



# OTROSIGLO

## Revista de Filosofía

**Lorena Souyris Oportot**

Racialización y mercancía.

Una intersección entre Marx y Fanon.

**Nazzareno Fioraso**

Españolizar / Europeizar.

Un panorama sobre la relación entre España y Europa desde la Ilustración hasta Ortega y Gasset.

**Sergio González Araneda**

Interpretación fenomenológica del Yo en la filosofía de J. G. Fichte.

**Jean-Paul Grasset**

El aplazamiento del ser vivo. La cuestión de la vida no-humana en Ser y Tiempo.

**Giovanni Jan Giubilato**

Metafísica e historia. La lectura de Ser y Tiempo en los Cuadernos Negros (1931 - 1948) de Heidegger.

**Nicolás Olivares Lobos**

Pensamiento crítico: definiciones, conceptualizaciones e insumos para una discusión pendiente en educación.

ISSN 0719-921X | Vol. 2, N° 2, Año 2018

**REVISTA DE FILOSOFÍA *OTROSIGLO***

**VOL. 2 N°2 AÑO 2018**

La Revista *Otrosiglo* 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 por medio de un debido protocolo de publicación con el fin de asegurar 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.

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

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

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

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

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

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

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

**Paola Chaparro Medina**, Universidad Autónoma de Nuevo León, México.

#### **COMITÉ EDITORIAL**

**Felipe Berríos Ayala**, Doctor en Filosofía Política y Moral, Universidad de Chile.

**Alberto Allard**, Licenciado en Filosofía, Universidad Arcis.

**Luciano Allende**, Doctor © en Filosofía m/ Estética y Teoría del Arte, Universidad de Chile.

**Jaime González Gamboa**, Doctor en Filosofía Política y Moral, Universidad de Chile.

**José Díaz Fernández**, Doctor en Filosofía Política y Moral, Universidad de Chile.

**Mauricio Rojas Peña**, Doctor © en Filosofía m/ Estética y Teoría del Arte, Universidad de Chile.

#### **DIRECTOR**

Felipe Berríos Ayala.

#### **CONTACTO**

revista@otrosiglo.cl



## Índice

### **Lorena Souyris Oportot**

Racialización y mercancía. Una intersección entre Marx y Fanon. 05 – 27

### **Nazzareno Fioraso**

Españolizar/Europeizar. Un panorama sobre la relación entre España y Europa desde la Ilustración hasta Ortega y Gasset. 28 – 40

### **Sergio González Araneda**

Interpretación fenomenológica del Yo en la filosofía de J. G. Fichte. 41 – 49

### **Jean-Paul Grasset**

El aplazamiento del ser vivo. La cuestión de la vida no-humana en *Ser y Tiempo*. 50 – 67

### **Giovanni Jan Giubilato**

Metafísica e historia. La lectura de *Ser y Tiempo* en los *Cuadernos Negros* (1931 - 1948) de Heidegger. 68 – 81

### **Nicolás Olivares Lobos**

Pensamiento crítico: definiciones, conceptualizaciones e Insumos para una discusión pendiente en educación. 82 – 100

Santiago, Chile / Diciembre - 2018

## **Racialización y Mercancía: una intersección entre Marx y Fanon**

Lorena Souyris Oportot<sup>1</sup>  
(loreoportot@gmail.com)

Recibido: 28/10/2018

Aceptado: 15/11/2018

DOI: 10.5281/zenodo.2527940

### **Resumen:**

El presente artículo busca hacer una intersección entre los procesos de racialización en relación al fetichismo de la mercancía para ver en dicha intersección cómo operan las formas de dominación, de opresión y de explotación en las figuras del intercambio y la redistribución aplicadas al sujeto contemporáneo. Para tal efecto, una geocolonialidad del poder ha permitido utilizar la categoría de “raza” como objeto mercantil para legitimar, a partir del trabajo abstracto dentro de la teoría del valor en el pensamiento de Marx, un fetichismo corporal, a saber, de la piel y del color en la figura del extranjero y del subalterno. Desde este punto de vista, la obra de Franz Fanon da luces para hacer una reflexión filosófica de la forma del trabajo abstracto donde el valor (de uso y de cambio) es la sustancia común del modo fetiche de la mercantilización racial. Finalmente, no se trata aquí de hacer un análisis comparativo entre Marx y Fanon, sino de “utilizar” sus teorías, como punto de partida y de apoyo, para poder hacer algunas intersecciones y poder interrogar filosóficamente la pertinencia de algunas nociones marxistas a la luz de su actualidad dentro de la contingencia racial contemporánea y, a su vez, examinar el significante racial para poder revelar a un “quien” singularizado y explotado devenido un fetiche mercantil.

**Palabras clave:** Raza - Trabajo abstracto - Fetichismo - Mercancía - Intersección

---

<sup>1</sup> Post-doctora en Filosofía, Ecole Normale Supérieure. Investigadora asociada sobre género y filosofía política LEGS (Laboratoire de genre et de sexualité), Université Paris 8, Université Nanterre, CNRS

## Introducción

“La domination la plus totale de certains hommes sur d’autres n’est pas, chez lui, une conséquence, mais un présupposé de la vie sociale, et elle dépend strictement de l’ordre social qu’il feint parfois de vouer aux hégémonies.”<sup>2</sup> (Marx)

¿En qué se asemejan los conceptos de mercancía y de raza? Estoy tentada a decir que existe una intersección sorprendente si los analizamos a partir de la teoría del valor dentro del pensamiento de Marx. Para avanzar en el desarrollo de aquella pregunta, me detendré primeramente sobre la noción de intersección. La palabra “intersección”, en su significado que la nombra, parece tener la cualidad de circular “entre” lugares y conceptos cuyo objetivo es de generar confluencias que permitan nuevos cruces.

En este respecto, poner atención a los modos en que circula y se pone en marcha la “intersección” es observar las maneras en que ella es enunciada. Qué decimos cuando nombramos la intersección? a veces quiere decir hacer confluir lugares dentro de la circulación de una especificidad conceptual, en otras ocasiones, el nombre de la “intersección” se enuncia queriendo poner en evidencia una especial “política” de lo común de ciertos territorios disciplinares. Todo aquello, a través de la particularidad de algunas nociones que vuelvan necesario metonimias y nuevas orientaciones conceptuales. Metonimia y orientación que han puesto en escena, por ejemplo, la palabra racialización para examinar ahí sus distinciones entre las metonimias de cuerpo, de piel, de color, de extranjero, de subalterno y de dominación dentro de sus orientaciones bio-políticas y teóricas que la sostienen, colocando en tensión sus propios nombres.

Desde esta perspectiva, y de manera más específica, el intento de consagrar una intersección entre raza y mercancía no es algo poco estudiado y, a decir verdad, son muchas las investigaciones que, de manera transversal, apuntan a ciertos razonamientos de la sociedad capitalista cuyo acento estaría puesto en la clase, la raza, el género y las formas de dominación, de opresión y de explotación en la figura del intercambio y la redistribución. En tal sentido, y de modo tangencial, distintos autores han dedicado especial atención a esta encrucijada en tanto lugar común para pensar una geocolonialidad del poder. Sin embargo, poner en marcha una confluencia entre el fetichismo de la mercancía, tal como lo examina Marx, y los procesos de racialización a través de la intersección entre intercambio y trabajo abstracto, dentro de la teoría del valor, es el objetivo de este artículo.

En efecto, examinar la o las metonimias inscritas ahí, no obstante a veces invisibilizadas de estos cruces como son el intercambio, el trabajo abstracto y el fetichismo de la mercancía a la luz de los procesos de racialización, movilizan orientaciones que más que configurarse como conceptos socio-

---

<sup>2</sup> “La dominación más total de ciertos hombres sobre otros no es, en él, una consecuencia, sino un presupuesto de la vida social y ella depende estrictamente del orden social que finge a veces consagrar a las hegemonías”(Marx, El Capital I, 1968)

centristas/antropocentristas buscan referir la trama de las relaciones lógicas de dichas categorías en zonas que permitan una reflexión filosófica sobre el modo cómo se expresan socialmente. En otros términos, una reflexión filosófica de la forma del trabajo abstracto donde el valor (de uso y de cambio) es la sustancia común del modo fetiche de la mercantilización racial.

Desde este punto de vista, los planteamientos de Marx ocupan un lugar central en el análisis de este artículo en la medida que su plano de fondo teórico está formado por la crítica del valor y el análisis de la mercancía. De la misma manera, la obra de Frantz Fanon permite examinar el significante racial para poder revelar a un “quien” singularizado mediante el fetichismo de la mercancía. Ahora bien, no se trata aquí de hacer un análisis comparativo entre Marx y Fanon, sino de “utilizar” sus teorías, como punto de partida y de apoyo, para poder hacer algunas intersecciones y poder interrogar filosóficamente la pertinencia de algunas nociones marxistas a la luz de su actualidad dentro de la contingencia racial contemporánea para, a su vez, buscar claves de sentido que relacionen ambos pensamientos pero al mismo tiempo dejarlos en los bordes de sus letras.

### **Sobre la producción de equivalencias y el devenir del valor mercancía**

Bajo el cometido de cuestionar la economía política moderna, Marx ha interrogado a la mercancía desde el punto de vista de una crítica a los fundamentos y a las categorías que subyacen en la modernidad donde emerge el capitalismo. Ahora bien, y siguiendo a Anselm Jappe en su libro *Las aventuras de la mercancía*, “dicha crítica ha sido completamente descuidada tanto de los partidarios de Marx como de sus adversarios debido a que todo el “marxismo tradicional” ha aplicado empíricamente la teoría de Marx a partir de la reproducción del desarrollo de la sociedad mercantil”. (Jappe, 2016, 18).

En efecto -y concuerdo con Jappe- el así llamado “marxismo crítico” ha sido insuficiente para refutar la interpretación ortodoxa de Marx, ya que solo se ha quedado en el aspecto político de las luchas de clase (y el lugar que le otorgan a la violencia necesaria y, por cierto, dialéctica en la historia) y la crítica a la ideología; como también consideró la crítica a la economía política desde la especificidad de la noción de propiedad privada, de la apropiación de plusvalía como forma de explotación y la división de clases mediante el trabajo concreto y las formas de distribución, lo que conllevó diversas corrientes que tenían en común la no-referencia a la teoría del valor y de la mercancía como categorías claves para leer la crítica de Marx a la emergencia del capitalismo bajo la economía política y, más aún, para actualizarlo.

Precisamente, al respecto de la mercancía, se puede constatar que, para Marx, la mercancía es la “célula económica”<sup>3</sup> y nuclear que aparece bajo la forma del fetichismo en tanto carácter mistificante de las relaciones de producción, lo que deja entrever que ella opera como un funcionamiento lógico de la sociedad moderna. Por consiguiente, la crítica a la economía política en Marx es un análisis a la articulación racional o, si se quiere, epistemológica de aquella sociedad moderna lo que quiere decir que su crítica es un examen a la teoría del valor en su forma mercancía. Entender esto es tomar distancia del marxismo tradicional de un cierto Marx “*exotérico*” (Jappe, 2016, 18) que todos

---

<sup>3</sup>Marx, Karl. *El Capital*, volumen 1. (Paris: Gallimard, 1968). 16

conocen, a saber, aquel del cientificismo que describía empíricamente a la sociedad, que buscaba el perfeccionamiento del trabajo industrializado por medio de la lucha proletaria, que analizaba la competencia capitalista basada en su misma reproducción y en sus procesos cíclicos de crisis de sobre-reproducción lo que permitía justificarse como un sistema estructuralmente inestable y que debido a dicha inestabilidad necesitaba recurrir cíclicamente al saqueo de la periferia, por un lado, y a la sobreexplotación de la mano de obra, por el otro; para detenerse en el “*Marx Esotérico*” (Jappe, 2016, 20), a saber, aquel que apunta a una crítica de los fundamentos teóricos de la modernidad.

Con los significados de valor y mercancía, recogidos en los diferentes periodos de la obra de Marx, es volver a hacerse cargo de la crítica marxiana “esotérica”, ya que esta crítica posibilita la presuposición de un análisis profundo; por una parte, de lo que son las formas de vida basadas en la fetichización mercantil, a saber, como cualidades de cosas (mercancías), cuya relación social es la producción de valor que objetiva las determinaciones sociales de producción y la personificación de las bases materiales de producción y; por otra parte, posibilita el desprendimiento de más de 150 años de interpretación marxista inscrita bajo la visión tradicional basada en un sociologismo (o sociocentrismo) científico, cuyo método es la descripción técnica a partir de la estratificación para llegar a resultados empíricos y del individualismo metodológico, es decir, una noción de sociedad basada en la articulación de individuos conectados entre sí, pero sin relación ni reciprocidad.

Cabe preguntarse, entonces, ¿por qué es oportuno hoy examinar el significado político de estas nociones a la luz de los procesos de racialización? Mi respuesta inicial es porque los significados adscritos a aquellas nociones marxistas, podrían dar nuevos intersticios que permitan desplazamientos conceptuales, a saber, nuevas metonimias. Desde este punto de vista, los procesos de racialización, con todas las semánticas discriminatorias que dicha noción implica, han ido de la mano de la desintegración de la democracia tal como hasta hoy se conoce orientada a la fabricación productiva y a la mercantilización subjetiva y corporal desestimando la pluralidad del lenguaje y las diferencias. De suerte, que este escenario ha facilitado las violencias en contra de la alteridad y la diferencia poniendo el acento en las unificaciones o, si se quiere, en la economía de lo Uno (por ejemplo, los modos totalitarios de comunidad clásicos como son los nazismos, los crímenes del socialismo soviético y las formas de identidad nacionalistas con pretensión de universalidad; así como las guerras internas de los países contra los judíos, negros, musulmanes, argelinos, africanos, haitianos, peruanos y todo lo que implica la figura del extranjero y las minorías a través de un discurso basado en el odio y el temor al otro) que han hecho perder la singularidad.

Para ingresar al pensamiento de Marx parto por señalar, de manera cuidadosa, que los principales desafíos con los que se propone enfrentar Marx son aquellos vehiculizados por algunas concepciones modernas sobre lo social, la economía \_\_\_y sus especificidades inscritas como mercancía, dinero y valor y circulación\_\_\_y la determinación de su distribución que regulan el intercambio y los intereses materiales entre los sujetos en la sociedad burguesa de su tiempo. A decir verdad, lo que define a la sociedad burguesa es aquella que considera el orden capitalista como la forma dominante, a-histórica y definitiva de la producción social<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup>Ibid. P. 5

Desde este punto de vista, la preeminencia “natural” del capital, en tanto concepción universal y unificadora de las relaciones sociales, le sirvió a Marx para examinar esta “fabricación natural” situándose en la “anatomía de la sociedad civil”<sup>5</sup> como condición material de la vida y que él la situó en la economía política, según lo señala en el prologo de su libro *Contribución a la crítica de la economía política*. En esta condición material anatómica, él reconoce haber llegado a aquella conclusión haciendo una revisión crítica de la filosofía hegeliana del derecho donde éste último plantea la idea de la “sociedad civil” de la cual emanan, concluye Marx, las relaciones materiales de producción social entre los sujetos y su “ser social que determina su conciencia” (Marx, 1989, 8).

En tal caso, el desenvolvimiento propio de dichas relaciones son fuerzas materiales que entran en contradicción y que se expresan como mercancías. Por consiguiente, la mercancía no solo es una “forma elemental de la riqueza de las sociedades en las que predomina el modo de producción capitalista” (Marx, 1968, 23); sino igualmente, y tomando los planteamientos de Anselm Jappe, tiene una doble naturaleza, a saber, su valor de uso y su valor mismo que cuando entran en relación, ésta es de suyo conflictiva<sup>6</sup>.

En este respecto, pues, el contenido material de la mercancía es el valor, en tanto éste es la unidad sustancial que mantiene aquella relación contradictoria inscrita en la mercancía misma. Ahora bien, para precisar un poco más el asunto, la forma material del valor se concentra en todos los modos en que se expresan los “bienes” y objetos en las sociedades humanas atendiendo a una doble modalidad: su calidad y su cantidad que, a su vez, se manifiestan en su uso y su cambio. Para examinar el problema del valor, Marx ocupa la “voz” de la filosofía sin identificarse del todo con ella. En su estudio consagrado a la mercancía en la obra *El Capital I*, Marx define a la mercancía como un objeto que es producido por los seres humanos para satisfacer sus necesidades. Del mismo modo, aquel objeto encarna peculiaridades como materialidades que se emplean según su uso y dentro de contextos históricos. En función de este contexto histórico, Marx plantea la emergencia de “medidas sociales” (Marx, 1968, 23) que determinan el intercambio en cantidades de los objetos útiles.

En tal sentido, la noción de utilidad no es pensada a partir de una posición económica sino, más bien, implica las cualidades materiales que tiene una mercancía. Desde este punto de vista, el uso de la mercancía, en tanto define su materialidad, es idéntica a si-misma lo que quiere decir que no es medible sino que es incommensurable. Dicho de otro modo, el valor en-si no se puede medir en el intercambio, es decir, no puede determinarse en diferencias cuantitativas, salvo cuando entra en la lógica de las equivalencias donde las relaciones sociales se han objetivado como cosas. Dada esta definición, sostengo que a lo largo de la historia humana los sujetos han creado ficciones de equivalencia. Y cuando digo “ficciones” no hago referencia a alguna cosa falsa, sino a producciones artificiales, y por esto mismo fetiches, que han permitido el intercambio entre cosas de manera “objetiva”. En efecto, cuando las sociedades comienzan a funcionar “como si hubiera equivalencias”, entonces se constituye un mercado y lo que define a un mercado es que dada una situación de intercambio, se

<sup>5</sup>Marx, Karl. *Contribución a la crítica de la economía política*. (México: Editorial Progreso, 1989). 7

<sup>6</sup>Jappe, Anselm. *Las aventuras de la mercancía (Les aventures de la marchandise)*. (España: Edición Pepitas de calabaza, 2016). 42

presume de forma artificiosa que hay intercambios equivalentes y estas equivalencias se establecen de acuerdo a un criterio de igualdad. Igualdad que, por cierto, ha sido desigual.

“Una determinada mercancía, un quarter de trigo por ejemplo, se cambia en las más diversas proporciones por otras mercancías v. gr.: por x betún, por y seda, por z oro, etc. Pero, como x betún, y seda, z oro, etc. representan el valor de cambio de un quarter de trigo, x betún, y seda, z oro, etc. tienen que ser necesariamente valores de cambio permutables los unos por los otros o iguales entre sí. De donde se sigue: primero, que los diversos valores de cambio de la misma mercancía expresan todos ellos algo igual; segundo, que el valor de cambio no es ni puede ser más que la expresión de un contenido diferenciable de él, su “forma de manifestarse”.<sup>7</sup>

En consecuencia, y tomando lo dicho respecto al valor, la mercancía contiene un valor en-si incommensurable y abstracto y un para-si concreto expresado en determinaciones cuantitativas y que adquieren una forma sensible a condición de relacionarse con otras mercancías. En síntesis, y he aquí la voz filosófica, el valor en-si sería la sustancia y el valor, en su expresión para-si, sería la forma de manifestación fenoménica expresada en el cambio. En función de esta forma de manifestación, Marx toma el modo de decir filosófico arrancado de Hegel para poder dar cuenta del valor y su análisis de la mercancía.

“La materialidad corpórea de la mercancía que sirve de equivalente rige siempre como encarnación del trabajo humano abstracto y es siempre producto de un determinado trabajo concreto, útil; es decir, que este trabajo concreto se convierte en expresión de trabajo humano abstracto”<sup>8</sup>

Pese a la declarada visión del concepto de trabajo en su carácter doble \_\_como aquello que define la duración, en tanto el tiempo gastado, y cantidad de valor contenido en la creación de una mercancía\_\_ al leer esta frase es innegable advertir la relación dialéctica entre el valor en-si como tiempo de trabajo abstracto y no medible y la especificidad concreta en que se expresa una mercancía. Esta última expresión solo puede ser medible por su diferencia cuantitativa entre mercancías y de modo empírico, a saber, objetivable. Del mismo modo, el carácter abstracto del valor, a saber, el tiempo de trabajo o cantidad durable del mismo, “contenido” en una mercancía, solo puede expresarse en-si pero de forma social, es decir, por la subjetividad contenida y manifestada. Ya, de hecho, Marx lo expone al decir que la peculiaridad de la lógica de equivalencias de las mercancías, mediadas por el intercambio, es el hecho de prescindir de su valor de uso respectivo.

En este sentido, Anselm Jappe, restablece el vínculo con la filosofía cuando señala que la reflexión de la mercancía, en tanto expresión del valor contenido a su vez por el tiempo abstracto de trabajo o “Le côté abstrait du travail” (Jappe, 2012,1), alude a un “Ser-valor” (Jappe, 2016, 35) propio del carácter abstracto del tiempo requerido para que una mercancía adquiriera su valor en-si que sería la sustancia común. Desde este punto de vista, la sustancia común es una abstracción que no puede alcanzar una forma sensible más que de forma indirecta, a saber, en su correspondencia con otra mercancía.

<sup>7</sup>Marx, Karl. *El Capital I*. (Paris: Gallimard, 1968). 38

<sup>8</sup>Ibid, P. 50.

“No decimos nada si afirmamos que veinte metros de tela “valen” veinte metros de tela. Pero podemos expresar su valor en el valor de otra mercancía, diciendo por ejemplo: veinte metros de tela tienen el valor en un vestido. En esta ecuación, la primera mercancía, que expresa su propio valor, desempeña un papel activo y “su valor se representa como valor relativo”; la segunda, en la que la primera expresa su valor, “funciona como equivalente”<sup>9</sup>

El efecto que conlleva el análisis de Marx es, a mi juicio, una política de pensamiento que ha reformulado las condiciones de la economía política clásica burguesa de su tiempo (Adams Smith y David Ricardo como sus principales teóricos), pero no en razón de su objeto sino en razón de un modo de pensar sus categorías. Categorías que devienen la expresión concreta y material de una abstracción, a saber, el valor en la forma mercancía. En efecto, el valor en-si se representa concretamente, objetivándose, en el valor de cambio donde surge la lógica de la equivalencia y del intercambio en su modo social.

Ahora bien, no me detendré a analizar la especificidad de las formas del valor, es decir, su forma absoluta o general y la forma relativa o incluso su forma dinero, visto la extensión de las mismas y porque excedería el tratamiento explicativo de este artículo. No obstante, me interesa desarrollar estos tópicos del estatuto de la mercancía, a saber, su valor de uso y de cambio, para llegar a la noción de fetichismo tal como lo plantea Marx al final del capítulo sobre la mercancía en el Tomo 1 de *El Capital*.

Para indagar en el significado de fetichismo en el pensamiento de Marx es preciso hacer una reflexión en torno a la multiplicidad de sentidos que tiene la palabra fetiche. En muchas ocasiones este término ha sido usado y abusado en su modo explícito, por este motivo es necesario rastrearlo para poder constatar su condición de “parecer” en la apariencia “objetiva” de la mercancía y para esto tomo en cuenta las formulaciones mencionadas en el capítulo “*El fetichismo de la mercancía y su secreto*” del Tomo 1 de *El Capital*.

A decir verdad, cuando se habla de fetichismo se alude inmediatamente a la idea religiosa de adoración a un objeto sublimado, reificado. Ahora bien, quisiera precisar que el concepto de reificación aquí lo tomo de Georg Lukács, de su libro *Historia y consciencia de clase*, quien lo ha forjado para diagnosticar la formación social capitalista en la vida socialmente objetivada y que, evidentemente, nace de la noción de fetichismo y la forma-mercancía elaboradas por Marx. En tal sentido, el objetivo de Lukács era de fundar, en las formas y las categorías capitalistas, los fenómenos de racionalización y de burocratización inscritas en la estructura mercantil en tanto “problema central de la sociedad capitalista en todas sus manifestaciones vitales” (Lukács, 1970, 113). De suerte que, según Lukács, dicha formación social se ha estructurado a través de relaciones mercantiles que se han objetivado mediante modos de subjetivación cosificados, a saber, mercantilizados. Evidentemente, que se puede advertir ahí una radicalización, por parte de Lukács, de la perspectiva abierta del concepto marxiano de fetichismo.

---

<sup>9</sup> Jappe, Anselm. *Las aventuras de la mercancía (Les aventures de la marchandise)*. (España: Pepitas de Calabaza, 2016). 35

“La esencia de la estructura mercantil ha sido ya recalcada a menudo; se basa en el hecho de que una relación entre personas toma el carácter de una cosa y, de este modo, toma el carácter de una «objetividad ilusoria» que, por su sistema de leyes propio, riguroso, enteramente cerrado y racional en apariencia, disimula toda huella de su esencia fundamental: la relación entre hombres.”<sup>10</sup>

Sobre el sentido común entre fetichismo y reificación que tienen como punto de partida la mercancía, tomo en cuenta las reformulaciones indicadas en la *Contribución a la crítica de la economía política* (Marx, 1989). En el primer capítulo Marx analiza la mercancía de la misma manera que como lo había indicado en *El Capital* tomo I. Sin embargo, quiero destacar el tratamiento por el cual define lo que ya había dicho antes sobre la dualidad entre valor de uso y de cambio. En la *Contribución a la crítica de la economía política* Marx define ambos procedimientos de la mercancía como contenido y forma. Donde el contenido hace referencia al “uso” y la forma al “cambio”, donde el contenido que contiene el uso es indiferente de su forma, salvo a condición que en la forma que adquiere comienza el proceso de relación de producción social. En consecuencia, el valor de uso, su contenido, es una “*base material*” (Marx, 1989, 13) para expresar la forma del cambio, es decir, su producción en la vida social y que Marx lo definiría como “*trabajo materializado*” (Marx, 1989, 13).

Por su parte, Lukács avanza su análisis de la cosificación explicando que el problema fundamental que se deriva del carácter fetichista es su forma de objetividad, es decir, el valor de cambio en su producción “natural y ajena” de la vida social y el condicionamiento subjetivo alienado que ello conlleva. Lo más importante, es la constatación que la forma del cambio, que viene dada por procesos de intercambio y de lógicas de equivalencias en la producción de la vida social manifestadas por el trabajo, adquiere un modo de dominación real sobre el conjunto de la sociedad. De esta manera, las relaciones intersubjetivas terminan cosificándose en contextos de relación comercial o, si se quiere, de intercambio, lo que moviliza formas de circulación y producción subjetivas objetivadas bajo modos de proyección de su propio trabajo en tanto carácter material de los productos del mismo trabajo. A este respecto, Marx dice:

“El carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter social de su trabajo como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos y como si, por tanto, la-relación social que media entre los productores y el trabajo conjunto fuese una relación social entre los mismos objetos, al margen de los productores. Este quid pro quo es lo que convierte a los productos del trabajo en mercancías, en objetos suprasensibles aunque sensibles, o en cosas sociales... Lo que aquí reviste, a los ojos de los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales, no es más que una relación social concreta entre los mismos hombres”<sup>11</sup>

En este pequeño párrafo están las bases del modo fetichista en su expresión alienada o, en palabras de Lukács, cosificadas, reificadas. Al aseverar que la mercancía es un reflejo que crea una ilusión artificial de verdad material y objetiva de los mismos productos, en tanto “aparecen” como independientes del trabajo gastado por un sujeto que ha producido dichos objetos, confirma el estatuto fantasmagórico y, por lo mismo,

<sup>10</sup> Lukács, Georg. *Historia y consciencia de clase*. (La Abana: Editorial de Ciencias Sociales del Instituto del libro, 1970). 114.

<sup>11</sup> Marx, Karl. *El Capital I*. (Paris, Gallimard, 1968). 45

fetichista. Dado que es mediante la determinación del valor al momento de devenir forma-cambio, junto al tiempo de trabajo implicado ahí, que puede constituirse la relación social del intercambio mercantil fetichista. Es importante en este punto hacer notar que la forma cambio del valor de la mercancía y el estatuto fetiche que aquella forma asume, revelan la relación social del trabajo en su sentido abstracto.

En otros términos, la materia de un producto del trabajo por la cual un sujeto produce un objeto y le da un valor de uso para devenir valor de cambio, designa “ilusoriamente” o “misteriosamente” un valor “ideal” y suprasensible que oculta un doble carácter; por un lado, el hecho que son los mismos sujetos quienes lo han producido mediante su trabajo cualitativo y concreto; por otro lado, el hecho que su valor se funda en un proceso de valorización social e históricamente construido donde los sujetos no tienen consciencia de ello, ya que se expresa y se interioriza por medio de sus relaciones de intercambio como ley natural.

El valor social asignado al valor en-si abstracto no es otra cosa que la puesta en marcha de la relación del trabajo entre los sujetos en su forma objetiva, bajo una apariencia de igualdad del uso que se le da al producto. Ahora bien, es preciso destacar que no se trata aquí de una falsa representación de la realidad que oculta lo verdadero de la sociedad capitalista, es decir, lo verdadero de su estructura (tal como existen ciertas lecturas del concepto de ideología), sino, más bien se trata de una “inversión”, es decir, el fetichismo definido por Marx es “la inversión de la realidad misma”<sup>12</sup>

Con todo, podría agregar que el fetichismo de la mercancía es un fenómeno real en el sentido que se concretiza en los actos humanos que terminan naturalizándose y que se erigen en la objetividad inmediata de la cosa. En efecto, aquella objetividad de la cosa adquiere tal carácter debido, no a su relación material sino, más aún, a su relación social. Tal como señala Marx, el acto mismo del cambio genera un valor social de su materialidad de valor de uso en tanto productos del trabajo humano.

Sin embargo, el intento de Marx, a mi juicio, es de desnaturalizar esta peculiar “segunda naturaleza” que adquiere la mercancía a través de la noción de fetichismo. En virtud de aquello, Marx plantea una cierta superación del capitalismo mediante la superación de las categorías que sostienen su modo social, a saber, la mercancía y su carácter fetichista expresada por la teoría del valor y el trabajo abstracto.

De igual manera, al poner el acento en las “relaciones” cuando se habla de la “acción” humana de la producción mercantil, mediante el proceso del valor igualitario de la forma-cambio de una mercancía, lo que queda en entredicho es que el sujeto deja de ser un “agente” productor de su trabajo para devenir un objeto-cosa al interior de relaciones sociales materiales con vistas a una utilidad dentro de la dinámica del cambio. Se trataría ahí de una suerte de desdoblamiento o, si se quiere, de un proceso de enajenación fetiche donde el sujeto se vuelve objeto perdiendo, al mismo tiempo, toda consciencia del hecho que ha sido él mismo quien, a través de sus trabajos privados, alcanzado relaciones sociales en las cuales aquel trabajo privado se ha transformado en producto social útil y bajo condiciones de igualdad para los otros y entre los sujetos.

En este respecto Marx señala que se trata “de fórmulas que llevan estampado en la frente su estigma de fórmulas propias de un régimen de sociedad en que es el proceso de

---

<sup>12</sup>Jappe, Anselm. *Las aventuras de la mercancía*. (España: Pepitas de calabaza. 2016). 40

producción el que manda sobre el hombre, y no éste sobre el proceso de producción; pero la conciencia burguesa de esa sociedad las considera como algo necesario por naturaleza, lógico y evidente como el propio trabajo productivo”<sup>13</sup>

Esto deja entrever, así, que aquella igualdad no es más que la equivalencia común de un valor abstracto que se le atribuye a dicha “acción” humana. Dicho de otro modo, la “acción” humana tiene que ver con un “hacer” de los sujetos que, al momento de asemejar sus diferentes productos dentro del cambio o, más bien, del intercambio, lo que hacen es igualar sus trabajos otorgándoles un valor de trabajo humano necesario y natural. He ahí el desdoblamiento fetiche.

Esta doble situación inscrita en la “acción” del “hacer” subjetivo que se expresa y materializa como “relación” de producción de lo concreto y lo abstracto, es decir, del “agente” de trabajo privado y la magnitud de valor que se eleva a un estatuto social de intercambio, supone que existe un nexo entre el valor y la mercancía, donde el “misterio o fetiche” estaría puesto en el carácter de igualdad del trabajo humano, a saber, en la lógica de equivalencias. En consecuencia, la actividad humana, es decir, su “hacer”, su “acción” quiere decir la representación de un valor manifestado como mercancía en sus mismas “relaciones” de cambio en la producción. Por último, aquel nexo entre valor y mercancía, que es donde nace el fetichismo, ha permitido un movimiento social que ha devenido en movimiento de cosas, en el sentido que el valor de cambio es la ley “natural” reguladora que controla los niveles de proporción social y cuya expresión es el tiempo de trabajo necesario para su producción y circulación.

“Para una sociedad de productores de mercancías, cuyo régimen social de producción consiste en comportarse respecto a sus productos como mercancías, es decir como valores, y en relacionar sus trabajos privados, revestidos de esta forma material, como modalidades del mismo trabajo humano, la forma de religión más adecuada es, indudablemente, el cristianismo, con su culto del hombre abstracto”<sup>14</sup>

Dejando de lado la precisión del cristianismo en esta cita sostengo que, desde el punto de vista social, Marx plantea que los trabajos reales y concretos y las relaciones entre individuos se cristalizan en el trabajo abstracto, homogéneo y cuantitativamente definido, que son susceptibles de enajenarse en el equivalente de este trabajo, a saber, en el valor de las mercancías tomando la apariencia de una relación social entre las cosas. En efecto, hay ahí una reificación que se produce, reificación que se refiere al proceso en el cual el trabajo real (concreto) se hace el soporte simple fenomenal del trabajo social (abstracto) pero bajo un mismo movimiento dialéctico o expresado en una existencia doble.

