presunta soberanía de los Estados-naciones pero también en otras partes (porque se encuentra en su casa por doquier y se considera indispensable, en los conceptos de sujeto, de ciudadano, de libertad, de responsabilidad, de pueblo, etc.), el valor de soberanía está hoy en plena descomposición. Pero hay que tener cuidado para que esta deconstrucción necesaria no comprometa demasiado, no demasiado, la reivindicación de independencia de la universidad, es decir, una determinada forma muy particular de soberanía que trataré de precisar más adelante. (Derrida, 2002, p. 18)

Hoy, en todas partes donde se pronuncia la palabra soberanía, esa herencia permanece innegable, no importa que diferenciación interna se le reconozca. ¿Cómo tratarla? Volvemos aquí a la cuestión de la herencia de la que partimos. Hay que deconstruir el concepto de soberanía, no olvidar jamás su filiación teológica y estar dispuesto a cuestionarla en todas partes donde se ejerza. Esto supone una crítica inflexible de la lógica del Estado y del Estado-nación. Y sin embargo –y de ahí proviene la temible responsabilidad del ciudadano, y del heredero en general–, en determinadas situaciones el Estado, en su forma actual, puede resistir ciertas fuerzas que yo considero como más amenazantes. (Derrida, 2009, pp. 104-105)

Entonces de qué herencia es portadora la soberanía. Por qué aún hoy en la *Catalunya*, en las luchas por el aborto, en el *Wallmapu* –la tierra mapuche–, en los inmigrantes extranjeros que se quieren ciudadanos extranjeros, por qué en las humanidades, por qué en la literatura, la seguimos abrazando a ella como arma de lucha. Es portadora de la herencia, de un en nombre, de la justicia. No es la soberanía entonces un concepto a inmediatamente ser abandonado por ser fascista o masculinista. Tenemos que recoger la herencia que ella porta. Tenemos que trabar y compenetrarnos del todo del problema a que ella responde:

es el problema de la fuerza, de la violencia. Se trata de dejarnos atravesar como lo estamos siempre sufriendola y ejerciéndola a la soberanía como fuerza. No de las formas particulares que pueda tomar. No se trata tanto de sólo vernos como víctimas y quizá tampoco como victimarios. Todo estriba más bien en qué hemos hecho y qué es lo que sobre todo podemos hacer con la soberanía, con la violencia que recibimos (sufrimos y acogimos a la vez) como herencia. La “tarea” de una de deconstrucción de la soberanía, incluso si pudiéramos trazar una distinción entre ella y sus *figuras determinadas*, siempre tiene que vérselas con el riesgo de la descomposición de lo incondicional en el no *hacer* la herencia de esa justicia que clama desde todos los muertos de nuestra felicidad por venirnos.

La deconstrucción entonces es una fuerza que se enfrenta a fuerzas. Fuerzas indeconstruibles en tanto fuerzas. Fuerzas incalificables en su toda indecidibilidad. La traba deconstructora sobre lo que pueda ser deconstruible en esas fuerzas siempre caminará sobre el abismo de los peores riesgos. Pero riesgo que no podemos abjurar de enfrentar. Hay una última cuestión en esta aporética en torno a la indeconstruibilidad de la soberanía que no podemos soslayar. Hay otro riesgo que se puede estar cribando hasta ahora acá. Quizá aún un peor riesgo. Es el riesgo de una consagración metafísica: ¿lo indeconstruible repone toda la metafísica, se consagra como uno de los lados de una oposición? ¿Es un afuera metafísico de la *diferancia*, de lo deconstruible? ¿Es la fuerza como lo *afuera*?

¿No era que una de las potencias más descolocantes, dislocantes, resonantes, fue aquel primer clamor derrideano que nos vino a donar que “no hay afuera”? ¿Qué nos legó esta sentencia que reniega del afuera? Desde luego que una contra-ontología de lo real. Un contra que no deja nada afuera, ni siquiera así mismo: el clamor que reniega del afuera, de lo real al modo de la presencia. Precisamente de lo que se trata es de

diferir –por siempre– la discusión del estatus de realidad de todo. Todo opera bajo la lógica o la economía del texto, de la escritura, de la huella. No es que sólo existan las grafías palabras, existen las cosas, existe un mundo(s). Pero todo eso no existe metafísicamente, no puede ser traído a presencia tal y como lo pretende la metafísica: todo es grafía sobre grafía, huella de huella. ¿La fuerza escaparía a esa lógica de la huella? ¿No estaría la fuerza tramada como texto? ¿Es la fuerza algún afuera a la escritura pensada en la lógica de la huella? ¿Cuál es la condición aporética de la fuerza respecto a esta lógica?

Ante esto podríamos sostener que para Derrida siempre hubo un “afuera” de la cadena signica. El punto es que decirle “afuera” a tal ámbito es colocarlo todavía demasiado cerca. En rigor no es un afuera “de” la cadena signica cual que le fuese aquello que se nombra como lo contextual. Un afuera tal no guarda para consigo la cadena signica: por eso no hay afuera de ella cual que tuviese un carácter deconstruible como el de ella. Todo el juego de la *diferancia* tiene lugar al interior, dentro de una sola cadena signica, sea inscrita en el soporte del papel, en el soporte de los papiros pretéritos o de estos nombrados virtuales, o lo sea en el soporte del cuerpo. Este ámbito del “todo se deconstruye a sí mismo”, si tiene un afuera, es un afuera tan radicalmente otro que decirle afuera es todavía demasiado cerca. Ese mal llamado “afuera” es el ámbito de lo indeconstruible: es el ámbito de la fuerza. Esta fuerza que más bien son fuerzas no es un ámbito de lo meramente excepcional ni en las ocasiones ni lugares. La fuerza siempre está teniendo lugar y siempre está implicada en todo: mediadamente o inmediadamente. Mediadamente como en los actos de habla constatativos. O inmediadamente como en los actos de habla performativos. Tiene lugar por doquier. Siempre. Sin ser ella texto –más allá de la problemática de trazar la distinción en cada figura determinada– siempre se da trabada con todo: y ese todo tiene la forma de o más bien opera como la escritura. La fuerza sería algo así como

siempre la fuerza de una huella. Por esto a la vez tendríamos que decir que la fuerza siempre teniendo lugar trabada, compenetrada con la huella, que decirle “afuera” es colocarla todavía demasiado lejos. Por esto tenemos que considerar que no es un afuera que venga a reponer la metafísica. Más allá de su problemático lugar se trataría de que siempre viene a restar un ámbito y ese ámbito es el de lo indeconstruible, de la fuerza. Habría que confesar que de toda fuerza: de la fuerza que destruye como de las fuerzas de los brazos y caricias de lo otro que nos acoge y hace<sup>6</sup>. Decíamos que decirle afuera es demasiado cerca por su radical otredad, por su radical imposibilidad: por su incondicionalidad como insiste siempre en llamarle Derrida cuando “toca” este ámbito. Quizá en torno a este *leve* asunto de poner oídos para este ámbito pasan hasta hoy muchas de las malcomprensiones (intencionadas o no) y críticas hacia Derrida<sup>7</sup>. Decimos *leve* asunto no por ignorar los espinosos problemas

---

<sup>6</sup> Acogidos en brazos, en la lengua de las palabras. Lengua de las mariposas, lengua con dientes. Son tan bellas las risas violentas. Son fuerza. Lo terrible, lo *Umheimliche*, es que los dientes que nos ríen son los mismos que nos muerden, desgarran. Quizá porque mi madre me viene hoy en la pura fuerza de su sonrisa violenta, en la pura interjección de sus tribulaciones. Mi madre brillando y doliéndoseme en la pura fuerza de su cuerpo que ya no habla a significantes de esos oficialmente compartidos. Habla de la fuerza. Habla la fuerza. Fuerza de la imposible habla imposible. Fuerza de su incondicional venírseme, indeconstruible. Hoy yo madre protésica de ella mi madre siempre protésica. Eso la verdad toda sobre mi madre, sobre nuestras madres. Y decirle con la *ñuke* a la soberanía: un dos tres por mí y por todas mis *pu lamngen*, mis *pu peñi*.

<sup>7</sup> Como ejemplo de estas malcomprensiones se puede citar a Mark Lilla quien apunta a que Derrida recién en algún momento de los noventa se vino a dar cuenta de que había lo indeconstruible (“Se puede perdonar a los lectores de las obras tempranas de Derrida por suponer que él cree que nada puede escapar al lenguaje y que por tanto ninguno de nuestros conceptos puede escapar a la deconstrucción. Su logro, después de todo, fue establecer esta dura verdad, la única verdad que no cuestionaba. Pero ahora Jacques Derrida ha cambiado de idea, y de modo importante. Resulta que hay un concepto –aunque uno solo– capaz de resistir los ácidos de la deconstrucción: el concepto de justicia”, Lilla, 1999, p. 10). Me permito aquí citar a Derrida en un texto de 1971 (!) –se podrían citar otros– donde habla claramente de fuerzas no-discursivas: “Una oposición de conceptos metafísicos (por ejemplo, habla/escritura, presencia/ausencia, etc.) nunca es el enfrentamiento de dos términos, sino una jerarquía y el orden de una subordinación. La deconstrucción no puede limitarse a o pasar inmediatamente a una neutralización: debe, por un doble gesto, una doble ciencia, una doble escritura, practicar una inversión de la oposición clásica y un desplazamiento general del sistema. Sólo con esta condición se dará a la deconstrucción los medios para intervenir en el campo de las oposiciones que ella critica y que es también un campo de fuerzas no-discursivas” (Derrida, 1989, p. 371). Este ámbito extradiscursivo o

que él nos trae, sino porque de la experiencia de la fuerza es algo de lo que todo el tiempo, siempre, estamos teniendo experiencia. Con Derrida, cuán a gritos sordos podemos escuchar a la fuerza que siempre nos sostiene. Que Derrida en este ámbito encuentre todos los sinónimos de deconstrucción: hospitalidad, don, justicia, no nos debiese resultar entonces tan extraño. Lo controversial es que a esa lista deberíamos agregar la soberanía. Es Derrida mismo quien la agrega como soberanía y hasta como soberano (Cf. Derrida, 2010). En los primeros textos de fines de los años noventa en que atiende a esta cuestión opta, sin embargo, por una salida más “neutra” al asunto –aunque tal vez esa salida sea diferente sólo en las formas. Lo sometido a deconstrucción es la “soberanía-incondicional”: escrita aquí así con guion para mostrar la unidad así como la diferencia de las dos partes que la componen y nombran.

De la deconstrucción de esa soberanía-incondicional nos ocuparemos en el apartado que viene, pero antes quisiera remarcar un punto respecto a lo que podría escucharse en una demanda de la fuerza como afuera. Este aporético afuera, este considerar así a la fuerza podría escucharse rayano en los peores fascismos. Pero pensar la fuerza no es todavía encegucerse por ella, sino quizá lo contrario. Podríamos convocar

---

extradeconstructivo del que siempre ha tenido atención la deconstrucción es precisamente el campo de batalla en que libra su operación la deconstrucción. El apuntar a un ámbito no es todavía problematizarlo lo suficiente. El ni apuntarlo es estar aún más lejos de ello. El apuntarlo como lo dicotómico de lo político cual lo hace Arendt es cerrarse a pensarlo como un ámbito posible a pensar. Pensar la fuerza, no hacer apologías interesadas de ella, sino que pensarla, trabarse con ella, de ello se trata aquella fuerza del pensar que es la deconstrucción. Tener presente que entre los críticos a Derrida suele abundar más la actitud de Rorty de pensar la deconstrucción como una ironía privada porque no es pragmática –en términos de Rorty–, esto es, que no presupone, que no parte de lo común, de un común. La crítica de Lilla de algún modo hace un eco sofisticado de esta crítica: que para Derrida la justicia sea un indeconstruible no quiere decir que sea una especie de común. No hay presupuesto alguno para Derrida: eso precisamente sería dar lugar incuestionado a una autoridad, a una soberanía. Incluso si esa soberanía es *sólo* la soberanía de un concepto. La tesis de lectura sin matices de un realismo político en Derrida no está –por recaer en lo recién expuesto– tampoco muy lejos de esta lectura cuasi “oficial” de la deconstrucción que se tiene en las ciencias políticas liberales. De lo que se trata entonces es de una singular matizar el pensamiento de Derrida: un matizarlo que es todo lo otro de un neutralizarlo, que es más bien un llevarlo a los extremos, o mejor, a las ruinas de todo umbral.

los nombres de Heidegger y Nietzsche. Heidegger y su nostalgia de la lengua como fuerza. Que las palabras vuelvan a ser palabra, que las palabras vuelvan a cosear (*dichten*=condicionarnos) es prueba de una vuelta a las cosas y palabras como fuerza, como irrupciones del ser. Sé que todo este hablar así puede parecer estar caminando por un precipicio al borde, al abismo del (peor) amor y del (mejor) horror: mi intención es sólo mostrar que hacer hundir en la *diferancia* tal abismo, en alguna forma de la *diferancia*, en este afuera que es todavía demasiado lejos, es lo que nos podría acercarnos a trabar unas relaciones más frontales y cercanas con la violencia. Una lengua que conjugue los verbos en imperativos se puede leer como un proyecto nietzscheano de colocar la fuerza por delante. No digo, ni creo en lo más fondo de los muertos de mi felicidad que me atraviesan que deberíamos abrazar tales proyectos – heideggeriano, nietzscheano– adeconstructivamente: sólo hago notar que ellos osan enfrentarse con el problema de la violencia. Es Derrida mismo quien fue un destinado por ellos, es Derrida mismo quien nos destina a ellos. Y quien nos destina a esto de pensar el problema de la fuerza. Y nos lo fuerza a pensar en un registro otro que el registro de las dicotomías: un extremo de este registro es tal vez Arendt, un extremo aporético desviviéndose por ello sería quizá Levinas.