Ahora bien, Marx hace la siguiente reflexión: “¿por qué el trabajo toma cuerpo en el valor y por qué la medida del trabajo, según el tiempo de su duración, se traduce en la magnitud de valor del producto del trabajo?”<sup>15</sup> (Marx, 1968, 58) por que el valor es la temporalidad, la duración, de la actividad productiva manifestada como fetiche, donde el fetichismo es alguna cosa adherida al mundo de las mercancías, a saber, es la apariencia material de las condiciones sociales del trabajo.

<sup>13</sup> Marx, Karl. *Le Capital, Tome I.* (Paris: Gallimard, 1968). 56

<sup>14</sup> *Ibíd.*, 60

<sup>15</sup> El signo de interrogación es personal.

En tal sentido, cobra importancia lo que plantea Lukács concerniente de la relación dialéctica entre objetividad/subjetividad en la expresión del trabajo en su modalidad, ciertamente dialéctica también, entre lo concreto/abstracto. Si bien, Marx destaca en el capítulo sobre la Mercancía, en la *Contribución a la crítica de la economía política*, que los valores de uso son trabajos individualizados y, por esto mismo, diferenciados subjetivamente y concretamente, lo cierto es que cuando entran en la lógica del intercambio, a saber, en el modo de la equivalencia, que es el valor de cambio, dicha individualidad subjetivada se borra deviniendo una forma indiferenciada y generalizada, donde aquella subjetividad se cosifica en objetividad. En consecuencia, es este proceso de transformación lo que define el trabajo abstracto en su forma general, perdiendo toda particularidad pero también, denotando un modo de existencia cuantitativa determinado por el tiempo, es decir, por su duración manifestada en horas, días, etc. es decir, lo que se entiende por “trabajo social”.

“El tiempo de trabajo es la existencia viviente del trabajo, sin relación alguna con su forma, su contenido e individualidad; es la existencia viviente del trabajo en su forma cuantitativa, así como su medida inmanente. El tiempo de trabajo materializado en los valores de uso de las mercancías es a la vez la sustancia que hace de ellas valores de cambio y, por tanto, mercancías, así como mide la magnitud precisa de su valor. Las cantidades correlativas de diferentes valores de uso en que se materializa el mismo tiempo de trabajo son equivalentes, es decir, todos los valores de uso son equivalentes en las proporciones en que contienen el mismo tiempo de trabajo gastado, materializa-do. En cuanto valores de cambio, todas las mercancías son meramente cantidades de-terminadas de tiempo de trabajo congelado.”<sup>16</sup>

En el caso de la “cosificación” de Lukács, lo que se destaca es el proceso de enajenación de la actividad productiva del sujeto, en el sentido que la objetividad que se opera ahí es el mismo desenvolvimiento de la subjetividad cosificada en objetividad universal abstracta, mediada por el trabajo y que ha permitido la propia dominación del sujeto, bajo leyes propias.

Del mismo modo, para establecer la diferencia entre subjetivación y objetivación Lukács presta atención a la idea que la cosificación es un modo estructural fundamental que domina al individuo, sea objetivamente como subjetivamente. Dirá Lukács que, por una parte, objetivamente, existe un mundo de cosas y de sus relaciones entre ellas que define a la mercancía y al mercado y que poco a poco se va incorporando en los individuos adquiriendo una fuerza opositora que genera sus propios efectos y que, además, no permite, por parte del individuo que lo interioriza, ser modificado. Por otra parte, subjetivamente, la actividad productiva de los individuos se objetiva como mercancía, quedando sometida a la objetividad, a saber, a leyes sociales naturales ajenas al individuo, elevándose a un estatuto universal de la mercancía que condiciona todas las esferas de la individualidad, su subjetividad y la objetividad del modo social abstracto de su propia actividad.

Las conclusiones derivadas de este análisis, es que el principio que mueve el proceso de subjetividad y de objetividad es la igualdad inscrita de manera formal en lo abstracto-universal que adquiere el trabajo objetivado, en la medida que dicho principio hace de las mercancías objetos “iguales”, equivalentes perdiendo toda cualidad

---

<sup>16</sup> Marx, Karl. *Contribución a la crítica de la economía política*. (México: Editorial Progreso, 1989). 14

particular de su uso, es decir, de su valor en-sí. De la misma manera, subjetivamente aquel principio de igualdad actúa como lo real efectivo de la producción de mercancías. Dicho de otro modo, sería como la “*abstracción real*” (Jappe, 2016, 41), esto es, como la materialización individual que engloba en-sí misma la diversidad de géneros específicos de los valores de uso; sería algo así como un Universal que se expresa en las diferencias específicas del valor y que no obsta, sin embargo, la producción ni la praxis sino, más bien, se centra en la efectividad concreta que tiene consecuencias en la realidad. Si bien, la relación mercantil, como una “acción” fetichista, es una relación invertida por la primacía concedida a lo abstracto y, al contrario, por una desvalorización de lo concreto; lo cierto es que esto se produce en los hechos, en el “hacer” que posibilita afectar la producción concreta confirmándose toda vez que un intercambio real se produce.

De lo que se trataría ahí, según Lukács, es de una creciente racionalización de la actividad del trabajo que ha ido de la mano de la eliminación de las cualidades particulares y subjetivas del trabajo mismo. Esto explica la figura de la fragmentación en el proceso del trabajo que ha dislocado la relación entre el individuo y el producto de su actividad, lo que ha generado un cálculo racional y mecánico que se torna empírico en el tiempo de trabajo socialmente necesario. Incluso, tomando el tema del valor de uso y del valor de cambio, el principio del cálculo -mediado por el proceso de racionalización del trabajo abstracto que ha capturado el trabajo concreto- crea las condiciones sociales para la no-coincidencia entre el valor mismo y el valor de cambio ya convertido en mercancía, lo que deja entrever que, en el proceso de socialización de la mercancía, el sujeto se convierte en el opuesto dialéctico de todas las modalidades de la forma-valor, es decir; por un lado, el sujeto aparece fenoménicamente como el cuerpo-mercancía que representa una cosa puramente social, a saber, como un “valor humano” indiferenciado; por otro lado, el sujeto trabajador concreto que elabora una mercancía, es el equivalente intercambiable por el modo del trabajo abstracto que crea no la mercancía misma, en tanto cuerpo sensible, sino su valor de cambio; finalmente, al momento en que el sujeto entra en el intercambio, su trabajo privado y concreto se vuelve el mismo trabajo portador de lo abstracto, sin distinción y generalizado, que el de todos los demás sujetos que participan de la circulación del intercambio del trabajo social.

Este movimiento sería la contradicción interna que media entre la objetividad/subjetividad expresada en la forma valor uso/cambio dentro del modo de trabajo abstracto/concreto donde el sujeto ya cosificado tiene existencia social a condición de servir a lo abstracto para darse una expresión sensible. A este respecto Lukács señala:

“Con la descomposición moderna «sicológica» del proceso de trabajo (sistema Taylor), esa mecanización racional penetra hasta el «alma» del trabajador: incluso sus propiedades psicológicas son separadas del conjunto de su personalidad y son objetivadas en relación a ésta, a fin de poder ser integradas en sistemas especiales racionales y reducidas al concepto calculador”<sup>17</sup>

En cierto modo, Lukács enfatiza en su análisis del trabajo abstracto y concreto, y con él el de la dialéctica subjetividad/objetividad, la idea de dos modalidades diferentes

<sup>17</sup> Lukács, Georg. *Historia y consciencia de clase*. (La Abana: Editorial de Ciencias Sociales del Instituto del libro, 1970). 115

de trabajo. En efecto, Lukács pone el acento en la noción de “abstracción” recalando que es a causa del trabajo abstracto que se resalta cada vez más la división del trabajo en la sociedad capitalista. Desde este punto de vista, la idea de la fragmentación del individuo trabajador y el resultado de la actividad productiva terminan siendo dos estadios diferentes del mismo trabajo. Por el contrario, Marx habla del trabajo como el desdoblamiento de una forma de actividad productiva de mercancías y dicho desdoblamiento funciona al mismo tiempo: como abstracto y como concreto. Dos determinaciones contradictorias dialécticamente manifestadas en su relación al valor de uso y expresadas objetivamente en el cambio.

Por lo mismo, pensar la mercancía como inversión consiste en tomar la crítica de la circulación tal como se la encuentra en *Les Grundrisse*:

“La circulation est le mouvement où l’aliénation universelle apparaît comme appropriation universelle, et l’appropriation universelle comme aliénation universelle. Même si l’ensemble de ce mouvement apparaît comme un procès social, et si les moments singuliers de ce mouvement émanent de la volonté consciente et des fins particulières des individus, la totalité du procès n’en apparaît pas moins comme une connexion objective, qui naît de façon tout à fait naturelle ; totalité qui, certes, provient de l’interaction des individus conscients, mais ne se situe pas dans leur conscience, n’est pas subsumée comme totalité sous les individus. Leur propre entrechoquement produit une puissance sociale qui leur est *étrangère*, placée au-dessus d’eux; qui est leur relation réciproque comme procès et pouvoir indépendants d’eux.”<sup>18</sup>

Para precisar lo que la cita dice, en la circulación una objetivación se opera lo que quiere decir, primero que todo, que el intercambio moviliza relaciones sociales entre los productores de mercancía cuya forma de relación social es el trabajo. Luego, a partir del hecho que dicha forma de relación social adquiere un carácter de igualdad del trabajo mismo, esto conlleva una suerte de autonomía y objetividad, independiente del sujeto que lo realiza, cuya consecuencia es el proceso de la alienación. De suerte que la alienación deviene un proceso total, extraño al sujeto que circula en tanto totalidad y que adquiere una esfera de la realidad objetiva; no obstante, determina las relaciones de producción y a los sujetos, donde aquellas relaciones objetivadas, pero también alienadas, se elevan a un estatuto reificado, es decir, fetiche. En consecuencia, el examen de la alienación es la prueba que puede demostrar y exhibir la dimensión reificada y fetichizada de los sujetos, donde la circulación es el modo en que la mercancía se expresa pero no a un nivel empírico, sino a un nivel categorial que ha determinado material e inconscientemente a los sujetos, cuya consecuencia ha sido la desposesión de los sujetos concretos en la sociedad mercantil.

### **¿El sujeto autónomo o la alienada objetivación de la producción?**

Marx sostiene una noción de sujeto donde son ellos mismos quienes han producido histórica y socialmente sus relaciones de producción; no obstante, también

<sup>18</sup> Marx, Karl. *Grundrisse, I chapitre de l’argent*, p. 135

<http://www.marxists.org/archive/marx/works/1857/grundrisse/index.html> (consultado el 10 de octubre, 2018)

plantea que en la sociedad fetiche el sujeto ha devenido autómatas lo que quiere decir que el mismo sujeto ha ocupado el lugar del valor. En otros términos, el valor es el sujeto autómatas, a saber, que es la valorización del valor como trabajo muerto, a través de la absorción de trabajo vivo, y su acumulación en capital.

Ahora bien, la particularidad del fetichismo no es necesariamente el velo u ocultamiento del hecho que son los mismos sujetos quienes han creado sus relaciones de producción, es decir, los productos de sus trabajos sino, más aún, el fetichismo es un fenómeno real que reduce la vida social a la creación del valor mercancía. Por consiguiente, me atrevería a decir que no hay nada en el sujeto- mismo que no sea producido por un contexto social; de este modo, el sujeto- mismo es su producción como su anulación o absorción transformado en mercancía. Dicho de otro modo, la historia humana, considerada como sujeto, produce su propio exterior donde la realidad de las ideas es la materialidad manifestada de forma empírica, objetiva como también alienada. Ahora bien, según Marx, la valorización de la objetividad de las cosas, es decir, de la mercancía a conllevado la desvalorización del sujeto. Ya Marx lo dice en *Los Manuscritos económicos filosóficos de 1844*:

“La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas. El trabajo no solo produce mercancías; se produce también a si mismo y al obrero como mercancía y justamente en la proporción en que produce mercancías en general”<sup>19</sup>

En cierto modo, lo que subyace en esta cita es el análisis del valor inscrito en los modos de manifestación de la objetividad y la subjetividad. Por lo mismo, el desarrollo que establece Marx en su libro *Los Manuscritos de 1844*, particularmente, el capítulo consagrado a la enajenación demuestra la voz filosófica, en el sentido que dicha reflexión se enmarca en un tipo de narración hegeliana, a saber, que los significados que va ordenando se fundan en un modo dialéctico donde el sujeto pone su subjetividad en el objeto producido y donde aquel objeto se exterioriza por la subjetividad objetivada, no obstante, extrañada y ajena a si-misma. Una subjetividad que se manifiesta como obra y realidad. Es aquí que el sujeto encuentra su realización y su relación con un otro, sea un objeto como un sujeto.

Este procedimiento adquiere relevancia en el desarrollo del capítulo consagrado al trabajo enajenado de *Los Manuscritos económicos de 1844*, ya que aboca la reflexión a la dialéctica subjetividad/objetividad en su sentido filosófico para dar cuenta de la teoría del valor y la desvalorización. Ahora bien, no me detendré en la crítica que Marx hace a la Economía política respecto a las leyes del valor y el movimiento de la circulación como modo de introducción para llegar al momento de la alienación. Sin embargo, y de manera sucinta, me detendré en las nociones de acción y extrañamiento inscritas en aquella dialéctica para, desde ahí, comenzar la reflexión sobre la racialización de la mercancía.

Si bien, aquellas palabras, a saber la “acción” y el “extrañamiento”, son exploradas con rigor y extremo detalle en su decir, el concepto que comanda su indagación es “la objetivación de la producción” caracterizada por la pérdida del objeto

---

<sup>19</sup> Marx, Karl. *Manuscritos económicos filosóficos de 1844*. Fuente del texto digital: Biblioteca Virtual "Espartaco", enero de 2001. P. 56 (consultado el 15 de octubre, 2018)

producido por un sujeto, en el sentido que con la “objetivación de la producción” el producto, en tanto resultado del trabajo, se da una existencia exterior y fuera del sujeto que lo crea, cuya consecuencia es el proceso de enajenación y extrañamiento donde el objeto se enfrenta al sujeto. Inicialmente, se trata ahí de una “acción” en la medida que el producto del trabajo se fija en un objeto convirtiéndose en cosa, pero también habita ahí un modo de ser del sujeto productor que se define por un conjunto de acciones y de disposiciones a la acción.

Dicho de otra manera, el objeto extrañado frente a la “acción” del sujeto productor se relaciona como un modo de “comportarse frente a”, que tiene la particularidad central de ser experimentado, por parte del sujeto, como alguna cosa externa y extraña. Por su parte, y de manera correlativa, el sujeto productor es comprendido como un contexto de acciones, a saber, como un “comportarse” que tiene la particularidad de experimentar al objeto como no propio, sino de reconocerlo como pérdida deviniendo como objetivación. Marx advierte ahí que la objetivación, mientras más extraña al sujeto se comporta, cada vez más desrealiza la acción del sujeto mismo haciendo de éste un “objeto” sometido y sujetado a la producción del trabajo, a saber, a la mercancía.

“El trabajador pone su vida en el objeto pero a partir de entonces ya no le pertenece a él, sino al objeto. Cuanto mayor es la actividad, tanto más carece de objetos el trabajador. Lo que es el producto de su trabajo, no lo es él. Cuanto mayor es, pues, este producto, tanto más insignificante es el trabajador”<sup>20</sup>

El término que ayuda a comprender la dialéctica sujeto/objeto mediado por la alienación, es la “actividad” entendida, en cierto modo, como un “acto” en movimiento. Ahora bien, a propósito del “acto”, yo puedo preguntar cuánto le debe Marx al planteamiento de Hegel. No sólo de la dialéctica maestro/servidumbre donde se puede hacer la lectura del sujeto sometido y extrañado frente al objeto objetivado por el producto del trabajo, sino igualmente, por el tratamiento mismo del movimiento dialéctico en tanto una actividad, un acto que expresa la “acción” de la enajenación. En tal sentido, la enajenación no es solo la manifestación de un resultado, a saber, del producto objetivado sino, más aún, es la acción misma del acto de la producción donde el sujeto creador se va, al mismo tiempo, a si mismo enajenando. En esta perspectiva, la actualidad intempestiva del ejercicio de la enajenación ocupa un lugar matriz para entender el ejercicio del extrañamiento en el tratamiento mismo de su acción. A decir verdad, el “acto” en movimiento del extrañamiento es la enajenación activa, la enajenación de la actividad o la actividad de la enajenación, donde el sujeto se pierde a si-mismo debido precisamente que en el trabajo, el ejercicio de producción es ya una actividad de negación por parte del sujeto frente al objeto, un objeto que ya no le pertenece, sino al contrario, este objeto lo domina.

Sobre la base de las ideas expuestas, cabe preguntarse, entonces, cómo se produce la racialización de la mercancía? Incluso, de qué manera la objetivación de la mercancía se convierte en un fetichismo de la raza? Para precisar estas preguntas, que son las reflexiones que sostienen este artículo, las analizare en el pensamiento de Frantz Fanon.

---

<sup>20</sup> Ibídem. Pp:57-58

## **Análisis sobre la racialización de la mercancía**

Primero que todo, Fanon interroga el estatuto de la violencia\_a través del contexto colonial particularmente a partir de la guerra de Argelia para proponerla a la luz de un alcance liberador y, por lo mismo, revolucionario y decolonial. En tal sentido, la violencia no es entendida como una coacción o una agresión en su forma negativa, ni mucho menos es entendida desde el juicio moral que siempre opera como condenador del deber-ser sobre los actos de coerción. Sino, más bien, la violencia aquí adquiere un modo de resistencia en relación al binomio dominador/dominado y sus efectos que inscriben el sometimiento. Conviene destacar aquí que lo que moviliza aquel binomio del sometimiento es la legitimación del intercambio desigual de poder (punto de vista político), lo que ha conllevado un intercambio desigual de valor (punto de vista económico capitalista del modo de circulación), que es lo que define a la explotación. Ambos puntos de vista, de hecho, determinan a la opresión como una objetivación mercantil. Inclusive, es una opresión que es de suyo cultural cuyo resultado es el proceso de racialización solo expresada en un modo estructural de organización social. Desde esta perspectiva, Fanon resignifica la violencia para promover las condiciones de liberación, pero no solamente en la forma general de los pueblos y sus culturas, sino también en la particularidad del individuo, lo que quiere decir en su propia singularidad, partiendo por el psiquismo, es decir, *la décolonisation de l'être* (Fanon, 2002, 9).

En su «Conférence au congrès international des écrivains et artistes noirs» de 1956, titulada *Racisme et culture*, Fanon problematiza la noción de racismo señalando que su estatuto es simbólico/cultural, lo que permite aseverar que ahí subyace un relato dominador donde el colonizado no tiene lugar de enunciación. Se trataría ahí, de una ausencia de acto de habla que sitúa al colonizado en una posición racial, es decir, en una forma de existencia que ha sido determinada simbólicamente por un modelo social. De este modo, la interrogación por lo racial debe comprenderse como una forma de violencia inscrita en el pensamiento de una cultura, en su modo epistemológico de nombrar y pensar al dominado, partiendo de la base que la organización social de la estructura de dominación se ha vuelto algo natural.

Del mismo modo, una reflexión sobre las condiciones epistemológicas de la emergencia de un relato colonizador, debe necesariamente ocuparse de cómo se legitima el valor normativo y unilateral de las culturas y, tal como dice Fanon, de su presunta relativización. A este respecto, las formas de normativización devienen estados “naturales” de una sociedad, toda vez que se legitiman dentro de prácticas, hábitos y costumbres y que es lo que define al culturalismo. En este sentido, una sociedad colonialista se legitima en la medida que normativiza la raza dentro de lógicas que fundamentan estas formas epistemológicas de existencia que son, por un lado, binarias (dominador/dominado) y; por otro lado, asientan la violencia

Por su parte, en la definición de lo racial en relación a lo cultural, es decir, a lo construido por un relato dominador, Fanon advierte el modo como se ha desarrollado un cierto régimen colonialista que actúa bajo la dominación a través de la puesta en marcha de una racionalidad de “lo” oprimido legalizada por una lógica de la raza. En efecto, cabe destacar que en el estatuto del oprimido, el artículo neutro “lo” constataría el carácter de neutralidad del nombre propio y la singularidad. Por lo tanto, ya no es “el” oprimido, es decir, “la” persona singular, sino es la borradura del nombre propio en cuanto lugar de enunciación para devenir el enunciado del dominador, a saber, como la

desposesión singular invirtiendo su individualidad en cosificación fetichista racial, que no es otra cosa que la expresión de la voluntad propia de la sociedad mercantil y su forma de objetivar.

En el caso de Fanon, a mi modo de ver, él hace hincapié en el racismo para poner énfasis en la materialidad de la dominación y su práctica concreta de la abstracción real del modo fetiche, en el hecho de que la dominación misma y el racismo que lo sostiene pertenecen a un modo de *ser* inscrito, no solo inconscientemente sino social y culturalmente. En efecto, Fanon habla de una *aliénation mentale* (Fanon, 2002, 10) en la cual el significante racial ha devenido un efecto de significado que ha puesto el acento no en la “voz” sin voz del oprimido y, por esto mismo, del condenado sino en su grito. Así, el grito hace volcar aquella no-voz, o si se quiere la negación de la “voz”, más allá de la *sociogénie* (Fanon, 2013, 11) o de un cierto *racisme vulgaire, primitif* (Fanon, 2002/1 N° 165-166. 78) basado en el discurso biológico, hacia la expresión pulsional de lo inarticulado.

Por su parte, dicho modo de *ser* es la manifestación de una forma de existir que se mueve entre legitimaciones y deslegitimaciones y que se ha expresado a través de la imposición de una lengua. Ahora bien, para Fanon, la declamación de la lengua es existir para un otro, es decir, es la expresión de maneras de ser adquiridas pero también impuestas, de tipos de acentos, de modos de pensar, de hablar y de moverse en el espacio, lo que conlleva aseverar que el racismo instituye formas de estar en el mundo, de interactuar con el otro y con el entorno.

Desde este punto de vista, en la lengua habita un acento que se pone en relación con los rasgos físicos, corporales que son juzgados “étnicos” y, siguiendo a Fanon, “sin” cultura. Como por ejemplo, la “apariencia musulmana”, la piel negra o el “autóctono” para ilustrar el modo de distinción del “extranjero” frente a la cultura dominante y jerarquizada que “no tendría color ni acento”. En las definiciones del colonialismo, dirá Fanon, el imaginario racista surge como una región encarnada en la práctica colonial/patriarcal cuya expresión es el síntoma de una forma de violencia que se inscribe en el lenguaje y que necesita al mismo tiempo, tomando las palabras de Rita Segato, de una “pedagogía de la crueldad para destruir y anular al otro” (Segato, 2016, 93) que lleva a la deshumanización del colonizado.

En efecto, esta puesta en marcha racista, surgida de una sociedad cuya lógica es explotadora en el sentido que la explotación, también, es un juicio interno respecto a lo que la propia sociedad y las clases dominantes aceptan, moviliza diversos tipos de violencias como son formas de agresión que se han naturalizado e interiorizado a través de mandatos y estructuras subordinadas institucionalizándose como ley, sea moral, cultura e incluso jurídica. Desde esta perspectiva, es menester detenerse en los detalles de la vida cotidiana para observar los tipos de agresión que no están tipificados como tal; sin embargo, van formando la naturalidad de la agresión generando, así, la materialización de la violencia.

“Il faut inlassablement rechercher les repercussions du racisme a tous les niveaux de sociabilite [...] Le racisme creve les yeux car precisement il entre dans un ensemble caracterise : celui de l'exploitation ehontee d'un groupe d'hommes par un autre [...] on a vu l' occupant legitimer sa domination par des arguments scientifiques, la « race inferieure » se nier en tant que race. Parce que nulle autre solution ne lui est laissee. le groupe social racialise

essaie d'imiter l'opresseur et par-la de se deracialiser. La race inferieure » se nie en tant que race differente. Elle partage avec la « race superieure » les convictions, doctrines et autres attendus la concernant”<sup>21</sup>

Otro aspecto del racismo que permite interactuar con los planteamientos de Marx es la noción de alienación que Fanon lo desarrolla no solo en la conferencia *Racisme et Culture* sino además en su texto *Les damnés de la terre*. Para abordar este nexo, en este libro el autor interroga la alienación a través de la experiencia vivida de los dominados, lo que deja entrever que, para Fanon, la alienación es un “acto” en movimiento de subjetividades en sufrimiento. En tal sentido, en Fanon, existe un uso de la alienación en tanto figura en proceso que no permite, debido a su trama, pensar sujetos fuera de la historicidad, la historicidad misma de ese sujeto, y los escenarios de la imaginación cultural frente al problema del confinamiento y la apertura.

Por su parte, en la narración de la sociedad colonial de *Les damnés de la terre*, particularmente, el capítulo “De la violence” y la descripción de por qué el negro es un ser alienado en *Peau noire, masques blancs*, permite observar la crítica a la falta de reconocimiento, pero también a las luchas por el mismo. En efecto, el análisis entre el colono y el colonizado otorga un nivel de comprensión sobre la diferencia de valor, en la cual las estructuras materiales conforman a uno (el colono) dentro del proceso de valorización y desmerecen al otro (colonizado) expresado en la desvalorización (*Les damnés*, 2002. 33-37). Del mismo modo, la tragedia del negro, al estar fuera de toda ontología porque no ha podido habitar y ser habitado por un concepto de persona que lo incluya (*Peau noire*, 2013. 107/108) posibilita examinar, no solo lo que debe ser derrotado, sino igualmente, atiende al escenario de la alienación. En cierta manera, aquella diferencia en el intercambio de valor, expresada no solo en el trabajo humano de las estructuras materiales de la producción tal y como lo entiende Marx sino igualmente en la diferencia valorización/desvalorización, no solo se llama explotación sino es la actividad de una alienación que instala, en Fanon, un sujeto escindido.

A decir verdad, la figura de la alienación, en cuanto fundamento del oprimido, dice relación con el papel que desempeña la “raza”, que solo tiene su significación en los ritmos de la temporalidad colonial, es decir, en una contingencia específica sumergida en el problema del reconocimiento y el de la alienación. Sin embargo, aquella temporalidad tiene su relato, hoy en día, en términos de aumento de las desigualdades, de la exclusión y de la pérdida de los sujetos transformados en objetos, dicho de otra manera, transfigurados en fetiches. Según la interpretación de Alice Cherki, en el prefacio de *Les damnés de la terre*:

“Mais cette réalité en concerne pas seulement les pays dits “en voie de développement”. Elle concerne également l’accroissement des inégalités dans notre monde dit “développé”, qui inscrit la nécessité de la précarité et du chômage pour les plus déshérités, quitte à lui donner une place topique et non pas utopique: cette place est celle de l’exclusion”<sup>22</sup>

En este sentido, Fanon analiza los procesos de lucha y de decolonización

<sup>21</sup> Fanon, Frantz. *Racisme et Culture*. Cairn-Info Editions Présence Africaine «Présence Africaine» 2002/1 N° 165-166, pages 77 à 84 - ISSN 0032-7638

<sup>22</sup> Fanon, Frantz. *Les damnés de la terre*. (Paris :La Découverte & Syros, 2002). 13

proponiendo que el modo de transformación de la situación colonial debe pasar necesariamente por el *Ser*. A este respecto, pues, se advierte ahí que es imprescindible un cambio sustancial, es decir, ontológico de la colonialidad para alcanzar la transformación de *Ser*. De este modo, los procesos de decolonialidad deben referirse a una subjetividad nueva y liberada. En efecto, para lograr aquello los sujetos sujetos y sometidos a la condena colonial, deben luchar internamente consigo mismo: este conflicto en-si para lograr un otro de-si es la forma de la violencia tal como Fanon la comprende, violencia necesaria para salir del estado de la alienación.

En mi opinión, el punto en que más insiste Fanon, y he ahí su originalidad, es el doble movimiento que contiene la des- sujeción o el des-sometimiento, en el sentido que ahí opera un conflicto, un desgarramiento que debe pasar necesariamente por el sujeto y su subjetividad para alcanzar la liberación. Dicho de otra manera, el movimiento de des-sujeción es en él mismo violento y conflictivo dialécticamente, lo que produce una liberación psíquica inconsciente e individual para, luego, llegar a la liberación colectiva de los pueblos. En consecuencia, para salir del estado de la alienación, es necesario pasar por el proceso de la violencia y comprenderla como un modo de ser que, así como llevo a los pueblos colonizados a su alienación, también es posible desde ella, des-alienarse. Para tal efecto, es necesario tomar la violencia y sus modos de interiorización para ver sus efectos, es decir, para comprender cómo articula una economía psíquica que permita la transformación de la misma violencia como arma liberadora.

Si bien, Fanon ocupa los argumentos de Marx para dar cuenta de los procesos de decolonialización mediante la teoría de la lucha de clases, el intento que yo hago es hacer una lectura de Fanon desde la teoría del valor y el fetichismo de la mercancía. De suerte que, el tema de los antagonismos descritos por Fanon a partir del paradigma de la lucha de clases marxista, yo los leo a la luz del proceso contradictorio inscrito en los modos del valor y cómo eso se expresa en el fetichismo. Ya que, como había señalado al comienzo de este artículo, la idea es desprenderse de las lecturas de un Marx cientificista que han analizado el fetichismo como un aspecto menor de su obra o, más bien, obscura.

Ahora bien, reitero que Fanon define la colonialidad a partir de estructuras de dominación y de explotación, donde la decolonialidad sería el momento de oposición de las fuerzas antagónicas expresadas en el binomio colonizador/colonizado. A este respecto él dice:

“La décolonisation est toujours un phénomène violent [...] la décolonisation est très simplement le remplacement d’une “espece” d’hommes par une autre “espece” d’hommes [...] la décolonisation est la rencontre de deux forces congénitalement antagonistes qui tirent précisément leur originalité de cette sorte de substantification que secrète et au’alimente la situation coloniale”<sup>23</sup>

En este estadio del argumento, y a partir de esta cita, yo quisiera hacer notar aún que Fanon toma el Marx de *l’Idéologie Allemande* para analizar al sujeto colonizado alienado debido a la estructura social de dominación. A decir verdad, el Marx de

---

<sup>23</sup> Ibid, Pp. 39-40

*l'Idéologie Allemande* en muchos puntos toca la lógica de la mercancía, pero esto se sostiene porque, a mi juicio, la tesis central que articula toda su obra y su pensamiento es, precisamente, la fetichización de la sociedad mercantil a través de la teoría del valor.

Desde esta perspectiva, la tesis de Fanon, respecto al significante racial, particularmente, la negritud advierte que, a pesar de sus afirmaciones iniciales, el negro no desempeña el papel del “otro” para el blanco, ni imaginaria ni simbólicamente. Ya que, en mi opinión, Fanon muestra que el colonizado tiene un papel diferente al de ser el “otro” del blanco, porque el colonialismo determina los límites en que se puede producir esa representación y para el negro, o para el colonizado, no hay posibilidad de acceso a esa otredad porque ella determinaría su condición de sujeto. Por el contrario, entonces, excluido del campo de la simbolización las consecuencias son el hecho de la pura objetivación, incluso de la cosificación de la que el negro no puede escapar. He aquí su forma fetiche. En ese contexto, el significante “blanco” nunca es un “no-negro”, porque en la trama colonial el significante se eleva más allá del concepto de raza convirtiéndose en un término auto transparente que no necesita de un signo externo “negro” que lo niegue para afirmar su identidad.

Finalmente, por esa razón Fanon a la vez que utiliza la dialéctica hegeliana del Maestro/Servidumbre, al mismo tiempo se separa de ella, pues en tanto el esclavo es reconocido como sujeto por el amo, en el caso del colonizado, no hay tal relación ni reconocimiento en el contexto colonial

## Conclusiones

De acuerdo con lo dicho hasta el momento, retomo la pregunta de Anselm Jappe: *¿Peut-on s'émanciper du fétichisme?*<sup>24</sup>. Ahora bien, yo agregaría a esta pregunta otras interrogaciones que tienen que ver con ciertas ideas que giran en torno a ¿cómo la *negritud* es una condición particular en la que debe ser acordado tanto el deseo de emancipación fetiche como su proyecto emergente en cuanto discurso de oposición en el escenario colonial?, o ¿es pertinente hablar de una colonialidad institucional del poder dentro de estructuras elementales psíquicas de la violencia? A decir verdad, en esta etapa del artículo no sé si es oportuno dar respuestas taxativas; sin embargo, intentare hacer trazados aproximativos para poder poner en marcha las intersecciones que aquí se juegan.

Primeramente, ya he subrayado cuales son los fenómenos concretos y visibles de la reducción de la vida social a la creación del valor-mercancía: la dominación, la explotación y, agrego ahora, la propiedad privada. Cabría destacar aquí que la sustancia del valor no perece en su transferencia de propiedad por lo que la raza y el cuerpo, en su modo material sensible, han operado como propiedad privada en la dialéctica valoración/desvaloración. Del mismo modo, esta propiedad privada es uno de los resultados concretos del trabajo vivo que ha creado el valor. Por lo tanto, el valor de la raza, y con ella del cuerpo, es la mantención de su desvaloración mediante la conservación de la propiedad privada sostenida por la lógica del mercado y la ganancia,

---

<sup>24</sup>Jappe, Anselm. *¿Peut-on s'émanciper du fétichisme*. blog : *Critique de la valeur-dissociation. Repenser une théorie critique du capitalisme*

propio del trabajo abstracto/concreto cuya base teórica es la razón fetiche.

De suerte que, el factor del valor es central para reflexionar sobre lo que está en juego en los procesos de racialización. Por su importancia, cabe detenerse en la posibilidad de levantar una crítica profunda al desarrollo de la colonialidad, cuya teoría social permita examinar las categorías de base que mueven a la sociedad mercantil, es decir, a la sociedad capitalista. Dado que los asuntos humanos son problemas reales y concretos, es necesario problematizar sobre un pensamiento teórico político que examine cuán legítimos son los ordenamientos textuales, las definiciones de su campo y las genealogías críticas que han usado las nociones marxianas. Sostengo, que una condición necesaria para un proyecto emancipador pasa necesariamente por considerar la crítica a las categorías de base de la sociedad mercantil, a saber, la teoría del valor, del fetichismo y del trabajo abstracto. En otros términos, intentar elaborar una contribución a la crítica de la razón fetichista de la mercancía, vuelta empírica en los procesos de racialización, es la propuesta de este momento final del artículo. Ya que desde ahí, se puede tener una visión de conjunto de los problemas específicos de la desigualdad, las luchas por el reconocimiento y, en general, de la colonialización expresada en el racismo y la discriminación a las minorías, al subalterno y a todo Otro que habita en los márgenes del centrismo.

Un segundo punto a considerar, a propósito de la pregunta que interroga sobre la negritud y el deseo de emancipación, es aquel que gira en torno a una suerte de grado cero de la hibridez, es decir, a la idea “bartheana” del tercer elemento que se escapa a la dualidad de la polaridad en la escritura y, por esto mismo, es un lugar que posibilita la liberación del orden establecido y, en el caso que me convoca, de la relación dominador/dominado. Así, la hibridez se expresaría en la forma de actores sociales situados que otorgan un espacio para comprender los significados de la violencia, sean psíquicos individuales, como estructurales reproducidas por la vía de la discriminación.

Esta fórmula del grado cero de la hibridez, para pensar el espacio de la negritud y del Otro-excluido, faculta una reflexión sobre la exigencia del compromiso y la responsabilidad de otro modo. Según puedo advertir, lograr dicho grado cero de la hibridez es revisar la genealogía de las herencias coloniales, es abordar una analítica del poder para observar cómo se ha articulado todo aquello para lograr un pensamiento crítico/político de la decolonialidad que recoja aquella razón fetichista de la mercancía. La importancia política del compromiso y la responsabilidad, a través de una revisión crítica de la razón fetichista, para otorgar un lugar al Otro racializado mediante el “quien” singularizado que había enunciado en la introducción de este artículo, se debe a que ambas exigencias surgen del hecho mismo del actuar y tener una voz. Al reparar en aquello, se puede advertir en un marco político que ponga a prueba las formas naturalizadas de racialización y, desde ahí, las dificultades que tienen los actores sociales para reconocer y reconocerse, en especial, para nominar la violencia del fetichismo de la mercantilización, articulada de una forma casi imposible de desentrañar en los hábitos más arraigados de la vida comunitaria.

Por su parte, por qué pienso en estructuras elementales psíquicas de la violencia? Porque existe, específicamente, un universo del maltrato que particulariza el genérico de la violencia ejercida “en general” y que, podría especular que la mayoría de los sujetos no se sentirían violentados, debido justamente a la introyección de la violencia, a saber, su naturalización. Por el contrario, nombrar tipos específicos de maltrato que, al mismo

tiempo, están arraigados evidencia el carácter digerible del fenómeno, percibido y asimilado como parte de la “normalidad” o, lo que sería peor, como un fenómeno “normativo”, es decir, que participaría del conjunto de las reglas que crean y recrean esa normalidad. Desde este punto de vista, hablar de condiciones de producción de una economía psíquica estructural de la violencia no es sino establecer cuál es la lógica de producción de sus medios de producción y sus condiciones de circulación.

Finalmente, en el orden de los argumentos, existen condiciones materiales de la violencia expresadas en la dominación, la explotación y la desvalorización que, además se sustentan en una geocolonialidad del poder, cuyo discurso normativo vehicula efectos de poder. Por consiguiente, sostengo que las condiciones materiales de producción y circulación de la violencia estarían determinadas por formas de dominación que vienen, en un principio, por estructuras psíquicas de poder donde se alojaría la sujeción en la cadena signifiante y cuyos efectos materiales serían la constitución subjetiva del proceso de racialización.

Para concluir, el problema del poder en Marx es secundario respecto a la lógica de la explotación; sin embargo, históricamente los seres humanos han “elegido” la explotación como una forma de defenderse contra la escasez y han recurrido a la dominación como forma de mantener las relaciones de explotación. Por consiguiente, solo hay dominación en la medida que hay explotación. Pero igualmente, hay opresión cuando se impide la valorización. En tal sentido, la explotación es la extracción de valor y la opresión es el impedimento de dicho valor, es en esta encrucijada que se sitúa y ha emergido el proceso de racialización.

## Bibliografía

- Césaire, Aimé. *Discurso sobre el colonialismo*. Edición Akal, España, 2006
- De Oto, Alejandro. *Frantz Fanon : política y poética del sujeto postcolonial*. CEAA, Centro de Estudios de Asia y Africa, Mexico. 2003
- Fanon, Frantz. *Racisme et Culture*. Cairn-Info Editions Présence Africaine « Présence Africaine », 2002/1 N° 165-166, pages 77 à 84 - ISSN 0032-7638
- \_\_\_\_\_ *Les damnés de la terre*. Editions La Découverte/Poche. Paris, 2002
- \_\_\_\_\_ *Peau noire, Masques Blancs*. Editions Du Seuil. Paris, 2013
- Honneth, Axel. *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*. Ediciones Crítica Grijalbo Mondadori, Barcelona. 1997
- Jappe, Anselm. *Les aventures de la marchandise: pour une critique de la valeur*. Editions la découverte/Poche. Paris, 2017
- \_\_\_\_\_ *Peut-on s'émanciper du fétichisme ? Blog: Critique de la valeur-dissociation. Repenser une théorie critique du capitalisme*.
- Lukàcs, Georg. *Historia y consciencia de clase: ensayo de dialéctica marxista*. . Instituto del libro, la Habana, 1970.
- Marx, Karl. *Le Capital, livre 1*. Gallimard, Paris, 1968
- \_\_\_\_\_ *Contribución a la crítica de la economía política*. Editorial Progreso, España, 1989.
- \_\_\_\_\_ *Grundrisse, I chapitre de l'argent*.  
<http://www.marxists.org/archive/marx/works/1857/grundrisse/index.html>
- \_\_\_\_\_ *Manuscripts de 1844*. Editions Flamarion, Paris, 1999
- \_\_\_\_\_ *L'idéologie allemande*. Editions sociales Geme. Paris. 2014
- Segato, Rita. *Las estructuras elementales de la violencia: ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Prometeo, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 2003
- Spivak, Gayatri Chakravorty. ¿ Puede hablar el sujeto subalterno?. Revista, Memoria Académica. Universidad Nacional de la Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. 1998, año 3 no. 6, p. 175-235

**Españolizar/Europeizar**  
**Un panorama sobre la relación entre España y Europa**  
**desde la Ilustración hasta Ortega y Gasset**

Nazzareno Fioraso<sup>1</sup>  
(nazzareno.fioraso@univr.it)

Recibido: 04/09/2018

Aceptado: 25/11/2018

DOI: 10.5281/zenodo.2527944

**Resumen:**

El tema de la relación de España con Europa siempre ha sido un problema, debatido en la Ilustración (“Polémica sobre la Ciencia Española”), en el siglo XIX (“Segunda Polémica sobre la Ciencia Española”) y en el siglo XX, con la polémica entre Unamuno y Ortega.

I. Introducción. - II. La Polémica sobre la Ciencia Española. - III. La Segunda Polémica sobre la Ciencia Española. - IV. La Polémica entre Unamuno y Ortega. - V. Conclusión.

**Palabras clave:** Historia de la filosofía española - Ilustración española - Filosofía española del siglo XIX - Miguel de Unamuno - José Ortega y Gasset.

---

<sup>1</sup> Nazzareno Fioraso, profesor de filosofía en la escuela secundaria y colaborador de la cátedra de Historia de la Filosofía de la Universidad de Verona. Doctor en Filosofía por la Universidad de Verona y Doctor europeo en Filosofía por la Universidad de Barcelona.

## I. Introducción.

El problema de la relación de España con Europa siempre ha sido debatido, con opiniones muy contrapuestas, desde la época de la Ilustración, cuando España empezó su “regreso” a Europa después de las crisis de finales del Seiscientos y la guerra de sucesión de principios de Setecientos. Desde entonces, hubo varias polémicas y enfrentamientos intelectuales sobre la *manera* de relacionarse con las demás naciones del continente y con la misma idea de Europa.

El objetivo de esta ponencia es poner en evidencia las dos “escuelas” que se han venido formando en España desde el siglo XVIII hasta comienzo de siglo XX: una que ve el espíritu del alma hispánica como algo definido y determinado que tiene que ser mantenido en su integridad y que tiene que integrar con su presencia el alma europea; una otra que, por contrario, ve que ese espíritu todavía tiene que formarse y que esa formación sólo será posible a través de Europa.

Un primero ejemplo fue la “Polémica sobre la Ciencia Española” (1782-1786), cuyas huellas atravesaron todo el siglo XIX hasta la “Segunda Polémica sobre la Ciencia Española” (1876-1877), en que se enfrentaron Marcelino Menéndez Pelayo y los pensadores de la “Revista contemporánea” (Manuel de la Revilla y José del Perojo). Las ecos de estas polémicas se pueden percibir en la famosa disputa entre Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset sobre la “españolización” contrapuesta a la “europeización”.

De toda manera (siguiendo, en cierto sentido, Ortega), el verdadero problema no es tanto el *cómo* relacionarse con Europa, sino que esa relación exista, ya que el auténtico futuro está sólo en la unidad de Europa.

## II. La Polémica sobre la Ciencia Española.

En 1775, Pietro Giusti (embajador de la República de Venecia en Madrid) escribió, en una carta dirigida a Cesare Beccaria, que España, “produttrice d'ingegni profondi e naturalmente giusti, ma ritenuti nell'inazione [...] dal dispotismo religioso e politico e dalla cattiva legislazione», era en aquel entonces uno de los países «ove la luce della filosofia penetrava con maggior difficoltà a lentezza” (Beccaria 1965, 567). Aunque en otra carta Giusti afirmó que “lentamente va dileguandosi l'antica nebbia e pare che voglia spuntare l'aurora di un bel giorno” (Beccaria 1965, 569), la opinión sobre el atraso de España en el siglo XVIII debe haber sido bastante extendida en Europa. De hecho, en 1782, estalló la llamada ‘Polémica sobre la ciencia española’, que fue el principal debate cultural hispano durante algunos años y que comenzó con la publicación en París de *Geographie Moderne* (tomo XIII de la *Encyclopédie Méthodique*) donde se encuentra el artículo *Espagne* de Nicolas Masson de Morvilliers (1740-1789). Aquí el autor dio una imagen bastante negativa de España, alegando que vivía en un estado de atraso científico y cultural único en Europa, y cuestionando la existencia de cualquier significativa contribución española al progreso de la ciencia: “

“Aujourd'hui le Danemark, la Suède, la Russie, la Pologne même,  
l'Allemagne, l'Italie, l'Angleterre et la France, tous ces peuples, ennemis,

amis, rivaux, tous brûlent d'une généreuse émulation pour le progrès des sciences et des arts! Chacun médite des conquêtes qu'il doit partager avec les autres nations; chacun d'eux, jusqu'ici, a fait quelque découverte utile, qui a tourné au profit de l'humanité ! Mais que doit-on à l'Espagne? Et depuis deux siècles, depuis quatre, depuis six, qu'a-t-elle fait pour l'Europe?" (Masson de Morvilliers 1782, 567)

Estas declaraciones fueron seguidas por las protestas del botánico y naturalista español José Antonio Cavanilles y Palop (1745-1804) y el historiador italiano Carlo Maria Giovanni Denina (1731-1813). Ambos residentes de Francia, publicaron respectivamente *Observations de M. Abbé Cavanilles sur l'article «Espagne» de la Nouvelle encyclopédie* (1784) y *Réponse à la question «Que doit-on à Espagne»* (1786), artículos donde se negó la tesis de Masson y que trataron de demostrar cuánto le debía la cultura europea y francesa a la española.

La polémica se trasladó a España, donde la discusión abandonó el tema de la contribución científica española en Europa, y degeneró en una disputa sobre el atraso científico de la nación. Se formaron así dos facciones opuestas: los “apologistas”, que negaban la tesis de Masson y afirmaban que España no tenía nada que envidiar a Francia, y los “antiapologistas”, que acusaban a los adversarios de engañar y ofender la nación, glorificando un progreso que no existía y durmiendo a la gente en lugar de estimularla. La polémica se calmó en 1786, con la publicación (financiada por el Gobierno y por la Academia de la Lengua) por Juan Pablo Forner (1756-1797) de *Oración apologética por la España y su mérito literario* (Madrid: Imprenta Real, 1786), una defensa, fundamentalmente acrítica, de la cultura hispana, llena de evaluaciones negativas sobre la filosofía y la ciencia modernas (García Camarero y García Camarero 1970; Abellán 1979-1991, vol. III, 822-839; Venturi 1969-1990, vol. IV.I, 289-299). Este texto será de fundamental importancia en la fundación de los movimientos tradicionalistas del siglo XIX y, a pesar de su carácter apologético, o quizás debido a ello, el trabajo se convirtió en una de las fuentes de inspiración de Marcelino Menéndez Pelayo, quien, en cierto sentido, comenzó la Segunda Polémica.

### III. La Segunda Polémica sobre la Ciencia Española.

El debate conocido como “Segunda Polémica sobre la Ciencia Española” se produjo a finales del siglo XIX, y en él las dos opuestas visiones del *Volksgeist* hispánico se relacionaron con el juicio sobre el papel del Tribunal de la Inquisición en la historia de España, especialmente en la historia de sus desarrollos científicos y filosóficos. De hecho, para Marcelino Menéndez Pelayo, la Inquisición fue la expresión auténtica del genuino espíritu nacional español, mientras que para Manuel de la Revilla y José del Perojo fue exactamente lo que impidió a ese mismo espíritu desarrollarse y expresarse en todo su potencial. El debate está compuesto por numerosos artículos sobre diversos temas (incluyendo, por ejemplo, el papel de la Escolástica y de Tomás de Aquino en la reflexión filosófica nacional), pero, en su parte más importante, vio contrapuestos de un lado Menéndez Pelayo, del otro Manuel de la Revilla (sobre todo en lo que respecta a la existencia de un pensamiento filosófico nacional) y José del

Perojo (que analiza especialmente el papel de la Inquisición en la formación del *Volksgeist* hispano).

La Polémica empezó, de manera casi casual, a partir de unos artículos publicados en 1876 en la “Revista de España” (y reunidos en volumen el año siguiente) por el jurista krausista Gumersindo de Azcárate (1840-1917), titulado *El Self Government y la Monarquía doctrinaria*, un texto de filosofía política sobre la relación entre el parlamento y la monarquía, en que Azcárate escribió la siguiente afirmación:

“Según que, por ejemplo, el Estado ampare o niegue la libertad de la ciencia, así la energía de un pueblo mostrará más o menos su peculiar genialidad en este orden, y podrá hasta darse el caso de que se ahogue casi por completo su actividad, como ha sucedido en España durante tres siglos.” (Azcárate 1877, 114)

Como reacción, Menéndez Pelayo escribió, siempre en 1876 y en la misma revista, dos artículos, el primero titulado *Indicaciones sobre la actividad intelectual de España en los últimos tres siglos* y el segundo *De re bibliographica*, en los que defendió la riqueza de la tradición filosófico-científica española. Los textos están constituidos esencialmente por una larga lista de nombres de filósofos y científicos españoles, entre ellos los de Suárez, Fox Morcillo, Gómez Pereira, y en especial el de Vives, de quien Menéndez Pelayo sentía de alguna manera, un discípulo y continuador.

La polémica podría haber terminado ahí si, casi al mismo tiempo, Manuel de la Revilla no hubiese publicado, en la rúbrica *Revista crítica* que tenía en la “Revista Contemporánea”, un breve artículo en el que se oponía principalmente a Menéndez Pelayo y al periodista y filósofo Gumersindo Laverde Ruiz (1835-1890), ambos partidarios de la existencia de una tradición filosófica nacional. En este texto, Revilla afirmó no sólo la ausencia de esa tradición, sino también la ausencia de cualquier escuela científica española que hubiese ejercido una influencia importante en Europa:

“Sutilícese el ingenio para descubrir portentos y maravillas en las ignoradas obras de nuestros filósofos; búsquense en ellos precursores de Bacon y Descartes; encómiense los merecimientos de Vives y Suárez, Pereira y Morcillo, Huarte y Oliva Sabuco; y por más que se haga, forzoso será reconocer que salvo los que siguieron las corrientes escolásticas, ninguno logró fundar una escuela ni alcanzar legítima influencia, siendo, por tanto, un mito esa decantada filosofía española, con cuy resurrección sueñan eruditos como Laverde Ruiz y Menéndez Pelayo.” (Revilla, 1953-1954a, 86)

Menéndez Pelayo respondió con un artículo que, en memoria de quien fue la causa de la Primera Polémica, tituló *Mr. Masson redivivo. Réplica a un escrito de D. Manuel de la Revilla*, al que siguió a su vez el escrito de Revilla *La Filosofía española. Contestación a un artículo del Sr. Menéndez Pelayo*; al que también éste, por su parte, contestó con otro artículo de título irónico: *Mr. Masson redimuerto. Segunda contestación a D. Manuel de la Revilla*.

Esta serie de artículos no resuelve por completo la cuestión de la efectiva existencia de una tradición filosófica española, ya que el problema requeriría un espacio para la profundización mucho mayor del ofrecido por estos escritos. Además, éstos se caracterizan muchas veces por un tono extremadamente polémico, que llega casi al

ataque personal, lo que limita parcialmente su objetividad científica y su capacidad para dar una solución efectiva a la controversia.

Hay, además, una diferencia tal entre las perspectivas de Menéndez Pelayo y Revilla que ni siquiera se da la posibilidad de un acuerdo o una comparación, debido a la diversidad en el estilo y a la forma de llevar a cabo la controversia. De hecho, el primero analiza cientos de documentos, proporcionando una larguísima lista de científicos y filósofos españoles<sup>2</sup>, para demostrar que en España siempre ha existido ciencia y filosofía, pero se desentiende, al menos en parte, de la importancia y el prestigio. Por el contrario, Revilla no entra en el discurso historiográfico-erudito, y discute no tanto la presencia de filosofía y ciencia en España, sino su importancia real a nivel internacional: él no pide probar la presencia de filósofos, sino de una filosofía verdaderamente nacional (por lo tanto dejando de un lado la Escolástica) que haya tenido alguna influencia determinante en la filosofía europea:

“Cuando hemos dicho que la filosofía española es un mito, no hemos querido decir que no hay filósofos españoles, sino que no existe una creación filosófica española que haya formado una verdadera escuela original, de influencia en el pensamiento europeo, comparable con las producidas en otros países. Repetimos aquí nuestro anterior argumento: una cosa es que haya filósofos y otra que haya filosofía.” (Revilla, 1953-1954b, 195)

Revilla continua afirmando que tener buenos expositores de una filosofía extranjera no es suficiente para establecer la existencia de una filosofía nacional, y concluye de manera bastante drástica diciendo que «la filosofía española, en el sentido de escuela nacional que haya ejercido verdadera influencia en el pensamiento humano, no existe ni ha existido nunca» (Revilla, 1953-1954b, 197). Esto es lo que Menéndez Pelayo no parece tener en cuenta: Revilla no niega que haya filósofos, sino que exista una verdadera filosofía nacional original o, incluso de haberla, ésta haya aportado innovaciones en la reflexión europea.

De la cuestión de la ciencia, el debate pasó después al tema de la función de la Inquisición en la formación de la filosofía española y, en consecuencia, de la conciencia del pueblo hispanico. Este desplazamiento del interés desde el papel de la ciencia al tópico de la Inquisición se produjo cuando Revilla escribió que los neo-católicos (pertenecientes, entonces, al movimiento conservador a que estaba cercano Menéndez Pelayo) «consideran *cursi* y *doceañista* atacar la intolerancia y la Inquisición, come si fuera de muy buen tono defender instituciones bárbaras» (Revilla, 1953-1954b, 194). A esta afirmación Menéndez Pelayo respondió diciendo:

“Estimo cual blasón honrosísimo para nuestra patria el que no arraigase en ella la herejía durante el siglo XVI, y comprendo, y aplaudo, y hasta bendigo la Inquisición como fórmula del pensamiento de unidad que rige y gobierna la vida nacional a través de los siglos, como hija del espíritu genuino del

---

<sup>2</sup> El tercer volumen de *La Ciencia Española* se compone de una enorme bibliografía de la ciencia española, dividida en doce temas: Sagrada Escritura y Exégesis bíblica; Teología; Libros místicos y ascéticos; Filosofía; Ciencias morales y políticas; Jurisprudencia; Filología y Humanidades; Estética, Perceptiva y Crítica; Ciencias históricas; Ciencias Matemáticas puras y aplicadas; Ciencias Militares; Ciencias Físicas y sus aplicaciones. Véase Menéndez Pelayo 1953-1954, vol. III, 370-372.

pueblo español, y no opresora de él sino en contados individuos y en ocasiones rarísimas.” (Menéndez Pelayo 1953-1954a, 201)

Es bastante evidente, como se observa en estas dos citas, que sobre el nacimiento y el desarrollo de la idea del *Volksgeist* español jugó un papel importante el juicio sobre los Tribunales de la Fe. De hecho, aunque Revilla aquí se limitó simplemente a juzgar como una institución barbara la Inquisición y a deplorar su defensa, en su respuesta Menéndez Pelayo no sólo la defiendió, sino que se fue más allá, hasta juzgarla como la verdadera expresión del *Volksgeist* español. Perojo, por el contrario, sostuvo que las ciencias en España tuvieron una vida similar a la historia del país: ellas han tenido un comienzo en la antigüedad y tuvieron un estímulo extraordinario por parte de los árabes, creciendo en importancia y prestigio hasta que las persecuciones de la Inquisición sofocaron toda iniciativa y toda la espontaneidad del espíritu del pueblo español:

“Según su poder [de la Inquisición] aumenta, disminuyen nuestros nombres [conocidos en la escena científica europea], efecto de la cruda guerra que a su nombre se hacía contra todo lo que era ciencia, investigación, libertad del pensamiento humano. [...] La causa que produjo la nuestra decadencia [es decir, la Inquisición] no es una causa parcial; su índole y su naturaleza hacen que sus efectos alcancen a las manifestaciones todas del espíritu: así, ciencia, artes, literatura, armas y política siguen, todas, una misma y fatal carrera, con mayor o menor celeridad.” (Perojo 1953-1954, 336-337)

La posición de Perojo es completamente opuesta a la de Menéndez Pelayo: la Inquisición, lejos de ser una expresión de *Volksgeist* español, es más bien lo que impidió su desarrollo, lo que cortó de raíz su vitalidad.

Menéndez Pelayo respondió con un largo artículo, en el que pretendió refutar la tesis de la inexistencia de ciencia en España durante la Inquisición facilitando una lista de sus víctimas (judaizantes, moriscos, protestantes, nigromantes, brujas, etc.), negando así que entre éstas hubiese “sabios” u hombres de ciencia:

“La Inquisición, como todo tribunal, se componía de hombres, y, según las ocasiones, procedió más o menos rectamente, pero nunca con esa intención deliberada y sistemática de matar el pensamiento, a no ser que por pensamiento no se entienda únicamente el pensamiento heterodoxo.” (Menéndez Pelayo 1953-1954b, 380-381)

Esta es la clave para comprender la diferencia entre las dos posiciones, a saber, el papel del pensamiento «heterodoxo» en el proceso de formación del espíritu popular español.

Menéndez Pelayo, fiel a su definición de la Inquisición como «hija del espíritu genuino del pueblo español», vio en la lucha contra el pensamiento hereje la misión principal del tribunal, porque, como hemos dicho, éste representaba la unidad del estado, que las diferencias internas habrían podido minar. Esto es, al fin y al cabo, un discurso dogmático: esta es la verdad de la nación y cualquier intento de “subvertirla” debe ser perseguido, combatido y eliminado.

Probablemente, el blanco principal de las críticas de Revilla y de Perojo fue exactamente el carácter dogmático del «pensamiento de unidad», representado por el Tribunal de la Inquisición. Como kantianos, aunque *sui generis*, veían en la hipostatización de una sola perspectiva la negación de la razón y, con ella, la eliminación de la vitalidad del espíritu de la nación, que ahora ellos estaban tratando de despertar a través de la introducción del método crítico de Kant, anti-dogmático por su propia naturaleza.

#### IV. La Polémica entre Unamuno y Ortega.

Cincuenta años después de esta polémica, hubo en España otra famosa disputa, ahora entre José Ortega y Gasset, quien propuso la ‘europeización’ de España, y Miguel de Unamuno, quien invitaba, por el contrario, a ‘españolizar Europa’. En este debate se puede ver el reflejo de la misma concepción dual de la idea de Hispanidad, que caracterizó la Segunda Polémica sobre la Ciencia Española. Aunque sea limitativo reconducir las ideas de Unamuno sobre el espíritu hispánico a esta perspectiva, no es menos cierto que el *Volksgeist* español unamuniano puede ser acercado a la idea de Hispanidad formulada por Menéndez Pelayo, de quien, por cierto, había sido estudiante en la Universidad de Madrid. Para Unamuno, de hecho, existía una Hispanidad como valor universal que tenía que ser “exportada” a Europa, en contra de quienes pretendían “importar” a España una cultura (que Unamuno llama despectivamente *Kultur*) que no tenía nada a que ver con el alma española:

“Hoy hay quienes de buena fe desean el triunfo de la *Kultur*, autoritaria, dogmática, ordenancista, anti-herética, la que quiere imponernos una rígida disciplina, con su *verboten* por donde quiera, y ahogar nuestras opiniones a nombre de un dogma cualquiera. [...] Y desean ese triunfo porque creen y dicen que aquí, en España, lo que necesitamos es eso, que nos regimenten y nos ordenen a la alemana y se acabe con nuestro individualismo anárquico.” (Unamuno 1966-1970a, 991)

Según don Miguel, todo lo que se pedía para el pueblo español se cifraba en dos términos:  *europeo y moderno*, a los que tenía que conformarse todas las aspiraciones nacionales: ‘Tenemos que ser modernos’, ‘tenemos que ser europeos’, ‘hay que modernizarse’, ‘hay que ir con el siglo’, ‘hay que europeizarse’ (Unamuno 1966-1970b, 924); tales eran los tópicos y las palabras de orden para el desarrollo en el progreso europeo de España. Es decir, “hoy, vergüenza y desmayo causa el decirlo, cuando a un español le pasa por las mientes entrar en Europa, [...] de lo que se cuida es de deformarse, de desespañolizarse” (Unamuno 1966-1970b, 936-937). La ‘europeización’ es, en la opinión de Unamuno, una ‘desespañolización’ porque comporta la renuncia al ser específico del alma hispánica, en favor de una adecuación a un estándar europeo impuesto desde lo exterior, lo extranjero. Por contrario, “[el] único medio para que nos europeicemos en la medida que nos conviene, mejor dicho, para que digiramos lo que del espíritu europeo puede hacerse nuestro espíritu” (Unamuno 1966-1970b, 931) se sitúa en el intento de españolizar a Europa:

“Tengo la profunda convicción, por arbitraria que sea - tanto más profunda cuanto más arbitraria, pues así pasa con las verdades de fe - tengo la

profunda convicción de que la verdadera y honda europeización de España, es decir, nuestra digestión de aquella parte de espíritu europeo que pueda hacerse espíritu nuestro, no empezará hasta que no tratemos de imponernos en el orden espiritual de Europa, de hacerles tragar lo nuestro, lo genuinamente nuestro, a cambio de lo suyo, hasta que no tratemos de españolizar a Europa.” (Unamuno 1966-1970b, 936)

Sólo después de esta “hispanización de Europa” España se podrá europeizar. Es necesario, es decir, que Europa devenga, al menos en parte, española para que la nación hispana pueda reconocerse en ella. Sólo con este reconocimiento de sí adentro del universo europeo, España podrá iniciar el proceso de su europeización, insertando su propia voz en el coro de las otras voces en Europa, una perspectiva ésta que recuerda en parte la herderiana (Longo 2018, 49-81). Pero, según Unamuno, antes es necesario que España reconozca a sí misma en el coro de las voces de los pueblos: entonces este debe haber acogido previamente en su interior la potencialidad-España, esto es, tiene que haberse hispanizado ella primera.

Para Ortega, por contrario, “verdaderamente se vio claro desde un principio que España era el problema y Europa la solución” (Ortega 2004-2009a, 102); por lo tanto, era necesario que Europa entrase en España, con el propósito de ver por fin una la nación modernizada. Esto implicaba una renuncia a la visión tradicional del propio *Volksgeist*, ya que precisamente éste era el elemento más problemático para la realidad vital española. El punto de partida tiene que ser “sentir a España como contradicción” (Ortega 2004-2009b, 792), porque sólo así se puede comprender completamente la esencia misma de España;

“La realidad tradicional en España ha consistido precisamente en la aniquilamiento progresivo de la posibilidad España. [...] No, no podemos seguir la tradición; todo lo contrario: tenemos que ir contra la tradición, más allá de la tradición. De entre los escombros tradicionales, nos urge salvar la primaria substancia de la raza, el módulo hispánico, aquel simple temblor español ante el caos. Lo que se suele llamarse España no es eso, sino justamente el fracaso de eso.” (Ortega 2004-2009b, 793)

Hay que buscar la plena claridad del concepto español, el fondo del abismo hispano e iluminarlo, liberarlo de las sombras que la tradición le construyó encima; hay que pasar de ser “pueblo” a ser “nación”. Esta idea, expresada en 1914, Ortega la explicó de manera más completa y profunda en una conferencia de 1953, leída en la asamblea del *Kulturkreises im Bundesverband der Deutschen Industrie* en Múnich, titulada *Gibt es ein europäisches Kulturbewusstsein?*. En esta lección Ortega definió un pueblo como “una colectividad constituida por un repertorio de usos tradicionales que el azar o las vicisitudes de la historia ha creado. El pueblo vive inercialmente de su pasado y nada más” (Ortega 2004-2009c, 945). De modo que la tradición, lejos de ser un factor positivo, se presenta como la causa de la fosilización cultural de los pueblos. Sin embargo, esta tendencia no es imputable a la tradición en sí misma, sino a los pueblos que se encierran en sí mismos sin darse una perspectiva hacia el futuro, es decir, sin convertirse en naciones.

Pero, para qué España pueda sobrevivir y progresar, es decir, convertirse en una nación, primero debe percibirse como un problema, ya que «sentir la angustiosa realidad española supone la percepción comparativa de la magnífica posibilidad europea.

Dolerse de España es ya querer ser Europa» (Ortega 2004-2009d, 403). Entonces, querer ser Europa implica un programa para el futuro, y para ello, el pueblo español debe buscar la ‘claridad de meditación’, característica de lo germanico, para después fusionarla con la ‘claridad de impresión’ que es la peculiaridad de lo mediterráneo (Ortega 2004-2009b, 787).

Con el método alemán hay que de encontrar el fondo esencial de España, y sacarlo así a la luz, apaciguando las dos almas de la nación: las raíces mediterráneas y la sangre germánica. En resumen, hay que europeizar España, para que pueda convertirse realmente en España, realmente realizar de su propio *Volkgeist*.

Por lo tanto, Europa con respecto a España se presenta como una liberación de las limitaciones de la tradición: Europa propone un proyecto, una posibilidad para el futuro a través de una especie de dialéctica que ve a Europa y a España en aparente contradicción, pero donde es posible una *Aufhebung* hacia una nueva España (libre de las cadenas tradicionales y rica de nuevas posibilidades más allá de sí misma) y una nueva Europa, mejorada por las contribuciones de las especificidades españolas, que se suman a las de todas las demás naciones que estructuralmente constituyen la idea misma de Europa. Exactamente al contrario de lo que pensaba Unamuno, que veía en la tradición española una parte esencial de la nueva identidad europea que se habría formado a través de la españolización de Europa. Quizás que la diferencia, como escribió Francisco López Frías (1988, 312), dependió de que «Unamuno sentía a España, Ortega además la pensaba».

## V. Conclusión.

“Europa no es una “cosa”, sino un equilibrio” (Ortega 2004-2009e, 356), escribió Ortega en *La rebelión de las masas*. Pero este equilibrio se rompió, las naciones que constituyen Europa. se cerraron en sí mismas. Esta clausura implica un cierre al otro de sí, que pierde la función de estimular a la mejora: con cese del impulso dinámico original, lo otro se convierte en lo opuesto, lo adversario.

Esto no parece ser una novedad en el escenario de la historia europea. Pero la novedad consiste en la causa misma de la clausura: es la actitud de cada nación hacia las demás que es nueva, porque «ninguna nación europea pretende hoy expansiones ni predomios. Sin embargo, su actitud íntima hacia las otras naciones es más negativa que nunca ha sido» (Ortega 2004-2009c, 945). No encontrando estímulos para el cambio y el progreso en lo otro de sí, la nación se fosiliza en una soberbia arrogancia con que se auto-limita dentro de sus propios límites y fronteras. La única salvación para Europa es, por lo tanto, convertirse en una nueva Europa, en la cual “la estructura básicamente nacional tiene que ser sustituida por una estructura básicamente europea” (Ortega 2004-2009f, 454).