### Tres

Como decíamos en ciertos textos la deconstrucción de la soberanía-incondicional toma la forma de una distinción *difícil, casi imposible* entre soberanía e incondicional:

También debe reconocerse que cuando exigimos no ser incondicionalmente soberanistas sino serlo en ciertas condiciones, ya estamos cuestionando el principio de soberanía. La deconstrucción comienza ahí. Exige una disociación difícil, casi imposible pero indispensable entre incondicionalidad (justicia sin

poder) y *soberanía* (el derecho, el poder o la potencia). La deconstrucción está del lado de la incondicionalidad, incluso ahí donde parece imposible, y no de la soberanía, incluso ahí donde parece posible. (Derrida, 2009, p. 105)

La aparente dicotomía que podríamos ver aquí en este pasaje plegada a otra dicotomía aparente entre justicia y derecho, es matizada precisamente por ser calificada como difícil, casi imposible. En otros pasajes tal matización es aún más extremada al tratarla como una distinción *frágil*:

*Canallas* propone también una distinción frágil aunque sin duda indispensable: entre la “soberanía” (siempre, en principio, indivisible) y la “incondicionalidad”. (Derrida, 2005, postexergo *Se ruega insertar*)

La deconstrucción de la soberanía como un hacer una distinción frágil, débil, al interior de la soberanía, un volverla divisible a ésta al exponerla a un principio de indecidibilidad. ¿Por qué esta *debilidad*? Por todo lo que veníamos diciendo de que sólo en esa debilidad no queda expuesta, en riesgo, la soberanía toda y sobre todo cierta soberanía que es herencia de luchas, y sobre todo lo incondicional. Pero también con esta debilidad hay un no caerle soberanamente a la soberanía. Un no caerle como una indistinción compacta que todo lo puede confundir reuniéndolo en ella, guardándose de lo otro, sometiéndolo en ella. La soberanía indivisible no resulta dividida sino replicada si le caemos soberanamente a ella. Sería sólo (mal)repetir el fantasma de la soberanía. Por este fantasma que ronda es ésta una distinción difícil casi imposible de llevar a cabo, por más que sea frágil y tal vez precisamente por su tener que ser frágil.

La distinción entre todo esto más que ser drástica, fuerte, tiene la marca de una frágil diferencia: sólo la distancia que nos da un envío. Por esto siempre el argumento clásico de Derrida va a pasar por la más bien siempre indecidibilidad. Como dice Heidegger, la separación, lo metafórico no existe, sino sólo al interior de las fronteras de la metafísica.

Es la misma indecidibilidad lo que abre la brecha al interior de la soberanía-incondicional. Distinguir las a la una de la otra es una tarea, una herencia. Se trata de una distinción paradójicamente indisociable entre incondicionalidad y soberanía. La intensidad de esta indisociabilidad es la misma intensidad de su posible imposible distinción.

Tal vez no se trata de buscar lo otro de la soberanía, sino que lo otro en la soberanía. Lo otro en la soberanía sería lo incondicional, una cierta fuerza como lo incondicional. ¿Qué es esta fuerza que la deconstrucción viene a distinguir frágilmente –en y de la soberanía– de aquella soberanía que pretende enseñorearse como indivisible, distinguirse, prevalecer (*gewalten*) como potencia indivisible?

Tengamos presente que acá en el caso de la soberanía incondicional de lo que se trataría es de insertar una distinción, no una oposición, que deje desplazada a la fuerza, que deje desplazado nuestro relacionarnos con la fuerza al desplazar distinguiendo a la incondicionalidad de la soberanía<sup>8</sup>. Lo incondicional resultante de esta deconstrucción no tiene ya la forma de una soberanía indivisible, y la soberanía resultante ahora es divisible y condicionada. De todos modos, tenemos que tener presente que Derrida vuelve a nombrar a la incondicionalidad resultante como soberana y aún más a hablar de soberanía para este ámbito de lo incondicional.

La afirmación que nos da qué pensar, la afirmación en que debiésemos insistir en pensar es aquella que llega a reunir a soberanía y deconstrucción, a soberanía e incondicionalidad en el sintagma “incondicionalidad soberana”. ¿Por qué la soberanía puede ser la

---

<sup>8</sup> Aunque aquí no se trate de lidiar con una oposición, sino de injertar una especie de tal en el concepto de soberanía clásico, no se trata de neutralizar, sino que de desplazar. Insistimos en un pasaje: “la deconstrucción no puede limitarse a o pasar inmediatamente a una neutralización: debe, por un doble gesto, una doble ciencia, una doble escritura, practicar una inversión de la oposición clásica y un desplazamiento general del sistema. Sólo con esta condición se dará a la deconstrucción los medios para intervenir en el campo de las oposiciones que ella critica y que es también un campo de fuerzas no-discursivas” (Derrida, 1989, p. 371).

deconstrucción, la justicia? ¿Lo puede por tratarse ahora de una especie especial de soberanía, una especie de soberanía abierta a –o más aún, que es– una alteridad radical incondicionada e incondicional que se nos viene y dejamos venir? En cualquiera de esos dos modos, ¿tendríamos que descartar que una soberanía tal se pudiese tratar de una abertura al horror (o una abertura-horror) en pro de una apertura a lo acogedor? ¿Estaríamos repitiendo aquí una teodicea a lo Leibniz, aunque secularizada y todo? ¿Derrida habría concebido entonces una soberanía que ya no fuese fuerza-violencia, una soberanía que en vez de ser la anhelada violencia pura de Benjamin, se hubiese purificado de toda violencia? Habría que ser tajantes en sostener que para Derrida no hay purificación posible de nada. Si algo hay ya al inicio es la contaminación. Si algo y como inicio hay, es eso que es la contaminación *par excellence*: la fuerza, la violencia. *Lo que es contaminación más que nada* no es posible de purificación alguna. ¿Eso nos haría pensar entonces que Derrida estaría en las antípodas de una soberanía purificada de la violencia, velando por una soberanía que fuese el desate de todas las furias apropiadoras y hostiles? Tajantemente habría que decir que tampoco. Entonces, ¿esto quiere decir que Derrida habría operado una especie de deconstrucción de la incondicionalidad soberana, de la soberanía-fuerza que da inicios, mostrándonos que un ámbito tal no está sujeto a calificaciones de ninguna especie, que se encontraría antes de lo acogedor a la vez que de lo horroroso? ¿Pero un ámbito tal no era lo indeconstruible? Sí, lo es. Tarea de la deconstrucción misma es mostrarnos ese ámbito como el de lo indeconstruible. Mostrarlo, no deconstruirlo. Y mostrarlo como calificado, esto es, como la justicia, lo acogedor incondicional, el don infinito. Y sobre todo mostrarlo como el ámbito calificado por el “si lo hay” o “si llega a haberlo”, esto es, como el ámbito de la lógica de lo espectral, calificado, pero e indecidible. Fuerza calificada, pero indecidible. ¿“Bien” calificada por el don, la hospitalidad

y la justicia? ¿Volvemos a caer otra vez en la teodicea en modo Leibniz, pero ahora más elaboradamente? No. La inclusión tibia por momentos de la soberanía como incondicionalidad o directamente como tal entre las calificaciones de ese ámbito nos “contamina” cualquier posibilidad de “bien”calificarlo. Nos lo alborota todo en su plegarse como incómodamente a las otras calificaciones. La soberanía entre esas calificaciones nos recuerda que este ámbito se trata de lo que contamina como tal, de la fuerza, de la violencia.

Esto quiere decir que algo no hemos pensado bien de la soberanía y que algo hemos pensado mal de la justicia. ¿Qué es pensarlas como fuerza? ¿Qué quiere decir que algo es fuerza, qué mienta su indeconstruibilidad? ¿Somos capaces, tenemos herramientas con que pensar este ámbito de la fuerza, de lo incondicional? ¿Tenemos experiencia de él llevada a nuestra lengua? ¿Algo le desgajó y nos lo legó en sus grafías Derrida de este ámbito? ¿Qué acaso su herencia no se cifra en hablarnos de ella como una fuerza débil cuya fuerza es precisamente esa su misma debilidad? Hay aquí una creencia de Derrida en este ámbito operando con su fuerza que sabe a/de debilidad. Y hay sobre todo una fe en que esa fuerza si débil, si capaz de volverse soberana, devenga texto, escritura destinada a su deconstruirse. Una fuerza tal sería capaz de reunir todo esto: hospitalidad, don, soberanía otra, etc. Fuerza débil destinada a ser texto. Si no es fuerza débil aún, es que tal vez no estamos dejando venirla y nos topamos con una forma humana demasiado humana de la fuerza. Recordar que fuerza ya tiene algo de denominación neutra, o más bien algo de debilidad: como si esa fuerza fuera imposible de ser considerada como mera indivisible soberanía. El “si la hay” tiene que ver con la marca de espectro de que siempre está por venir más que calificar existencia. El problema de si esta fuerza es solo una fuerza débil o no, es lo que resta por pensar. Aunque siempre por hacer venir: en un

hacer que es dejar venir. Aquí se deja resonar un vínculo con el dejar ser, con la serenidad heideggeriana (*Gelassenheit*).

## Cuatro

Lo incondicional entonces para Derrida es pensado como una fuerza débil o fuerza de debilidad que es principio de disidencia, de resistencia:

La afirmación de la que hablo sigue siendo un principio de resistencia o de disidencia: *sin poder pero sin debilidad, sin poder pero no sin fuerza, así sea una especie de fuerza de la debilidad*. (Derrida, 2015, p. 167)

Al igual que *La Universidad sin condición* (2001), *Canallas* propone también una distinción frágil aunque sin duda indispensable: entre la “soberanía” (siempre, en principio, indivisible) y la “incondicionalidad”. Semejante partición supone que pensemos, tanto en la imprevisibilidad de un acontecimiento sin horizonte como en la venida singular del otro, una *fuerza débil*. Esta fuerza vulnerable, esta fuerza sin poder expone a aquel(lo) que *viene*, y que viene a afectarla. (Derrida, 2005, postexergo *Se ruega insertar*)<sup>9</sup>.

¿Lo que en definitiva nos estaría invitando a pensar Derrida es que siempre la fuerza nos viene como debilidad y que esa otra fuerza –la fuerza del poder– ya es humana demasiado humana?<sup>10</sup> ¿Es eso lo que está en juego en esa débil distinción de que nos habla? Notemos que por ser fuerza débil no deja de ser violenta. ¿Tenemos cómo saber aquí sumidos en el ámbito de la fuerza qué tipo de fuerza es la que cada vez nos viene? Aquí sólo nos cabe arriesgar al límite casi sin suelo o francamente sin suelo, sin saber si lo hay. Sólo la fe en que lo haya, o más bien, en que llegue a haberlo. Todo aquí tendrá siempre el rango de lo performativo. El

---

<sup>9</sup> Esta cita es parte de un exergo que viene a reeditar el texto de las páginas 9-14 de *Canallas*. Parte de un suplemento –que no es mero suplemento– a los que Derrida nos tiene tan acostumbrados. La cita anterior proviene de *La Universidad sin condición* y es el pasaje aludido en esta segunda cita.

<sup>10</sup> Podríamos distinguir las fuerzas por las mediaciones que portan o no. Una fuerza incondicional es inmediata, lo cual no quiere decir que sea pura, pero sí débil. ¿Quién se atreve a venir desnudo sin mediaciones? ¿No es en el amor que volvemos a este tiempo del aoristo y repetimos esa escena imposible que nos dio origen? Fuerza de la vulnerabilidad, de veniros el uno al otro.

operar y hacer aparecer como si lo acontecimental sólo tuviese siempre la fuerza de la debilidad. Por todo esto, la fuerza débil es un principio de disidencia. No se trata aquí de argumentar o de probar la existencia de tal fuerza débil, de tal principio. Se trata de un producir tal principio creyendo en él. Aquí en la creencia está mucho más cercana una cuestión antropológica quizá pero dislocadora por excelencia: el deseo del mundo como lo queremos vivir. Es una fuerza, la fuerza de la deconstrucción que está loca de deseos de justicia. El dejar venir a la venida del(o) otro siempre en el marco de la creencia de esa loca y dislocada amante de la justicia.

Esta fuerza débil, esta incondicionalidad, es la justicia: no es la violencia mediada por los recursos del poder jurídico, sino que es la fuerza de la venida del acontecimiento, aquel “momento que tiene siempre lugar y no ha tenido jamás lugar en una presencia” (Derrida, 1992, p. 164). Para lo de la frágil distinción recordemos: “No hay, pues, oposición rigurosa entre la fundación y la conservación, tan sólo lo que yo llamaría (y que Benjamin no nombra) una contaminación dif(i)erencial (*diffiérantielle*) entre las dos, con todas las paradojas que eso puede inducir” (Derrida, 1992, p. 167). Esta indistinción es precisamente lo que permite todo el trabajo de deconstrucción, de hacer surgir esta debilidad como posibilidad. Si es posible que sea así, por qué no dejarla aparecer así. Aquí es donde cobra sentido la decisión pasiva, el dejar-ser – serenidad– heideggeriano. Si la debilidad podemos dejarla venir de algún modo, ese modo va ser un abjurar de cierta fuerza, un deponer las fuerzas apropiativas más feroces que se ciñen siempre sobre todo lo inapropiable. Si lo que hubiese fuese pura distinción, un puro prevalecer, estaríamos condenados a una violencia cruenta y compacta, impenetrable, no subvertible por alguna fuerza de debilidad ninguna.

La distinción de lo incondicional de la soberanía nos viene a mostrar que cierta soberanía, o cierto ámbito de la soberanía, el ámbito de lo

condicional siempre va a ser deconstruible como el derecho, por su carácter de ser “fundamento infundado” (Derrida, 1992, p. 140), por su poder ser así mera violencia instrumental sin justicia.

La paradoja en *Fuerza de Ley* era que el derecho como justicia pudiese ser la deconstrucción (Derrida, 1992, p. 140). Dicho esto desde la deconstrucción aquí en curso: la paradoja sería que la soberanía como lo incondicional fuese la justicia, esa fuerza débil que es la justicia.