Por lo tanto, Europa debe, en cierto sentido, convertirse en una no-Europa. Esto debe suceder porque la idea misma de Europa, así como la de europeísmo (entendido como un sentimiento de pertenencia común propio de todos los pueblos del continente), se ha formado a través de la idea de Nación, cuya crisis arrastra consigo la idea de Europa que se había formado a través de ella.

Pero si siempre ha existido una conciencia cultural europea, que es posible asimilar al sentimiento de identidad que caracteriza a la nación, nunca ha existido una *unidad* europea, al menos no en las modalidades y términos que en la época de Ortega se dieron a esta expresión, y mucho menos en los que le damos hoy. Pero es esta le dirección hacia que Europa y sus naciones tienen que moverse:

“La idea de Europa, y especialmente la de una economía europea unitariamente organizada, es la única figura que hallamos en nuestro horizonte capaz de convertirse en dinámico ideal. Sólo ella podría curar a nuestros pueblos de esa incongruencia desmoralizadora entre la amplitud ultranacional de sus problemas y la exigüidad provinciana de sus Estados nacionales.” (Ortega 2004-2009f, 453)

Ortega escribió así en 1954, tres años antes de la firma del Tratado de Roma (25 de marzo de 1957). Han pasado más de cincuenta años desde aquel momento, y la unidad europea es hoy una realidad, al menos desde un punto de vista económico. Pero es patente como, cómplice la crisis económica pero no solamente gracias a ella, la idea de Europa ha entrado en crisis en los últimos años. Y en esta crisis se percibe la actualidad del pensamiento de Ortega, tanto que, hace unos años, el entonces Presidente de la República Italiana, Carlo Azeglio Ciampi (1920-2016), sintió la necesidad de referirse al filósofo español en su *Discorso al Parlamento Europeo* de 5 de julio de 2005, para señalar que el mismo porvenir de Europa pretende una Europa más unida: “Che cosa già chiede con urgenza l'avvenire alla nostra Europa? Chiede innanzitutto, per dirla con Ortega y Gasset, che l'unione sia vertebrata da iniziative di coesione politica; di coesione fisica; di coesione sociale” (Ciampi 2005, 2).

En este estado de no-cohesión en que hoy se encuentra Europa es donde se revela la precisión del análisis de Ortega: este estado de división en la aparente unión, en el fondo, no es más que la expresión de una profunda crisis de las naciones. De hecho, los estados europeos, confederados en una unión a veces más teórica que de hecho, evitan hacerse cargo del peso, de la culpa y de las consecuencias de su propia crisis, que a menudo se reconoce sólo para poderla definir causada por un hipotético *otro* culpable, fuera de la nación, como la política de austeridad o la inmigración excesiva.

Quizás la única solución hay que buscarla en la perspectiva de una, porque nuestro pasado, en el estado actual, ya no nos sirve. Si una vez, de hecho, el pasado vivió en el hombre en una continua referencia de perspectiva al futuro (que solo a través del pasado podía construirse como auténtico futuro), ahora las categorías del pasado son completamente inadecuadas para constituir los cimientos de una edificación del futuro, ya que “la vida nueva de Europa y del mundo todo es tan nueva, de figura tan sorprendente, que apenas nada del pasado va a poder perpetuarse. Si hay algo que hoy sintamos claramente es que nos hemos quedado sin pasado, o dicho de otra manera, que el pasado no nos sirve.” (Ortega 2004-2009g, 435).

Pero el pasado, en este momento, no solo no sirve, sino que también es, y sobre todo, un obstáculo. Las naciones están encaramadas en sí mismas, debido a la transformación del “*empuje*” nacional en *tradición* nacional, con el consiguiente paso de una perspectiva para el futuro a una fosilización del pasado, que hipostasiado y absolutizado se convierte en el único valor inalienable y auténtico de la identidad

nacional. Esta rigidez tradicional del pasado impide que las naciones vean la posibilidad de renuncia a algunos de sus privilegios para la superación de la situación de estancamiento en la que se encuentran. Pero la perspectiva de una solución seguirá siendo cero hasta que cada nación persista en la autoafirmación de su propia tradición nacional como la Única, la portadora por excelencia de aquellos valores que han fundado la fortuna de la idea de nación en Europa, valores que ahora deben considerarse irremediabilmente desactualizados, inútiles y contraproducentes.

Tal vez, por lo tanto, sólo con la renuncia a la propia especificidad decaída se podrá salir de la crisis y avanzar hacia «el auténtico futuro, que es, en una u otra forma, la unidad de Europa» (Ortega 2004-2009h, 430).

## Bibliografía

- Abellán, José Luís. 1979-1991. *Historia crítica del pensamiento español*. 5 vols. Madrid: Espasa-Calpe.
- Azcárate, Gumersindo de. 1877. *El Self Government y la Monarquía doctrinaria*. Madrid: Librerías de A. de San Martín.
- Beccaria, Cesare. 1965. *Dei delitti e delle pene*. Editado por Franco Venturi. Torino: Einaudi.
- Ciampi, Carlo Azeglio. 2005. "Discurso al Parlamento Europeo." *Corriere della Sera*. 159 (6 de julio): 2.
- García Camarero, Ernesto y Enrique García Camarero. 1870. *La polémica de la ciencia española*. Madrid: Alianza.
- Longo, Mario. 2018. *Nazione e nazionalismo. La parabola di un'idea tra Kant, Herder e Fichte*. Roma: Aracne.
- López Frías, Francisco. 1988. "La actuación política de Unamuno y Ortega." *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*. XV: 307-326.
- Masson de Morvilliers, Nicolas. 1782. "Espagne." En *Géographie Moderne*, eds. F. Robert y N. Masson de Morvilliers, 549-586. Paris: Panckoucke Libraire.
- Menéndez Pelayo, Marcelino. 1953-1954. *La Ciencia Española*. 3 vols. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
  - - - -. 1953-1954a. "Mr. Masson redimuerto. Segunda contestación a D. Manuel de la Revilla." En *La Ciencia Española*, vol. I, 199-227.
  - - - -. 1953-1954b "Contestación al artículo del sr. Perojo." En *La Ciencia Española*, vol. I, 367-383.
- Ortega y Gasset, José. 2004-2009. *Obras completas*. 10 vols. Madrid: Fundación Ortega y Gasset – Taurus.
  - - - -. 2004-2009a. "La pedagogía social como programa político." En *Obras completas*, vol. II, 102.
  - - - -. 2004-2009b. "Meditaciones del Quijote." En *Obras completas*, vol. I, 792.
  - - - -. 2004-2009c. "Cultura europea y pueblos europeos." En *Obras completas*, vol. VI, 945.
  - - - -. 2004-2009d. "La herencia viva de Costa." En *Obras Completas*, vol. I, 403.
  - - - -. 2004-2009e. "La rebelión de las masas." En *Obras Completas*, vol. IV, 356.
  - - - -. 2004-2009f. "El fondo social del management europeo." En *Obras completas*, vol. X, 454.
  - - - -. 2004-2009g. "Las profesiones liberales." En *Obras completas*, vol. X, 435.
  - - - -. 2004-2009h. "España invertebrada." En *Obras completas*, vol. III, 430.
- Perojo, José del. 1953-1954. "La ciencia Española bajo la Inquisición." En Menéndez Pelayo. *La Ciencia Española*, vol. I, 327-365.
- Revilla, Miguel de la. 1953-1954a. "Revista crítica." En Menéndez Pelayo. *La Ciencia Española*, vol. I, 85-91.
- Revilla, Miguel de la. 1953-1954b. "La filosofía española. Contestación a un artículo del señor Menéndez y Pelayo." En Menéndez Pelayo. *La Ciencia Española*, vol. I, 191-198.

- Unamuno, Miguel de. 1966-1970. *Obras Completas*. Editado por Manuel García Blanco. 9 vols. Madrid: Escelicer.
  - - -. 1966-1970a. "Hispanofilia." En *Obras Completas*, vol. IX, 990-994.
  - - -. 1966-1970b. "Sobre la europeización. Arbitrariedades." En *Obras Completas*, vol. III, 921-927.
- Venturi, Franco. 1969-1990. *Settecento riformatore*. Torino: Einaudi.

## **Interpretación fenomenológica del Yo en la filosofía de J. G. Fichte**

Sergio González Araneda  
(sgonzalezaraneda@gmail.com)

Recibido: 03/11/2018  
Aceptado: 26/11/2018  
DOI: 10.5281/zenodo.2527948

### **Resumen:**

El presente trabajo analiza, en primer lugar, el papel otorgado por J. G. Fichte al cuerpo dentro de su proyecto filosófico, una “filosofía de la intersubjetividad trascendental”. La corporalidad es articulada a partir de una crítica al sistema cartesiano que presupone en el individuo una conformación dualista mente-cuerpo, mientras que J. G. Fichte advierte la composición absoluta del Yo, donde “no existen dos piezas superpuestas, sino una completa unidad”, es decir, el individuo es unificación de pensamiento y movimiento, de ser y conciencia, mediante esta unificación es que se constituye como Yo y logra reconocer un No-Yo.

El Yo jamás rompe su absoluta unificación, pues gracias a ella es posible certificar la unidad original del individuo, por esto, es que el dispositivo del cuerpo se comprende como un todo viviente, individual y en constante relación con todo cuanto lo rodea. De este modo, es que en segundo lugar se propone una lectura epistémica del cuerpo, donde lejos de ser una substancia mediada por subjetividad, Fichte posicionará al cuerpo como el único medio de objetividad, debido a que se encuentra en una situación de retro-relación entre lo que es aprehendido y lo que aprehende, dicho de otro modo, el cuerpo se define como campo de expresión y objeto único de su vivencia, pero no solamente como vivencia psicológica, sino como vivencia trascendental y absoluta. Sobre este último punto, y a modo de conclusión, se repasa el aporte teórico que, a partir de la conceptualización sobre el cuerpo, entrega el pensamiento fichteano a la filosofía fenomenológica.

**Palabras clave:** Fichte - Cuerpo – Yo - No-Yo – intersubjetividad – Husserl - Fenomenología

A lo largo de la historia del pensamiento filosófico la noción de cuerpo, en tanto extensión en el espacio-tiempo, ha sido motivo de controversia. Desde la separación jerárquica de la naturaleza del alma y el cuerpo realizada por Platón, hasta la sistematización cartesiana del dualismo pensamiento-extensión, la noción de cuerpo ha suscitado problemas no solo referentes a su estudio y a la forma en que se interpreta (por ejemplo, el papel que se le otorga al cuerpo en el proceso de conocimiento), sino también problemas referentes al modo en que el cuerpo humano opera en el plano intersubjetivo, es decir, las implicaciones éticas que existen relacionadas al pensar y al determinar el rol del cuerpo humano.

En razón a lo anterior, es preciso revisar el pensamiento del destacado filósofo del Idealismo Alemán Johann Gottlieb Fichte quien, luego de conjugar con el pensamiento kantiano, termina tomando distancia y configurando un sistema sobre la superación de la noción apriorística de nómeno. Con esto, Fichte abrió la posibilidad a que el Yo, posterior a su autofundación, es decir, el Yo material, pueda aprehender de modo eidético la realidad. En consecuencia, se redefine tanto la noción, como la función que cumple el cuerpo dentro del proceso epistémico, lo que implica de modo directo una redefinición en las relaciones éticas mediadas por el cuerpo o, en clave fichteana, el Yo material.

El pensamiento filosófico de Fichte se vio fuertemente determinado por un proceso puntual en su vida académica. En 1799, siendo profesor de la Universidad de Jena, fue acusado de ateísmo tras una discusión con uno de sus alumnos<sup>1</sup>. El suceso concluyó con la desvinculación de Fichte de la institución, por lo que desde ese momento, la producción filosófica de Fichte estuvo constantemente tensionada por dicho suceso, a modo de ejemplo, en la introducción a la *Doctrina de las Ciencias* (1804) Juan Cruz Cruz ilustra la transición en los conceptos que dan forma al pensamiento de Fichte, siendo el más trascendental el concepto de absoluto. A lo largo de la *Fundamentación de la Doctrina de la Ciencia* (1794) el absoluto es absoluto en tanto es Yo absoluto, mientras que en la publicación de 1804 se refiere directamente a Dios en tanto absoluto, lo que implica que el Yo material no es producto de un Yo autopuesto como estado de conciencia, sino que esta vez el Yo material corresponde a una imagen o representación de la absolutización de Dios.

Estudiosos y comentaristas de Fichte señalan que existe una primera época en el pensamiento de Fichte, denominada la época de Jena, y luego de la acusación de ateísmo, existiría una segunda etapa, la época de Berlín, donde es posible hallar un marcado pensamiento religioso y político, por ejemplo, en 1807 publica sus *Discursos a la nación alemana*<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Para mayor información sobre este acontecimiento, se recomienda revisar la *Correspondencia completa entre Fichte y Schelling*, traducción de Raúl Gutiérrez y Hugo Ochoa.

<sup>2</sup> Entre aquellos estudiosos y comentaristas de J. G. Fichte podría hallarse a Dr. Juan Cruz Cruz, traductor de J. G. Fichte y experto en Idealismo Alemán; Dra. María Jimena Solé, experta en metafísica y filosofía política en la Ilustración e Idealismo Alemán (se recomienda revisar: *Fichte frente a Spinoza: la Doctrina de la ciencia como vía de la reconciliación*. Revista Contrastes, vol. XXII – N°1 y *Especulación, sentimiento y escisión en el joven Fichte*. Revista Veritas [online]. 2016, N° 35, pp. 59-79); Dr. Gustavo Macedo Rodríguez, experto en epistemología en el Idealismo Alemán y metafísica (se recomienda revisar: *La actividad infinita del Yo en la Wissenschaftslehre de 1794-1795 de J. G. Fichte*. Ideas y Valores, 66 (163), 65-79).

Es preciso señalar este punto, puesto que centraré mi exposición en la denominada época de Jena, es decir, en la *Fundamentación de la Doctrina de la Ciencia* de 1794 y en su texto de transición *El Destino del Hombre* de 1800, debido a que es posible hallar contenido filosófico funcional a lo que actualmente consideramos fenomenología, y dentro de todo, fue la época filosófica que ocasionó el pensamiento hegeliano, por ende, la importancia de este periodo habla por sí mismo.

### Superación del dualismo cartesiano desde la unidad psicofísica del Yo

En *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente* Schopenhauer define la dicotomía mente-cuerpo, mediada por la expresión pura de la voluntad, como ‘nudo del mundo’ (o ‘nudo de la vida’) que, de momento, se mantiene inexplicable<sup>3</sup>. El ‘nudo del mundo’ se define así de categórico en razón del alcance histórico que ha tenido en la historia del pensamiento humano la aceptación de la dicotomía mente-cuerpo. Si ha de mantenerse la determinación del filosofar en razón de dicha dicotomía, cabría preguntarse sobre el valor del acto volitivo en la constitución del proceso cognoscitivo, es la aporía que advierte Schopenhauer y que el sistema fichteano ya está intentado solucionar.

Como sabemos, el programa filosófico cartesiano formaliza, categoriza y radicaliza el dualismo en cuestión, concluyendo que existe distinción irreductible entre mente y cuerpo. Si bien Descartes (*específicamente a lo largo de la segunda meditación metafísica*) señala que de modo efectivo existe colaboración entre ambas dimensiones, siempre la primera -la mente- se erige como medio de actividad y posibilidad de conocimiento cierto, por sobre la noción de cuerpo, que es entendido como mera *máquina compuesta de huesos y carne* que, en la posibilidad de conocer, se halla siempre sujeta a enigmas y contradicciones. En consecuencia, el ‘nudo del mundo’ cartesiano es desatado solamente gracias al reconocimiento del *hombre (cuerpo)-máquina*, debido a un ejercicio mental, dicho de otro modo, el Yo cartesiano se reconoce como tal gracias al acto mental de la *intuición intelectual*, subsumiendo en ella la extensión del Yo.

Cuando pensamos el problema cartesiano bajo el foco fichteano, surge una aporía determinante, y es que la *intuición intelectual* no puede ser un ejercicio despojado de la extensión del Yo pues, en la actividad pura de autoponerse el Yo (*Thathandlung*), se define como unidad psicofísica única, por ende, desde el momento en que el Yo se autofunda no es posible referir en clave dualista. Fichte en *El destino del hombre* sintetiza dicha idea señalando que el hombre no está formado por dos piezas superpuestas, muy por el contrario, él es una unidad absoluta de pensamiento y sensación.

Sentado esto, el objetivo será reflexionar el modo en que el cuerpo se define como campo de expresión y lugar de representación del Yo absoluto que, por medio de una reflexión abstractiva (el ponerse a sí mismo), busca establecer las condiciones trascendentales que hacen posible la conciencia. Fichte, en cuanto define su pensamiento dentro del marco de la intersubjetividad, requiere definir no solo la

---

<sup>3</sup> Schopenhauer. A. *Obras, La cuádruple raíz del principio de razón suficiente. Tomo I.* (Buenos Aires: Ateneo) 160.

constitución del Yo, sino que, como se ha mencionado, debe establecer la modalidad en que este Yo interactúa con lo que, a partir de su propia constitución, se define como No-Yo, es decir, las bases del idealismo práctico fichteano.

Manuel Riobó, destacado profesor fenomenólogo de la Universidad de Santiago de Compostela, señala un error recurrente en los lectores de Fichte, y es que suele ser común confundir el *Yo absolutamente incondicionado* del *Primer Principio* de la *Doctrina de la Ciencia*, es decir, el Absoluto *en-sí* y *por-sí*, con el Yo del *Tercer Principio*, el *Yo condicionado en la forma*, es decir, el Yo concreto, el Yo material, el Yo particular a cada sujeto condicionado por las leyes espacio temporales<sup>4</sup>, en otras palabras, el Yo constituido como cuerpo. Es crucial no caer en este error puesto que, dentro del pensamiento de Fichte, no es posible posicionar sobre la misma dimensión cognoscente al Yo en cuanto absoluto y al Yo en cuanto materia, debido a que no es posible conocer lo que no es mostrado por el Yo, es decir, el contenido nouménico no es posible conocerlo de modo objetivo – trascendental, sino solo en un estado de ilusión psicológica<sup>5</sup>. En este sentido, Fichte toma distancia evidente de Kant, puesto que el contenido incognoscible del sujeto kantiano, en Fichte se mantiene en absoluta posibilidad de aprehensión, pues el nómeno no es definido, sino que es rechazado, de este modo, toda existencia material, es aprehensible en su dimensión eidética por el Yo consciente.

El primer principio, como ya se mencionó, corresponde a la acción absoluta de la autofundación del Yo, expresada en el concepto de identidad. En otras palabras, lo que se configura en el primer principio es la identidad originaria entre lo objetivo y lo subjetivo, ilustrada por un  $Yo = Yo$ . Esta identidad de modo necesario ha de escindirse, debido a que el Yo busca constantemente restituirse, dando lugar a todas las configuraciones de la conciencia, es decir “en los diferentes aspectos de esa escisión de lo subjetivo y lo objetivo y de la reunificación de ambos descansa todo el mecanismo de la conciencia.”<sup>6</sup>

La escisión surge en el instante de la acción del Yo en el mundo, momento donde adviene la conciencia de sí tras la oposición de la conciencia en lo otro. Fichte lo señala de este modo:

“Yo me encuentro actuando efectivamente en el mundo sensible. De ahí parte toda conciencia, y sin esa conciencia de mi actividad eficiente no habría autoconciencia alguna, y a su vez, sin ésta, ninguna conciencia de otra cosa distinta de mí.”<sup>7</sup>

La conciencia, tanto de sí como de lo otro, puesto que, como ya se observa, no se puede dar la una sin la otra, ocurre cuando la actividad del Yo enfrenta una resistencia o, como lo plantea Fichte en su *Fundamentación de la Doctrina de la Ciencia*, cuando le acaece al Yo un enfrentamiento con otro (*Anstoss*) tendría lugar justo sobre la actividad del Yo en el poner de sí mismo. Es esta la instancia que Fichte denomina el impulso del Yo a la realidad.

<sup>4</sup> Riobó, M. AGORA, *Papeles de Filosofía*. Vol. 20. N° 2: 19-33.

<sup>5</sup> Fichte, J. G. *Fundamentación de toda doctrina de las ciencias*. (Buenos Aires: Aguila) sección 3.

<sup>6</sup> Fichte, J. G. *Ética o El sistema de la Doctrina de las Costumbres según los principios de la Doctrina de la Ciencia*. (Madrid: Akal) A21.

<sup>7</sup> *Ibid.*, A22.

Ahora bien, el sistema fichteano se basa en una *determinación recíproca* (*Wechselbestimmung*) de la relación sintética sujeto-objeto y, en consideración a su autoconstitución, el Yo, en cuanto Yo-material (*Lieb*)

“Se presenta como punto matemático que se constituye a sí mismo y en el que ninguna dirección ni nada en absoluto se puede distinguir; un punto que está por completo ahí donde está y su superficie y su límite (contenido y forma) son una y la misma cosa. Si no hay en la esencia del Yo nada más que esta actividad constitutiva, es entonces lo que cada cuerpo es para nosotros.”<sup>8</sup>

Es decir, la constitución del Yo en cuanto Yo, supone la constitución del Yo como punto único en las condiciones espacio temporales, es decir, la constitución del Yo corresponde a la constitución del cuerpo.

La *determinación recíproca* del sujeto-objeto en la conciencia, de modo dialéctico define lo No-Yo, en tanto este rebasa el marco de autoposición del Yo. Es decir, al momento de definirse el Yo material, también es definido lo No-Yo que, bajo el foco fichteano, determina epistemológicamente al Yo, puesto que el Yo material conoce a partir de las representaciones del Yo absoluto, lógicamente tales representaciones corresponden a lo No-Yo, mientras que en un movimiento inverso, es decir, desde el Yo hacia el No-Yo, se define el límite moral de la dialéctica Yo – No-Yo, debido a que la actividad ética-racional del Yo es siempre actividad posibilitada por su soberana libertad, por ende, implica compromiso y responsabilidad por parte del Yo.

La autoposición del Yo es la constitución de la unicidad del cuerpo, lo que como vimos, representa la constitución de todo cuanto es potencialmente aprehensible por medio de una relación dialéctica, o dicho de otro modo, la intersubjetividad trascendental fichteano se define por medio de dos dimensiones o momentos, a saber, la dimensión en la cual se autoconstituye el Yo (que se determina materialmente en el cuerpo), y la dimensión epistémico-moral, en la cual el sujeto-objeto no solo aprehende la realidad, sino que se concibe como sujeto racional, y por ende, como sujeto ético. Fichte así lo afirma:

“Mi cuerpo es mi cuerpo, no el del otro. Únicamente, por medio de la acción del otro puedo yo mismo mostrarme activo y manifestarme como ser racional, que puede ser respetado por él. Pero el otro, a su vez, ha de tratarme directamente como ser racional. Yo debo ser para él un ser racional, aun antes de mostrarme activo. Es decir, ha de ser visible. La acción mutua de los seres racionales debe llevarse a cabo sin que lleguen a desarrollar una actividad recíproca entre sí.”<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Fichte, J. G. *Fundamentación de toda doctrina de las ciencias*. (Buenos Aires: Aguila) segundo teorema.

<sup>9</sup> *Ibid.*, sección 3.

## El Yo como posibilidad de conocimiento objetivo

La unidad psicofísica en el pensamiento de Fichte define al cuerpo como poseedor *en-sí* de ‘el principio de la vida y de la conciencia’, estableciendo desde él mismo una “corriente de vivencias como corriente de conciencia”<sup>10</sup>, esta concepción de unidad psicofísica implica de modo necesario un nexo con la fenomenología trascendental, según Riobó, basada en la intersubjetividad. La unidad psicofísica natural, articulada por una síntesis unitaria, se nos presenta como la forma de *aparecer*, formando, según el mismo Husserl, “una unidad intuitivo-empírica natural”<sup>11</sup>.

La unidad psicofísica fichteana por la cual se define al Yo y, en consecuencia, su extensión corporal, se posiciona como polo único de aprehensión de la realidad, no porque aquella unidad esté dotada de componentes que la definan única, clara y distinta, como es el caso de la *res cogitans* cartesiana, sino que es la única instancia posible de existencia de realidad posible, desde la cual se constituye tanto el Yo como el No-Yo. Tal noción vuelve plausible poner en diálogo el sistema fichteano con la sistematización fenomenológica trascendental en Husserl, bajo la condición necesaria de la unidad psicofísica no solo en la constitución de un Yo en tanto conciencia corpórea, sino como realidad constituida en la retro relación sujeto-objeto.

Afirma Fichte que “sobre el Yo no puede ejercerse ningún influjo sin que él reaccione. No puede ser anulado en el Yo y, por tanto, tampoco puede serlo la dirección de su actividad”<sup>12</sup>. Es decir, esta autoconstrucción del Yo se expone como una fenomenología del sujeto en un inmediato auto hacerse. Este auto hacerse es el que nos presenta también Husserl cuando afirma que “el Yo es el que vive en sus actos y es constituido por ellos como polo de enriquecimiento paralelo al que se le adjudica el objeto”<sup>13</sup>. En este punto ya es posible sostener que la intersubjetividad fichteana se articula sobre el suelo fenomenológico que posteriormente Husserl sistematiza.

Tanto Fichte como Husserl coinciden en el hecho que, por medio de la intencionalidad ejercida por el Yo, es posible establecer objetividad en la esfera de los fenómenos como posibilidad de experiencia, y al mismo tiempo, posicionar la doctrina del cuerpo como eje articulador, o tránsito objetivo, entre el mundo fenoménico y el Yo. Este proceso se da mediante una conexión entre las representaciones del sentido externo de las modificaciones de nuestra sensibilidad, puesto que se da un enlace entre la esfera de las percepciones y el de los fenómenos externos mediante una *afinidad trascendental*, dicho de otro modo,

“El cuerpo une la conciencia con el mundo real y gracias a esta unión el sujeto cognoscente puede encontrarse con el mundo, consigo mismo y con otros sujetos, y a la vez reconocer en él un mismo mundo circundante, común a él y a todos los demás sujetos.”<sup>14</sup>

Ahora bien, el problema que emerge al posicionar al cuerpo como bisagra entre *lo externo* y *lo interno* (advertir que no es del todo preciso utilizar tales nociones en el

<sup>10</sup> Husserl, E. *Ideas II*. (México: Fondo de Cultura Económica) 193.

<sup>11</sup> *Idem*.

<sup>12</sup> Fichte, J. G. *Fundamentación de toda doctrina de las ciencias*. (Buenos Aires: Aguila) Sección 2: Deducción de la Representación.

<sup>13</sup> Husserl, E. *Crisis de las Ciencias Europeas*. (Argentina: Prometeo Libro) parágr. 50.

<sup>14</sup> Husserl, E. *Ideas II*. (México: Fondo de Cultura Económica) 127.

pensamiento de Fichte, sin embargo es ilustrativo) tiene relación con la modalidad que posee el vivenciar tanto de hombre, como de animales, y el vivenciar del mundo en tanto realidad material, debido a que podemos entender la noción de conciencia como cualquier modo y, aún más, si bien la conciencia articula la realidad fichteana, no es cierto que esta sea poseedora de *la* verdad, puesto que en sentido estricto, la posibilidad de verdad absoluta solo se halla en el Yo absoluto, es decir, solo es pensable en la dimensión donde el Yo material aún no está dotado de conciencia de sí. En *El destino del hombre*, Fichte intenta dar respuesta a esta situación, afirmando

“La conciencia ya nunca es aquí aquella intrusa en la Naturaleza, cuya relación con el ser parece tan incomprensible; se familiariza con ella, y es por sí misma uno de sus familiares destinos. La Naturaleza se eleva paso a paso por los determinados grados de sus realizaciones. En la materia inorgánica es ella un mero ser; en los seres vuelve sobre sí misma para obrar interiormente, dando así configuración a las plantas y la acción de moverse a los animales; en el hombre, retorna ella sobre sí misma para intuirse y reflexionar en torno a sí: se desdobra y se unifica en él, y de un mero ser que sería, se hace ser y conciencia en una unificación.”<sup>15</sup>

La unificación de ser y conciencia nos vuelca sobre una de las primeras afirmaciones mencionadas, que el hombre no está formado por dos piezas superpuestas, sino que es una absoluta unidad. La unidad psicofísica se experimenta por medio de la actividad ejercida del Yo en un determinado medio material. De este modo, el cuerpo, además de ser medio por el cual es aprehendida la realidad, es actividad, y con ello se autodetermina por medio de la libertad que, esencialmente, posee el Yo.

Yo constituido, libertad y voluntad

En razón a lo anterior, se vuelve necesario precisar el modo en que el cuerpo se relaciona *con* y *en* el mundo material. Fichte afirma que la libertad es la representación que tenemos de la actividad subjetiva en nuestro actuar en el mundo, lo precisa de esta forma

“Libertad es la representación sensible de la actividad espontánea, y surge por el contraste de la sujeción del objeto y de nosotros mismos como inteligencias, en la medida en que relacionamos ese objeto con nosotros.”<sup>16</sup>

Desde esta perspectiva, es un hecho, que la libertad tiene injerencia en el mundo fenoménico, a saber: de una finalidad de la modificación de algo en la realidad. Señala Fichte:

“El concepto mismo tiene que mostrarse como algo objetivo. Esto es posible, nos dice Fichte, por una objetivación del concepto que llamamos querer o voluntad. Querer hacer algo, o más específicamente deber hacer algo, implica producir eso mismo fuera de sí, o actuar sobre la materia.”<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Fichte, J. G. *El destino del hombre*. (España: Ediciones Sígueme) 184-185.

<sup>16</sup> Fichte, J. G. *Ética o El sistema de la Doctrina de las Costumbres según los principios de la Doctrina de la Ciencia*. (Madrid: Akal) A27.

<sup>17</sup> *Ibid.*, A75.

Ahora bien, es preciso preguntar sobre el modo en que se puede realizar una acción sobre la materia, o todo aquello que no corresponde al Yo, si no es mediante algo que de suyo sea también materia. Sobre este punto, señala Fichte: “he de tener siempre una materia de mi actividad, porque soy finito; o, lo que significa lo mismo: lo que se me exige no lo puedo producir de la nada”<sup>18</sup>. En consecuencia, y debido a la limitación intrínseca del Yo material, se debe poder pensar como materia en el mundo material si se pretende modificar algo en él, y, en consecuencia de ello, “en la medida que me veo así (por un lado, limitado materialmente y por otro, como actividad que *quiere* modificar la materia) me denomino a mí mismo como un cuerpo material”<sup>19</sup>.

Ahora bien, el cuerpo, en cuanto primer objeto del mundo *externo*, es movido o animado por medio de un impulso independiente a él, al comienzo de *El destino del hombre* Fichte llama a este impulso *voluntad*, sin embargo, sobre el final de su conferencia denominará al impulso que anima al cuerpo como *fe*, probablemente sea debido a que, como mencioné, es una obra correspondiente a la transición de su pensamiento, por ello, no logra aclarar del todo qué está pensando cuando hablar de *voluntad o fe*, y mucho menos el modo en que operan. Aún así, es posible hallar ciertas claves, como el hecho que *voluntad o fe* son de algún modo canalizadas y expresadas en el ejercicio de libertad que lleva a cabo el cuerpo en su medio.

En suma, el cuerpo material se configura como expresión del impulso autoconstitutivo del Yo, pero no como objeto mediado por la conveniencia de un absoluto corporizado, sino como expresión íntima de lo yoico, o dicho de otro modo, es la representación más pura de la conciencia del Yo. En este sentido, el cuerpo ya no es posible poseerlo a la manera en que se posee un objeto material, debido a que el cuerpo no presenta utilidad para un fin determinado<sup>20</sup>, por ello, es que no sería correcto afirmar que el cuerpo se posee, o algo tan común como referir sobre ‘mi cuerpo’, por el contrario, el cuerpo esencialmente es el Yo, por ello sería correcto afirmar ‘soy cuerpo’ en mi más íntima constitución.

\* \* \*

En conclusión, Fichte posiciona al cuerpo como el único medio de aprehensión eidética, es decir, es medio de objetividad, debido a que se encuentra en una situación de retro-relación entre lo que es aprehendido y lo que aprehende, dicho de otro modo, el cuerpo se define como campo de expresión y objeto único de su vivencia, pero no solamente como vivencia psicológica, sino como vivencia trascendental y absoluta.

De este modo, el cuerpo constituido abarca tanto la dimensión epistémica y la dimensión ética desde el escenario fenomenológico, siendo el actor supremo en el proceso del vivenciar e intencionar de la conciencia, y con esto, se posiciona como actor responsable de su despliegue en la relación ética de la intersubjetividad.

## Bibliografía

---

<sup>18</sup> *Idem.*

<sup>19</sup> *Ibid.*, A28.

<sup>20</sup> Sobre este punto, es preciso advertir que Fichte no está abandonando del todo el pensamiento de Kant. Cabe recordar la segunda formulación del imperativo categórico: “Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio.”

- Descartes, R. (2011). *Meditaciones Metafísicas*. España: Alianza Editorial.
- Fichte, J. G. (2011). *El Destino del Hombre*. España: Ediciones Sígueme.
- Fichte, J. G. (2005) *Ética o El sistema de la Doctrina de las Costumbres según los principios de la Doctrina de la Ciencia*. Madrid: Akal.
- Fichte, J. G. (1975). *Fundamentación de toda doctrina de las ciencias*. Traducción de Juan Cruz Cruz Buenos Aires: Aguila.
- Husserl, E. (2008). *Crisis de las Ciencias Europeas*. Argentina: Prometeo Libro.
- Husserl, E. (1952). *Ideas II*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lauth, R. (1963) *La significación de la filosofía fichteana para nuestro tiempo*. Diánoia, vol. 9, n°9.
- Riobó, M. (2001). *La corporalidad según la filosofía de Husserl y Fichte*. AGORA, Papeles de Filosofía, vol. 20, n° 2.
- Schopenhauer, A. (1950). *Obras, La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Tomo I. Buenos Aires: Ateneo.

**El aplazamiento del ser vivo.  
La cuestión de la vida no-humana en *Ser y Tiempo***

Jean-Paul Grasset B.<sup>1</sup>  
(jpgrasset@gmail.com)

Recibido: 02/11/2018  
Aceptado: 26/11/2018  
DOI: 10.5281/zenodo.2527950

**Resumen:**

En este artículo, mostraré el sentido específico en que la cuestión de la vida no-humana constituye un problema en *Sein und Zeit*. Primero, explicaré el sentido de la expresión ‘ser y tiempo’ como problema y como proyecto filosófico. Luego, revisaré los lugares del tratado en que se plantea el problema de la vida, vinculadas a la cuestión del mundo, la muerte y la temporalidad. Mi hipótesis es que el aplazamiento del problema de la vida no-humana en *Sein und Zeit* establece una contradicción interna de las directrices para abordar el fenómeno (la vida sólo es accesible en el *Dasein*) y la indeterminación ontológica en sentido positivo (la vida no es *Dasein* ni *Vorhandensein*). Tal contradicción ya revela algunas limitaciones internas de *Sein und Zeit* como proyecto filosófico.

**Palabras clave:** Vida - Ser – Mundo - Ser vivo - Fenomenología

**The postponement of the living being.  
The question of non-human life in *Being and Time***

**Abstract:**

In this paper, I will show the specific sense in which the question of non-human life is a problem in *Sein und Zeit*. First, I will explain the meaning of expression ‘being and time’ both as problem and philosophical project. Then, I will examine the places of the treatise in which the problem of life is posed, linked to the questions of world, death and temporality. My hypothesis is that the postponement of the problem of non-human life in *Sein und Zeit* set up an internal contradiction of the guidelines to address the phenomenon (life is only accessible in *Dasein*) and ontological indetermination in a positive sense (life is not *Dasein* nor *Vorhandensein*). This contradiction reveals some internal limitations of *Sein und Zeit* as a philosophical project.

**Keywords:** Life - Being - World - Living being - Phenomenology

---

<sup>1</sup> Doctor en Filosofía mención estética y teoría del arte por la Universidad de Chile y becario Conicyt Doctorado Nacional (2008-2012). Licenciado en Educación y Profesor de Filosofía por el Ex-Pedagógico Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación. Autor del libro *La decisión. El problema de la responsabilidad en Ser y Tiempo* (LOM, 2012)

## 1. Introducción

A noventa años de la publicación de *Sein und Zeit*, parecería ocioso querer constatar su enorme relevancia e influjo, a la vez que inútiles las pretensiones de negarla. Más relevante es el reconocimiento crítico de esa perdurable potencia filosófica que impregna la obra. Sobre esto, como decía Derrida, “[p]uede ser que ocurra lo mismo con cualquier obra que merezca ese nombre: lo que ahí pone en marcha al pensamiento excede sus propias fronteras o aquello que él mismo se propone presentar de éstas” (Derrida 1998, 60). *Sein und Zeit* (en adelante, *SuZ*) sería ante todo una obra que se excede a sí misma, que rebasa los límites que se autoimpone su discurso. Esa ‘capacidad’ de desborde sería una forma o figura de la mentada potencia filosófica, radicada en el caso de *SuZ* en la comprensión del gesto cuestionante como elemento decisivo y primordial. Se trata de una potencia ‘(meta)filosófica’ en el sentido no sólo de la autocomprensión y justificación de validez discursiva, sino también y cooriginariamente en el impulso irremediable de presentar adecuadamente un problema como tal, en vez de sucumbir al apremio por exhibir soluciones.

En el marco descrito, aparece un arco de problemas desde el que irradia el impresionante alcance filosófico e histórico de sus planteos, así como también sus interpretaciones –controvertidas o no- de autores de la tradición. Remitiéndonos específicamente a *SuZ*, vemos que se despliega no sólo la cuestión central sobre el ser y su darse como sentido en el horizonte del tiempo, sino además una serie de problemas muy conocidos (el existir humano, el mundo, la muerte, la culpa y la responsabilidad, el espacio, el tiempo, la historia, etc.) estrechamente vinculados a la pregunta conductora del tratado.

Ahora bien, en el ámbito de los estudios sobre Heidegger, no solamente se ha indagado sobre esos conocidos planteos y conexiones, sino que también se ha insistido en elementos problemáticos que tensionarían internamente la cohesión de la obra, ya sea por planteos que evitan deliberadamente ciertos conceptos o por omisiones de campos problemáticos de los que sería válido esperar mayor atención por parte de Heidegger. Ejemplos de todo ello –algunos más celebres y comentados que otros- han sido, por ejemplo, las cuestiones del espíritu, el cuerpo, la intersubjetividad, la naturaleza, el espacio y la vida en general. Precisamente sobre este último punto quiero establecer una breve indicación, relativa al aplazamiento de un abordaje de la cuestión del ser vivo en el *magnum opus* de 1927.

Las dificultades que supone elaborar una ontología de los seres vivos y la determinación de la esencia de la vida en general se aprecian en el desarrollo del proyecto filosófico de *SuZ*. Con esta última expresión, entiendo el desarrollo, efectuado desde mediados de los años Veinte e inicios de los Treinta, de la ontología del Dasein y de una ontología general centrada en ésta. Dentro de ese contexto, como veremos, es conocido el evitamiento heideggeriano de la noción ‘vida’ en *SuZ*, así como también la delimitación de las ‘ciencias de la vida’ y la restricción privativa para acceder al modo de ser de la vida no-humana (cf. *SuZ*, 50, 58, 194, 346). Y como es sabido, el asunto es retomado por Heidegger en el célebre tratamiento de la cuestión de la animalidad y la esencia de la vida, a propósito de la pregunta metafísica por el mundo, en la lección de 1929/30 *Los conceptos fundamentales de la metafísica* (GA 29/30).<sup>2</sup> Empero, no

<sup>2</sup> Sobre la cuestión de la animalidad y la vida en aquellas lecciones de Heidegger existe, como es sabido, una enorme literatura secundaria, en la cual a veces fungen debates interpretativos. Sin pretensión de

abordaré en este escrito esa ubérrima lección ni las exégesis que ha ocasionado. Más bien, partiendo de la difundida opinión sobre lo complejo, incompleto e incluso enigmático de los análisis heideggerianos sobre la vida no-humana dentro de su obra, pretendo aquí retrotraer la problemática al planteamiento que la ha posibilitado en el tratado de 1927.<sup>3</sup> En *SuZ* queda planteada la tarea de indagar, a partir de la ontología del Dasein, el modo de ser llamado vida. Y la mencionada elaboración sobre la animalidad en el curso de 1929/30, pese a las variaciones que muestre el camino heideggeriano desde 1927 a 1929 sigue en lo fundamental las directrices que Heidegger indicó en *SuZ*. Parejamente, aunque muchos destacados intérpretes han explicado que la cuestión de la ‘vida’ es central para el Heidegger temprano, no buscaré realizar una consideración genética al respecto, como tampoco pretendo develar, de una vez por todas, la consistencia o inconsistencia de la supuesta desconexión que Heidegger establecería entre el Dasein y el ámbito viviente.<sup>4</sup> De lo que se tratará, entonces, es de abordar un auténtico problema: la cuestión de la vitalidad de lo vivo y la determinación del viviente en el contexto de *SuZ*. No se trata, por cierto, de revisar un problema inexistente, sino ponderar un auténtico problema filosófico al interior de la obra: allí la cuestión de lo vivo no es disociada, ni excluida ni ignorada, sino *aplazada*.

En virtud de lo anterior, es preciso preguntar: ¿en qué consiste la peculiar dificultad de la cuestión de la vida en *SuZ*, tanto en lo referido a la obra como al proyecto filosófico que lleva ese nombre? Si hablamos de un aplazamiento, entonces habrá que mostrar que se trata, para Heidegger, de evitar un desarrollo directo del asunto, lo que empero no lo exime de indicar el modo en que tal cosa podría realizarse, toda vez que, como veremos, es un problema estructural para dicha obra y proyecto filosófico.

---

exhaustividad, sobre este asunto remito al lector a los trabajos de Agamben 2005; Barbaras 2008; Bayley 2016; Beelmann 1994; Calarco 2008; Ciocan 2001; Dastur 1995; Derrida 1987, 2008, 2011; Elden 2006; Franck 2001; Garrido 2009, 2012; Haar 2002; Houillon 1995; Krell 1992; McNeill 1999; Reis 2010a, 2010b, 2012.

<sup>3</sup> Teniendo a la vista la obra publicada a la fecha, podemos decir que en este período de 1927/30 se concentra el desarrollo más amplio y detallado del asunto de la animalidad y la esencia de la vida. Los escritos de Heidegger posteriores a esa fecha que vuelven sobre el asunto, lo hacen de manera esporádica, sin la misma profundidad, y cada vez en contextos muy determinados, aun cuando podamos ver resonancias de los análisis de 1929/30 en textos posteriores que tocan de algún modo el asunto. Al respecto, véase de Heidegger GA 6.1, GA 9, GA 42, GA 46, GA 54, GA 55, GA 65.

<sup>4</sup> Este asunto es especialmente relevante para este escrito en sentido metodológico: el presente volumen está referido eminentemente al análisis de *SuZ*. Por lo tanto, las consideraciones sobre la etapa de Heidegger previa a esa obra circularán preferentemente en las notas.

### Preliminar: El proyecto de *SuZ*

Hay que insistir en que ‘ser y tiempo’ es, además de un libro, un proyecto y un problema filosófico. *SuZ* nombra, en sentido estrecho, las secciones publicadas con ese título (y que dejan prometida una ‘segunda parte’ nunca efectuada). Sin embargo, *SuZ* es además en sentido amplio la denominación de un cierto proyecto filosófico, esbozado como tal en sus dos componentes centrales en el §8 de la obra. Pero, además, *SuZ* nombra también un problema filosófico y la perspectiva desde la cual se aborda. Como ha mostrado Xolocotzi, hablamos en este registro del título de la co-pertenencia de ser y Dasein; la perspectiva trascendental-horizontal que atañe a la ontología fundamental. En otras palabras, vemos aquí el nexo entre el modo en que el Dasein se comporta en torno al ser en general y el modo en que se relaciona el ser con el Dasein: trascendiendo, el existente humano comprende su ser y el ser en general. Su ser se muestra extáticamente y el ser de lo que no es Dasein se presenta horizontalmente (Xolocotzi 2005, 736; cf. 2004, 16 ss.).

Ahora bien, como condición para situar correctamente el problema de la vida en general, se impone una pregunta previa: ¿cuáles son las características generales del proyecto filosófico establecido en *SuZ*? La obra, como es sabido, tiene como cuestión directriz la pregunta por el sentido del ser en general, cuyo horizonte de comprensión es el tiempo. En este contexto, Heidegger destaca el contraste fundamental entre dos modos de ser: la presencia subsistente o estar-ahí delante (*Vorhandenheit*), y el modo de ser del existente humano que nosotros mismos somos, designado como Dasein. Bajo esta tesis hay una consideración histórico-filosófica: la tradición siempre ha intentado captar todo ente sólo a partir de la presencia subsistente, y con ello, ha entendido también el tiempo únicamente a partir del presente. En virtud de esta tesis, Heidegger investigará sobre el ser y el tiempo, apartándose de y polemizando con la mentada orientación metafísica tradicional. El punto de inicio para abordar correctamente el problema central será el despliegue de una analítica del Dasein, ente privilegiado en tanto que sólo él se cuestiona acerca del sentido del ser. Este ente es caracterizado como apertura a una dimensión de significatividad, el mundo, en el que ya habita. De acuerdo con esto, la determinación del ser del Dasein descansa en el reconocimiento del estar-en-el-mundo como su estructura fundamental. De este modo, el mundo es simultáneamente condición ontológico-universal y momento estructural del Dasein. En consecuencia, si Heidegger conduce la pregunta por el ser hacia la analítica ontológica del Dasein, metodológicamente la convierte en punto de partida para investigar luego sobre cualquier otro modo de ser. De esta manera, en *SuZ* la pregunta por el sentido del ser interroga por el ser mismo en tanto que inmerso en la comprensibilidad del Dasein. Todo ente se manifiesta a partir de un horizonte de comprensibilidad, de un sentido, bajo ciertas determinaciones o condiciones.<sup>5</sup> A esto se suma que toda experiencia entitativa está enraizada en una comprensión previa del ser. En ella la dimensión de ser se abre como sentido, y el Dasein lo comprende. Como es sabido, esta dinámica o proceso en que el ser se configura como sentido es el tiempo.

Según lo anterior, el desarrollo del programa de *SuZ* implica dos tareas: una ‘analítica del Dasein’, que estudia las estructuras ontológicas del ente abierto

---

<sup>5</sup> “Y cuando preguntamos por el sentido del ser, la investigación no se torna por eso profunda, ni intenta alcanzar, a costa de cavilaciones, algo que estuviera detrás del ser, sino que pregunta por el ser mismo en tanto que inmerso en la comprensibilidad del Dasein. El sentido del ser no puede ser jamás contrapuesto al ente o al ser en cuanto ‘fundamento’ sustentador del ente, puesto que el ‘fundamento’ sólo es accesible como sentido, aunque sólo fuere como el abismo del sinsentido” (*SuZ*, 152; *ST*, 175)

comprensivamente al ser. En segundo lugar; la ‘destrucción de la historia de la ontología’, que comporta la revisión crítica de la tradición ontológica. Estas tareas corresponden a la división de la obra programada en dos partes: la primera, llamada “La interpretación del Dasein por la temporeidad y la explicación del tiempo como horizonte trascendental de la pregunta por el ser”; la segunda, titulada “Rasgos fundamentales de una destrucción fenomenológica de la historia de la ontología al hilo de la problemática de la temporeidad.” (SuZ, 39; ST, 62) Esta división programática sigue lo planteado sobre la “doble tarea del planteamiento de la pregunta por el ser”, atendiendo especialmente a las directrices fijadas para ello en el §5 de la misma obra. De acuerdo con este plan, la analítica del Dasein debía culminar con un estudio sobre “Tiempo y ser”, sobre el ser en cuanto tal. Tal debía ser la Tercera y última sección de la primera parte, que antecedería la discusión con la historia de la ontología. Tercera sección y segunda parte que, sabemos, nunca fueron publicadas como tales.<sup>6</sup> Esa sección no publicada debía mostrar el tiempo como horizonte de toda comprensión del ser, respondiendo con ello la pregunta rectora del tratado.

## 2. El problema: delimitación y directrices sobre la cuestión de la vida en SuZ

Una vez realizada la contextualización precedente, cabe retomar la pregunta conductora: ¿en qué consiste la específica dificultad de la cuestión de la vida no-humana en SuZ? La mención del problema aparece en el primer capítulo de la Primera Sección del tratado, que expone la tarea de un análisis preparatorio del Dasein. En este contexto, Heidegger se dedica, en el §10, a delimitar la analítica del Dasein frente a otras posibles investigaciones sobre este ente: antropología, psicología y biología; ejemplos de ‘ciencias de la vida’. Heidegger nos advierte que procederá a *evitar*, para designar al ente que nosotros mismos somos, al Dasein, expresiones como ‘hombre’ y ‘vida’, así como también ‘espíritu’, ‘alma’ y ‘cuerpo’ (SuZ, 46-48; ST, 71-73. Cf. Dastur, 1995: 284). El ser del hombre no puede ser obtenido por la sumatoria de los modos de ser del cuerpo viviente (*Leib*), del alma y del espíritu. En este contexto, Heidegger se refiere a la ‘filosofía de la vida’ (en alusión a Dilthey, y también a Bergson y Scheler), sosteniendo que en la “tendencia bien comprendida de toda ‘filosofía de la vida’ científica y seria –‘filosofía de la vida’ dice tanto como botánica de las plantas- se encuentra la tácita tendencia a una comprensión del ser del Dasein.” (SuZ, 46; ST, 71-72)<sup>7</sup> Lo que resulta sorprendente de las ‘filosofías de la vida’, y en lo que radica su deficiencia fundamental a ojos de Heidegger, es que la ‘vida’ misma, en cuanto modo de ser, no se convierte en problema ontológico. Ciertamente, para Heidegger la expresión ‘filosofía de la vida’ comporta una redundancia, pues con esto se entiende que sólo a través de la filosofía puede obtenerse un conocimiento de la vida humana; tal es

<sup>6</sup> No está de más recordar que la ‘Primera Parte’ efectivamente publicada de SuZ se reduce a la Primera sección, donde encontramos una interpretación del Dasein en sus estructuras fundamentales, que quedan resumidas en la idea de ‘cuidado’. A esto se agrega la Segunda sección, donde Heidegger establece que el sentido de ser del Dasein, es decir, del cuidado, es la temporeidad.

<sup>7</sup> El aserto sobre la redundancia de hablar de ‘filosofía de la vida’, comparable a referirse a la ‘botánica de las plantas’, ya aparece en el curso de 1923 *Ontología: hermenéutica de la facticidad* (GA 63, 15; trad., pp. 33-34), y es repetido en el curso de 1924 *Los conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica* (GA 18, 242) y luego en el curso de 1925 *Lógica. La pregunta por la verdad* (GA 21, 216). Sobre la cuestión de la vida y la *Lebensphilosophie* en la etapa temprana de Heidegger, véase Gander 2008; Greisch 1996; Schmidt 2005. Respecto al mismo asunto en SuZ y sus alcances, véase Ainbinder 2012.

en rigor su objeto. Esto es así desde el momento en que Heidegger objeta que en las ‘filosofías de la vida’ la ‘vida’ –la vida humana- no es problematizada, ni mucho menos determinada ontológicamente, es decir, no es caracterizada en la especificidad de su modo de ser.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Es necesario realizar una aclaración respecto a los trabajos de Heidegger en la época previa a *SuZ*. Como se sabe, en ellas él emplea la expresión ‘vida’ para referirse al existente humano interrogado en su carácter ontológico. Las primeras lecciones establecen un primado de la esfera de la vida y la vivencia del mundo circundante en detrimento del ámbito ‘teorético’: la vida no es ‘objeto’, sino ser; existe, está ahí sólo en tanto sea cada vez un vivir. Con esto, Heidegger abre un camino que lo lleva al concepto de ‘vida fáctica’, con el que intenta captar las maneras en que la vida humana se da a sí misma en su inmediatez, en sus modos de ejecución concreta: el sentido de ser del vivir, entendiendo que se aborda la vida fáctica y sus categorías fundamentales (indicadores formales) bajo el sentido continuo ‘ser=vivir’: “‘Ser’ en y a través de la vida” (GA 61, 84-85). Heidegger perfila su tarea como hermenéutica fenomenológica de la facticidad del existir humano. El análisis de las estructuras de la vida pone de relieve que ella no es algo estático, sino sujeta a constante efectuación. Parejamente, la vida tiene un carácter mundano, y el mundo se despliega como mundo de la vida en tres elementos: mundo circundante, mundo compartido y mundo del sí mismo. Por lo demás, la vida fáctica es comprendida como proceso no objetivable que se gesta históricamente: se trata de la experiencia de la vida que es fáctica e histórica. Así, la filosofía de Heidegger se orienta hacia la auto-interpretación de la vida fáctica en su proceso de ejecución. La suma creciente de nuevos elementos de análisis (la caída, el cuidado, el fenómeno de la muerte, la cotidianidad, etc.) perfilan el camino que lleva a *SuZ*, donde el término ‘Dasein’ ocupa el lugar de lo que se llamaba ‘vida fáctica’.

En el contexto descrito existen desarrollos específicos sobre la vida en general; por ejemplo, los análisis que Heidegger realiza sobre *bíos* y *zoé* en sus lecciones sobre Aristóteles (especialmente el mencionado curso de 1924 GA 18 y la sección dedicada a él en el curso de 1926 GA 22 *Los conceptos fundamentales de la filosofía antigua*). Heidegger entiende *zoé* como concepto ontológico directamente vinculado con la estructura del estar-en-el-mundo (GA 18, 18; 20-21) y además en conexión con la *kínesis*, que está presente en las cosas ‘como una vida’ y es “un modo de ser superior” (cf. GA 22, 175); por lo tanto, *zoé* es un modo ejemplar de la *kínesis* (cf. GA 18, 223-224; 361-362). Parejamente, interpreta la categoría aristotélica de ‘*prós ti*’ (relación) como carácter del estar en el mundo: como *relación entre el viviente y su mundo*. El viviente está relacionado con lo que está-ahí delante como descubierto, percibido, visto o supuesto. Por otra parte, Heidegger entendía que el viviente y su modo de ser también podían entenderse como estar en el mundo (cf. GA 18, 325). En 1924, Heidegger sostiene que ‘poder-adaptarse’ es una posibilidad del viviente, entendida como tener-ahí expresamente en lo descubierto. El viviente se caracteriza por un encontrarse, que no es mero estar-ahí-delante con otros, sino más bien *mantenerse junto a él, estar abierto al mundo* como viviente (GA 18, 326) pues éste “está en el mundo al modo del tenerlo” (GA 18, 18). La explicación de la relación del viviente con el mundo se centra en la *aísthesis*; ésta no es sensación, sino ‘percibir’ (*Vernehmen*) el mundo, el modo de tenerlo-ahí (GA 18, 52). La sensibilidad es un *orientarse a través de las afecciones del entorno* (encontrarse: *sich befinden*). La *aísthesis* es el rasgo distintivo del animal: si algo, aunque no se mueva, percibe, entonces es un animal (GA 22, 185). Según Heidegger, las plantas no perciben: ‘sólo’ están en el mundo; cf. GA 18, 237 sq.). En definitiva, la vida no-humana es tratada en términos de estar en el mundo, bajo la noción de *Dabeisein*, ‘estar-allí’ (GA 18, 235, 238), que caracteriza la orientación afectiva del viviente en su entorno. Además, lo que vive está determinado por un poder-ser como tal”; respecto a la *aísthesis*, un concepto fundamental de la sensibilidad (*Sinnlichkeit*) es “dejarse dar abriendo, dejar venir el mundo al encuentro” (GA 22, 186). Estas determinaciones ya habían llevado a Heidegger a hablar –sólo indicativamente- del ‘residir’ de los animales en el mundo: “Residencia (*Aufenthalt*), precisamente ser-en el ahí de la vida. Una piedra no reside, está presente. Pero un animal: ‘ellos residen’ (...) *Thígein* y *Aphé*: ser-en primario y primitivo. ¡Habitar! (*Wohnen*).” (GA 18, 381) Heidegger indicó la estructura del estar-allí para determinar la orientación afectiva del viviente en un entorno. Esa estructura es un ‘carácter primario’ del viviente considerado en relación con su modo de ser. Eso implica que ‘vida’, como concepto ontológico, es estar-en-el-mundo y que el viviente tiene un mundo. Empero, no se debe olvidar que estas determinaciones son realizadas por Heidegger de una manera indicativa y sin retomarlas en trabajos ulteriores, toda vez que ni en *SuZ* ni en GA 29/30 le es concedida la estructura de estar-en-el-mundo a los vivientes, ni se retoma el asunto en debate directo con Aristóteles. Sin perjuicio de estas precauciones, hay que rescatar tres puntos importantísimos para contrastar con *SuZ* y los desarrollos sobre el animal de la lección de 1929/30: i) Heidegger vincula la noción de vida en general (humana y no-humana) con la cuestión de la movilidad; ii) previo a *SuZ* ya se reconoce que el modo de ser del viviente es irreducible a la *Vorhandenheit*; iii) junto con lo anterior, Heidegger asigna al viviente un modo de estar-en-el-mundo y

A la luz de lo visto, podemos apreciar que para Heidegger la ‘vida’ es un concepto equívoco, y por ello se lo evita en la analítica existencial. Los motivos son varios: en primer lugar, ‘vida’ puede designar ‘lo viviente’, lo que podría entenderse no sólo el ser de animales y plantas, sino también el del hombre, como objeto de estudio de ontologías regionales, como la biología, fisiología, psicología, etc. En segundo lugar, la noción ‘vida’ es excluida, en tanto que está referida a conceptos de la tradición metafísica: hombre, espíritu, cuerpo, sujeto, etc. En este punto, la ‘vida’ no debe confundirse con el ente que nosotros mismos somos, ante todo para evitar la comprensión del ‘hombre’ como ‘animal racional’ y como ‘criatura’, que es patente en la antropología tradicional. En tercer lugar, la expresión es evitada en tanto que objeto de la ‘filosofía de la vida’. El camino de la analítica existencial es entendido como más originario que las filosofías de la vida, en tanto que problematiza ontológicamente este modo de ser. El concepto ‘vida’ es excluido de la analítica existencial para designar nuestro modo de ser. Por lo tanto, su sentido indica el modo de ser de animales y plantas. En efecto, al referirse a la biología, Heidegger sostiene que ésta, como ‘ciencia de la vida’, se funda en la ontología del Dasein, aunque no exclusivamente en ella.<sup>9</sup> De acuerdo con esto, Heidegger señala que

“La vida es un modo peculiar de ser, pero esencialmente sólo accesible en el Dasein (*aber wesentlich nur zugänglich im Dasein*). La ontología de la vida se lleva a cabo por la vía de una interpretación privativa; ella determina lo que debe ser para que pueda haber algo así como un ‘mero vivir’ (*Nur-noch-leben*). La vida no es ni un puro estar-ahí-delante (*Vorhandensein*) ni tampoco es un Dasein. El Dasein, por su parte, nunca puede ser ontológicamente determinado como vida (ontológicamente indeterminada) y, además, otra cosa.” (*SuZ*, 50; *ST*, 74-75)

Este pasaje presenta las directrices para el tratamiento de la cuestión de la vida. En primer lugar, su caracterización ontológica: *la vida es un modo peculiar de ser, que no se confunde con la existencia, ni se reduce a la presencia ahí-delante*. En segundo lugar, se fijan las condiciones de acceso al fenómeno: de acuerdo con el proceder metodológico con que Heidegger entiende la fenomenología, las condiciones de acceso a un fenómeno vienen prefiguradas por su modo de ser, toda vez que en este último radica su mostrarse y la fenomenología es entendida aquí como un hacer ver lo que se muestra desde sí mismo (*cf. SuZ*, §7). Por lo tanto, la ontología de la vida sólo puede efectuarse mediante una exégesis que opere por privación; en otras palabras, la vida, aunque con un modo de ser distinto al del Dasein, sólo es accesible en el Dasein. ¿Por

---

tener mundo, pues su modo de ser se entiende como afectividad situada, que Heidegger nombra ambiguamente como ‘residir’, sin explicitar si indica un modo ‘intermedio’ entre existencia y estar-ahí-delante, o si tal ‘residir’ es una habitar deficiente comparado con el existente humano. Estos elementos y preguntas deben tenerse en cuenta no sólo en discusiones sobre la vida y la animalidad en la obra de Heidegger, sino también y primero en las exégesis sobre el evitamiento, desde *SuZ*, del concepto de ‘vida’ en favor del término ‘Dasein’, no sólo por su valor documental sino también porque en ellos vemos surgir una señal ineludible en este problema: el cruce problemático en el que se supone cabe establecer una división entre vida humana y no-humana, que deja irremediablemente una zona oscura entre ambas, que a ojos de Heidegger sería abismática. Para indagar en tal contexto a propósito de los desarrollos tempranos de Heidegger tempranos de Heidegger sobre la vida, la afectividad viviente y las diversas conexiones que aquí sólo he esbozado, véase Rubio 2010, que analiza detalladamente la cuestión del viviente en las lecciones de Heidegger mencionadas; igualmente, véase Bailey 2016, que en el mismo contexto explicita el estar-en-el-mundo animal indicado por Heidegger.

<sup>9</sup> Respecto a los análisis del §10, específicamente la cuestión de las ciencias (antropología, biología y psicología), véase Greisch 1994 y Ciocan 2001, 80-81.

qué? Porque sólo así se determina ‘lo que debe ser’ para que ‘pueda haber’ algo así como un ‘mero vivir’. ‘Lo que simplemente vive’ sólo es accesible en el Dasein: *lo que solamente vive sólo es accesible en y a través de ese ente descubridor y abierto al ser; aquel ente que no solamente está vivo ni puede reducirse a esa condición*. Tal es el sentido de la afirmación heideggeriana que sostiene que el Dasein nunca puede ser ontológicamente determinado como vida (ontológicamente indeterminada) y, además, otra cosa.

Las indicaciones y precisiones recién consignadas se ordenan de manera esencialmente *restrictiva*. El Dasein no puede ser caracterizado como ‘vida’ (que no está determinada ontológicamente) y, en un ‘segundo tiempo’, como ‘algo más’. Parejamente, respecto al modo de ser específico de la ‘vida’, la vida no-humana, se dice que no es ningún Dasein, pero tampoco es un puro estar-ahí delante. La vida no se confunde con la existencia, pero tampoco se reduce a lo intramundano. La vida es un modo de ser peculiar. Empero, sólo podemos acceder a él de manera privativa, esto es, a partir de la ontología del Dasein. ¿Pero cuál es entonces el modo de ser de la vida? ¿*Qué es la vida?* ¿Y cómo nos relacionamos nosotros con ese peculiar modo de ser? No hay una determinación positiva: aunque se lo nombra como ‘mero vivir’, lo vivo sólo es delimitado negativamente frente al Dasein y la presencia subsistente. Aunque afirmando su peculiaridad, Heidegger sólo indica aquello que la vida *no es*.<sup>10</sup>

¿Cómo ponderar el alcance de esta delimitación? ¿Es posible divisar alguna ‘pre-comprensión’ del modo de ser de la vida en la delimitación establecida por Heidegger? Incluso, cabría preguntarse, como hace Franck, si acaso es legítimo aprehender al viviente procediendo por privación desde un ente ontológicamente distinto (Franck 2001, 37). Respecto a este punto, Haar opina que lo dicho por Heidegger sobre el viviente comporta una definición ‘aporética’, pues “el ser del viviente, de este modo, parece escapar a una fenomenología directa, lo que parece significar que nosotros [en cuanto Dasein] no formaríamos parte de eso.” (Haar 2002, 126) Más allá de estas plausibles preguntas, vemos que la cuestión de la vida no-humana es diferida en *SuZ*. El pasaje que acabamos de ver entrega directrices para abordar el fenómeno, pero junto con ello deja la tarea simplemente enunciada. *La cuestión de la vida queda aplazada*, y la caracterización específica de su modo de ser, de su peculiaridad, permanece indeterminada. Más aún, la indeterminación no está exenta de ambigüedades. Las referencias al ‘mero vivir’, ‘lo que solamente vive’, ‘lo solamente viviente’<sup>11</sup>, son confusas. ¿Qué pretende señalar Heidegger con ellas? ¿Algún tipo de carácter derivado, o ‘inferioridad’ del modo de ser de la vida? Como dice Beelmann, “en estas condiciones, la vida sería tan poco Dasein, que estaría en el umbral de lo *Vorhandenheit*.” (Beelmann 1994, 48)<sup>12</sup> El modo de ser de la vida pareciera estar ubicado en una posición ‘intermedia’, a medio camino entre la presencia subsistente y la existencia. Sin embargo, al interior de *SuZ* los elementos disponibles harían difícil

<sup>10</sup> Para un comentario crítico sobre esta determinación negativa de la vida y sus implicancias, véase Dastur 1995, 284.

<sup>11</sup> Respectivamente: *SuZ*, 50 (ST, 75); *SuZ*, 194 (ST, p. 215); *SuZ*, 240 (ST, 261)

<sup>12</sup> Sobre las expresiones que hablan de un ‘mero vivir’, este autor sostiene que ellas no podrían sustentar la opinión ‘absurda’ de que el primado de la ontología del Dasein implique una ‘superioridad’ de la existencia frente a la vida, que en ese planteamiento habría de entenderse como modo de ser ‘inferior’ en un sentido valorativo. Para Beelmann, “el primado de una ontología del Dasein previa a una ontología de la vida es puramente metodológico, no sustantivo, solamente referido al orden de la comprensión e interpretación posibles” (1994, 48). Al respecto, me parece plausible la interpretación de este autor, aun cuando es evidente que esas opiniones ‘absurdas’ se basan, al menos inicialmente, en ambigüedades que presenta explícitamente el texto heideggeriano.

sostener una afirmación de ese tipo, *pues no sabemos positivamente qué es la vida, ni mucho menos qué implicaría un modo de ser 'intermedio'.*

A partir del cuestionamiento señalado, podemos empero reconocer positivamente la problemática de fondo de la caracterización ofrecida por Heidegger. *La dificultad para abordar el fenómeno de la vida no-humana radica en la posibilidad de conciliar ambas directrices.* En primer lugar, tenemos la peculiaridad ontológica: ni Dasein, ni *Vorhandenheit*: el viviente no es existencia, pero tampoco se reduce al carácter intramundano. En segundo lugar, tenemos el camino privativo para acceder al fenómeno; con ello queda consignada su relatividad al Dasein. El modo de ser de la vida queda ubicado 'entre' el contraste entre Dasein y *Vorhandensein* y esto debe conciliarse -si queremos acceder al fenómeno- con la relatividad de la vida al modo de ser del Dasein. En otras palabras, el ente vivo, que no es intramundano, sólo se manifiesta en un mundo abierto y configurado significativamente por el Dasein.