Podríamos decir que aquí con esta deconstrucción de la soberanía incondicional, se va a venir a repetir aquí una economía de la violencia: pero ahora no meramente crítica, mensuradora del despliegue de violencia, sino que con la marca de ser productiva. Producción de espacio, espaciación de la fuerza. Producción de espacio para una fuerza débil. O intervención que se injerta en aquel espacio de la amnesia. No es una espaciación que nos lleve a un espacio de no fuerza, de no violencia. Sino que un espacio que tal vez opera desde un: ¿y si la fuerza nos viene siempre como fuerza débil? ¿Y si lo que nos parece como compacto, indeconstruible, no porta amnesias humanas demasiado humanas? Se trataría de prestar oídos a una fuerza débil.

Ese prestar oídos es una *salida* a toda forma de realismo político. Esa *salida* está desplegada en *El monolingüismo del otro*: un espaciar este problema de la deconstrucción de la soberanía, un habitarlo, un ensancharlo hablando de una lengua de pre-estreno, hablando de un trabajo de memoria. Son textos en que Derrida avanza sobre este realismo político para *abandonarlo*, espaciándolo. La misma estructura de *El monolingüismo del otro* es testimonio de ello: sólo la octava y última parte ensancha la espaciación sugerida, insinuada, en las siete partes anteriores.

Se trata de una *salida*, de un *abandonar*, el realismo político porque no es un suspenderlo menos un superarlo. Es un salir de él como única y condenada posibilidad por cumplirse. Lo espaciado es el espacio de la

indecidibilidad. Espacio que el realismo político, que las fuerzas desatadas del amo soberano, angostan hasta hundirlo en la amnesia:

Perturbadoras porque este equívoco nunca se resolverá: en el horizonte escatológico o mesiánico que esta promesa no puede negar –o que únicamente puede negar–, la preprimera lengua [lengua de preestreno: *avant-première langue*] siempre puede correr el riesgo de convenirse o de querer ser aún una lengua del amo, a veces la de nuevos amos. En cada instante de la escritura o de la lectura, en cada momento de la experiencia poética, la decisión debe conquistarse sobre un fondo de indecidibilidad. Con frecuencia es una decisión política, y con respecto a lo político. Lo indecidible, condición tanto de la decisión como de la responsabilidad, inscribe la amenaza en la suerte, y el terror en la ipseidad del huésped. (Derrida, 1997, pp. 102-103)

La espaciación del espacio de lo indecidible tiene lugar no por fuera de la lengua, sino que en esta lengua propuesta como lengua de preestreno. No es una prelengua. Aquí viene a operar aquel “como si” productivo del que hablábamos: ¿y si la fuerza nos viene siempre como si fuese débil? Escuchar una tal fuerza nos exige del operar, del contar, con un espacio. En rigor de que esa fuerza por sí misma tenga un espacio desde el que operar. Ese espacio es el que viene dado por el operar desde un como que haya una lengua de preestreno. Pero es una lengua que no existe, ni existirá, que sólo siempre tiene que hacerse. Es una lengua por ser escrita:

Esto no debe llevar a una suerte de neutralización de las diferencias, al desconocimiento de expropiaciones determinadas contra las cuales puede librarse un combate en frentes muy diferentes. Al contrario, en ello radica lo que permite repolitizar lo que está en juego [...] Un llamamiento de esa naturaleza permite a la vez analizar los fenómenos históricos de apropiación y abordarlos *políticamente*, evitando en particular la reconstitución de lo que pudieron motivar esos fantasmas: agresiones “nacionalistas” (siempre más o menos “naturalistas”) u homo-hegemonía monoculturalista. Como el preprimer tiempo [tiempo de preestreno] de la lengua preoriginaria [de preestreno] no existe, hay que inventarlo. Intimaciones, puesta en mora de otra escritura. Pero sobre todo hay que escribirlo *adentro*, por decirlo así, de las lenguas. Hay que convocar a la escritura al interior de la lengua dada. (Derrida, 1997, pp. 104-105)

Atendiendo al inicio de este último pasaje, notemos que en esta espaciación por dentro de toda lengua, esa espaciación que es esta lengua de preestreno, viene a repolitizar las diferencias intentando no repetir las violencias soberanas que les dieron origen. Así de tanto esta espaciación no es superación de la violencia soberanista que no se trata de meramente neutralizar a tales diferencias, sino que de espaciarlas, y no aunque esas diferencias sean huellas de violencia soberanista sino más bien porque lo son.

Esta preprimera lengua es una *zona* dentro de la lengua, pero que inscribe, que deja inscrito en toda lengua una *zona como afuera de la ley*. Esta lengua preprimera es la pura marca inscrita en toda lengua de una fuerza débil. Inscripción que nos da la tarea de espaciar al traducir esa zona de preprimera lengua al resto de la lengua toda:

Pero esta intimidad desconcertante, este lugar “adentro” del francés, he aquí que no pudo no inscribir en la relación de la lengua consigo misma, en su auto-afección, por decirlo así, un afuera absoluto, una *zona* fuera de la ley, el enclave clivado de una referencia apenas audible o legible a esa *muy otra* preprimera lengua, a ese grado *cero menos uno* de la escritura que deja su marca fantasmagórica “en” la susodicha monolengua. Hay allí además un fenómeno singular de traducción. Traducción de una lengua que todavía no existe y que no habrá existido nunca, en una lengua de llegada dada (Derrida, 1997, p. 106).

Podríamos recordar aquí una palabra de Pascal Quignard: “Todo bebé que nace ha emigrado ya. Lo aoristo derrota al pasado. La pérdida está allá, abrigada en la pequeña huella de lo perdido ajustándose a su forma” (2013, p. 293). Lo aoristo, el preprimer tiempo, derrota al pasado, al pasado mera falta, mera violencia. Somos unos perdidos, pero no aquí: la pérdida ya es ya siempre y permanece ya allá, siempre acogida, siempre abrigada. La pérdida no es acá. La pérdida es la posibilidad de ser desde aquella brecha donde no se ha decidido nada aún, donde nada ha cobrado forma. No soy pura posibilidad de ser. Soy la posibilidad de ser desde aquella imposible, siempre imposible, tan sólo preprimera pequeña huella.

Imposible siempre porque nunca entrará en el juego de las seguras y siempre securitarias condiciones de posibilidad. Lugar aquí en que quizá medir la cercanía lejana de Derrida para con Kant.

Y hay una ambigüedad estremecedora de esta fuerza débil. Es un acariciarnos con garras. Es un acogernos con garras:

El gesto es plural en sí, dividido y sobredeterminado. Siempre puede dejarse interpretar como un movimiento de amor o agresión hacia el cuerpo así expuesto de toda lengua dada. En realidad hace las dos cosas, se pliega y se aplica y se encadena ante la lengua dada, aquí el francés en francés, para darle lo que ésta no tiene y él mismo tampoco. Pero ese *saludo-salvación* [salut], pues se trata de un saludo dirigido a la mortalidad del otro y un deseo de salvación infinita, es también zarpazo e injerto. Acaricia con las garras, a veces garras de imitación (Derrida, 1997, p. 107).

Que así sea siempre. Amén.

## Referencias

- Derrida, J. (1989). Firma, acontecimiento, contexto. En *Márgenes de la filosofía* (pp. 347-372). Cátedra.
- Derrida, J. (1992). Fuerza de ley: El fundamento místico de la autoridad. *Revista Doxa*, (11), 129-191.
- Derrida, J. (1997). *El monolingüismo del otro o la prótesis del origen*. Manantial.
- Derrida, J. (1998a). *Políticas de la amistad*. Trotta.
- Derrida, J. (1998b). Notas sobre la deconstrucción y pragmatismo. En *Deconstrucción y pragmatismo* (pp. 151-170). Paidós.
- Derrida, J. (2002). *La universidad sin condición*. Trotta.
- Derrida, J. (2003). *El siglo y el perdón seguido de Fe y saber*. Ediciones de la Flor.
- Derrida, J. (2005). *Canallas: dos ensayos sobre la razón*. Trotta.
- Derrida, J. (2007). Le souverain bien ou l'Europe en mal de souveraineté. *Cités*, (30), 103-140.

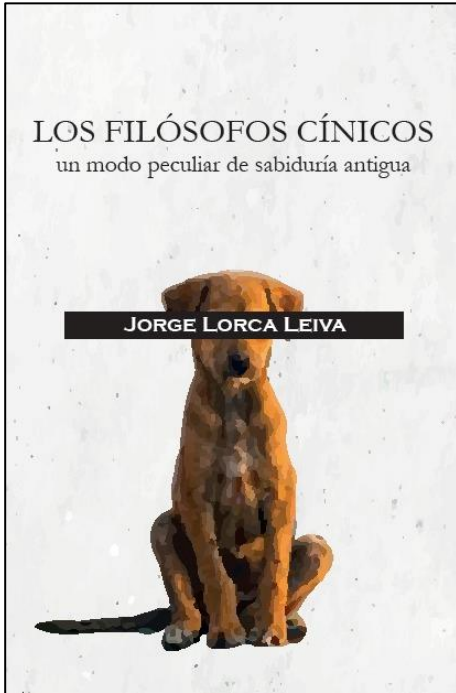
- Derrida, J. (2009). *Y mañana, qué... (Entrevista con E. Roudinesco)*. FCE.
- Derrida, J. (2010). *Seminario La bestia y el soberano, Volumen I (2001-2002)*. Manantial.
- Derrida, J. (2015). Incondicionalidad o soberanía. La universidad a las fronteras de Europa. En C. Restrepo y E. Hernández (eds.), *Manifiesto por la Universidad Nómada* (pp. 139-168). Save.
- Lilla, M. (1999). La política de Jacques Derrida. *Revista De Libros*, (31/32), 7-12.
- Quignard, P. (2013). Alpha. *Revue de métaphysique et de morale*, (79), 293-296.



**PRESEIŅAS**

## Cómo filosofar a carcajadas<sup>1</sup>

### *Reseña de Los filósofos cínicos. Un modo peculiar de sabiduría antigua de Jorge Lorca Leiva*



Jorge Lorca Leiva

2023

Los filósofos cínicos. Un modo peculiar de sabiduría antigua

Ediciones A89 E.I.R.L.


Santiago

80 páginas

ISBN: 978-956-9366-65-9

Luciano Allende Pinto<sup>2</sup>

Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Santiago, Chile

 <https://orcid.org/0000-0001-9886-7283>

[lallende1978@gmail.com](mailto:lallende1978@gmail.com)

DOI: 10.5281/zenodo.14736258

<sup>1</sup> Presentación realizada el 12 de noviembre 2023, en la Feria de Editoriales independientes "Entre Libros y Flores", Espacio MUT, Las Condes.

<sup>2</sup> Doctor en Filosofía mención estética y teoría el arte. Universidad de Chile. Académico del Departamento de Filosofía de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación (UMCE) y profesor invitado en el Centro de Estudios Griegos, Bizantinos y Neohelénicos de la Universidad de Chile. Sus líneas de investigación se centran en el pensamiento moderno y contemporáneo, con especial énfasis en la relación entre filosofía y educación. Además, se desempeña como profesor de Didáctica de la Filosofía.

Voy a comentar el trabajo de Jorge desde dos líneas que dicen relación con mi experiencia de lectura que es -como toda experiencia- completamente individual y vital. Creo que es el mejor modo de entrar a este texto que, como pocas, me puso en relación con aquello que empujó -y empuja todavía hoy- a ingresar e insistir en el estudio de la filosofía: el carácter crítico que se juega en el cinismo antiguo. Estas pocas líneas buscan invitar a explorar el doble registro presente en la obra: por una parte, una significativa recopilación de la tradición doxográfica sobre la performance propia de la filosofía cínica y, por otra, la invitación a concebir a la filosofía misma como una performance.

El otro elemento, más vinculado a lo disciplinar -y aquí radica la paradoja que atraviesa cualquier tratamiento académico del cinismo en la antigüedad- es su carácter indisciplinado. Esta tensión se evidencia en la ‘peculiaridad’ a la que alude el título de la obra, una característica que interpela directamente mi quehacer como investigador y profesor de filosofía, especialmente en el ámbito de la formación en Didáctica de la Filosofía.

En este sentido, entre las múltiples interpelaciones que ofrece el cinismo, considero fundamental reflexionar sobre la posibilidad de una ‘escuela’ que trascienda las formas y contenidos de la escolarización de su época y de cualquier época. Esta reflexión se presenta como una tarea imprescindible para quienes buscamos cuestionar críticamente este extraño presente.

En las primeras páginas del texto de Jorge podemos leer una clave para comprender esto que señalo: “[e]l cinismo es el hijo escandaloso de un tiempo confuso y vertiginoso, un siglo IV espléndido y deslumbrante, atardecer de una cultura fértil en expresiones científicas y de sofisticadas elucubraciones filosóficas.” (p. 14)

Ese carácter escandaloso remite al perfil disruptivo de la operación cínica. Tal vez por ello sus autores y autoras ocupan un lugar outsider en

los relatos que conforman la gran Historia de la Filosofía, siempre relegados a una posición secundaria y, al mismo tiempo, infranqueables. Los cínicos poseen una inscripción que resulta difusa y, a menudo, paradójica: muchas anécdotas, pero pocos textos; materiales que desbordan los formatos tradicionales de los ‘grandes pensadores’. En cierto sentido, es una filosofía sin Obra, o quizá su obrar sea, en esencia, un des-obrar. Ya Oyarzún, en su célebre *El dedo de Diógenes* (1996), reflexionaba sobre la anécdota en filosofía, señalando el problema de su inscripción en una Historia de la Filosofía que se construye bajo el paradigma de la episteme y en oposición a la doxa, a aquello que simplemente ‘se dice’ de algunos. (Rojas, 1996)

Esto plantea un problema para la historia de la filosofía, especialmente cuando se entiende como el resultado de operaciones que silencian voces disidentes o expulsan -como en la República platónica- otras perspectivas del ámbito público. Frente a este marco, el anecdotario y el texto menor desafían y socavan no solo las certezas de la filosofía, sino también los modos de vida de su tiempo. El cinismo es, claramente, una filosofía en la calle y con calle, contra el poder, con voz para las mujeres, contra la banca, con el cuerpo y sus deseos desplegándose como lo obscuro que perturba la escena normalizada. Estas posturas no solo subvierten la ética y la metafísica dominantes del siglo IV a.C., sino que hacen de los cínicos y las cínicas figuras profundamente escandalosas y transgresoras.