### 3. Los lugares del aplazamiento

Una vez reconocida esta dificultad, debemos preguntarnos qué rol juega la cuestión de la vida no-humana repercute en el conjunto del tratado ¿Hay pistas que permitan profundizar la problemática recién avistada? El asunto de la vida no-humana aparece mencionado en diversos lugares de *SuZ*, siempre bajo la delimitación establecida en el §10, y acotado en cada caso por el contexto de los análisis. Veamos esos lugares donde el problema resurge y el evitamiento es refrendado.

#### 3.1. Respecto al mundo circundante

En el §12, al tratar la estructura del estar-en-el-mundo, Heidegger insiste en que el supuesto del 'mundo circundante' –patente sobre todo en la biología– está supeditado a dicha estructura del Dasein (*SuZ*, 58; *ST*, 84). Heidegger reclama que la idea común de que 'el hombre tiene su mundo circundante' no significa nada ontológicamente mientras ese 'tener' permanezca indeterminado. El 'tener' está fundado en el estar-en, y como el Dasein es de esa manera, puede descubrir el ente que comparece en el mundo circundante: tener un 'mundo'. Esta expresión comporta un problema ontológico, y el uso que hace la biología de esa estructura no la determina previamente, sino que simplemente la presupone para hacer uso de ella. De hecho, en una apostilla a esta idea, Heidegger sostiene que en este caso no se debiera hablar de 'mundo', sino más bien de 'entorno' (*Umgebung*): al darse de ese entorno le corresponde un 'tener'; el Dasein "jamás 'tiene' mundo." (*SuZ*, 58; *ST*, 84) <sup>13</sup> La estructura del mundo no puede ser

---

<sup>13</sup> Contrástese esta idea con el siguiente pasaje, perteneciente a la sexta de las diez conferencias sobre Dilthey pronunciadas por Heidegger en 1925, conocidas como "conferencias de Kassel": "La donación originaria del Dasein responde al hecho de que está en el mundo. La vida es una realidad que está en un mundo, y precisamente en el sentido de que tiene un mundo. Todo ser viviente tiene su mundo ambiente no como algo que está presente junto a él, sino como algo que para él está ahí abierto, descubierto. Este mundo puede ser muy simple (para un animal primitivo). Pero la vida y su mundo no son nunca dos cosas yuxtapuestas, como dos sillas colocadas la una junto a la otra, sino que la vida 'tiene' su mundo. Este tipo de conocimiento también empieza a abrirse paso progresivamente en la biología. Se reflexiona sobre la estructura fundamental de un animal. Pero aquí se pasa por alto lo esencial si no se ve que el animal tiene un mundo. Asimismo, nosotros mismos también estamos siempre en un mundo, de tal manera que éste está abierto para

explicitada filosóficamente, incluso como *a priori* del objeto temático de la biología, si no se comprende previamente como estructura del Dasein. A esto agrega: “sólo orientándose por la estructura ontológica así comprendida, se puede determinar *a priori* por vía de privación, la estructura ontológica de la ‘vida’. El estar-en-el-mundo en cuanto ocupación tiene tanto óptica como ontológicamente la primacía.” (SuZ, 58; ST, 84)<sup>14</sup> Por supuesto, esta primacía confirma el dictamen de que el fenómeno de la vida sólo es analizable en función de su relatividad a Dasein.

### 3.2. A propósito de la *Sorge*

Por otra parte, la restricción sobre el modo de acceso a la vida reaparece en el §41, formulada con más precisión en tanto que regla metodológica. El mentado párrafo está consagrado a la determinación del ser del Dasein como ‘cuidado’ (*Sorge*). El interés de ese momento de la analítica es determinar la totalidad del todo estructural del Dasein. Este ente está caracterizado por el hecho de que en su ser le va este mismo ser. Ese ‘irle’ se aclara en la estructura del comprender, como un poder-ser –por mor del que el Dasein es tal como es-, esto es, que ya siempre se ha confrontado con una posibilidad de sí mismo. Y estar vuelto hacia el poder-ser más propio significa que en su ser el Dasein se anticipa siempre a sí mismo. La estructura de ser del ‘irle’ el propio ser se entiende como ‘anticiparse a sí’ del Dasein (SuZ, 192; ST, 213). En segundo lugar, si esa estructura concierne al todo de la constitución del Dasein, el anticiparse-a-sí no es tendencia aislada de un sujeto sin mundo, sino que caracteriza al estar en el mundo. El Dasein está siempre arrojado ‘en un mundo’. De acuerdo con esto, el anticiparse a sí, mejor comprendido, indica un ‘anticiparse-a-sí-estando-ya-en-un-mundo’, pues el existir es siempre fáctico, es decir, la existencialidad queda determinada por la facticidad (SuZ, 192; ST, 214). A esto agrega Heidegger el hecho de que el existir fáctico del Dasein no sólo es un poder estar en el mundo en condición de arrojado, sino que también implica el estar siempre absorto en el mundo de la ocupación; un cadente ‘estar-en-medio-de’. En el ‘anticiparse a sí estando ya en un mundo’, queda incluido esencialmente “el cadente estar en medio de lo ente intramundamente a la mano en la ocupación.” (*ibíd.*) De acuerdo con estos análisis, Heidegger procede a concentrar formalmente la totalidad existencial del todo del Dasein en una sola estructura, que agrupa los momentos recién descritos. El ser del Dasein, dice el autor, es un “anticiparse a sí estando ya en (el mundo) en medio de (el ente que comparece intramundamente). Este ser da contenido a la significación del término *cuidado*.” (SuZ, 192; ST, 214) La *Sorge*, como ser del Dasein, caracteriza la unidad de las determinaciones de ser del Dasein (existencialidad, facticidad, caída).

Una vez ganada la determinación de esta estructura, Heidegger se dedica a deslindar el concepto de cuidado frente a posibles tergiversaciones del mismo. El cuidado es previo a una distinción como ‘teoría y praxis’, y por ello han de fracasar los intentos de reducir el fenómeno del cuidado a ciertas inclinaciones o pulsiones. El ‘deseo’ y la ‘voluntad’ arraigan ontológicamente en el Dasein como cuidado. Lo mismo

---

nosotros. Un objeto como, por ejemplo, la silla, está simplemente presente; toda la vida, en cambio, está ahí, pero de tal manera que el mundo está co-presente para la misma” (TH, pp. 72-73).

<sup>14</sup> Respecto a la biología, es importante recordar que Heidegger sostenía una ponderación similar de la misma ya en el curso de 1925 *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Allí Heidegger sostiene que en la biología “también se hace un intento de centrarse en los elementos fundamentales de la vida”, y que esta disciplina, “tratando de liberarse de prejuicios, ha tomado la vida como cosa corpórea (*Körperding*), teniendo por tanto una determinación mecanicista” (GA 20, 5).

ocurre con la 'inclinación' y el 'impulso'. Esto, dice Heidegger, "no excluye que el impulso y la inclinación sean también ontológicamente constitutivos de los entes que sólo 'viven'. Pero la estructura fundamental del 'vivir' es ya, por sí misma, un problema, y éste sólo puede ser tratado, por la vía de una privación reductiva, a partir de la ontología del Dasein." (SuZ 194; ST, 215-216) En este punto, como sostiene Dastur, Heidegger intenta "determinar el carácter existencial-apríorico" del Dasein frente a estos fenómenos (Dastur 1995, 284). Respecto a nuestro asunto, vemos que Heidegger reconoce que la estructura ontológica del modo de ser de la vida es 'por sí misma' un problema. Y aunque se reafirme la exclusión de su estudio en el tratado, sin embargo se reafirma la línea directriz sobre su posible abordaje: la vida sólo puede ser tratada por privación, a partir de la ontología del Dasein. De este modo, la tarea de investigar el modo de ser de la vida no-humana y su relación con el modo de ser del Dasein queda simplemente planteada (es decir, *aplazada*), aunque se anuncian algunos fundamentos para su concreción.

### 3.3. Sobre la muerte como fenómeno de la vida

Por otra parte, también encontramos resonancias del asunto en medio de los análisis del fenómeno de la muerte, específicamente en el §49. Allí Heidegger intenta delimitar el análisis existencial de la muerte frente a otras interpretaciones del mismo fenómeno (es decir, se trata nuevamente de un parágrafo *restrictivo*). En las primeras líneas, Heidegger reconoce que "la muerte, en sentido latísimo, es un fenómeno de la vida. La vida<sup>15</sup> debe ser comprendida como un modo de ser al que le pertenece un estar-en-el-mundo. Este modo de ser sólo puede precisarse ontológicamente en forma privativa y con referencia al Dasein. También el Dasein se deja considerar como pura vida." (SuZ, 246; ST, 267) Heidegger parece estar haciendo una serie de (problemáticas) 'concesiones'. La muerte es un fenómeno vital, pero la vida sólo puede ser determinable de acuerdo al modo de acceso que la investigación ya ha señalado. El contexto de la cita muestra que Heidegger 'concede' que el Dasein se deja determinar como vida para polemizar con el enfoque de la biología, que hace entrar al ser humano en la región ontológica del viviente. El presupuesto que está a la base de esta delimitación es que el fenómeno de la muerte no puede ser comprendido rectamente a partir de la perspectiva biológica: "a la base de la investigación óntico-biológica de la muerte subyace una problemática ontológica. Queda por preguntar cómo se determina desde la esencia ontológica de la vida la [esencia] de la muerte." (SuZ, 246; ST, 267. Añadido mío.) La objeción de Heidegger —y que en principio justificaría ese 'queda por preguntar' que difiere nuevamente el asunto— es que la investigación biológica de la muerte opera con pre-conceptos acerca de la vida y la muerte, con mayor o menor grado de claridad, y para subsanar esta falta ellos debiesen bosquejarse por medio de la ontología del Dasein. De acuerdo con esto, la interpretación existencial de la muerte 'precede a toda biología y ontología de la vida'. Sin embargo, para llegar a ese veredicto, Heidegger debe argumentar que la ontología del Dasein es previa a una ontología de la vida, por lo que un análisis existencial de la muerte se subordina a la constitución fundamental del Dasein. De acuerdo con esto, Heidegger sostiene:

---

<sup>15</sup> Justamente en esta palabra de la cita, Heidegger agrega en una apostilla que la vida como modo al que pertenece un estar en el mundo se dice de la vida humana, no de otro modo de ser. En ese caso el término es arropado con comillas, es decir, mundo se comprende en relación con el ente intramundano. Sobre el asunto hay que retener, como veremos, la compleja afirmación de que el Dasein esté co-determinado por la muerte fisiológica y la muerte como posibilidad. ¿La vía privativa encuentra asiento en este punto? ¿Su legitimación y complicación radicaría en la vinculación de la vida con la muerte, del vivir con el morir?

“Al terminar del viviente lo hemos llamado *fenecer*. En la medida en que el Dasein también ‘tiene’ su muerte fisiológica, vital, aunque no ópticamente aislada, sino co-determinada por su modo originario de ser, y en la medida en que el Dasein también puede terminar sin que propiamente muera, y que, por otra parte, como Dasein no parece pura y simplemente, nosotros designaremos a este fenómeno intermedio con el término *dejar de vivir (Ableben)*.” (SuZ, 247; ST, p. 267)<sup>16</sup>

Este pasaje presenta varias complicaciones. Ciertamente, las distinciones elaboradas en él apuntan a distinguir la muerte en sentido fisiológico respecto del ‘morir’ en sentido existencial, esto es, el estar vuelto hacia la muerte propio del Dasein en cuanto poder-ser. Sin embargo, en él se reconoce que este ente, que no debe explicarse a partir de un carácter ‘viviente’, empero ‘tiene’ una muerte fisiológica. Para salvar las contradicciones, Heidegger afirma que esta muerte biológica está “co-determinada” por el modo originario de ser del Dasein. Como ha visto Franck (2001, 37), cabría preguntar cómo la muerte puede dejarse efectivamente co-determinar por el modo de ser del Dasein, si en él la vida es derivada e incluso puesta entre paréntesis. Parejamente, cabría determinar cómo la muerte, el morir existencial, puede estar co-determinado por la vida. El modo de ser de ésta es distinto y aún no determinado, a pesar de que Heidegger haya determinado la muerte del viviente como ‘fenecer’ o extinción. La primera objeción apunta al hecho de que no se ha escrutado la posible compatibilidad del Dasein con su propia ‘vida’ (la vida *en* el Dasein). La segunda objeción, que en verdad determina a la primera, sostiene que no es posible por lo tanto establecer una co-determinación de la existencia con la vida, toda vez que la ontología del Dasein tiene la primacía sobre la de la vida, y por otra parte la co-determinación implicaría ya haber realizado dicha ontología reductiva de la vida y conseguido la determinación del modo de ser de ésta. Como hemos visto, tal cosa no es posible, pues dicha tarea se encuentra diferida en la analítica existencial. En este sentido, referirse al ‘dejar de vivir’ del Dasein como un ‘fenómeno intermedio’, a pesar de constatar un momento del fenómeno de la muerte, sólo instala una ambigüedad en el lugar de un problema.

#### 3.4. ‘Toda la vida’: sobre la constitución temporal del viviente

Una última y breve alusión al problema de la vida, referido a la cuestión del tiempo, aparece en el momento en que Heidegger tematiza la temporeidad de la aperturidad en general. Luego de indagar en la temporeidad del comprender, Heidegger se encuentra en medio de la determinación de la temporeidad de la disposición afectiva (§68b). En la parte final del apartado, sostiene:

“la manera como se haya de caracterizar ontológicamente la estimulación y afección de los sentidos en un simple viviente, y cómo y dónde, en general, el ser de los animales (...) esté constituido por un cierto ‘tiempo’, son problemas que requerirían un tratamiento particular.” (SuZ, 346; ST, 362)

<sup>16</sup> Para un comentario sobre este pasaje, véase Ciocan 2001, 80-81. Por otra parte, véase Ainsbinder 2012, quien recuerda, de manera indicativa y proyectada hacia GA 29/30, que ya desde el tratamiento del fenómeno de la muerte podemos ver que Heidegger establece que no sólo el Dasein está relacionado con la ‘posibilidad’, sino también el viviente.

El pasaje, que reconoce un problema puntual respecto al modo de determinación del ser vivo, es básicamente un *evitamiento*. Sin embargo, señala un aspecto fundamental: la interrogante sobre cuál sea el modo de temporización del viviente. Esto se aclara por el contexto de la cita, en que Heidegger afirma que sólo un ente como el Dasein, que por el sentido mismo de su ser está afectivamente dispuesto, esto es, que mientras existe ya siempre ha sido y que constantemente existe en algún modo del haber-sido, puede ser ‘afectado’. Esto, pues “la afección presupone ontológicamente la presentación”; tanto así, que en ella el Dasein puede ser traído de vuelta a sí mismo como ‘sido’. Si el ser-afectado presupone la presentación, es evidente que el modo de afección del viviente y su manera de temporizar parece enigmática, pues ni siquiera se ha determinado y explicitado el modo de ser de la vida no-humana. ¿Qué relación mantendrá el ser vivo con el tiempo, si su modo de ser es distinto e irreductible frente a la temporalidad ekstática del Dasein, y no se confunde tampoco con la determinación de la *Vorhandenheit*?

Esta breve mención nos muestra que para Heidegger el problema de la captación del modo de ser del ser vivo también pasa por el posible acceso a su movilidad propia. El modo en que sea afectado el ser vivo guardaría relación con el modo en que comprendamos su *proceso* vital, su movimiento, como cierta forma de ‘relación’ con el ‘tiempo’, de la que sería complejo afirmar que se entiende como ‘presente’. ¿Y cómo pensar esa temporalidad íntima de la vida? ¿Se la puede plantear –y acceder a ella- de otro modo que entendiéndola como un proceso temporal que tiene una movilidad interna dispuesta hacia una finalidad? Sin dilucidar esa íntima temporalidad en su carácter procesual, una ontología de la vida permanecería incompleta, toda vez que no sería capaz de aprehender ni explicar ‘toda la vida’: *no podría decir positivamente qué es la vida, la vitalidad de lo vivo*.

#### 4. Conclusión: alcances y proyecciones de un aplazamiento

Hemos revisado los pasajes de *SuZ* en que repercute el planteamiento de la cuestión de la vida no-humana, observando la insistencia del problema a través de elementos que fungen como relevantes en un abordaje posterior del fenómeno: el posible vínculo con la cuestión del mundo, el problema de la muerte y el modo de temporización del ente vivo. Estos elementos de discusión aparecen a la luz del planteamiento inicial de las directrices sobre el posible tratamiento de la cuestión de la vida. Como advertimos, tales directrices exponen la tarea de una ontología de la vida no-humana a una tensión interna. Se trata de un modo peculiar de ser, irreducible a la presencia subsistente y a la existencia, *pero* la vía de acceso a ese modo de ser es privativa, a partir de la ontología del Dasein. ¿No resultan acaso inconciliables los dos miembros de la tesis? Es lo que indica el ‘pero’ que Heidegger intercala en la tesis. Se trata, entonces, de una partícula no sólo restrictiva, sino ante todo *preventiva*: no sería ocasión de efectuar tal empresa, dados los inconvenientes que se vislumbran para esa tarea. De acuerdo con esto, el diferimiento del análisis deja en suspenso la gran dificultad de la tesis, que radica en el carácter privativo. ¿Cuál es el significado último de estas directrices en el posible tratamiento del fenómeno? ¿Por qué decimos que hay ‘tensión’ (y no acuerdo) entre ambas directrices? *Porque se nos entregan condiciones de acceso a un fenómeno no determinado*. ¿Cómo se conjuga la peculiaridad del ente vivo (que no es existencia ni ente intramundano) y el acceso privativo al fenómeno, amparado en la tesis de la relatividad al Dasein de toda manifestación posible de entes? ¿Cómo puede el ente vivo aparecer en su peculiaridad, en el mundo abierto significativamente por el Dasein? Y ese aparecer, ese venir a la presencia, ¿es completamente accesible para nosotros en su peculiaridad?

En función de lo visto, comprendemos que el planteamiento restrictivo de una posible aproximación privativa a la vida no-humana no determina en último término qué es ni cómo es ese modo de ser, sino que la breve delimitación ofrecida por Heidegger se remite a fijar las *condiciones de acceso* al fenómeno. Pero se suponía que precisamente el modo de ser, en tanto es la manera como se muestra desde sí mismo, debe fijar las condiciones para acceder correctamente a él. Y en este caso tenemos condiciones de acceso para un fenómeno no completamente determinado en su modo de ser, o mejor, sólo determinado provisoriamente.

Ahora bien, estas condiciones no refieren únicamente a la *accesibilidad*, sino también al *aparecer* de la vida. En efecto, Heidegger le asigna a este modo de ser un carácter no-intramundano, ubicado ‘entre’ el contraste del ser en el mundo del Dasein y la intramundaneidad de la presencia subsistente, que debe conciliarse con la relatividad al modo de ser del Dasein para el posible acceso al fenómeno. Sin embargo, ¿cómo entender ese ‘entre’ de la vida? ¿Debe entenderse la vida como ‘modo intermedio’ entre la existencia y la presencia subsistente? ¿Pero qué significa allí ‘intermedio’? *¿Está la vida en el umbral de lo Vorhandenheit, o más bien en una atadura insondable con la existencia?* Esto es problemático, pues un eje de la ontología fundamental es la tesis meta-filosófica del contraste entre en el contraste entre estos dos modos de ser como única orientación disponible de investigación ontológica. Tal tesis se revela inapropiada al ser enfrentada con el problema de la vida no-humana. Y al conectar estas dudas con la cuestión del modo de acceso a la vida, el problema se agudiza: si la vida no es existencia ni presencia subsistente, ¿cuál será el alcance del método privativo para acceder al fenómeno? A pesar de que la vida no sea determinada positivamente, se

presupone un acceso a ella (privativo, a partir del Dasein), lo que significa, parejamente, que hay una cierta pre-comprensión –no explicitada–de su modo de ser. ¿Cómo especificar entonces la manifestación del ente vivo en el mundo? ¿Hay, por ejemplo, alguna conexión entre el modo de ser de la vida y el ámbito de la naturaleza? ¿El aparecer de la vida en el mundo implica entenderla como parte de lo natural?

Heidegger no caracteriza positivamente el fenómeno en cuestión, pero preserva completamente la especificidad de su modo de ser, presuponiendo con ello la posibilidad de una determinación positiva –pospuesta en *SuZ*– de ese modo de ser. ¿Dónde avizorar el camino de esa posible determinación? Como ya vimos, la estructura ontológica de la vida sólo se puede determinar *a priori* por vía de privación, pues el estar-en-el-mundo tiene la primacía óntica y ontológica. *Esto implica que la vida debe aparecer como tal en una cierta relación con el mundo.* Si el estar-en-el-mundo tiene la primacía, y si el mundo no es sólo la estructura fundamental del Dasein, sino un plexo total de significatividad que comporta el horizonte de manifestación para toda venida a presencia de entes, *entonces el problema de la vida no-humana sería parte del despliegue del concepto y problema metafísico del mundo*, la cual, por lo demás, es central para el *devenir metafísico* del proyecto filosófico de *SuZ* hasta por lo menos 1930.<sup>17</sup> Indagar en ello implica comprender en qué sentido se impone para Heidegger la tarea de aclarar progresivamente lo mundano del mundo y, a partir de ello, por qué la cuestión de la vida aparece ligada a esa problemática. El nexa entre ambas cuestiones es el remanente del aplazamiento operado por Heidegger: la vida sólo puede aparecer ‘como tal’ en el mundo, pero su carácter no-intramundano ni de apertura de mundo complica la tarea de determinarla ontológicamente en su especificidad. En función de su complejo ámbito de manifestación, la vida, indeterminada en su ser, queda remitida al mundo, en el que, sin embargo, no sabemos cuál es su lugar.

---

<sup>17</sup> Sobre este asunto, véase Jamme 1996, Jaran 2006.

## Bibliografía

- AGAMBEN, G. (2005) *Lo abierto. El hombre y el animal*. Valencia: Pre-Textos
- BAILEY, Ch. (2016) « Affection, compréhension et langage : L'être-au-monde animal dans les interprétations phénoménologiques d'Aristote du jeune Heidegger », en BURGAT, F. & CIOCAN, C. (éds.) (2016) *Phénoménologie de la vie animale*. Bucarest : Zeta Books, pp. 121-158.
- BARBARAS, R. (2008) *Introduction à une phénoménologie de la vie*. París: Vrin
- BEELMANN, A. (1994) *Heideggers hermeneutischer Lebensbegriff*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- CALARCO, M. (2008) *Zoographies. The question of the animal from Heidegger to Derrida*. New York: Columbia University Press.
- CIOCAN, C. (2001) « La vie et la corporalité dans Être et Temps de Martin Heidegger », en *Studia Phaenomenologica* I (2001), 1-2, 61-93.
- DASTUR, F. (1995) "Pour une zoologie privative", en *Alter. Revue de phénoménologie*, n°3 (1995), publiée par ENS de Fontenay-aux-Roses, pp. 281-317
- DE BEISTEGUI, M. (2006) "Philosophie et biologie dans un esprit de 'coopération'", en *Noesis* [En Ligne], n°9 (2006), pp. 119-142, <http://noesis.revues.org/index281.html>
- DERRIDA, J. (1987). *De l'esprit. Heidegger et la question*. París: Galilée
- (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta
- (2011). *Seminario La bestia y el soberano. Volumen II (2002-2003)*. Buenos Aires: Manantial
- ELDEN, S. (2006) "Heidegger's Animals", en *Continental Philosophy Review* 39 (2006), pp. 273-291
- FIGAL, G. (2008) "Heidegger y la fenomenología", en Duque, F. (ed.), *Heidegger, sendas que vienen*. Madrid: UAM Ediciones, 2008
- FRANCK, D. (2001) *Dramatique des phénomènes*. París: P.U.F.
- GADAMER, H-G. (1996) *Mis años de aprendizaje*. Barcelona: Herder
- GANDER, H.H. (2008) "La fenomenología hermenéutica del vivir fáctico", en Duque, F. (ed.), *Heidegger, sendas que vienen*. Madrid: UAM Ediciones, 2008
- GARRIDO, J.M. (2009) "L'animalité de l'être", en *Le Portique*, n°23, pp. 73-86
- (2012) *On time, being and hunger. Challenging the traditional way of thinking life*. New York: Fordham University Press.
- GREISCH, J. (1994) *Ontologie et temporalité*, París, P.U.F., 1994
- (1996) "La 'tapisserie de la vie'. Le phénomène de la vie et ses interprétations dans les *Gründprobleme der Phänomenologie*", en Courtine, J.-F. (ed.) (1996), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité a la métaphysique du 'Dasein'*, París: Vrin, pp. 131-152
- (2000) *L'arbre de vie et l'arbre du savoir. Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggérienne (1919-1923)*. París: Les Editions du Cerf
- HAAR, M. (2002) *Heidegger et l'essence de l'homme*. París: J. Millon
- HEIDEGGER, M. (1950) *Holzwege*. Frankfurt a.M.: V. Klostermann,
- (1976) *Wegmarken*. GA 9 Frankfurt a.M.: V. Klostermann, 1976 (*Hitos*. Trad. H. Cortés y A. Leyte. Madrid: Alianza, 2001)
- (1979) *Prolegomena zur Geschichte der Zeitbegriffs*. GA 20. Frankfurt a.M.: V. Klostermann (*Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Trad. J. Aspiunza. Madrid: Alianza, 2006)
- (1983) *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*. GA 29/30. Frankfurt a.M.: V. Klostermann (*Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Trad. A. Ciria. Madrid: Alianza, 2007)

- (1985) *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung*. GA 61. Frankfurt a.M.: V. Klostermann, 1985
- (1988) *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. GA 63. Frankfurt a.M.: V. Klostermann, (*Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Trad. J. Aspiunza Madrid: Alianza, 2000)
- (1993) *Grundbegriffe der Antiken Philosophie*. GA 22. Frankfurt a.M.: V. Klostermann
- (1995) *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. GA 21. Frankfurt a.M.: V. Klostermann
- (1996) *Einleitung in die Philosophie*. GA 27. Frankfurt a.M.: V. Klostermann. (*Introducción a la filosofía*. Trad. M. Jiménez Redondo. Madrid: Cátedra, 2001)
- (2002) *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, GA 18. Frankfurt a.M.: V. Klostermann
- (2004) *Der Begriff der Zeit*. GA 64. Frankfurt a.M.: V. Klostermann (*El concepto de tiempo*. Trad. de J. Adrián Escudero. Barcelona: Herder, 2008)
- (2009) *Tiempo e historia (TH)* Madrid: Trotta, Trad. J. Adrián Escudero
- (2006) *Sein und Zeit [SuZ]* Tübingen: M. Niemeyer (*Ser y Tiempo [ST]*, Trad. J. Rivera. Santiago: Universitaria, 2002)
- HOUILLON, V. (1995) "Pauvrement habite l'animal...", en *Alter. Revue de phénoménologie*, n°3 (1995), publiée par ENS de Fontenay-aux-Roses, pp. 115-150
- JAMME, CH. (1996) "Être et temps de Heidegger dans le contexte de l'histoire de sa genèse", en Courtine, J.-F. (ed.) (1996), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité a la métaphysique du 'Dasein'*, Paris: Vrin, pp. 221-236
- JARAN, F. (2006) "La pensée métaphysique de Heidegger. La transcendance du Dasein comme source d'une métaphysica naturalis" en *Les études philosophiques*, n°76 (2006/1), pp. 47-61. Paris: P.U.F.
- KISIEL, T. (1993) *The genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley&Los Angeles: University of California Press
- KRELL, D.F. (1992) *Daimon Life: Heidegger and Life Philosophy*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press
- McNEILL, W. (1999) "Life beyond the Organism: Animal Being in Heidegger's Freiburg Lectures 1929-30", en *Animal Others: On Ethics, Ontology and Animal Life*, ed. H.P. Steeves. Albany, N.Y.: State University of New York Press
- REIS, R. RAMOS DOS (2010a) "La hermenéutica de la naturaleza viva según Martin Heidegger". Inédito
- (2010b) "Natureza e normatividade na hermenêutica ontológica de Martin Heidegger", parte I, en *Natureza Humana*, São Paulo, vol.12, no.1, pp.1-46
- (2010c) "Natureza e normatividade na hermenêutica ontológica de Martin Heidegger", parte II, en *Natureza Humana*, São Paulo, vol.12, no.2, pp.1-30
- (2012) "A vida como possibilidade e mistério", Conferencia pronunciada en el *Seminario del Instituto de Filosofía*, Instituto de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, el 06 de Junio de 2012
- RUBIO, R. (2010) "Heidegger's Ontology of Life before *Being and Time*: Scope and limits", en *CR: The New Centennial Review* (10:3). New York:
- WINKLER, R. (2007) "Heidegger and the Question of Man's Poverty in World", en *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 15 (4), pp. 521-539. Londres& New York: Routledge

- XOLOCOTZI, A. (2004) *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y Tiempo*. México: Plaza y Valdés
- (2005) “Fundamento, esencia y *Ereignis*. En torno a la unidad del camino del pensar de Martin Heidegger”, en *Endoxa: Series Filosóficas*, n°20, 2005, pp. 733-744, UNED, Madrid.

**Metafísica e historia. La relectura de *Ser y Tiempo* en los *Cuadernos Negros* (1931-1948) de Heidegger**

Giovanni Jan Giubilato<sup>1</sup>  
(giovannijangiubilato@hotmail.com)

Recibido: 02/11/2018

Aceptado: 26/11/2018

DOI: 10.5281/zenodo.2527952

**Resumen:**

El presente ensayo pretende investigar las articulaciones esenciales de la nueva constitución del pensamiento heideggeriano posterior al así llamado “viraje” tomando en consideración, específicamente, los recientes *Cuadernos Negros*. En esta fase de profunda reconfiguración de su pensamiento el filósofo alemán intentaba dar razón del “fracaso teórico” de *Ser y Tiempo* y de su necesaria interrupción. Intentaremos, por lo tanto, revelar los rasgos principales de la re-interpretación y re-lectura de *Ser y Tiempo* a la luz del “pensamiento onto-histórico” contenida en los volúmenes hasta ahora publicados de las *Überlegungen* (II-XV) y *Anmerkungen* (I-V)

**Palabras clave:** Heidegger - Ser y Tiempo - Cuadernos Negros - Historia - Metafísica

**Metaphysics and History. Heidegger's interpretation of *Being and Time* in his *Black Notebooks* (1931-1948)****Abstract:**

The present paper intends to investigate the essential articulations of Heidegger's thought after the so-called “turn” (*Kehre*) taking into consideration, specifically, the recently published *Black Notebooks*. Through this profound reconfiguration of his thought the german philosopher tried to account for the “theoretical failure” of *Being and Time* and for its necessary interruption. Therefore, we will the main features of the re-interpretation and re-reading of *Being and Time* in the light of the “onto-historical thought” contained in the volumes of the *Überlegungen* (II - XV) and *Anmerkungen* (I-V)

**Keywords:** Heidegger - Being and Time - Black Notebooks - History - Metaphysics

---

<sup>1</sup> Doctor en filosofía por la *Bergische Universität Wuppertal* (Alemania) Maestría en filosofía por la *Università degli Studi di Padova* (Italia) Licenciatura en filosofía por el *Alma Mater Studiorum-Università di Bologna* (Italia) Investigador visitante en la Universidad Nacional Autónoma de México (2011-12), actualmente es becario post-doc en el Departamento de Filosofía de la *Universidade Estadual de Londrina* (UEL), Brasil.