Tal vez lo que escandaliza sea siempre que el cuerpo y sus deseos aparezcan en escena, lo que escandaliza es un cuerpo que rompe con las economías dominantes, las concretas y las morales. El cinismo es una filosofía an-económica, es decir, su paradójica inscripción se da fuera de las actitudes de acumulación y despilfarro, señala lúcidamente Lorca. Por supuesto, entendiendo economía en varios sentidos, en primer lugar, el

pecuniario, pero también la economía libidinal, la política y la ética en tanto, ley del *oikos*.

Una de las palabras que vino a mi mente al leer, gracias a Jorge, la recopilación de autores que nos presenta -muchos de ellos hasta ahora desconocidos para mí- fue 'exoneración'. En su sentido jurídico, este término implica la declaración de ausencia de responsabilidad; en castellano, también es sinónimo de 'eximir', ambos vinculados a la idea de liberación de una carga o peso. Retomando el sentido an-económico, cabe recordar que solemos hablar de una deuda 'onerosa', de la cual alguien es liberado; y aquí radica una de las claves del filosofar cínico. Liberación de esa carga que expresara magistralmente Nietzsche: "¡El hombre es empero, la única carga pesada para sí mismo! Y eso porque lleva encima de sus hombros demasiadas cargas ajenas. Semejante al camello, se arrodilla para que le carguen bien" (Nietzsche, 1983, p. 218)

Sin embargo, el término 'exoneración' también se utiliza para referirse a los 'exonerados políticos', aquellas personas expulsadas por un poder. En Chile conocemos bien esta realidad: durante la dictadura reciente, el contexto político afectó a trabajadores afines al gobierno de Salvador Allende, quienes fueron expulsados de sus puestos en el aparato público y en empresas del Estado; muchos otros fueron detenidos, torturados e incluso víctimas de desapariciones forzadas, por una máquina represiva que, en último término busca borrar a algunos de una historia. De manera similar, la gran Historia de la Filosofía ha intentado borrar la presencia de la filosofía cínica (Oyarzún, 1996, p. 49).

Se configura entonces un doble juego: expulsión y liberación de una carga. Esta paradójica economía de borrado e inscripción viene a ser un elemento central para comprender lo que caracteriza a la 'escuela' cínica.

Destaca Jorge el carácter teatral y performativo de la filosofía cínica, ésta se despliega en sus anécdotas, ellas son el relato de escenas de

mostración, antes que y contra toda demostración teórica y lógica, como la gallina desplumada que Diógenes lanzara a Platón, estas demostraciones son categoriales en un sentido muy distinto al de la lógica, son categoriales en el modo del decir públicamente al otro algo a la cara, esto es, enrostrar una verdad o el sin sentido de alguna, siempre en la escena pública. Su escenario no es otro que la ciudad y sus costumbres, esto es, la cultura que sus hábitos reproducen.

Precisa el autor a este respecto: “[d]e este modo, el cinismo amplía y enriquece el concepto de cultura, porque pone en tela de juicio los usos y modos trivializados y tradicionales del establishment, situándolos, simplemente, como lo que son, pura convención.” (p. 70)

Jorge nos señala, en sintonía con otro gran aporte de la filosofía en Chile sobre el cinismo -*El dedo de Diógenes*- una característica esencial de este modo de habitar: su naturaleza parasitaria. Pablo Oyarzún precisa que lo parasitario debe entenderse en el modo en que el cinismo se sitúa, tanto en relación con la ciudad como con los conceptos que la configuran, donde el concepto clave es el habitar (Oyarzún 1996, 104) Pero ¿qué habitar sería el propio del cinismo? Lorca respondería algo como, *un habitar al modo en que un parásito habita un huésped*: “[e]l cinismo es parasitario de la sociedad e hijo ilegítimo de la civilización, en el sentido de que no busca, como otras versiones de sabios anacoretas, alejarse de la ciudad para vivir en medio de los bosques o cavernas. El cínico escoge la ciudad y el hedor de la multitud, apoderándose de su emplazamiento público como trinchera.” (p. 70)

Sin embargo, el parásito cínico no sólo se alimenta del huésped, también moviliza otros elementos sobre todo en relación con la vinculación entre filosofía y enseñanza. Sobre todo, cuando siguiendo a Cerletti nos pregunta por la cuestión didáctica como un problema filosófico. Esto porque hallamos en el cinismo un ejercicio contra la fijación del saber, a favor, de los cuestionamientos que son mostrados y

golpean los cuerpos acostumbrados a sobreentender todo de todo. En este sentido la labor del profesor cínico sería mostrar ese sinsentido del sobreentendido, cortar el dominio de lo obvio, quebrar el sentido común, más no en el tono melancólico de Heráclito a quien siempre se le representa llorando, sino dando lugar a la hilarante carcajada, invitación sería a pensar ¿cómo filosofar a carcajadas?

Recojo la definición que ofrece el autor de un cierto método en el cinismo e invito a pensarla ahora como clave para la reflexión sobre la enseñanza de la filosofía, como ejercicio de des-naturalización y -por qué no- de desmonumentalización de una historia de los grandes nombres. Una cuestión que Lorca denomina como un “método”:

El método cínico de vínculo con la verdad es un proceso inmanente, permanente y riguroso de ensayos, que a partir de la observación atenta de las cosas y de sus relaciones produce nuevos sentidos y efectos. Aparece de este modo y en este intertanto, algo que previamente no existía, por ende, aquí la naturaleza no es algo previo o meramente dado, sino siempre un resultado (p. 75).

De algún modo se trata de la mostración y apertura a lo incalculable que toda retórica dominante guarda, siendo ese dominio lo que se quiebra con la performance cínica, por eso ella des-autoriza, y es por sí misma des-autorizada y nos remite a otro modo de textualidad filosófica fuera del dominio del autor, una escritura tan an-económica como anasémica y, no obstante, semántica en el modo del *señalar (semainein)*.

Si entendemos el autor como el desplazamiento y separación de la firma y el sujeto material que escribe y suda, advertimos que en el cinismo antiguo acontece una vuelta al cuerpo del pensador, como movimiento contrario a la descorporeización del pensador en la obra. Desfondamiento entonces de la figura del pensador-autor, como dueño y propietario de su decir, vuelta hacia la vida como colección de experiencias e intervenciones intersticiales, por tanto, acontecimiento de desapropiación. No obstante, en esta des-autorización se da también, la posibilidad de habitar

jovialmente esa caída y desfondamiento, por ello el título: “La risa de cínicos”, nombra un gesto crucial para el filosofar que resonará hasta en el *Zarathustra* de Nietzsche.

Cierra el texto, Jorge Lorca con una afirmación fundamental:

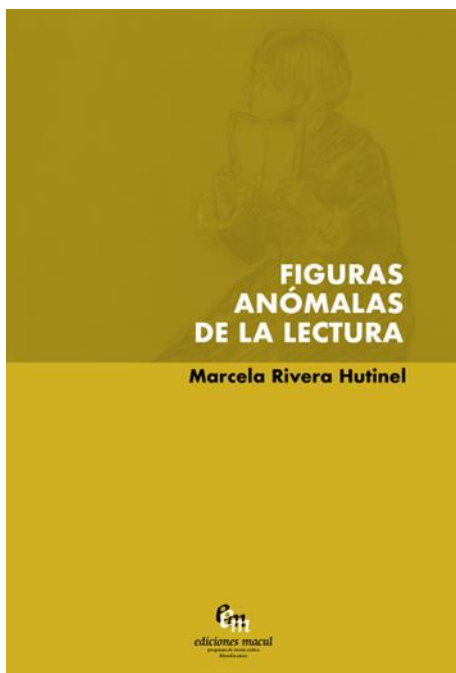
Estos filósofos retorizan políticamente con su cuerpo, al punto que su gesto calculado consigue transformarse, permanentemente, en una herramienta para analizar la vida como un mecanismo generador de textos. Promulgan con eficacia y económica sintaxis, dicha elocuencia certera, sin con ello hacer desplegar una sola palabra, o a lo menos muy pocas; casi siempre, divertidas (p. 77).

## Referencias

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

## La lectura, una desconocida<sup>1</sup>

### Reseña de *Figuras anómalas de la lectura* de Marcela Rivera Hutinel



Marcela Rivera Hutinel

2024

Figuras anómalas de la lectura

Ediciones Macul

Santiago

328 páginas

ISBN: 978-956-6143-22-2

Jorge Polanco Salinas<sup>2</sup>

Universidad Austral de Chile, Valdivia, Chile

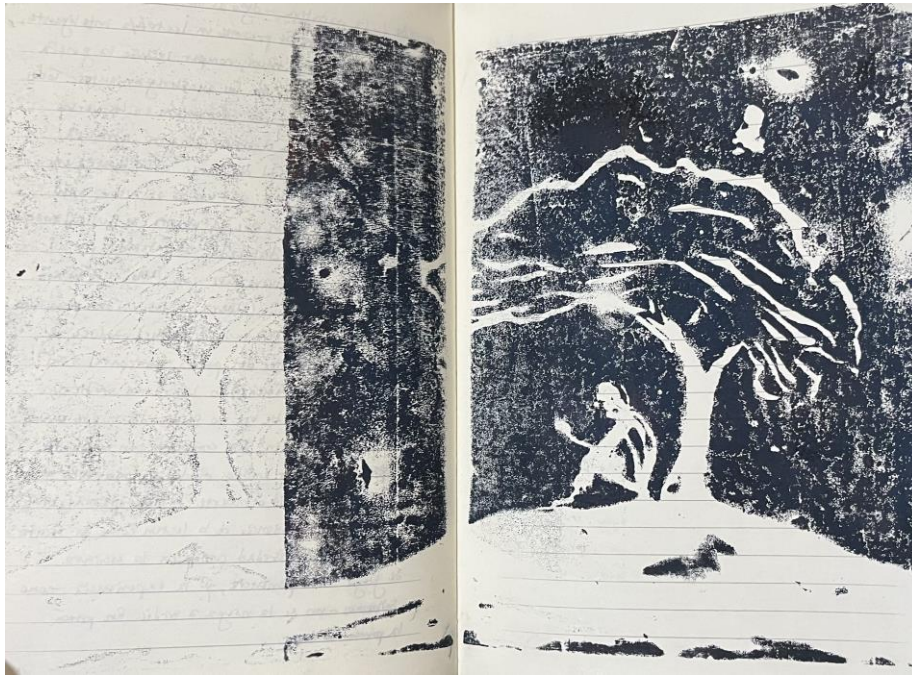
 <https://orcid.org/0000-0001-6714-5472>

[jorge.polanco@uach.cl](mailto:jorge.polanco@uach.cl)

DOI: 10.5281/zenodo.14736239

<sup>1</sup> Algunos fragmentos de estas notas fueron leídos en la presentación del libro *Figuras anómalas de la lectura* de Marcela Rivera Hutinel en la Librería Los Libros del Gato Cauille, ubicada en Yungay 768, Valdivia, el miércoles 29 de mayo de 2024. En esa ocasión, junto a Jorge Polanco (poeta, académico del Instituto Filosofía UACH), presentó el libro Carolina Bruna (académica del Instituto Filosofía UACH).

<sup>2</sup> Doctor en Filosofía por la Universidad de Chile. Académico en la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Austral de Chile, Valdivia, Chile.



*La lectora.* Xilografía de Jorge Polanco

¿Cuál es tu nombre?  
¿De dónde viene esa voz?  
¿Quién habla por ti?

\*

A veces un libro no es un libro sino una constelación. Es un baile entre nombres, pensamientos e impresiones, el compromiso con una lectura que se quiere mantener como una lealtad al acontecimiento que emerge en el deseo de seguir el ritmo. *Figuras anómalas de la lectura*, de Marcela Rivera, contiene esta pasión, este “descaro” de bailar con todos a la vez, sin darle a uno u otro un privilegio mayor. En un momento pareciera que fuera Derrida el más importante de los amantes de la lectura, luego Benjamin, pero una cita de Barthes llega justo a interponerse, o bien la escritura de Blanchot interrumpe con un oxímoron de oscura luminosidad el ejercicio de lectura sobre lo ilegible, lo jamás vuelto a palabra o que espera en el futuro su acontecimiento. La danza

en la página de Mallarmé o los versos-aguijones, agujereados, filosamente concretos de Celan, acompañan en Marcela este deseo por la lectura poética como modo de leer la filosofía. Este amor tiene una fuerza inconmensurable: “un día alguien leerá, y todo recomenzará”, anuncia Marguerite Duras, en una bella síntesis sobre la secreta confianza en los desbarajustes de la lectura, en retomar hilos y revolucionar una “cultura”, aquello que llamamos invención o imaginación. “Benjamin —señala Marcela Rivera— no solo fue un escritor revolucionario, su lectura también lo era”. Este ejercicio de estilo, de perfilar una mirada, tiene algo de secreto, de pequeño estallido en la plaza minada del lenguaje, un dislocamiento que, en algún momento, adquirirá otro sentido, otra expresión. Pensamientos con pies de palomas transforman el mundo, decía Nietzsche. En esta espera, ardua y deseante, gozosamente trabajada, es labrada la lectura infinita entre los movimientos de lo legible e ilegible, entre jeroglíficos y gestos, como si en medio del baile nos detuviéramos a escuchar la música, suspendidos por el placer de la demora. “Cada obra —señala Baricco sobre la composición musical— se convierte en un momento de verdad provisional. Deja de ser estructura cumplida y permanente y se convierte en constelación entre tantas, fórmulas de paso, combinación transitoria”. La historia de la lectura lo muestra: en algún momento la biblioteca adquiere otro ritmo, reubica los ejemplares, desarma las taxonomías, para comenzar a organizar nuevas invenciones, a ver imágenes olvidadas, a crear en una pérdida un gusto desconocido. A bailar de otra manera con los blancos y las letras, las figuras y las imágenes, las órbitas que se aproximan o repelen; Marcela Rivera no solo escribe sobre estas gravitaciones en movimiento, las hace cuerpo en su escritura, su descaro de cruzar nombres e ideas. Traza la lealtad de sus mapas, constela dibujos de pensamiento con las letras.

\*

¿Cómo ocurre que la lectura se convierte en el eje de una vida, en una extraña pasión dominante, a veces viciosa y la mayoría alegre? ¿Cómo es la resaca de la lectura? Las primeras escenas orbitan en un rito atmosférico, en una imagen primordial como cuando una persona querida te da el pan o cuida de ti cuando niño. Quizás por eso las primeras escenas estén habitualmente marcadas por la enfermedad: niños en cama con libros de entretenimiento, dibujos para hacer e imágenes que profundizar en la inmensidad de una página. Estas escenas, revisitadas a menudo por poetas, son poco aludidas por filósofos. Pareciera que el juego con la letra no fuera digno de filosofía.

¿Qué es lo que se lee en la lectura? Ernesto Grassi —cuenta Patricio Marchant— quiso ordenar la lectura para el desorganizado estudiante chileno, sin método ni hermenéutica. Esta escena sobre la lectura correcta, atenta, en idioma original, con la pretensión de entenderlo todo para luego opinar, si fuera posible; esta escena es la que, percibo, se ha ido modificando en la lectura filosófica actual. Quizás como testigos de los acondicionamientos del pasado y el surgimiento de las interrupciones de los aparatos actuales, una cierta generación de lectores como la que nos encontramos acá (Marcela Rivera y Carolina Bruna, en esta presentación), entre libros en una librería, además, hemos transitado hacia otra experiencia de leer. Marcela lo señala con una cita de Derrida: leer aquellas imágenes que llevan a los gestos, a las manos, a los dibujos, a las risas y a las angustias, que no se saben de dónde vienen.

\*

Las fotografías albergan la luz de antiguos compañeros,  
silencian una voz, asoman otras,

la radio que escuchaba el abuelo  
junto a la máquina de coser,  
las agujas de la madre  
zurciendo dibujos en las sábanas de la abuela,  
mujeres entrando en profundidades de la materia,  
en los hilos, en los hijos.

¿Quién está en el acto?  
¿Quién habla y desea?  
¿Quién borda el dibujo de la letra?

\*

Dos mujeres. ¿Son la misma? Se acercan para que la primera mantenga una relación sexual y la segunda acompañe su confianza en el erotismo. Este sueño de fantasmas que remonta a Derrida conforma uno de los ejes de la película que acabo de ver donde el filósofo actúa de filósofo, actúa de él mismo ante los aparatos, haciéndolo hablar como un fantasma y con fantasmas; esta es, quizá, una experiencia radical que vivimos con el poema; en ese momento otro, ese espacio otro, ese tiempo otro, que trastorna el lugar desde donde uno habla, donde la escritura y la imagen salen al encuentro. ¿De dónde emergen esas voces que tienen su propio cuerpo cuando se escribe? ¿Cómo es que un recorte, una letra, un dibujo, pueden deslizarse en una hoja, buscando su ritmo entre las manos y las texturas? La voz de Derrida alcanza el talante de una figura esperable; su imagen responde al estereotipo del filósofo francés con pipa y pañuelo, un galán intelectual de mitad de siglo veinte. Responde el teléfono, en una secreta complicidad con la actriz principal; su voz vuelve a escena y la película reproduce el fragmento de una clase dedicada a un amigo que acaba de morir, en la que se refiere al traspaso de criptas de Abraham y Torok: las formas cómo uno integra o incorpora a los muertos, los vuelve parte de la piel. Escande un poema.

\*

No se aprende necesariamente a vivir, pero algo enseña la lectura. Esa otra experiencia que lo ilegible convoca en la vida de las palabras, las imágenes, los gestos o lo susurrante, lo casi inaudible. Esa otredad que no es una trascendencia, aunque a veces pareciera aproximarse a una extraña anomalía. La experiencia singular, trastocada, deseante que avizoran las pasiones lectoras que Marcela indaga acompañada de una biblioteca de citas, como si ellas removiesen algo; una necesidad de testimoniar cierta alegría en el hallazgo. En el encuentro entre filosofía y literatura, y lo que esta última hace al pensamiento filosófico —no obligatoriamente a la institución filosófica— ocurre una colisión en la lectura que Marcela muestra como una libertad. La “literatura”, una palabra extraña, con su etimología arraigada a la letra, huérfana —en contraposición a Platón—, inseparable de la poesía, pone a prueba nuestras legitimidades. La ficción no es la mentira, puede ser un campo de prueba de lo que se considera como verdad —parafraseo a José Saer—, de lo que entendemos por certeza o verosimilitud. “Toda revolución es un *coup de dès*”, recuerda Marcela Rivera citando a Michelet; toda revolución es literaria.

\*

“Acaso, lo que llamamos obras ilegibles son obras que lesionan nuestra capacidad de leer, que provocan una herida de la lectura, porque nos exponen irrevocablemente a esta experiencia de desposesión del lenguaje”, advierte Marcela. Lo ilegible es una experiencia. No podría fabricarse como si el silencio fuera una estrategia, un consejo o una corrección, producto de las actuales escuelas de escritura o economía creativa. La zozobra de los poemas proviene de ese extraño espacio

singular entre la página y la experiencia; el dictamen que previamente configura el lugar del poema en lo que dice. Sin embargo, es precisamente este carácter, esta cuota irremontable de lo microscópico, el que remece el régimen de los hechos, tambalea la evidencia y pesquiza su traducción. ¿Para que exista acontecimiento tiene que haber una cuota de lo ilegible, de lo inusitado? Si fuera así, ¿cómo pensar en estas nebulosas? ¿Cómo despejar la vista? Desde otro ángulo, los supuestos cielos despejados son complejos de leer en el cielo estrellado actual: una noche privatizada entre las luces satelitales de Elon Musk. O esos otros cielos oscuros, como los de Celan o la dictadura en Chile, que frente a la expresión paradójica que instauró de “apagón cultural”, produjo resistencias gráficas y poéticas. ¿Será acaso que la exigencia moral de los poemas que atravesaron las catástrofes, perdurando en las ruinas de la historia como testigos, puedan ser leídos y, al mismo tiempo, derrotados en sus expectativas, renovándose cada vez en las infinitas marcas de los ojos que los leen y vuelven sobre ellos, como si las letras fueran astros en movimientos, constelaciones como las que crean los niños cuando desparraman sus juguetes, navegando entre mapas perdidos, orientándose en reglas bullentes de la imaginación?

\*

Leyendo a Derrida, lector de Celan, en debate con Gadamer, Marcela pareciera asimilar la Razón de Estado a la razón del sentido; el poema sería para Derrida un espacio destituyente que perfora la norma y agrieta el marco; en cambio, la hermenéutica sería un espacio constituyente que quiere perpetuar su legibilidad. Dos casos extremos que enfatizan posiciones entre singularizar e instituir. Prevalece en el libro una imagen acorde con la disputa sobre el sentido, próxima a cierta filosofía francesa en su carácter secular revolucionario, frente a la

hermenéutica de raíz protestante alemana. Una escritura (excritura, *cri*=grito) expuesta a un no-saber, a una disputa con el conocimiento teológico y, por ende, teleológico. Una escritura pensante que quiere corroer los márgenes de la filosofía categorial, anudada únicamente al concepto, a cierto privilegio de la oración enunciativa, confrontada e incomodada con los gestos o acciones de otras formas expresivas. Una escritura pensante diferenciada a su vez de la meditativa heideggeriana (aquella que busca “el sentido que impera en todo cuanto es”); una escritura de insubordinación abierta a una herida, al poema y a la traza, a la danza y al movimiento, donde “lo ilegible no es lo contrario de lo legible, es el límite punzante (*ârete*) que le da la chance o la fuerza de recomenzar” (cita Marcela Rivera a Derrida). En esta mirada de lo ilegible, se da cuenta de cómo el texto no es una domesticación al concepto, al lenguaje ya roto de la tradición filosófica europea, sino una inconformidad, una extrañeza, un merodeo. Al leer las heridas, uno pensaría en la palabra “resistencia”, pero quizás esta metáfora de guerra alberga todavía la latencia del desciframiento teleológico militar, la estrategia y la táctica. Incluso la barricada frente al sentido reporta este rito del daño. ¿Es posible salir de esta clave de lectura? El temblor del linde reviste cierto tono, una vigilancia interna y externa, una grieta cavada en las grillas universalizantes de las expectativas hermenéuticas. Un paradigma de la lectura que prevalece en la mirada. ¿Cómo darles cabida a los rasgos amorosos y deseantes de los discursos que confrontan los límites?, ¿la migración viajera que experimenta el placer del texto? Lo sublime-estético y político atraviesa una época, las formas de vivir en las cenizas; retorna con lo ilegible en los nudos del silencio.

\*

¿En qué momento la lectura se transforma en transgresión? ¿Cómo sucede que, con un silencio dado, la concentración en el lenguaje desencadena una modificación radical de la vida? Recurriendo a un despliegue de lecturas de lo inusitado, en cierto modo Marcela nos remonta a mirar de nuevo estas primeras escenas de lectura, no solo históricas o canónicas a través de filósofos reconocidos como grandes lectores, sino también a los trastornos que propiciaron el encontrarse con sus libros. Pienso, en especial, en Kafka, cuya ambigua relación culposa con la literatura suscita una integración y transgresión a la par. Reitera la desmesura de los dedos tecleando la máquina de escribir acorde con los ritmos de su corazón oscuro y, a menudo, ansioso.

\*

Mallarmé, Kafka, Pessoa, Celan, en diálogo intenso con Benjamin, Derrida, Blanchot, Barthes, ocupan gran parte de estas *Figuras anómalas de la lectura*; es como si Marcela se sumergiera en los albores de la literatura “desobrada” del siglo veinte, nadando en aguas inoperantes, sin capitalización de escritura, para luego retomar con ellas el juego constante de citas consteladas, escenas primigenias de gestos, apuntando a lo inolvidable. Los lectores desmesurados persisten en esa seducción que marca indefectiblemente la mirada. Apuntan, subrayan, pegotean, anotan o cuentan relatos de otros, las calles donde transitaron; se leen en este baile de escritores de lo ilegible, de lo irreductible, de lo nunca escrito pero revoltoso, dignos de ser continuados. La poesía necesita una lectura, y también la anomalía. Busca, requiere, indaga, expone, se expone, y a la vez se pierde, cruza fronteras, se vuelve bárbara, extranjera.

\*

Sumergido en la lectura de Marcela sobre Kafka, en la superabundancia y la extrema pobreza de la escritura, el narrador checo cristaliza en su experiencia el impoder, el no-lugar y, por ende, la fertilidad de la literatura, un acontecimiento que se vive en la creación; experimenta esa neurosis que toda persona que crea sufre en la pregunta poética sobre el sentido, que tal vez no sea un sentido y tampoco un lenguaje, sino algo más allá incluso de un paraje desértico —pensando en el laberinto borgeano—: ¿Y si la poesía no se trata de palabras? Si acaso, en la experiencia de poner estas letras en horizontal o vertical, o disparatadas en los albores de la hoja, en la inquietante sensación de no tener posesión, de perderse en la murmurante pérdida, el extravío fuera algo tras o delante del lenguaje, en su animalidad, una voz o voces detectadas, atravesando provisoriamente el umbral que se recorre palpitando su atmósfera. “Escribir es errar”, cita Marcela a Blanchot, y no pueden dejar de venir a mí esos poemas de Kavafis donde no se sale de la ciudad en la que se ha vivido y, al mismo tiempo, recalcan que la única posibilidad es el viaje de la escritura. Una extranjería que orbita en las inscripciones de las letras. ¿A quién hablan las palabras? ¿Podrán pensarse como cartas? ¿De dónde provienen?

\*

En Blanchot se conjuga una seña que afecta a cada escritor y escritora; esa experiencia radical de la creación en su ausencia, en el drama constitutivo de lo neutro (término empleado por Blanchot); el grado cero de la escritura que no solo refiere a una posición, a un ángulo en la toma de lugar sobre un estilo, sino más aún a un desgaste; una especie de despojo en la suspensión de la escritura, en la obra que, en la extraña

confianza de su ausencia, algo se alimenta, una acogida silenciosa parecida a una voz muda, a la absoluta incandescencia de los espacios en blanco como los poemas de Mallarmé. Lo mudo-mudo, me decía Ximena Rivera sobre el poeta francés, a diferencia de Pizarnik o Anguita. En las páginas de Marcela dedicadas a Blanchot y Kafka parecieran acentuarse esos momentos cercanos al grito callado de la ausencia de obra, esa crispación de escritura cuando no se puede escribir (recuérdese el “cri”), cuando el poema se alberga en uno y espera su llegada, sin destino u horizonte preciso. Esta experiencia es la que el oleaje creativo, en su recogida, despierta como desasosiego a la lectura hermenéutica, a la incompreensión de base que el poema alberga en lo no dicho, en su apertura que, en el poeta, suscita una profunda desconfianza respecto de la interpretación. “No es lo que quise decir”, podría decirse a sí mismo quien escribe, no solo a quien comenta. Sin embargo, un saber se aloja en ese desconocimiento, en esa articulación frágil de lo no dicho, lo no visto, lo que huye.