## I.

La publicación de las *Überlegungen (II-XV)* y *Anmerkungen (I-V)* de Heidegger de los años 1931-1948 (parte de los llamados *Cuadernos Negros*) y el escándalo internacional que las acompañó (y que estalló inclusive antes de su publicación oficial por la editora *Klostermann*) representan solo el último acto del largo ‘caso Heidegger’ que comenzó, con los análisis de Karl Löwith acerca de las “implicaciones políticas de la filosofía existencial de Heidegger” (Löwith, 1946) en el periódico francés *Les temps modernes*, inmediatamente después de la guerra. Para una consideración seriamente filosófica de estos textos enigmáticos, y no mediática o sensacionalista, parece primera vista que haya muy poco, en ellos, que se pueda redimir sobre la base del planteamiento ‘ontológico-fenomenológico’ desarrollado por el joven Heidegger en los años 1919-1926, que había encontrado su afortunada síntesis en la obra maestra de 1927. Resulta por lo tanto muy fácil considerar la imponente entretejadura histórica desarrollada en las experimentaciones de los años '30 como un *Irrweg*, más o menos provocativo, más o menos comprometido con el nazismo, con el antisemitismo y el anti-clericalismo de la revolución nacional-socialista. Esta postura podría encontrar sustento, además, con ciertas posturas adoptadas, dentro de los *Cuadernos Negros*, por el propio Heidegger – al menos como en forma de pregunta: “Quizás solo mis errores todavía tienen el poder de provocar en una época que está sobrecargada de verdades, de las cuales hace tiempo la verdad ha desaparecido” (Heidegger, 2014a, 83)

La idea de que la *Irre* o la *Un-Wahrheit* sea inseparable de la verdad en cuanto *a-letheia* es un tema central de este período que ha indignado muchos de los críticos de Heidegger, y que, por ejemplo, llevó Habermas a sugerir que la narración de la *Seinsgeschichte* debería ser leída como una ‘auto-indemnización mitológica’ tras el desastroso compromiso político de Heidegger. Personalmente, concuerdo con una lectura (filosófica) de la ‘historia del ser’ en cuanto narración mitológica (Iorio, 2017), empero creo también que las razones profundas del proyecto narrativo de Heidegger sean de natura estrictamente teórica, filosófica o anti-filosófica (anti-metafísica), y que entonces deban ser investigadas en un nivel filosófico (o de crítica feroz a la filosofía) y no personal o psicológico. Para una nueva *Heidegger Forschung*, libre de prejuicios dogmáticos o ideológicos, esta tarea hermenéutica debe partir (esto es ahora claro e inevitable, sobre todo después de la publicación de los *Cuadernos Negros*) desde el reconocimiento de que el tanto discutido antisemitismo de Heidegger no fue solo un antisemitismo personal o privado, sino más bien filosófico – sea ello llamado de ‘onto-histórico’ o de ‘metafísico’. Los motivos que guían Heidegger son siempre ‘razones teóricas’, por cuanto banales o llenas de prejuicios puedan aparecer (y a veces aparecen) Como se afirma en un pasaje de 1938/39:

“(…) desde la comprensión completa del engaño [*Täuschung*] anterior sobre la naturaleza y la fuerza esencial histórica del nacionalsocialismo surge antes que nada la necesidad de su afirmación, y de hecho por razones de pensamiento” (Heidegger, 2014b, 408)

Conformemente, es mi convicción de que las obsesiones de Heidegger, particularmente durante este período,<sup>2</sup> no sean de alguna manera subterfugios, sino que correspondan a un auténtico proyecto filosófico – o más bien ‘anti-filosófico’ de crítica

---

2

El pensamiento político de Heidegger entre los años 1933 y 1945 ha sido detalladamente estudiado y bautizado con la afortunada fórmula “*Desde un entusiasmo nacional-mesiánico hasta la paranoia antisemita*” por Di Blasi (2016)

e renovación de la filosofía tradicional a través de un intenso experimentar (Giubilato, 2017) con las formas del discurso filosófico. Los *Cuadernos* nos piden que consideremos qué significa hoy en día pensar filosóficamente, al poner en duda todo lo que creemos y que sabemos acerca de la filosofía. *Wozu Philosophen in dürftiger Zeit?* ¿Para qué son los filósofos en un momento de necesidad? ¿Qué es la filosofía en la época de culminación de la metafísica y la consecuente perfección de la técnica, en sus dimensiones planetarias? ¿Cuál es el papel de la filosofía en esta época de catástrofes y de pérdida de sentido? Es a la luz de estas preguntas que los *Cuadernos*, claramente destinados a la publicación por el mismo Heidegger, intentan comunicar algo – aunque de una forma muy particular (Crowell, 2016)

## II.

Notoriamente, a principio de los años '30 en el pensamiento de Heidegger se produce un ‘viraje, un giro’ (la así llamada *Kehre*), una transformación radical en la manera de preguntar por el ser que, como es notorio, representa la meta hacia donde apuntan todos sus experimentaciones y esfuerzos filosóficos, como si, en la desolación de la modernidad y su desierto de sentido, fuera “la última quimera que vale la pena soñar” (Volpi, 2008, 62) Mediante esta reconfiguración de su pensamiento el filósofo intentaba dar razón del fracaso teórico de *Ser y Tiempo*, que tuvo que ser dolorosamente interrumpido en la segunda sección de la primera parte, y nunca más terminado. Las razones de dicha interrupción radicaban – como el mismo Heidegger explicó posteriormente – en una incapacidad de pensar la temporalidad del ser en sí mismo, relacionada con una insuficiencia de lenguaje que, aún atrapado en las redes de significado de la metafísica, no conseguía tematizar el ser sin hacer del ente (ni siquiera de ese ente privilegiado que es el *Dasein*) la piedra angular de esta interrogación. Es el mismo Heidegger quién, después de la guerra, en su *Carta sobre el humanismo* apunta claramente la idea de “un giro, de una torna” en su camino de pensamiento para dar razón del proceder que va desde la ontología fundamental de *Ser y Tiempo*, aún centrada en el *Dasein*, hasta el pensamiento del ser entendido como acontecimiento [*Ereignis*]. En el famoso escrito del año 1947 el filósofo alemán afirma que la tercera sección de la primera parte de *Ser y Tiempo* no se dio a la imprenta porque, en aquel entonces, no fue capaz de “concebir y compartir de modo suficiente este *otro pensar*” que comienza a vislumbrarse ya hacia el final de la parte publicada de *Ser y Tiempo* y que, abandonada la subjetividad, produce “un giro que lo cambia todo” [*Hier kehrt sich das Ganze um*] (Heidegger, 2000, 34) Conforme a esta auto-interpretación, la conferencia *De la esencia de la verdad* (pensada y pronunciada en 1930 mas publicada solamente en 1943) permitiría obtener una cierta visión más amplia sobre el nuevo y más profundo pensar que caracteriza este ‘viraje’, esta inversión en el camino que, como las carreteras de montaña, da vueltas y vueltas hacia la misma meta, subiendo lentamente, siempre y constantemente hacia la cumbre. El tránsito desde una perspectiva ontológico-transcendental a la nueva visión del ser entendido como ‘acontecer que apropia’ culmina en el intenso y fundamental curso de verano de 1935 *Introducción a la metafísica* que, como justamente indica Volpi, ofrecería “una ulterior explicación del problema que *Ser y Tiempo* dejó en suspenso” (Volpi, 2011, 273) Situado en una fase crucial de transición, este curso presenta una compleja encrucijada de distintos temas, aparentemente desconectados el uno del otro, empero en realidad todos referidos a la nueva configuración del pensamiento onto-histórico, en calidad de elementos singulares

e particulares que configuran un todo unitario y coherente, que todavía no llega a mostrarse con claridad. En este curso encontramos, además, la mención (aparentemente afuera de contexto) de una “íntima verdad y grandeza del nacionalsocialismo” y la tesis geopolítica referida a la actualidad de la época, según la cual “Europa se encontraría atrapada en la gran tenaza entre Rusia por un lado y América por el otro” (Heidegger, 1983, 40). El contexto oculto pero coherente que sustenta no solo la variedad de temas del curso sino también estas afirmaciones aparentemente sin sentido o extra-filosóficas (en definitiva, ¿qué tiene que ver el ‘ser’, el concepto ‘más universal y general’, con las políticas y las geográficas de Rusia, América o Europa?), sale a la luz precisamente en las tramas de los *Cuadernos Negros*. En ellos se pueden encontrar varias afirmaciones análogas; entre ellas, aquellas sobre el judaísmo, que tanto debate y escándalo han causado en los últimos años (Trawny, 2015)

Precisamente en esta fase crucial de transformación y experimentación de su pensamiento en los primeros años '30 cuando Heidegger empieza a redactar los *Cuadernos Negros*. En ellos intenta aclarar elementos centrales de su pensamiento más esotérico, en especial modo los experimentos filosóficos y conceptuales en torno al pensamiento del ‘acontecer que apropia’ [*Ereignis-denken*], cuyas difíciles formulaciones encontraron en los *Aportes a la filosofía* (1936/38) una de sus exposiciones más completas y acabadas. Los *Aportes a la filosofía* representan de hecho el primer intento, extenso y abarcador, de desarrollar un nuevo planteamiento conforme a la historia del Ser, junto con una nueva elaboración, más originaria, de la pregunta por el ser, que se transforma de la *pregunta por el sentido del ser* en la *pregunta por la verdad [ἀλήθεια] del ser* y su despliegue esencial [*Wesung*] a través de los movimientos históricos de ocultamiento [*Verbergung*] y desvelamiento [*Entbergung*]. Algunos interpretes consideran a los *Aportes* como el verdadero *magnum opus* de Heidegger, y sin duda alguna él mismo siempre tuvo gran consideración de este escrito, en cuanto texto absolutamente central de su pensamiento. Hasta su muerte, y en los planes de edición de su *Obras Completas*, un cuidado absolutamente particular fue dirigido a los *Aportes*, que fueron publicados, por indicación del mismo Heidegger, solamente 15 años después de su muerte, en el centenario de su nacimiento (1989)

### III.

En un manuscrito redactado por Heidegger en los años 1973-75, en ocasión de los trabajos preparatorios para una introducción (que lamentablemente nunca fue terminada) de sus *Obras Completas*, nos advierte expresamente que “un peligroso error podría amenazar” aquellos textos cuya publicación está planeada como última sección de la *Gesamtausgabe*, es decir: precisamente los *Cuadernos Negros*. “Según la idea común”, dice Heidegger,

“(…) se podría esperar aquí anotaciones de paso, páginas sueltas, hasta “materiales” para una obra que supuestamente debería desarrollarse en un texto a seguir. Pero así se olvidaría que en toda la edición se trata de un ‘camino’, incluso solo de senderos y puentecillos hacia el campo de este camino, de la única pregunta por el ser. Pensando y razonando sobre esto, debemos aprender que [la sección de la *Gesamtausgabe*] intenta exponer lo decisivo de aquel estar en camino que fue concedido a través de muchas

décadas, es decir aquello que en la *Carta sobre el Humanismo* ha sido indicado como el 'descenso a la pobreza'" (Heidegger, 2008, p. 18)

Este breve escrito confirma que, evidentemente, los *Cuadernos Negros* representan (o al menos indican) con formulaciones ciertamente complicada, duro y a veces hasta irritantes, aquello que para Heidegger mismo es 'lo decisivo' de aquel camino de interrogación que coincidió con su vida especulativa. De hecho, en la mencionada *Carta sobre el Humanismo* se dice, con una formulación que concuerda con estas anotaciones tardías de Heidegger, las cuales demuestran toda su preocupación hermenéutica acerca de la futura – porqué desde entonces ya planeada – publicación de los *Cuadernos Negros*, que "el pensar se encuentra en vías de descenso hacia la pobreza de su esencia provisional. El pensar recoge el lenguaje en un decir simple. Así, el lenguaje es el lenguaje del ser, como las nubes son las nubes del cielo" (Heidegger, 2000, 90) El trasfondo coherente de todas estas huellas poéticas que Heidegger dejó a lo largo de su camino aparece finalmente con la lectura de los *Cuadernos*, donde efectivamente se dice que ellos "no son apuntes ni proposiciones para un sistema planificado, sino que, en su núcleo, se trata de intentos de un nombrar sencillo" (Heidegger, 2014a) El lenguaje del ser se manifiesta en un decir simple, en un nombrar sencillo. Sin embargo, la comprensión del significado de este decir que está en 'vías de descenso hacia una pobreza' esencial, es lo más difícil.

Es así que Heidegger, con la intención de preparar (¿sus lectores?) para este difícil ejercicio de pensar, parece aplicar a su propia obra -que no es obra, sino 'caminos'- la partición entre escritos exotéricos, dirigidos al público, y escritos esotéricos, reservados a unos pocos, dispuestos a prepararse de manera adecuada para ellos (Volpi, 2011, 66) La clasificación general de sus escritos, obras y manuscritos parece prever una especie de transformación iniciática para llegar, progresivamente, en el 'corazón de tinieblas' de su pensamiento más profundo, enigmático y oculto. Si el recorrido comienza con los textos más públicos y de carácter introductor -las clases universitarias y las conferencias-, sucesivamente se tendría que pasar a los materiales más difíciles, de profundización y de estudio, como los apuntes para los ejercicios de los seminarios y los trabajos preparatorios para sus escritos. Por fin se llegaría a las auténticas profundidades del pensamiento del ser: aquí Heidegger nombra expresamente a los *Cuadernos*, el curso sobre Hölderlin de 1934/35 y naturalmente los *Aportes a la Filosofía*, junto con toda la constelación de breves 'ensayos onto-históricos' que los rodean. Esta distinción entre unos elementos exotéricos y preparatorios por un lado y un núcleo profundo y esotérico por el otro es confirmada en varios pasajes de los *Cuadernos* que remontan al otoño 1932. En ellos Heidegger se impone de "no decir inmediatamente, ni menos aún escribir inmediatamente 'sobre' Heráclito, Kant, Hölderlin, Nietzsche" -que notoriamente representan para él la figuras esenciales de la historia de la filosofía occidental- "sino, en medio de un agradecimiento oculto, transformarlos en poder y densidad. Y solo entonces – si es que se ha logrado hacer esto – restituirlos como completos extraños en lo grande que tienen de más propio" (Heidegger, 2014a, 140) El principio arquitectónico que rige los varios "intentos de un decir sencillo" (Heidegger, 2014a) para explicar o articular conceptualmente un 'otro' pensar 'conforme a la historia del Ser' parece ser efectivamente el esoterismo (Trawny, 2010) Sólo así se entienden las máximas "preservar lo oscuro, desde lo claro!" (Heidegger, 2014a, 205), "lo esencial debe ser callado" (Heidegger, 2014c, 2013), etc. Hablar callando, o silenciando algo, surge a principio del decir heideggeriano sobre todo en los años '30. El pensamiento onto-histórico asume así unos rasgos esotéricos.

La construcción por parte de Heidegger de una esfera esotérica de su pensamiento, claramente separada de aquella e exotérica, pretende alcanzar (o al menos preparar para) un regreso en aquel espacio originario, primigenio, donde el encuentro y la escucha con la palabra del ser son todavía posible. Eso implica una relación absolutamente particular con el lenguaje, y sobre todo entre el lenguaje del pensamiento onto-histórico de Heidegger y los destinatarios de sus textos esotéricos.

El lenguaje de la filosofía no es el lenguaje de la cotidianidad, de la esfera pública. La esfera de este lenguaje nuevo y ‘inicial’ se juega en las relaciones semánticas entre el escuchar [*hören*], el oyente [*der Höhrer*], quienes están a la escucha [*die Zuhörer*] de aquello que es perteneciente [*zugehörig*] al Ser. Solo así se puede dar una respuesta adecuada a aquel ‘llamado a la pertenencia en el Ser’ [*Zugehörigkeit ins Seyn*], que es al mismo tiempo principio y fin de todo el esfuerzo de pensar heideggeriano. Esta estructura se refleja ya en la conformación del título de los *Aportes a la filosofía*. El título público de la obra – es decir filosóficamente falso – es: *Aportes a la filosofía*; el título esencial, es decir filosóficamente adecuado, y esotérico, es *Vom Ereignis*: ‘desde el acontecimiento’. Esta indicación de procedencia, ‘desde el evento’, debe ser entendida en la manera siguiente: “desde el evento acontece un pertenecer pensante-diciente al Ser y en la palabra ‘del Ser” (Heidegger, 2006, 21) La pertenencia de que habla Heidegger es, en sí misma, esta identidad de pensamiento y lenguaje, es la filosofía misma. El acontecer de este pensar y decir no depende del hombre sino del ‘evento’, desde el cual la filosofía recibe ‘aquello que le es propio’. Aquello ‘que es propio’ de este pensar y de este lenguaje es precisamente este pertenecer en la palabra del Ser. El Ser y la palabra que le pertenece no son la misma cosa, aunque uno no pueda existir sin el otro. Heidegger so presupone simplemente una identidad de ser y lenguaje, sino una identidad que es, en si misma, diferencia: una identidad rajada por una diferencia inicial, una identidad diferenciada, que en las conformaciones de su despliegue esencialmente histórico empieza a ‘vibrar’ [*erzittern*] y a ‘oscilar’ [*erschwingen*] y, dilatándose y contrayéndose según el ‘espacio-tiempo’ [*Zeit-Raum*] se ‘hiende’ [*Zerklüftung*] y se recorta en diferentes modalidades. Esto es de gran importancia, porque Heidegger diferencia y distingue sus lectores, aquellos que ‘escuchan’ la palabra del ser, de los demás. El oscilar inicial [*erschwingen*] de la unidad originaria del Ser comporta la necesidad de callar [*erschweigen*] su acontecer. Efectivamente, en los *Aportes* Heidegger afirma que “el silencio [*Erschweigung*] es la ‘lógica’ de la filosofía, en tanto que ésta pregunta la cuestión fundamental” (Heidegger, 2006, 77) del Ser; porque “lo que es verdaderamente esencial adviene pocas veces, repentinamente y en el silencio [*Stille*]” (Heidegger, 1985, 42) Cuanto más necesario se muestra el decir pensante acerca del ser en el camino de este ‘otro pensamiento’, tanto más “inevitable deviene el silencio de la verdad del ser a través del curso del preguntar” (Heidegger, 2006, 34) No sorprende entonces que si Heidegger ya en *Ser y Tiempo* había delineado una oposición fundamental entre la ‘habladuría’ del ‘uno impersonal’ y “el silencio en cuanto posibilidad esencial del hablar” (Heidegger, 1977, 218), ahora esta posición se encuentra reforzada en los *Aportes*: “el lenguaje se funda en el silencio. El silencio es el más oculto guardar medida” (Heidegger, 2006, 401) El pensar del ser requiere entonces una preparación para entender su propio lenguaje específico, su propio modo de donación, fundado en el silencio: ésta sería justamente la *sigética* (Heidegger, 2006, 77-78) Aquí no se trata de ‘lo irracional’, de símbolos o (como diría Jaspers) de cifras de la existencia, sino con aquello que únicamente es capaz de dar expresión, muta, al ser como evento.

El pensamiento onto-histórico se dirige entonces a aquellos ‘pocos e insólitos’ que, en el medio del estruendo omnipresente que sacude las modernas sociedades técnicas e tecnológicas, son capaces de renovar la “decisión sobre la esencia de la verdad” y que “aportan el más elevado ánimo de soledad para pensar la nobleza del Ser y decir acerca de su singularidad” (Heidegger, 2006, 28) Los que preguntan son los “solitarios y sin el remedio de un encantamiento”, cuya “búsqueda ama al abismo, en el que saben el más antiguo fundamento” (Heidegger, 2009, 26) Pero ¿cómo sería posible entonces producir el máximo silencio pensante, correspondiendo al Ser y a su palabra? La disposición fundamental del pensar ‘en el otro comienzo’ oscila en unos estados de ánimo fundamentales, que Heidegger llama de ‘espanto’-cuyo sentido se aclara y define en contraposición a la disposición fundamental del primer comienzo, es decir el asombro, el *thaumazien* de los Griegos- y la ‘retención’, dominada por “el volverse al vacilante negarse del Ser” (Heidegger, 2006, 31) Con la ‘retención’ se puede establecer entonces una atención particular al movimiento de sustracción y ocultamiento, de donación y develamiento del Ser – que indican, en el mismo tiempo, su esencial permanecer histórico. La retención es, según Heidegger, el centro tanto para el espanto cuanto para el ‘temor’. Desde el temor, en particular, surge la necesidad del silencio, y éste sería una pre-disposición, una preparación para el ‘esenciarse del Ser como evento’ y para la pertenencia en él. Dichos templos de ánimo fundamentales definen – en cuanto elementos – aquella actitud que Heidegger llama ‘la reserva’ [*Verhaltenheit*] y que prepara el nuevo inicio del pensar onto-histórico gracias a un regreso hacia “el lugar donde el hombre suelta amarras hacia la esencia del ser. Tenemos que volver a encontrar el arco del impulso de este intento arriesgado, y trazarle al hombre esta órbita” (Heidegger, 2006, 76) En este lugar más íntimo del evento la ‘esencia del ser’ nunca se deja observar (*theorein*), nunca puede ser el objeto de pensamiento; más bien, pretende una respuesta adecuada a su llamado. De tal forma, la inclusión en la palabra del Ser, y en el silencio preparador para su adecuada escucha, marca el límite ente la esfera exotérica y esotérica de la filosofía de Heidegger, entre los muchos que charlan y los pocos que escuchan, entre la habladuría propia del ‘uno impersonal’ y el ‘grande silencio, la simple cercanía a la esencia del Ser’. Tanto el texto de los *Aportes* como de los tratados onto-históricos relacionados, así como – y quizás en mayor medida – aquello de los *Cuadernos Negros*, no son simplemente la artimaña literaria de una estrategia esotérica. Ellos representan, más bien, una importante huella del pensamiento onto-histórico y de su propio ‘pensar e decir sencillo’ que se sustrae a la dimensión pública de la filosofía, de su comunidad y de su forma expresiva y discursiva tradicional.

#### IV.

Los *Cuadernos* hasta hora publicados nos muestran una constante re-lectura de *Ser y Tiempo* y un esfuerzo continuo de re-interpretación en clave onto-histórica de la grande obra de 1927. Un elemento constante es, por lo tanto, la construcción de una continuidad entre las posiciones todavía semi-transcendentales de *Ser y Tiempo* y el ‘otro pensar’ desde un ‘otro inicio’ de los *Aportes*, sobre todo a través de una re-interpretación de la analítica existencial como elemento preparador -y por lo tanto de alguna manera ya incluido, aunque todavía imperfecto- en la naciente nueva perspectiva que, desde la pregunta para el sentido del ser [*Sinn des Seins*] se transforma en el preguntar por y en la verdad del ser [*Wahrheit des Seins*] y su despliegue temporal. A los ojos de Heidegger *Ser y Tiempo* aparece entonces como una tentativa “bien

imperfecta" (Heidegger, 2014a, 9) de penetrar en el misterio de la temporalidad originaria del *Dasein* para poder, desde allí, renovar la filosofía occidental a través de un más radical cuestionamiento del ser. La esperanza de una posible superación de la metafísica y de su conceptualidad desgastada, gracias al desarrollo de una ontología fundamental por medio de la analítica existencial, se muestra, cruelmente, como una 'opinión errada', cuyo único logro fue, irónicamente, el aumento exponencial del cotorreo y de la habladuría desconsiderada sobre el 'ser' (Heidegger, 2014a, 10)

Consecuentemente, uno de los motivos del fracaso (Heidegger, 2014a, 46) de *Ser y Tiempo* es individuado por Heidegger en la falta de radicalidad con respecto a la distinción, fundamental para el desarrollo conceptual de toda la analítica existencial, entre los 'existenciarios' [*Existenzialien*] de derivación fenomenológica y las 'categorías' propias de la comprensión metafísica clásica, que describen la existencia humana como una 'cosa entre cosas', como un ente simplemente presente reduciendo la vida a un objeto de reflexión. A pesar de que los existenciarios sean referidos al *Dasein* e indiquen, conforme a su función de 'indicaciones formales', los modos fundamentales de ser de aquel 'ser-ahí' que es la vida humana en su particular movilidad [*κίνησις τοῦ βίου*], a pesar entonces de que fijen conceptualmente su movimiento de abertura y desvelamiento tanto de los entes intramundanos como de sí misma y que sean -según el propio Heidegger- ya 'en camino' hacia la pregunta por la verdad del ser en cuanto *aletheia*, ellos no son pensados "de manera suficientemente originaria" (Heidegger, 2014b, 309) a partir de su procedencia histórica. De ahí la posibilidad de una mala interpretación de los existenciarios en clave antropológica, o hasta como categorías del existencialismo, a causa de la escasa visibilidad, en ellos, de la pregunta onto-histórica por la 'verdad del Ser' y la cercanía, seguramente no deseada, a la conceptualidad de la tradición. De hecho, la argumentación de *Ser y Tiempo* se interrumpe justamente en el momento de abordar la temática de la historicidad del *Dasein*, interpretándolo no solamente en dirección de su fin [*sein Wohin*] (el ser-para-la-muerte) sino también con respecto a su otro 'límite': el nacimiento, su lugar de procedencia [*das Woher*] y todo el ámbito de la historicidad que entonces se abre. Lo más acertado que se puede decir acerca de *Ser y Tiempo* reside entonces en la afirmación que "es un pensamiento que fracasó en camino" (Heidegger, 2015, 22), sin que se haga de este 'pensamiento que naufraga' una 'filosofía del fallar', que, como sugiere la indicación del editor del volumen 97 de la *Gesamtausgabe*, correspondería a la posición de Jaspers. En su *Existenzerhellung* (publicado en 1932) él afirma que "un elemento de la apropiación de la existencia, sin embargo, sigue siendo la renuncia que traspasa al cotidianidad. En cuanto estoica, es un mero poder-soportar; así es la técnica inevitable de la existencia frente al instante, empero de inmediato se convierte en el camino hacia el vacío, si quiere ser algo más. La verdadera resignación es activa, produce, cuando en el fracaso se experimenta la impotencia" (Jaspers, 1956, 441) El objetivo polémico de Heidegger sería otra vez una filosofía de la existencia, derivada de *Ser y Tiempo*, que pretende iluminar a sí misma sin "saber nada de la verdad del Ser" (Heidegger, 2015, 22)

A las reflexiones sobre los motivos de la interrupción y del fracaso de *Ser y Tiempo*, que llegará con las indicaciones ofertas en la ya recordada *Carta sobre el Humanismo* a su formulación más conocida, se juntan en muchas páginas de los *Cuadernos* consideraciones acerca del porqué su prosecución en los años siguientes a 1927 se había vuelto, de todos modos, imposible. Aquí Heidegger afirma que con *Ser y Tiempo* (y con los otros escritos de los años '20) "no se logró, ni en lo más mínimo, avanzar tan sólo en dirección del preguntar y mucho menos de madurar una comprensión de la pregunta fundamental" (Heidegger, 2015, 36) Desde este punto de vista, el planteamiento

filosófico de los últimos años '20 se quedaría atrapado todavía en en una modalidad de pensamiento que "no corresponde a la experiencia fundamental y sustentadora" (Heidegger, 2915, 262) de todo el 'otro' pensar que es aquello correspondiente a la 'historia del ser' y su olvido. Por este motivo sería imposible no sólo una prosecución de *Ser y Tiempo* con la segunda parte que faltó, sino también una prosecución del pensar en la dirección indicada con la ontología fundamental. El proyecto existencial-analítico piensa todavía de una forma 'representativa', investigadora, buscando una 'comprensión' del ser e intentando 'fundamentarla' en la ontología. Todo esto, si bien entendido como preparación para aquello pregunta por el ser mismo que no pudo ser adecuadamente desarrollada ni puesta, se resume en un planteamiento que Heidegger identifica como insuficiente, como un camino que conduce a una estrada encerrada y finalmente como una falta de radicalidad. Además, aquello que en *Ser y Tiempo* era 'camino, era medio' para al menos comenzar a por la cuestión acerca del sentido del ser ha sido entendido, especialmente por todos aquellos interesados en una 'filosofía existencial', como si fuese 'el fin y la meta' (Heidegger, 2014, 20)

"Es muy conveniente y satisfactorio y tranquilizador encontrar los muchos préstamos de Kierkegaard; en la conciencia de este logro de 'detective', uno se pone tranquilo e incluso se siente mejor, y deja el problema real - ¿a quién? A nadie, porque no lo ve en absoluto, debido al ruido de la filosofía existencial." (Heidegger, 2015, 88)

Sin embargo, Heidegger sabe que la culpa de esta situación debe ser imputada al mismo 'autor' de *Ser y Tiempo* que hizo la 'estupidez' -o tomó inconscientemente 'la cautela'- de esconder la cuestión fundamental, para salvaguardarla de la 'grande papilla' y de 'las muecas históricas' que animan las discusiones públicas y su esencial incomprensión de *Ser y Tiempo*. Si se hubiese entendido algo de esta obra, y sobre todo que la pregunta por el ser es la pregunta fundamental en sentido onto-histórico (y entonces también en el sentido de su olvido esencial desde Platón hasta por lo menos Hegel), entonces, afirma Heidegger, "no sería posible haber[lo] malinterpretado y mal utilizado como 'antropología' o 'filosofía existencial'" (Heidegger, 2015, 21) Así, se habría visto que

"(...) el énfasis en el individuo y la individualidad de la existencia es solo un contraataque contra la 'conciencia y el 'sujeto y el 'alma' y la 'vida, interpretaciones errónea del *Dasein*; y también que el problema no es la individualidad de lo individual existente, sino que ella es sólo un pasaje accidental hacia unicidad total [*Allein-heit*] del *Dasein*, donde ocurre la unidad total [*All-einheit*] del ser." (Heidegger, 2014c, 57)

Así, se ha malinterpretado *Ser y Tiempo* al leerlo desde el punto de vista de la antropología o de la filosofía existencial, mientras que Heidegger trata de re-descubrir *in nuce* en la obra de 1927 su 'otro' pensamiento de los años treinta.

Visto desde la perspectiva de este otro pensar, en función de la *Kehre*, *Ser y Tiempo* aparece como "una seña [*Wink*], torpemente limitada empero sufrida, del destino no cual la verdad del Ser permanece en el olvido" (Heidegger, 2015, 255) Conformemente, en *Ser y Tiempo* se encontraría una experiencia del 'olvido' inicialmente como 'olvido del ser', olvido de la cuestión del ser y de su importancia central en la historia de la filosofía, que no se muestra todavía como 'consecuencia' de un movimiento en la misma historia del ser, sino más bien como un hecho, un *factum* que es necesario interpretar. Una repetición explícita de la pregunta por el ser es necesaria no sólo porque

“esta pregunta ha caído en el olvido” sino también “[s]obre la base de los comienzos griegos de la interpretación del ser, llegó a constituirse un dogma que no sólo declara superflua la pregunta por el sentido del ser, sino que, además, ratifica y legitima su omisión” (Heidegger, 1977, 3) Por medio de este necesario trabajo de interpretación de la cuestión del ser y de su sentido se desencadena una verdadera *γγαντοδμαχία περί τῆς οὐσίας* en la cual muestra que, en el olvido del ser y de su problematicidad, la prioridad es siempre del *ente* y, entre este, de aquello que está en frente al representar humano, es decir: la objetualidad simplemente presente. En esta prioridad del ente respecto al ser sería pensada, de forma implícita inicialmente como ‘diferencia ontológica’, aquella ‘diferencia’ [*Unter-schied*] que es la rajadura [*Riss*] originaria en el diferenciarse [*Unter-scheidung*] propio del ‘acontecimiento apropiador’ [*Ereignis*] – relatada en los *Aportes*. Todas las elucubraciones de Heidegger sobre *Ser y Tiempo* no se refieren entonces al ‘libro’, sino a la ‘experiencia’ fundamental que él encierra y que intentó articular. Esta sería, como se dice en las *Anmerkungen III* de los difíciles años 1946/46, que “el olvido del ser aconteció hace mucho tiempo y que sin embargo el pensamiento se acerca al evento sólo lentamente, con mucha dificultad y con mucho error [*Irren*]” (Heidegger, 2015, 280) La elaboración concreta de la pregunta por el sentido del ser ya estaba en camino

“(…) para hacer experiencia del olvido en sí mismo como aquello que permanece esencialmente del Ser, de modo tal que ahora el no-olvido no es sólo el nombre para el “sentido” anteriormente aclarado [en *Ser y Tiempo*], sino es pensado como un acontecer del olvido mismo.” (Heidegger, 2015, 280)

“Desde *Ser y Tiempo* [...] es pensada la clareira del ocultarse. Ella es el evento del olvido. Empero de este es posible hacer experiencia sólo a partir del no-olvido. [...] Todo esto pero debe ser pensado como la verdad del Ser (es decir, de la diferencia) -como Ser mismo.” (Heidegger, 2015, 286)

En este sentido la obra de 1927 habría ya realizado, o estría realizado, aquel ‘paso hacia atrás’ desde el pensar representativo del ente objetual contra-puesto a la subjetividad humana hasta la ‘saga’ que es la historia del ser: la narración de su olvido. En las *Reflexiones XII-XV* Heidegger afirma efectivamente que “el paso que se sale del representar el ente en cuanto tal [y entra] en el pensamiento del Ser es el único pensamiento de mi pensar” (Heidegger, 2014c, 318) El camino que va de *Ser y Tiempo* al pensamiento del evento, que es más bien un “precipitarse y ascender, siempre preguntada la misma cuestión del ‘sentido del Ser’ y sólo ella”; todavía “los lugares del preguntar son constantemente diferentes” porque “todo preguntar esencial [...] tiene que transformare radicalmente” sin que se dé “ninguna ‘evolución’ gradual” (Heidegger 2006, 82)

Lo más digno entonces, en lugar de esperar en la publicación de la segunda parte de esta obra, sería “prestar atención a esta seña e enfrentar el destino enviado del ser” (Heidegger, 2015, 255) La indicación que probablemente sólo unos ‘pocos e insólitos’ serán “capaces de percibir con dolor en su pensamiento la seña del Ser” (Heidegger, 2015, 255) remite directamente a las formulaciones de los *Aportes* sobre los que preguntan, solitarios, e preparan ‘el tránsito’, de modo que “una larga futuridad se mantiene abierta a este instante, supuesto que una vez más el abandono del ser del ente deba ser quebrado.” (Heidegger, 2006, 34) ¿Será posible llamar la atención de muchos, para que entre ellos se pueda encontrar tan solo ‘un buscador’, dispuesto y predispuesto a reconocer que ‘la búsqueda misma es la meta’? (Heidegger, 2006, 33) La delimitación esotérica del espacio reservado al ‘otro pensamiento’ frente a la tradición filosófica (o metafísica, que

es lo mismo) occidental corresponde a la dificultad de preparar, y al mismo tiempo transmitir, una modalidad de pensamiento que es totalmente distinta y “separada respecto al pensar investigador de la ‘representación’” (Heidegger, 2015, 262) Esta otra mentalidad [*Denkungsart*] sería un ‘poetizar’, o un ‘no-decir’, según las directrices esotéricas ya definidas, ‘que obedece a la llamada en causa’ que proviene del ser y que ‘repite’ su acontecimiento. Esta forma de pensar es llamada de *An-denken*: una definición de pensamiento que abandona las categorías del entendimiento [*Verstand*] y de la razón [*Vernunft*] y su esencia según Heidegger ‘representativa’, para construir una otra concepción del pensar, de este pensar inicial que es ‘otro’ respecto al pensar metafísico de la tradición occidental, a partir de la unión entre el sustantivo alemán *Denken* y la preposición *an*. Esta última tendría que ser entendida en el sentido del adverbio griego antiguo *ἀνά*, que significa ‘sobre, encima’: el *An-denken* sería entonces un pensamiento que es capaz de remontar en el ‘evento’, sobre él, para entregarse a la palabra del Ser (Heidegger, 2015, 459)

## V.

Es así que Heidegger, en un apunte del marzo de 1932, escribe: “estoy con toda claridad ahí desde donde se me ha vuelto extraña toda esta producción anterior de escritos (*Ser y Tiempo*, ¿*Qué es metafísica?*, el libro sobre Kant y *De la esencia del fundamento*) Extraña como un camino que se ha quedado fuera de servicio y que se ha ido desdibujando llenándose de hierbas y matorrales” (Heidegger, 2014a, 19) Y poco después concluye, como para animarse: “pero para que comentar todo esto, siendo que a mí mismo la pregunta se me vuelve cada vez más cuestionable, es decir, más digna de ser cuestionada!” (Heidegger, 2014a, 20)

Desde una posición inicial muy crítica respecto a *Ser y Tiempo* (y ciertamente respecto a toda su recepción), en la cual podemos ver una constante acentuación de su carácter insuficiente y provisional se pasa, paulatinamente, a una consideración positiva de su capacidad de ruptura y renovación del pensar, seguramente aún incompleta y imperfecta, empero capaz de abrir un nuevo espacio para colocar la pregunta por la verdad del ser. Heidegger afirma no lograr superar o salir de *Ser y Tiempo* -y afortunadamente! Si así fuese, sería un gran daño porque significaría que “el preguntar esencial habría sido abandonado y la necesidad del pensar convertida en una ocupación que produce ‘avances’ y que trae a la atención de los contemporáneos estos ‘progresos hechos’, entregando a la charla general siempre nuevo material” (Heidegger, 2014b, 168) No se trata entonces de superar a *Ser y Tiempo*, sino de entrar en sus profundidades insondables, de profundizarse en él y pensar aquello que allí se dejó todavía no-pensado. Por lo tanto, “no hay otra opción que seguir escribiendo este libro y solo este. No hay ningún *aliud* respecto de este *unum*” (Heidegger, 2015, 22) Respecto a su situación contemporánea Heidegger percibe entonces que ‘lo esencial’ en la obra de 1927 aún no ha envejecido, aún no se ha vuelto algo desactualizado. Empero ni siquiera ha sido aún ‘renovado’ a través de una elaboración más insistente (en la palabra del Ser) de su cuestión fundamental.<sup>3</sup> Solamente se ha mezclado y transformado, en la dimensión pública de su recepción, en algo obsoleto y común, y se ha vuelto ‘inofensivo’: mera literatura filosófica.