\*

La literatura no está en casa. No tiene un centro, un origen, un eje. “En el espacio de la literatura —señala Marcela— estamos ante palabras que se desvían de los cursos habituales de la lengua, que desplazan las fronteras que las fija al sentido, que interrumpen el principio de continuidad del discurso, que no se conforman ni a la preeminencia del centro, que limita necesariamente los desvíos, los alejamientos, ni a la sedentarización a la que conduce el presupuesto del fin”. Esta intemperie desborda la protección, la ubica en un lugar no económico, justamente por esa falta de lugar; lo infrecuente del poema no proviene de su carácter excepcional, sino del desborde mismo de las palabras y las imágenes, desplazan al sujeto y al sentido, lo desalojan y, al mismo tiempo, le dan

un espacio. La potencia de la literatura, la escritura, la imagen, el sonido, el poema no viene de ausentarse de mundo, sino de oponerse a la administración mercantil del orbe. El sentido político proviene de su inutilidad para el capital, distinto a la practicidad de su hacer; mundo al que se opone perforándose a su vez de mundo. No es mero presente, no es una dicción, un correcto encabalgamiento; el microespacio que crea el poema alberga una intensidad tal que, paradójicamente, requiere su derrota para subsistir. Este despilfarro es el desquicio del poema. Su casa de madera y calamina perforada de termitas no es la casa del ser heideggeriana, aquella cohesión hermenéutica del sentido que cimenta el supuesto origen de la patria.

\*

Marcela despliega un índice de referencias admirables, las que uno quisiera tener a la vista o volver a ellas: aquellas apasionantes escrituras sobre literatura, ensayos que no solo enuncian o escriben *sobre*, sino que las mismas lecturas despliegan un estilo: Calasso, Bataille, Citati, Duras, entre otros y otras; miradas sutiles, modos de mirar y leer, una ida y vuelta. Los libros no son meros contenedores, respiran como un ser vivo y nos transforman, dejan su voz fantasmal atravesando ritmos entre tiempos y espacios. Por ejemplo, el sueño de Kafka —citado por Magris y Marcela—, donde se ve a sí mismo leyendo *La Educación Sentimental* de Flaubert ante una sala llena de gente. Este volver de la lectura, este constante inacabamiento, su retornar a la derrota del sentido pleno, es lo que vuelve fascinante su retorno. Un profesor nos recomendaba leer un texto clásico una vez al año, el que más nos gustara, para descubrir los infinitos recovecos de las palabras. Quizás en los hermeneutas fracasados exista una bella agonía del sentido; una herencia que quiere conservar la experiencia prístina; cuando se vuelve al libro, la derrota lo instiga a

seguir emprendiendo el esfuerzo amoroso e inútil de la comprensión. Una vida atrapada por la pesquisa y la precisión y, llegado hasta cierto punto, imposible. Esta cara derrota, esta apasionada pesquisa de las palabras, incrementó la figura del lector total. La exageración de esta expectativa da paso a la posición del epígono, sin poder salir de dicho lugar; arrobado por las palabras de un texto que admira y quiere, ese afán hermenéutico culmina en la fosilización del primer momento amoroso. Un paso, y esta insistencia puede transformarse en autoritarismo de la lectura correcta.

\*

En sus *Cien cartas a un desconocido*, las notas que escribía en la contraportada de los libros que editaba, Roberto Calasso se dirige a lectores que imaginaba. Como Benjamin o Natalia Ginzburg, lectores singulares y plurales, arrobados por Baudelaire, Kafka y los pares de su época, articula constelaciones de fragmentos luminosos que desean retratar con citas pasajes de una vida. Lectores mediterráneos, amantes de la escritura, que a menudo redactan la atmósfera de una época a través de un cúmulo de referencias. El París del siglo diecinueve, por ejemplo, de Benjamin y Calasso, se complementan en una biblioteca del pasado que mueve sus expectativas revolucionarias al presente; o la experiencia antifascista de la infancia italiana de Calasso y Ginzburg, como comienzo de una pasión lectora, indeleble en el sentido de las palabras, señan una formación de entrañable honestidad y afecto opuesto a la facticidad de la violencia del poder. Lectores entregados al juego absoluto de las letras. Llegado a un punto, la lectura fascinada supera a la lectura correcta.

\*

Leo en Marcela una insistente querrela. Un combate secreto con cierta práctica filosófica. Al avanzar en *Figuras anómalas de la lectura*, ciertos pasajes asoman en mi memoria: un tipo de enseñanza de la filosofía con toda su carga violenta en los modos de leer, violencia que repercutía en la escritura proveniente del disciplinamiento dictatorial —a diferencia de la seducción o placer textual—, incluso diría más allá si consideramos las observaciones de Patricio Marchant sobre los inicios de los institutos de filosofía en Chile. Se trata de la figura del lector que lo sabe todo de un autor; lo ha leído insistentemente por toda la vida, lo maneja en lengua original —con sus virtudes, por cierto—, exhaustivo y limitado al texto, hermeneuta hasta el último reducto o vestigio de los matices enunciados. Lo relaté una vez en una crónica: el profesor heideggeriano al que no le podíamos hacer preguntas, solo respondía a una persona que había estudiado en el colegio alemán y solo aceptaba tesisistas que hablaban el idioma de la filosofía. O ese otro profesor, traductor de un autor griego, al que tampoco se le podían hacer preguntas. Éramos loros que no entendían todo lo que debía saberse. En ambos casos, nunca publicaron algo suyo, no crearon su dicción, su ángulo de experiencia; tradujeron algunas páginas mientras ilustraban a los estudiantes su ignorancia, que, por cierto, lo éramos. Quilpueínos, villalemaninos, porteños, una caravana de estudiantes sátrapas a los que les gustaba leer con placer filosofía, novelas, imágenes o poesía; toda una gama de lecturas incorrectas, no hermenéuticas de la vida. Aunque al parecer va en desaparición, esta figura del lector ha insistido en la filosofía; una estela de la violencia colonial de la letra, cuya imagen proviene de la textura que trae consigo la verdad.

\*

La división entre lenguaje cotidiano y literario tiene una historia, una herencia del “arte por el arte”, apuesta crítica contraria al capitalismo desde el ángulo de las formas. Cuño que posee, por una parte, una mirada conservadora sobre el lugar del arte, como si fuera ahistórico, sin materialidad y contexto en la formación del gusto burgués. Por otra parte, esta herencia opuesta a la transacción que quiere al arte por fuera del valor de cambio, diseña una comprensión antitética al capitalismo como forma de vida predominante. Esta disputa asoma en la idea de una literatura que desgasta los signos, en lugar de enriquecerlos. Al extremar la fisura entre valor de uso y valor de cambio, conceptos analíticos y no reales en la conformación del capital, Blanchot —y parte del pensamiento francés— reporta una cierta desmesura en el drama del poema; pareciera que el énfasis en la división provenga de una soledad agudizada en los derroteros del lenguaje. Derroteros asociados a derrota. Sin embargo, la escritura contiene un hábitat, una correlación de amistades y enemistades, conexiones, fuentes, entramados de relaciones que permiten que aparezca una publicación o una escritura; al mismo tiempo, el poema es irreductible, singular y absoluto en su carácter de obra; este doble rasgo de la creación alberga un rango de lecturas que hacen de la soledad un eje unilateral y fecundo, pero injusto en los modos de *enfaticar* los procesos de formación de una creación. A menudo, este énfasis en la soledad, en la imposibilidad, en el aislamiento, no alcanzan a graficar la fraternidad que prevalece como respuesta en la mirada microscópica sobre la lectura; por ejemplo, frente a regímenes totalitarios, las agrupaciones en torno a las palabras y el arte han conformado los primeros modos de organización gracias a talleres y revistas. La escena dramática burguesa de la soledad en la creación pareciera enfatizar un ángulo —existente, por cierto— del escritor moderno: aquel sujeto

encerrado en la habitación, dejando correr la imaginación como la antigua figura de la “loca de la casa”. Así, se niega otra: la colaboración entre creadores en la formación de obras, préstamos de libros, referentes, conversaciones en general. Esta segregación moderna excede la gran división de la Industria Cultural entre lenguaje literario y cotidiano en la épica del escritor moderno, en pos de una obra que desplaza su carácter civil. No obstante, algo ocurre, un lector asoma, comparte mundo, convive entre uno y otro a la espera de un vínculo anómalo, frágil e inestable, pero vínculo al fin que acompaña la dificultad del murmullo en el fuego incesante de la lengua. Pareciera que el poema se lee en una soledad repleta de fantasmas. ¿De dónde vienen? ¿Cómo cultivaron su voz en uno? ¿Cómo aparecen en la escritura y la lectura? ¿Estarán ya en la cotidianidad? Frente a la soledad de la lectura y escritura blanchoteana, pienso en otra escena: mi madre acompañándome en las primeras letras, en Mauricio Amster creando una cartilla para los milicianos republicanos analfabetos, en el *Silabario Hispanoamericano* con sus niños expectantes sentados sobre las letras, en las caligrafías góticas que se enseñaban en los cuadernos de las primeras escrituras, o de vuelta con mi madre, caminando horas junto a sus hermanas al interior de Catemu para llegar al colegio. La escena dramática de la compañía podría ser otra figura de la lectura anómala frente a la soledad de la obra.

\*

¿Qué podemos hacer ante el desastre y la violencia dictatorial? —se preguntaron los integrantes del grupo *Congreso*—: cantar. En términos de economía-política, el baile con Blanchot, Kafka, Celan, Derrida, Bataille, Barthes, Mallarmé, constelan en la lectura de Marcela Rivera un juego con la ficción y el trabajo. Un poema de Emma Villazón la ayuda para pensar la nueva lógica del capital, esta supuesta inmaterialidad de

la mercancía que ya no depende solo de la fábrica, sino de esta economía postfordista que flexibiliza, escinde, descorporeiza y se disemina en el planeta; las “actuales” formas de producción infinita, el mito Sísifo del nuevo proletario que trabaja sin patrón, castigo o amo, bajo el movimiento anónimo de las finanzas. No obstante, las fábricas están allí, interconectadas desde Oriente, a través de las redes y el desplazamiento colonial del capitalismo, creando deseos y expectativas. En la formación de los nuevos valores de cambio, la literatura encarnaría otro trabajo, distinto a la producción neoliberal. La imaginación abre formas de vida que no se reducen a la transacción. En la desapropiación que la obra concita a través del sortilegio de una respiración que altera el lenguaje, el murmullo y la sintaxis articulan una manera suspendida de pensar la cotidianidad. Esta desposesión, que Marcela observa en Blanchot, es la que merodea como una apertura en la ceguera de la lectura, en ese ir a tientas, palpando en palabras e imágenes el sabotaje de los valores de cambio. Una abstracción real cuya fragilidad va encarnando en quien lee, ve, escucha y escribe; confabulando en los sentidos los ámbitos microscópicos que interrumpen secretamente la apabullante lógica del mundo.

\*

¿De dónde viene el poema? ¿Hacia dónde se encamina? Marcela sigue la pregunta de Blanchot sobre el último escritor trastocándola al lector, a aquella hendidura del silencio que habita en la literatura: “La desaparición de ese lector, el último en su especie, que se desprendería como un corte definitivo del hilo negro que serpenteaba sobre la página en blanco sobre sus ojos”. ¿Qué acabaría con la muerte de la literatura?, ¿con el enigma de las letras? Marcela conduce estas preguntas a Nietzsche, a la jovialidad de otro tímpano, a las posibilidades que hay en

la escritura. La imagen del fin de la literatura sería, como otras muertes anunciadas desde la modernidad, el fin de un modo de vida o, mejor dicho, el acabamiento que quedaría allí alojado con la muerte del ser humano. El testimonio lábil de su paso por el planeta. Pero también la figura de la lectura como un acontecimiento inusitado, la singularidad de la especie humana por la plasmación de sus fuerzas expresivas y la muestra de las innumerables cortezas de la experiencia, las travesías de lo vivo por albergar la extrañeza. “La vocación silente de la palabra literaria”, advierte Marcela con Blanchot, el desgarramiento que los lenguajes hacen de la noche, la cámara de silencio que las palabras albergan. ¿De dónde viene el poema? ¿Hacia dónde se encamina?

\*

¿Se escribe con palabras? ¿Se escribe con silencio? Marcela alude a la diferencia entre la palabra del amo y la palabra del poeta; a esa inquietante fragilidad que procede ya no solo del verso, sino de este impulso y las voces que anteceden a quien escribe, al control del sujeto, haciéndolo conjugar con el silencio, con la desaparición en el fulminante ingreso del lenguaje, reanudando la estela que murmura en lo mínimo, en el gesto y el extravío. ¿De dónde viene la voz? ¿De qué lugar o espacio viene la prosodia? ¿Cómo germina un trazo, un dibujo, el principio de un ritmo? ¿Quiénes murmuran con uno?

\*

Quisiera concentrarme en el poema. En la forma en que se aloja lo singular. El modo intenso que deja su marca, su sello y contraseña en la vida, y más allá de ella, si consideramos sus vestigios en las lecturas por generaciones. La escritura concita un movimiento que excede los libros.

Sin embargo, esas cajitas que son los ejemplares testimonian una expectativa, un sendero y, en algunos casos, un laberinto, un hilo secreto que el lector construye cual Ariadna en otra caja: la casa. Todos estos miles de palabras acumuladas y guardadas para que asome este lector anómalo y tome en sus manos un ejemplar, queriendo ser trastornado a través del viaje que impregna la memoria y la ficción. ¿Qué hace el poema? ¿Qué nos hace? Un niño de Chiloé leyó su poema, el que atravesó su experiencia, y luego dedicó su vida a leer y escribir, convirtiéndose en profesor de literatura dictando charlas sobre poesía y silencio. Otro caso: una amiga de familia judía que tuvo cuando joven clases con Gershom Scholem, acaba de publicar su poesía reunida con más de setecientas páginas, ¿qué pasó en aquella niña, con su vida, para que la lectura y la poesía la transformara? ¿Qué pasó conmigo cuando enfermo en Cerrillos, al interior de Catemu, mi mamá me trajo las *Cien maravillas del mundo*, abriéndose algo en la mirada? ¿Qué pasó al leer por primera vez a Jorge Teillier? ¿Cómo asoma el poema? ¿De dónde viene?

Quizás la figura del lector anómalo sea la más habitual, mientras que la del lector hermeneuta la extravagante. Quizás la anomalía tenga como horizonte una imagen que proviene de la filosofía, de una *cierta* filosofía, traspasada disciplinadamente a otras formas de leer, adecuada a un mundo que no quiere pereza o derroche —usualmente lo que llamamos deseo—, sino la producción que fije en la lectura y escritura la prueba, la demostración, la gráfica de su ganancia. Un lector que abra todos los velos de sus cadáveres; claridad y distinción en la lectura correcta como la disección. La figura moderna de la clínica y la mirada sobre los cuerpos. El lector anómalo, en cambio, tiende a los recovecos, a los desvíos, a los secretos y a la pérdida. El espacio literario que, en el desgaste propio del valor de uso de la lectura, se opone a la plusvalía del sentido. Esta lectura anómala sería aquella que busca algo para leer en el extravío del ocio. Aquellas personas que van, después del trabajo, por algunas palabras

para seguir saliendo del trabajo, o aquellas que leen las tareas junto a sus hijos, las que enseñan las primeras letras como dibujos —de hecho, lo son—, la profesora que muestra el mundo de las imágenes y las palabras. La figura de la lectura ya no como el rasgo sublime-siniestro del sentido, sino como el verso de Teillier sobre el pan fresco de cada día. Un pan que se hace con las manos. En dictadura, desde Temuco, Elicura Chihuailaf y Guido Eytel publicaban la revista *Poesía diaria*; su lema decía: “Lectores: hay poesía para todos, su verdad última será siempre una página por escribir”.

\*

Marcela Rivera desenvuelve en su libro una pasión, una extraña aventura que apuesta por las palabras, una idea del lector —su figura, incluso “pose” — que se juega todo, hasta el último reducto de lo sensible, sus borbotones de silencio y difícil comunicación. Mientras leo a Marcela imagino la experiencia de la corrección. Quizás lo más delicado en el ámbito del lenguaje escrito sea la revisión de poemas. Horas para conversar sobre las comas, los usos de mayúsculas, espacios en blanco, encabalgamientos, títulos y ritmos. A diferencia de lo que piensan algunos filósofos, gran parte de los poetas emplean conceptos y manejan discursos (hay poesía discursiva, también); en la corrección acontece una entrada a la imaginación de un lector o lectora; es más, diría que en poesía se asume una recepción sagaz, un lector agudo en la capacidad de advertir ritmos, las roturas de las grafías y la articulación de encabalgamientos. Por ejemplo, cuando conversamos con Rubén Jacob su último libro, hablamos sobre el comienzo de los versos en mayúsculas; aunque el ritmo sea otro, atraviesa la cesura y en la mitad de un verso acontece un vuelco, un giro de la respiración y luego al final un “yo” que no es el autor, sino el momento lírico en que la subjetividad se disloca, sumergida por el

drama vital. O los silencios de Ximena Rivera, el arriba y el abajo de la prosa y el verso; la contención en los poemas en vertical y las caídas de los golpes que provoca el interior de la prosa, el flujo del cardiograma en horizontal. En fin: la corrección. Un momento de suma intensidad en el compartir, no la soledad o la muerte al modo de Blanchot y cierta escuela francesa, que enfatiza la imagen del lector moderno, segregado y desquiciado de mundo. La experiencia de la lectura como una confabulación. Pura pasión, pasión de leer.

\*

Visto desde otro ángulo, una experiencia de la hermenéutica resulta hoy inusitada, incluso contestataria: el carácter demoroso de la lectura, la lentitud como modelo de comprensión arraigada en las expectativas ampulosas de la lectura total. La continuidad con la tradición del lector de biblia. Esta demora, frente a la rapidez del presente, constituye un aspecto sugerente de pensar sobre los espacios que abre la expectativa. El halo de llegar a la respuesta mesiánica de los nombres correctos de dios. Detrás de la interpretación hermenéutica se perfila un espíritu conservador anticapitalista por su rasgo premoderno. Es la seducción que despierta Heidegger, la posición sobre el origen como construcción de una vaga posibilidad, la fascinación subterránea por lo idéntico. El polvo de las letras que quiere limpiarse para llegar a su autenticidad.

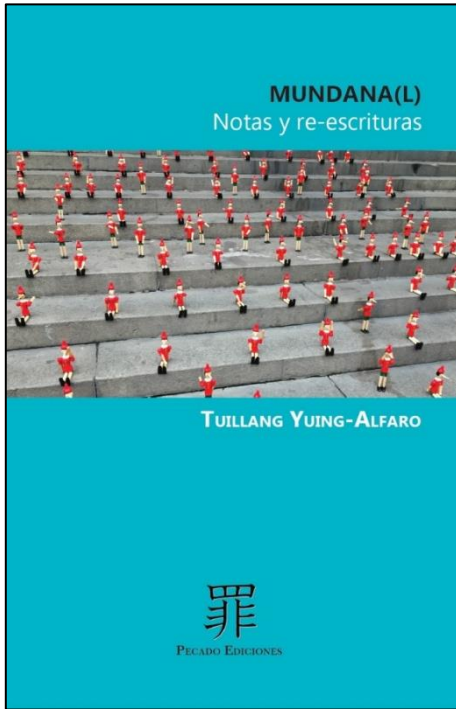
Viene a mí en estas tensiones con la hermenéutica, una escena: para dialogar con el amigo muerto, Gadamer —el filósofo de la hermenéutica—, Derrida escoge un poema de Celan. Continúa la polémica en la cual se enfrentaron en vida y que siguieron manteniendo amistosamente, conversando, hasta que la muerte dejó al testigo solo. Quedó la exigencia en Derrida de llevar consigo el mundo del amigo. El poema puede ser aquí un sortilegio, una sesión de espiritismo, un

recuerdo, pero también una “mediación” entre *punctum*, una reunión perseverante en el desencuentro. Una herida en el lenguaje que ahonda en lo inconcluso; el sustituto sin sustitución. El poema sería el carnero sacrificado para el perdón que se rebela a su muerte. Una mediación inapropiable, sin otro horizonte que los rastros imprevisibles de las huellas de las constelaciones.

La demora de los lectores anómalos se diferenciaría por estas faltas de expectativas. No hay premura de un horizonte de sentido; su lentitud proviene, acaso, por ese otro lugar que Marcela alude a partir del tacto: la experiencia corporal atravesada por las palabras, las imágenes, los sonidos, las percepciones —su “pose”, insisto— fuera y dentro de un mundo, no *el* mundo. La lectura correcta —la que se enseñaba con reglas y humillaciones— pierde sentido cuando el último sentido no es el horizonte de la lectura. Una palabra clave asoma dándole un giro a los protocolos de la inteligibilidad: el encuentro. Una manera de este placer del texto. Una dirección: el apretón de manos, como indicaba Paul Celan, respondiendo silenciosamente a Heidegger. La conjugación entre pensar, poetizar y agradecer, cuya expectativa susurrante consiste en el tocar. Un poema toca, la lectura moviliza, desplaza, trastabilla, conspira entre huérfanos, zozobra, crea surcos inesperados en el lenguaje, poetiza los secretos, resuena en el mapa de un forastero y asoma desconocida por lo desconocido.

## Una herencia bastarda<sup>1</sup>

### Reseña de *Mundana(L). Notas y re-escrituras de Tuillang Yuing-Alfaro*



Tuillang Yuing-Alfaro

2024

Mundana(L). Notas y re-escrituras

Pecado Ediciones

Viña del Mar

276 páginas

ISBN: 978-956-09887-4-4

Verónica González Pereira<sup>2</sup>

Universidad de Santiago de Chile, Santiago, Chile

gp.veronica@gmail.com

DOI: 10.5281/zenodo.14736505

*¿Qué es lo que está mal en este lugar?/*

*Acá, yo no lo entiendo/*

*Y quién más que vos sabe lo que vos sos/*

*A mí no me hagas preguntas/*

*Y si inmune estás a toda represión, la de hoy/*

*Sé que te perdimos/*

<sup>1</sup> La primera versión de este texto fue leída en el evento de presentación del libro *Mundana(L). Notas y re-escrituras* de Tuillang Yuing-Alfaro, realizado el 25 de abril de 2024 en Alma Negra Librería. Y aprovecho de expresar que, en cualquiera de sus versiones, este humilde escrito quisiera ser una manera sincera y amorosa de agradecer una amistad que, en más de una ocasión, me ha dado la fuerza para abrazar la brisa de lo incierto.

<sup>2</sup> Doctora en Filosofía mención estética, por la Universidad de Chile.

*Pero si puedes abrazar, gritar y sonreír aún/  
Tú haces falta aquí/  
Tú haces falta acá/  
Tú me haces falta aquí/  
Tú haces falta acá/  
Tú haces falta aquí/  
Y qué tan rápido, insípido, fatal todo es/  
Podrás soportarlo/  
Y vuelves a tener temor a lo incierto/  
¿Por qué?/  
¡Abraza su brisa!*

Boom Boom Kid (2009). “Lo único feo es no tener porqué vivir” [Canción].

En Mundana(L). Notas y re-escrituras (2024), Tuillang Yuing-Alfaro confiesa (y sí, esa es la palabra que él mismo utiliza, aunque sustantivada, y es el tono de la confesión el que se escucha) que la cualidad de los escritos reunidos en su libro es paradójicamente la “dispersión” (p. 22), de suerte que Mundana(L) es un libro que no es propiamente un libro. Imposible, para mí, no evocar aquí a De la gramatología de Jacques Derrida (2003), otro libro que no es un libro y que decreta en su Capítulo primero justamente “el fin del libro” como totalidad que remite o busca una unidad de sentido, al tiempo que anuncia “el comienzo de la escritura” (p. 11). Pero ese es otro cuento que aquí no contaremos, pues Yuing confiesa también que: “en verdad en este escrito nada comienza sino tan solo se continúa algo que ya se venía narrando y comentando” (2024, p. 19). Por cierto, algunos de los escritos reunidos en Mundana(L) son textos ya difundidos o publicados anteriormente a modo de artículos, columnas de opinión o notas y que aquí se actualizan y se re-escriben, sin embargo, si en ellos algo se continúa, me parece que es, ante todo, porque son escritos atravesados también por otras escrituras. Así, Yuing declarará a la manera siempre de una confesión que: “es de Foucault de quien aprendí el gusto por dirigir la mirada al pensamiento burdo, a aquellas ideas que se expresaban sin la pretensión de ser teoría ni de pontificar principios ni axiomas” (2024, p. 24). Y asimismo expresará que: “Para ser franco,

también Mark Fisher me ha influido en el ejercicio de una escritura sin mucho alarde de sofisticación académica y que da un lugar destacado a los constructos culturales que son también parte de lo mundano: música, cine, televisión, publicidad, internet” (Yuing, 2024, p. 25). Y finalmente Yuing también dirá que: “el tono de este escrito guarda [...] una deuda con esa atención a la cotidianidad que muestra Humberto Giannini en La ‘reflexión’ cotidiana, donde declaraba ese domicilio filosófico en el mundo, y en especial en el ‘mundo de las insignificancias’, en virtud del cual el bar, la plaza y la calle comparecían como ámbitos del pensar” (2024, p. 25).

De este modo, los escritos de Yuing serían entonces algo así como re-escrituras que siguen e insisten en algo que ya se había comenzado, pero no estoy diciendo con ello que de lo que se trata aquí es de la reproducción de Foucault, Fisher o Giannini, pues lo importante no son los nombres propios, sino más bien lo que esas escrituras han acogido y a lo que han dado lugar y que es también lo que Mundana(L), a su singular manera, acoge y da lugar, a saber: “un ejercicio de reflexión mundana”, según la expresión que usa Yuing (2024, p. 25). Pero ¿qué sería un pensar tal? En principio, no constituiría un pensar el mundo o al menos no simplemente. Y a este respecto, Yuing ofrece una distinción entre la noción de “mundo” y la palabra “mundano”, una distinción que, no obstante, no es ni clara ni distinta, pues ciertamente “lo mundano tiene que ver con el mundo” (Yuing, 2024, p. 22). Sin embargo, Yuing recordará asimismo que el mundo es ya “algo que se disputa” (y muy seriamente, agregaría yo), vale decir, el mundo es ya “una atribución de un sentido común a aquello que se entrega a sí mismo como heterogéneo” y también “disperso” (Yuing, 2024, p. 22). Y considerando esto, lo mundano deviene, para Yuing, una palabra “más fresca” (2024, p. 22) en tanto acogería en ella justamente lo disperso del mundo, sin pretender otorgarle un sentido uno y unívoco. Pero, además, lo mundano tiene “bastante de humanidad,

de aquello que socialmente y hasta banalmente entretiene al gentío”, apunta Yuing (2024, p. 23), y se relaciona también con los “placeres”, la “banalidad” y la “frivolidad”, e inclusive con la “abyección” y la “renuncia a lo supraterráneo, a lo celeste y trascendente”, en la medida en que lo mundano remitiría al “más acá” (Yuing, 2024, p. 23) y, esto es, a esa caverna que habrá sido, para Platón, quizás algo muy poco digno de ser realmente pensado. Así, la humilde ambición declarada en estos escritos reunidos, al tiempo que dispersos sería algo así como asumir una herencia, no aquella de los nombres propios Foucault, Fisher o Giannini, sino la herencia de un ejercicio de pensamiento y de escritura que desea “reivindicar el intento de dar unos primeros pasos reflexivos desde la profundidad sombría de la caverna y hacer de la oscuridad, la sombra, la muchedumbre y la torpeza, el horizonte desde el cual se comienza a masticar una relación con el pensamiento” (Yuing, 2024, p. 24).

Ahora bien, en torno a esta herencia, quisiera decir al menos dos cosas. En primer lugar, ella me evoca esa suerte de lazo indisoluble entre pensamiento y vida que leo en muchos textos de Simone de Beauvoir y, particularmente, en uno que me ha dejado la idea de que: no se puede aislar el pensamiento de la vida, como no se puede aislar la sonrisa de un rostro (me permito parafrasear muy libremente, poniendo algo de mí en ello. Cfr. De Beauvoir, 2009, p. 102). Y, en efecto, en *Mundana(L)* leeremos “un pensar frenético, aturdido por el ruido y las sacudidas a los que se expone la carne”, tal como manifiesta el mismo Yuing (2024, p. 25), y un pensar que, pensando con Foucault el carácter disperso e irreductiblemente incompleto de lo mundano, se entrelaza también con el ritmo y la letra de una canción hardcore punk que habrá sido una canción de la vida: aquella de Boom Boom Kid titulada “Lo único feo es no tener por qué vivir” (2009), y con la que Yuing culmina el primer escrito de su libro, recordándonos la irreductible incertidumbre que la vida también porta e invitándonos a acogerla con todo su espesor: “¿Temor a lo

incierto? ¿Por qué? ¡Abraza su brisa!” (cit. en Yuing, 2024, p. 32). Así también, en otro escrito, Yuing relatará una caminata por Estación Central, una larga caminata en la que evoca cierto enfrentamiento, según consignaron las noticias nacionales, entre comerciantes ambulantes del sector y estudiantes universitarios, un enfrentamiento que se habría dado en el transcurso de unas manifestaciones y a partir del cual Yuing planteará la cuestión de clase, pues según advierte: “No es cosa poca que se den estos enfrentamientos, pensando en que precisamente los estudiantes pretenden ser representativos o representantes de un cierto interés de clase” (2024, p. 33). Sin duda, podría seguir anunciando otros tantos escritos que reunidos en Mundana(L) dan cuenta de la asunción de esa herencia relativa a un ejercicio del pensar que desea reivindicar lo mundano, la caverna o la vida, y me permitirán la poca pulcritud que muestro en la identificación entre estos vocablos, pero quisiera advertir aún otra cosa que me parece relevante subrayar a modo de un segundo punto que, sin embargo, sería fundamental.

Y es que pensar lo mundano, la caverna o la vida constituye, al mismo tiempo, el gesto de pensar de otro modo: de otro modo que aquel del logos, y entonces bajo otra racionalidad que ya no se articula simplemente a la manera de la tradición de la filosofía occidental, tradición de la que Derrida habrá marcado justamente sus oposiciones binarias constitutivas, así como el privilegio de un valor por sobre otro y la pretensión de expulsar o exiliar aquello otro que, sin embargo, la constituye. Así, creo que no se trata en Mundana(L) solamente de las temáticas que da a pensar lo mundano o de lo mundano como temática, como tampoco se trata solamente de reivindicar el valor de la sombría caverna contra la luminosidad de un mundo ideal, eso sólo sería invertir la oposición y perpetuar el binarismo. Más bien, Mundana(L) ofrece la posibilidad de ver en la caverna las “fisuras luminosas” (Yuing, 2024, p. 30) que siempre estuvieron en ella y que Platón, y buena parte de la

tradición de la filosofía occidental, no pudo o no quiso ver, aunque esas “fisuras luminosas” se le habrán colado por doquier. En torno a la elección de la palabra “mundano”, Yuing escribe: “Lo mundano, o si quiere la inmersión mundana, es también un método para acercarse a esas fisuras luminosas que traen noticias de lo nuevo o de lo imprevisto” (2024, p. 30). Ciertamente, Yuing habla aquí de un “método” para acercarse a las “fisuras luminosas”, pero me permitiré sustituir la idea de método por aquella de otra racionalidad que posibilita acercarse más a la experiencia de la vida, en donde no hay sombra o luz, sino que más bien hay sombras y luces, todo a la vez, por más que esto no haya sido confesado por Occidente. En otras palabras, quisiera proponerles que hay en Mundana(L) otra racionalidad más próxima a los claroscuros de la vida, y me permito aquí recordar una imagen: aquella de los “peces luminosos”, que quizás pueda ayudar a anunciar esa otra racionalidad de la que estoy hablando.

En su libro *Peces luminosos. Historias de amor y ciencia* (2002), la reconocida científica Lynn Margulis medita en torno al quehacer científico, entre otras cosas, y allí sostiene que: “[El] investigador curioso [...] sabe, en lo más recóndito de su corazón, lo que yo y mis mejores colegas sabemos: el relato continuo, internacional y subyacente tras la ciencia podría existir, tal vez, en algún sentido platónico, pero no puede narrarse. No sólo nadie conoce la historia entera de cabo a rabo, sino que ni siquiera puede, en principio, conocerla. Los vislumbres momentáneos vienen acompañados de percepciones intermitentes. De uno en uno, Photoblepharon centellea” (p. 15). Dicho esto, Margulis recuerda que los peces luminosos están inmersos en las aguas más profundas y oscuras, ellos habitan las profundidades de la gran caverna submarina que es el mar y sólo por un momento su luz bacteriana ilumina y luego todo vuelve a la oscuridad (cfr. 2002, p. 16). Así, eso que llamamos “ciencia”, esa episteme que pensamos bajo el supuesto de un continuum de

luminosidad, parece ser identificada, sin embargo, por Margulis con un pez luminoso, habitante de las más profundas oscuridades del mar, un pez que ofrece unas “fisuras luminosas” en un centelleo para luego volver a la oscuridad de su hábitat natural. De esta forma, podríamos decir que, para Margulis, la ciencia no está allá, en la luminosidad de un mundo trascendente, permanente e ideal, sino que más bien la vida de la ciencia sólo es posible por la relación entre la sombra y la luz, tal como la vida misma de los peces luminosos. Y, en este punto, me parece que se reivindica lo que Yuing llama en Mundana(L): “Una inmanencia algo bastarda” (2024, p. 23), una inmanencia, diría yo, que ya no se suscribe a las simples oposiciones binarias, y que entonces exige también una racionalidad bastarda. En otras palabras, considerando la vida de la ciencia a la que Margulis apunta con la figura de los peces luminosos y el bastardismo de lo mundano que subraya Yuing, evoco ese “razonamiento híbrido, bastardo (logismô nothô) y hasta corrompido”, del que Derrida hablará en su lectura del Timeo de Platón (Derrida, 2011, p. 17) –y que a Platón se le habrá colado en su escritura.

Respecto de lo anterior, quisiera simplemente recordar que el Timeo es una cosmogonía que narra entonces el origen del mundo, del hombre, de la mujer y, en suma, el origen de todo lo que hay (cfr. Platón, 2010). En tal texto platónico, Derrida reparará en un raro nombre, una extraña palabra, a saber: khôra, y entre las muchas cuestiones que respecto de ella advertirá, cabe mencionar al menos la cuestión de cierto lugar inestable (o no-lugar) y una cierta impropiedad. Ello porque, tal y como se presenta en el texto mismo de Platón, khôra no pertenece ni al orden de lo sensible ni al orden de lo inteligible (cfr. Derrida, 2011, p. 16), pero al tiempo constituye una especie de lugar originario de inscripción de todas las formas sin serlo: se dice de ella que es una suerte de “receptáculo”, “madre” o “nodriza” de todo lo que hay, pero propiamente no lo es (cfr. Derrida, 2011, pp. 19-22). Así, khôra parece no tener lugar

ni propiedad alguna, sin embargo, precisamente por tal impropiedad es que puede recibir o devenir todas las figuras que se muestran en el mundo, de modo que: “khôra parece tan pronto no ser ni esto ni aquello como ser a la vez esto y aquello” (Derrida, 2011, p. 16). Dicho apresuradamente, Derrida propondrá entonces que: “lo que Platón designa bajo el nombre de khôra parece desafiar, en el Timeo, la ‘lógica de no-contradicción de los filósofos’ de la que habla Vernant, esa lógica ‘de la binaridad, del sí o no’, revelando así “[una] ‘lógica distinta de la lógica del logos’”, “[una] alternativa entre la lógica de la exclusión y la de la participación” (2011, p. 16), una lógica que “no procede del logos natural o legítimo; [sino] más bien, de un razonamiento híbrido, bastardo (logismô nothô) y hasta corrompido” (2011, p. 17).

Diría entonces que tal es la racionalidad que se impone en Mundana(L) para pensar esa “inmanencia algo bastarda” de la que habla Yuing. Numerosos son los lugares en donde él se acercará a lo mundano enfatizando justamente los claroscuros de la vida misma y de aquello que llamamos con tanta seguridad y confianza un “mundo”. Y me parece que un lugar ejemplar a este respecto es el escrito “Otro elogio de la penumbra. Notas sobre un claroscuro ciudadano” (Yuing, 2024, pp. 201-211). En principio, Yuing evocará allí el ensayo El elogio de la sombra de Junichiro Tanizaki, y llamará la atención respecto de una cierta “tesis” propuesta por el escritor japonés y que Yuing explica en los siguientes términos: mientras “en occidente la belleza comporta una relación con lo luminoso, con la luz, con lo brillante o con lo que se expone a la luminiscencia”, en la cultura japonesa “la belleza, la delicadeza y el buen gusto incorporan la sombra y la opacidad” (Yuing, 2024, p. 201). Así, para la cultura japonesa, la belleza no excluiría la oscuridad, en ella hay luz y sombra, hay brillo y opacidad, y la gran cuestión que Yuing subrayará entonces es que: “Lejos de consistir meramente en una cuestión de preferencias estéticas, Tanizaki advierte en ello una radical diferencia en el modo de

asumir el mundo” (2024, p. 202. *La cursiva es mía*), una diferencia radical entre Oriente y Occidente, se entiende. Pues, para Tanizaki, continúa advirtiéndolo Yuing: “[Occidente] ha procedido exiliando [de la belleza] la oscuridad y la sombra, pero con ello ha negado lo que hay de noble en lo marchito y en la belleza de una existencia atravesada por el tiempo y las zonas opacas de la vida” (2024, pp. 202-203). Así, todo pasa por la manera de “asumir el mundo” y, esto es, de asumir la herencia bastarda de los claroscuros de la vida, lo que exigiría entonces una racionalidad bastarda que permita pensar conjuntamente y en sus contaminaciones la sombra y la luz.

Considerando tal forma híbrida, bastarda o corrompida de asunción del mundo, en un segundo momento de su escrito, Yuing invitará a dar unos primeros pasos reflexivos hacia una célebre caverna citadina, a saber: los “cafés con piernas”. Y nos dirá lo que es consabido por muchas chilenas y muchos chilenos: ellos son esos oscuros lugares que funcionan de lunes a viernes en horario laboral, de suerte que comportan “algo así como una oscuridad diurna” (Yuing, 2024, p. 208). Ello porque se trata de lugares en donde luces y sombras conviven: allí las mujeres entran en una relación con la luz y la sombra en tanto “es la oscuridad la que les ofrece ocasión para el manejo de sus brillos y encantos” (Yuing, 2024, p. 205), y allí también los hombres, oficinistas y trabajadores en general, hacen un breve recreo de su diurna labor para buscar compañía en “la obstinación del macho por probarse y sentirse vigente” (Yuing, 2024, p. 207). Por cierto, la reflexión de Yuing en torno a los cafés con piernas no constituirá un elogio al patriarcado, él está atento al hecho de que: “Se trata, ciertamente, de un rubro atravesado de parte a parte por una racionalidad patriarcal” (2024, p. 205), tampoco es un elogio a esa negociación de la sensualidad y/o sexualidad patriarcal, en la que las mujeres trabajan muchas veces, según advierte el mismo Yuing, en una “informalidad y precarización que también están emparentadas con la

oscuridad” (2024, p. 209), y entonces en “el límite frágil de lo legal y lo ilícito” que las expone asimismo a la violencia del diurno mundo (Yuing, 2024, pp. 209-210). Pero, hechas estas observaciones, cabría también mencionar que el escrito de Yuing no sucumbe tampoco a la seducción de adherir a esa clara y distinta moral conservadora que hace de los cafés con piernas el lugar de una abyecta inmoralidad. Más bien, Yuing nos lleva a dirigir la mirada hacia esas “fisuras luminosas” que hay en la caverna y que muestran, en las grietas del patriarcado y de la moral conservadora, la inmanencia bastarda de lo humano donde, con todo, hay lugar también para desahogos y confesiones (cfr. Yuing, 2024, pp. 210-211) ... Pero no diré más, prefiero invitarles a leer el escrito en cuestión y el libro de Yuing para repensar con él y bajo otra lógica la vida. Una vida que nos enseña ella misma, en su devenir, que no hay luz o sombra, que las cosas no son blanco o negro, y que su belleza comporta lo incierto de los claroscuros, pues quizás “lo único feo es no tener porqué vivir”...

## Referencias

- Boom Boom Kid (2009). “Lo único feo es no tener porqué vivir” [Canción]. Recuperado de:  
[https://www.youtube.com/watch?v=SsMRgzzGy5M&ab\\_channel=BOOMBOOMKIDOFICIAL](https://www.youtube.com/watch?v=SsMRgzzGy5M&ab_channel=BOOMBOOMKIDOFICIAL)
- De Beauvoir, Simone (2009). “Literatura y metafísica”. En: Simone de Beauvoir, *El existencialismo y la sabiduría de los pueblos* (pp. 99-116). Trad. Horacio Pons. Barcelona: Edhasa.
- Derrida, Jacques (2003). “Capítulo primero: El fin del libro y el comienzo de la escritura”. En: Jacques Derrida, *De la gramatología* (pp. 11-35). Trad. Oscar del Barco y Conrado Ceretti. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Derrida, Jacques (2011). *Khôra*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu.

Margulis, Lynn (2002). *Peces luminosos. Historias de amor y ciencia*. Trad. Vicente Campos. Barcelona: Tusquets Editores.

Platón (2010). *Timeo*. Edición bilingüe, trad. José María Zamora Calvo. Madrid: Abada Editores.

Yuing-Alfaro, Tuillang (2024). *Mundana(L). Notas y re-escrituras*. Viña del Mar: Pecado Ediciones.



OTROSIGLO

REVISTA DE FILOSOFÍA