<sup>3</sup> Al respecto Heidegger indica claramente que una ‘reflejo crítico e histórico’ de este intento de penetrar en las profundidades de la parte inacabada de *Ser y Tiempo* es representado por la lección *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (HGA 24) do semestre estuvo de 1927, en la cual Heidegger menciona por primera vez públicamente la ‘diferencia ontológica’.

La imposibilidad de superar la unicidad de la ‘pregunta fundamental’ lleva Heidegger a considerar entonces el significado onto-histórico de *Ser y Tiempo* y su ‘lugar’ en la historia del Ser. En las *Anmerkungen I –V*, datadas 1942-1948, encontramos efectivamente la pregunta *¿Qué acontece ahí? ¿Qué es, es esta fase histórica del Ser, Ser y Tiempo?* (Heidegger, 2015, 42) El ‘lugar’ de *Ser y Tiempo* en la historia del Ser es, al mismo tiempo, la “localidad” en la cual ‘permanece’ esencialmente el pensamiento del mismo Heidegger:

“(…) en el verano del 1936 tuve la clara experiencia de la localidad en la cual mi pensamiento tuvo que quedarse. Esta localidad es aquello que en *Ser y Tiempo* fue buscando y presentado.” (Heidegger, 2015, 191)

Decisiva, en este contexto, resulta la datación de esta ‘clara experiencia’ sobre la continuidad tipológica del pensar heideggeriano: el 1936 es el momento crucial de la redacción de los *Aportes*. El lugar de *Ser y Tiempo* en la historia del Ser es, increíblemente, señalado por una línea genealógica marcada por intervalos de 60 años: “1807: Fenomenología del espíritu; 1867: El capital; 1927: *Ser y Tiempo*” (Heidegger, 2015, 131), que naturalmente con los *Aportes* fue acompañado, 10 años más tarde, por una reelaboración de “la problemática entera de modo más originario [para] inscribirla en el horizonte correspondiente” (Heidegger, 1997, 424) Este horizonte más originario, en el cual la obra del 1927 adquiere su efectiva localización, por medio de su reelaboración onto-histórica es el horizonte de la ‘diferencia ontológica’ -ya de alguna forma palpable y perceptible an la distinción entre lo ‘óntico’ y lo ‘ontológico’ de la ontología fundamental. La diferencia [*Differenz*] ontológica entre ser y ente se inscribe en aquella (precedentemente mencionada) diferencia [*Unterschied*] que es el diferenciarse originario entre ser y ente y que abre el “espacio -tiempo” de una topología del evento, mas también de su sustraerse y retirarse.

“La diferencia [*Unterschied*] no es una utopía. Es la topo-logía del evento de la des-apropiación [*Enteignis*]. El evento de la diferencia es la verdad de Ser. Empero el Ser es lo sencillo de la diferencia de ser y ente. La diferencia produce el diferenciarse [*Unterscheidung*]. En esta idea se piensa aquello que *Ser y Tiempo* inicia a pensar en el camino de la superación de la filosofía en cuanto metafísica.” (Heidegger, 2015, 173)

Conformemente, según el mismo Heidegger el ‘título’ *Ser y Tiempo* puede ser descompuesto en sus elementos y significados elementales. ‘Tiempo’ sería el ‘nombre’ para la verdad del ser que debe ser pensada a partir del otro pensamiento; “ser” sería la ‘coartada’ o ‘el subterfugio’ para el olvido del misterio del Ser [*Seyn*] y de su historia; y la conjunción ‘y’ representaría el ‘bochorno’, la dificultad de pensar los dos juntos. Empero, ¿será posible construir todo un pensamiento a partir de esta problemática configuración?

## VI.

El respiro onto-histórico de *Ser y Tiempo*, su logro fundamental y su unicidad esencial translucen, a los ojos de Heidegger, también en el momento de máxima dificultad e incertidumbre durante las últimas semanas de guerra de 1945. En el verano del mismo año, retirado en el castillo de Hausen en el valle del Danubio occidental, cuando el mundo ‘celebraba su victoria’ sin saber que “desde siglos era ya el vencido de su propia insurrección” (Heidegger, 1995, 240), Heidegger reafirma la fuerza especulativa

y de renovación perfilada en *Ser y Tiempo* frente a la catástrofe atómica y a las consecuencias actuales de la ‘racionalidad’ moderna. Radicada profundamente en el olvido del ser, ésta no ve el más profundo abandono del Ser. En contraposición a ella, el pensamiento onto-histórico surgido de los impulsos y de las cuestiones que *Ser y Tiempo* había planteado, dejándolos sin embargo inconclusos, se sirve de otros instrumentos teóricos. La destrucción de la historia de la ontología y el ‘filosofar con el martillo’, como hacía Nietzsche en su *Ocaso de los ídolos*, son elementos de una fase pasada que ha sido superada y reconfigurada. Ciertamente solo a través de una primera realización de esta tarea de destrucción de la tradición ontológica “la pregunta por el ser adquiere su configuración auténtica” (Heidegger, 1977, 36), empero ahora Heidegger no necesita más del martillo o de la hoz (como afirma con alusión velada al marxismo y comunismo de la época) sino, antes de todo, del arado para “arar el campo del mundo” y “dejarlo listo para la siembra, dejarlo al sol y a la lluvia y a los pájaros del cielo” (Heidegger, 2015, 511) A partir de la *Kehre* del olvido del ser en el pensar ‘conforme a la historia del Ser’ y en el ‘decir sencillo’ de la palabra del Ser, acontece la transición última en el pensamiento de la *Gelassenheit*, del sereno abandono de la metafísica a su destino. Lo ‘último del evento’ es justamente ‘la despedida en la serenidad’ (Heidegger, 2015, 302) de un nuevo comienzo que concluye aquello que *Ser y Tiempo* inició.

Concluyendo, podemos afirmar los *Cuadernos Negros* nos permiten seguir, desde una perspectiva privilegiada que ojea dentro del laboratorio filosófico heideggeriano, las tentativas y los experimentos llevados a cabo por Heidegger con la intención de re-interpretar y re-leer *Ser y Tiempo*. Él llega así a una re-colocación de la obra de 1927 en el contexto del pensamiento onto-histórico, definiendo los elementos tanto de continuidad cuanto de discontinuidad. De ahora en adelante, la historia del ser forma el nuevo núcleo de la filosofía de Heidegger. Empero este cambio es también la reanudación y la continuación de caminos que ya se delinearon en la década de 1920. *Ser y Tiempo* permanece entonces una obra capital en la misma historia del Ser, capaz de iluminar todo el camino de Heidegger y de mostrar la coherencia de un pensamiento que, errando en la perdición del tiempo y de las catástrofes del siglo pasado, aún resuena grandioso y fructífero en las infinitas discusiones y polémicas que animan la nuestra época.

## Bibliografía

- Crowell, Steven. 2016. Reading Heidegger's Black Notebooks, in: Farin, I., Malpas J. (Eds.) *Reading Heidegger's Black Notebooks 1931–1941*. Cambridge/London: MIT Press, 29-44.
- Di Blasi, Luca. 2016. Vom nationalmessianischen Enthusiasmus zur antisemitischen Paranoia, in: Homolka, W., Heidegger, A. (Eds.) *Heidegger und der Antisemitismus*. Freiburg: Herder, 190-201.
- Giubiatto, Giovanni Jan. 2017. "El arte de pensar. Performance e tras-formación estética del pensar en Martin Heidegger". *Artefilosofía*, 22: 126-141.
- Heidegger, Martin. 1977. *Sein und Zeit* (GA 2) Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1983. *Einführung in die Metaphysik* (GA 40) Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1985. *Unterwegs zur Sprache* (GA 12) Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1995. *Feldweg-gespräche (1944/45)* Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1997. *Besinnung* (GA 66) Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, Martin. 2000. *Carta sobre el Humanismo*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, Martin. 2006. *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Buenos Aires: Biblos.
- Heidegger, Martin. 2008. *Eine gefährliche Irrnis*. Messkirch: Martin-Heidegger-Gesellschaft.
- Heidegger, Martin. 2014a. *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)* (GA 94) Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, Martin. 2014b. *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938/39)* (GA 95) Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, Martin. 2014c. *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)* (Ga 96) Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, Martin. 2015. *Anmerkungen I-V (Schwarze hefte 1942-48)* (GA 97), Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Iorio, Alessandro. 2017. *Das Sein erzählt*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Jaspers, Karl. 1956. *Philosophie II. Existenzerhellung*. Berlin/Heidelberg, Springer.
- Löwith, Karl. 1946. "Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger". *Les temps modernes* 2: 343–360.
- Trawny, Peter. 2010. *Adyton. Heideggers esoterische Philosophie*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Trawny, Peter. 2015. *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos*. Trad. Raul Gabás. Barcelona: Herder.
- Volpi, Franco. 2008. Goodbye, Heidegger! Mi Introducción Censurada a los Beiträge zur Philosophie. *Actas del I Congreso Internacional de Fenomenología y Hermenéutica*, 1: 53-63.

## **Pensamiento Crítico: Definiciones, conceptualizaciones e insumos para una discusión pendiente en educación<sup>1</sup>**

Nicolás Olivares Lobos<sup>2</sup>  
(naolivares@uc.cl)

Recibido: 02/11/2018

Aceptado: 26/11/2018

DOI: 10.5281/zenodo.2528032

### **Resumen:**

El pensamiento crítico es un aprendizaje altamente demandado por distintos actores en el campo de la educación. Sin embargo, no existe un consenso claro respecto a qué es pensamiento crítico y cómo se debe desarrollar en los y las estudiantes. El presente artículo realizar una revisión de algunas de las definiciones más influyentes en las políticas públicas mostrando tres diferencias significativas; a saber, amplitud o especificidad; relevancia del resultado o procesos y centralidad de las habilidades versus integración de habilidades y disposiciones. Finalmente se identifican algunas características globales de la discusión y algunas implicancias y consecuencias de orden político no suficientemente visibilizadas en su inscripción en la educación como práctica.

**Palabras clave:** Pensamiento crítico - Habilidades cognitivas - Política educativa - Educación por competencias

---

<sup>1</sup> Este trabajo se desprende de algunos de los resultado preliminares generados a partir del Proyecto de Magíster titulado Gestión Curricular para el *Desarrollo del Pensamiento Crítico: un estudio de caso de un curso de filosofía adscrito al Programa de Diploma del Bachillerato Internacional*, elaborado durante el proceso de titulación del programa de Magíster en Educación con mención en Currículum Escolar impartido por la Pontificia Universidad Católica de Chile, durante el año 2018.

<sup>2</sup> Magíster (C) en Educación, mención en Currículum Escolar, Pontificia Universidad Católica de Chile. Profesor de Educación media con mención en Filosofía y Licenciado en Educación, Pontificia Universidad Católica de Chile. Licenciado en Filosofía, Universidad de Artes y Ciencias Sociales ARCIS.

## 1. Introducción

El siguiente artículo corresponde a una revisión bibliográfica que sintetiza algunas de las concepciones sobre Pensamiento Crítico más influyentes dentro de ámbito de la educación, a través de la explicación de las definiciones que entregan sus autores, seguida de una comparación que permita comprender de forma general el alcance y algunas particularidades que posee cada una de ellas. El contenido de este artículo pretende entregar un insumo para proponer ulteriormente un debate sobre qué se entiende por Pensamiento Crítico y cuál debiese ser su propósito dentro del conjunto de requerimientos de formación que atañen al aula escolar.

Como se menciona dentro de este artículo, creemos que el Pensamiento Crítico es un aprendizaje necesario de desarrollar a lo largo de la escolaridad. Esta necesidad se refleja en la diversidad de actores interesados en educación, con diferentes intereses y posicionamientos ideológicos, que demandan dicho requerimiento.

Si pensamos en la relación entre Pensamiento Crítico y educación, probablemente haya que pasar por dos preguntas fundamentales: ¿Qué es Pensamiento Crítico? y ¿cómo desarrollar Pensamiento Crítico en la escuela? La presente indagación pretende levantar información necesaria para comenzar a responder a la primera pregunta, bajo el supuesto de que sólo abriendo esta pregunta es que podremos tomar posición respecto a cómo desarrollar Pensamiento Crítico en un contexto escolar determinado.

Entonces, frente a la pregunta ‘¿Qué es Pensamiento Crítico?’, como se documenta en las páginas siguientes, consideramos que existe un panorama confuso en parte debido a que hay diversos intentos por generar una definición. Estas son elaboradas y utilizadas como base para elaborar programas, estrategias de aprendizaje y evaluaciones que actualmente se implementan en el aula escolar. Cada una de ellas tiene diferente alcance y concibe al Pensamiento Crítico de forma distinta.

Si bien muchas de ellas pueden ser emparentadas en virtud de sus coincidencias y tienden a ser similares en contenido (Halpern, 2003), consideramos en este estudio que es necesario aclarar de manera más detallada en qué se parecen y en qué se diferencian. Por lo tanto, uno de los principales propósitos de este estudio es justamente mostrar qué coincidencias y qué diferencias significativas se pueden encontrar entre las concepciones de Pensamiento Crítico.

Un rasgo característico de esta literatura es que pertenecen a un contexto académico específico y no abarca todo el conjunto de postulados teórico capaz de generar aportaciones significativas en un proceso de construcción de una definición de Pensamiento Crítico que permita su desarrollo en un grupo de estudiantes. No obstante, se elige a los autores presentes en esta revisión por el nivel de influencia que han tenido el mundo educativo a nivel internacional.

Esta revisión no incluye pensadores en educación que sin duda son fundamentales y que han desarrollado una pedagogía crítica (Freire, 2005; Giroux,

2011)u otros autores desde los que se pueden desprender nociones de Pensamiento Crítico aplicables a la educación proveniente de disciplinas tales como la filosofía, sociología, psicología entre otras. Más bien, este estudio se centra en aquellos autores que han influido en proceso de generación de políticas públicas en el ámbito educativo. Como se verá se trata de una tradición fundamentalmente enraizada en una academia anglosajona. A primera vista puede resultar extraña su presencia dentro de un debate sobre pensamiento crítico referido al aula escolar chilena o latinoamericana, sin embargo, el lector una vez que comience a revisar dichas propuestas probablemente les resulten familiares y no del todo ajenas debido a que han sido capaces de constituirse como una nomenclatura común, rara vez precisada en sus fuentes e impacto. A nuestro entender resulta necesario caracterizar el debate sostenido por esta tradición específica para luego, en otras indagaciones, tomar una posición respecto a sus aportes y sobre el sentido que ha tomado el Pensamiento Crítico a partir de ella.

## **2. El pensamiento crítico como una demanda internacional: un breve catastro**

En el año 2015 la UNESCO realiza la Declaración de París en la que el pensamiento crítico aparece dentro de los elementos necesarios para mejorar la calidad de la educación, porque se lo entiende como una forma de pensar que permitiría ir más allá de los resultados académicos (UNESCO, 2015) A su vez, en la misma conferencia, en el artículo 19, el Pensamiento Crítico aparece como una capacidad que permitiría la participación del estudiante dentro de la sociedad, en el marco de la “Educación para el desarrollo sostenible y educación para la ciudadanía mundial y la Calidad en la educación” (UNESCO, 2015, p.27)

Otro antecedente relevante, también emanado de la UNESCO es la propuesta de la Comisión Internacional sobre la Educación para el Siglo XXI que se plasmó en el texto *Los Cuatro Pilares de la Educación* (Delors, 1996) Dicha propuesta ha servido como suministro de principios educativos generales que permiten centrar la labor educativa no solo en el aprender a conocer, sino también en el aprender a hacer, aprender a vivir con los demás y en el aprender a ser. Estos cuatro aprendizajes, en conjunto, constituirían los cuatro pilares de la educación. Es en el último pilar donde la comisión advierte la centralidad que tiene el pensamiento crítico y autónomo, en la medida en que:

“Todos los seres humanos deben estar en condiciones, en particular gracias a la educación recibida en su juventud, de dotarse de un pensamiento autónomo y crítico y de elaborar un juicio propio, para determinar por sí mismos qué deben hacer en las diferentes circunstancias de la vida.” (Delors, 1996, p.102)

Esta propuesta apuntaría a que la necesidad de desarrollar pensamiento crítico no radicaría en ser solo una llave para conocer más, o por consistir en un conjunto de

habilidades, sino que es una condición para la autodeterminación responsable de los sujetos a partir de la elaboración de un juicio propio.

Si nos situamos en el contexto anglosajón, el pensamiento crítico es un conjunto de habilidades y disposiciones (Facione, 1990) que se ha vuelto cada vez más demandado, desde la segunda mitad del siglo XX (Lipman, 2003) Desde los años ochenta hasta principios de los noventa se ha llevado a cabo un proceso de incorporación del pensamiento crítico en todos los niveles de la escolaridad (Lipman, 2003) Dentro del contexto norteamericano, esta irrupción se produjo porque a principio los años ochenta se dio una disputa encarnizada entre agentes gubernamentales, llamados por Mathew Lipman ‘fundamentalistas de la educación’, y profesores y directores de escuelas. Los primeros sostenían que el sistema educativo estaba en crisis, en gran medida porque los profesores enseñan saberes irrelevantes y porque no dominan suficientemente los contenidos que debiesen enseñar (Hirsch, Kett, & Trefil, 2002) Los profesores, en cambio, sostenían que tanto la enseñanza como los saberes son pertinentes pero el problema más bien radicaría en características de una sociedad en crisis, de tal forma que, como en ninguna otra época, los factores sociales externos al aula impiden que los estudiantes aprendan. Para Lipman ambos bandos compartían una característica decisiva, la cual es poner atención en la transmisión de conocimiento (Lipman, 2003)

Pese a todo, mientras esta discusión se desarrollaba, de forma paralela algunos educadores notaron este punto en común y comenzaron a desarrollar investigaciones y propuestas enfocadas en una educación centrada en el aprendizaje o una educación para el pensamiento. Esto se materializó en la amplia recepción que la influyente revista *Educational Leadership*, dependiente de la Asociación para la Supervisión y el Desarrollo Curricular, dio a artículos sobre habilidades de pensamiento, desarrollando un tópico novedoso, porque, hasta ese punto, las discusiones en educación no lograban proponer un foco claro en las habilidades de pensamiento de los estudiantes, o en sus implicancias en la calidad de la educación (Association for Supervision and Curriculum Development, 2017) Según Lipman (2003), a juicio de este grupo interesado en las llamadas ‘habilidades de pensamiento’, la educación tradicional centrada en la transmisión no carecía de pensamiento, sino que el problema tenía que ver con el tipo o calidad (quality) del pensamiento. No bastaba con hablar de una educación para el pensamiento sino más bien de una educación para el pensamiento crítico (Lipman, 2003, p.31)

En América Latina, a nivel de políticas públicas en educación, la atención explícita por el pensamiento crítico no se realizó con el mismo ritmo que había comenzado a cobrar en los ejemplos mencionados. Sin embargo, es necesario señalar que las reformas educativas de los años noventa (Carnoy, 2007) procuraron pasar de la comunicación de la enciclopedia al desarrollo de habilidades. Para Inés Dussel (2004) estas reformas tuvieron dentro de sus tendencias generales la centralidad de las “competencias y habilidades para el ejercicio de la ciudadanía” (Dussel, 2004, p.404), cuya “concepción del conocimiento y del saber a transmitir es diferente a la que se clasifica en los saberes disciplinares” (Dussel, 2006)

La demanda por el pensamiento crítico señalada en este apartado, surge en un contexto global y su conceptualización tiende a ser parte de reformas que tratan de mantenerse vinculadas internacionalmente, esto es, más allá de sus respectivas implementaciones dentro de cada país. Además, tiende a responder a la demanda por salir de los modelos enciclopedista y centrar la gestión educativa en el desarrollo de habilidades necesarias vivir dentro de la sociedad actual. Sin embargo, esta demanda general por el pensamiento crítico no deja ver aún de qué modo su desarrollo permitiría que los estudiantes sean capaces de elaborar ese juicio propio que antes se menciona y tampoco se cuestiona el tipo de sociedad a cuyas demandas se quiere responder. No obstante, la construcción de este juicio parece ser imperativa para algunos organismos internacionales, pero todavía huelga saber en qué consiste este juicio, y cómo es posible desarrollarlo.

### **3. Pensamiento Crítico: qué se ha dicho sobre el pensamiento crítico en la academia.**

Como se menciona en los apartados anteriores, la noción de *Pensamiento Crítico* ha sido objeto de una profunda revisión académica dentro de la investigación en educación. La dificultad para generar un consenso sobre qué es pensamiento crítico, ha dado como resultado una gran cantidad de definiciones que intentan zanjar este problema (Lim, 2016; Lipman, 2003; Facione, 1990) En efecto, la naturaleza de estas definiciones, como se podrá apreciar en este apartado, variará significativamente dependiendo del propósito y del enfoque que utilice determinado autor.

A modo general, podemos decir que algunos autores se propusieron definir el pensamiento crítico para construir un consenso (Facione, 1990) a través de un comité de expertos, mientras que otros llegaron a construir complejos sistemas de evaluación del pensamiento crítico, orientados a prestar servicios a instituciones educativas, además de proponer manuales para profesores y rúbricas de evaluación, entre otros servicios (Halpern, 2003) Se puede decir que el estado actual de esta discusión posee propuestas que, si bien están emparentadas dentro de una tradición relativamente definida, en última instancia quedará a juicio del lector la determinación respecto de cuánto varían realmente y hasta qué punto son valiosas para pensar el desarrollo del Pensamiento Crítico en un contexto educativo particular.

#### **3.1. Definiciones**

En esta sección presentamos algunas de las definiciones sobre qué es el Pensamiento crítico organizadas en la Tabla 1 para favorecer su comparación por parte del lector. Se presentan cada una de las fuentes explicando de manera general el

contexto donde se originó la definición, y luego se incluye un párrafo que explica a la definición junto con su marco conceptual y, finalmente, se intenta recoger sus principales aportes o debilidades en la discusión abierta en este estudio.

La Tabla 1 incluye las definiciones de pensamiento crítico provenientes de las siguientes fuentes especializadas:

1) *Critical Thinking – a definition and taxonomy for Cambridge Assessment: supporting validity arguments about Critical Thinking assessments administered by Cambridge Assessment* (Black, 2008) es un documento construido para proveer una definición de pensamiento crítico para el Cambridge Assessment, un grupo de expertos en evaluaciones y exámenes adjunto a la Universidad de Cambridge. Esta entidad es una de las más grandes del Reino Unido y el mundo dedicada a realizar certificaciones, mediciones y exámenes para escuelas, colleges y lugares de trabajo en distintas áreas (Cambridge Assessment, 2017)

Como se puede apreciar en la definición, pensamiento crítico es identificado con “todo discurso racional” (Black, 2008, p.7) En palabras de los propios autores, este pensamiento es ubicuo, es decir, está presente en el pensar racional en general. Además, la definición equipara este pensamiento con pensar de forma analítica. Esta habilidad específica debería ser la base para comprender sus otros componentes en cuanto capacidad de diseccionar argumentos o sopesar información. Por lo tanto, la estructura de la definición refuerza esta concepción como un proceso que implicaría movilizar habilidades, primero analizar argumentos y luego otras habilidades como juzgar, evaluar y argumentar.

Todo este proceso se caracteriza, por lo tanto, por centrarse en habilidades relacionadas con la comunicación. De esta forma, esta definición, así como su taxonomía de habilidades, suministra una concepción de Pensamiento Crítico coherente con una necesidad evaluativa que pueda aplicarse a distintos contextos.

**Tabla 1. Definiciones de Pensamiento Crítico según distintos autores o grupos de investigación especializados**

| Cambridge Assessment                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               | Harvey Siegel                                                                                                                                                                                                                                                                       | Robert Ennis                                                                                                      | Diane Halpern                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 | Delphi Committee                                                                                                                                                                                                                                                | Lipman                                                                                                                                                    |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>Pensamiento Crítico es el pensamiento analítico que subyace a todo discurso e indagación racional. Se caracteriza por usar un acercamiento riguroso y metódico.</p> <p>Estos procesos incluyen:</p> <p>Analizar argumentos. Juzgar la relevancia y el significado de una oración. Evaluar declaraciones, inferencias, argumentos y explicaciones. Construir argumentos claros y coherentes. Formar juicios y decisiones bien razonadas.</p> <p>Ser racional también implica una apreciación abierta aunque crítica de nuestra propia forma de pensar, así como de la de otros (Black, 2008)</p> | <p>Pensamiento Crítico es coextensivo a la racionalidad, y la racionalidad está relacionada con razones. Para que una persona sea racional, esta persona debe (al menos) asir la relevancia de distintas razones para juicios y evaluar el peso de tales razones (Siegel, 1985)</p> | <p>Pensamiento Crítico es pensamiento razonable y reflexivo focalizado en qué creer y qué hacer (Ennis, 2011)</p> | <p>Es el uso de aquellas habilidades cognitivas o estrategias que incrementan la probabilidad de (obtener) un resultado deseado. Es usado para describir pensamiento que posee propósito, es razonado y dirigido a un objetivo, el tipo de pensamiento involucrado en resolución de problemas, planteamientos, inferencias, cálculo de probabilidades y toma de decisiones, cuando quien piensa está usando habilidades que son (...) efectivas para el contexto y (...) el tipo de tarea (Halpern, 2003)</p> | <p>Juicio autorregulado y provisto de propósito que redundará en interpretación, análisis, evaluación e inferencia, así como en la explicación de consideraciones evidenciales, conceptuales, metodológicas, criteriológicas o contextuales (Facione, 1990)</p> | <p>Pensamiento Crítico es pensamiento que facilita el juicio porque se basa en criterios, es autocorrectivo y es sensible al contexto. (Lipman, 2003)</p> |

2) *Educating Reason: Critical Thinking, Informal logic, and the Philosophy of Education* (Siegel, 1985) es un ensayo escrito por Harvey Siegel. Este autor es una de las primeras autoridades especializadas en este campo y uno de los primeros en proponer un debate teórico sobre este concepto. Dentro del ensayo aborda las implicancias fundamentales para los objetivos e ideales dentro del campo educativo.

El autor trabaja una definición que, a diferencia de la propuesta anterior (Black, 2008), intenta proponer fundamentos filosóficos para discutir por qué este concepto debería ser uno de los grandes ideales en educación. El autor reconoce que no es un ideal perseguido de forma unánime e identifica algunos de los principales detractores. Entre estos están los grupos que se oponen desde una perspectiva religiosa anti científica o ‘creacionista’, fuertemente reacios a la educación científica en las escuelas. A ojos de este autor, también hay resistencia una perspectiva marxista, feminista y posmoderna ya que verían en el Pensamiento Crítico una visión sesgada por intereses de clase homogeneizantes. Para Siegel, estos últimos compartirían en gran medida concepciones epistemológicas relativistas, que minarían la existencia de tal ideal educativo.

Más allá de estas discusiones, el foco de la definición de pensamiento crítico de este autor se podría decir que es construir estudiantes autónomos y autosuficientes, que puedan participar de forma activa en la comunidad de adultos y en la sociedad en general. Sin embargo, la definición propuesta por este autor no parece reflejar de forma clara este aspecto. De manera similar a la propuesta del Cambridge Assessment, también se entiende al pensamiento crítico de formas más o menos equivalente con el ser racional. Sumado a esto, de igual forma, se especifican algunas habilidades que parecieran ser fundamentales, como el evaluar y sopesar juicios.

Un aporte significativo de esta propuesta radica en la primera razón que el autor propone para fundamentar la presencia del Pensamiento Crítico como ideal educativo. El autor concibe que estamos *moralmente obligados* a desarrollar pensamiento crítico en los estudiantes porque esto implica que se les está tratando con respeto. Aquí tratar con respeto tiene que ver con reconocer el derecho al estudiante a tener un juicio independiente (Siegel, 1985), y tener derecho a cuestionar y demandar razones. Su propuesta, sin embargo, radica en que no se encuentra una explicación detallada de cómo debería traducirse esta dimensión moral en una propuesta curricular sino que permanece como una idea directriz, cuyo mayor propósito es fundamentar la presencia de este aprendizaje frente a sus detractores.

3) *The Nature of Critical Thinking: An Outline of Critical Thinking Dispositions and Abilities* (Ennis, 2011) es un breve estudio que ofrece y discute una definición de Pensamiento Crítico actualizada que, según el autor, recoge lo que a su juicio es lo esencial de la propuesta realizada por el movimiento por el pensamiento crítico desde su aparición hasta la fecha, y suministraría objetivos claros para el currículum y la evaluación.

El autor encapsula más de diez años de trabajo sobre este concepto en la elaboración de la definición que aparece en la Tabla 1, la cual intenta enfatizar tanto habilidades como disposiciones de pensamiento crítico. El estudio citado presenta un listado de habilidades y disposiciones, de forma similar a una taxonomía. Las

habilidades de pensamiento crítico serían doce y están ordenadas desde las más básicas o de clarificación (1 al 3), para posteriormente escalar en complejidad, distinguiendo habilidades orientadas a la decisión (4 y 5), a la inferencia (6 a 8), a la clarificación avanzada (9 y 10), a la suposición de razones y premisas (11) y a la integración de otras habilidades o disposiciones (12) Las disposiciones redundan en cuidar que las creencias propias sean verdaderas, procurar entender y presentar una posición de forma honesta y, por último, cuidar de otras personas evitando intimidarlas, y preocupándose de su bienestar (Ennis, 2011)

Esta propuesta provee una idea relativamente clara de desarrollo de pensamiento crítico, la cual supone una progresión que llevaría, desde habilidades básicas, al ejercicio disposiciones relacionadas con la forma en que tratamos a los demás.

4) *Thought and Knowledge: an introduction to Critical Thinking* (Halpern, 2003) Esta autora es ampliamente reconocida en el campo de la medición y la evaluación del pensamiento crítico. Sus instrumentos son frecuentemente utilizados para realizar estudios experimentales para probar la efectividad de metodologías orientadas a desarrollar las habilidades que se consideran en ellos. Este texto procura servir como apoyo a las aplicaciones prácticas en el desarrollo de habilidades, utilizando principalmente el conocimiento acumulado por décadas en la psicología cognitiva. La autora también reconoce que hay una diversidad de definiciones de pensamiento crítico, pero propone una definición que recoja los principales conceptos usados por sus antecesores.

La propuesta de esta autora tiene dos grandes énfasis. Por una parte, es una concepción enfocada en el resultado deseado y, por otra parte, en la capacidad de evaluar situaciones. En este mismo texto, ella realiza un capítulo muy certero sobre aspectos que distinguen a este tipo de pensamiento en general. La pregunta que abre se para dilucidar esta cuestión es “¿Qué es “crítico” en el pensamiento crítico?” (Halpern, 2003, p. 20) cuya respuesta, en resumen, sería la evaluación. En efecto, aunque el pensamiento crítico sea llamado usualmente “pensamiento orientado a un objetivo” (p.20), no necesariamente estamos pensando críticamente cuando lo hacemos con un objetivo claro. Los pensamientos cotidianos, como lavarse los dientes o servirse un té, tienen objetivos claros y resultados esperados, pero no necesariamente pueden ser considerados parte de un proceso de pensamiento crítico. Cuando pensamos críticamente, además de lo anterior, evaluamos atributos positivos o negativos de una situación.

Esta concepción, por lo tanto, está fuertemente orientada hacia el apoyo de aplicaciones prácticas, diseño de instrucciones y, sobre todo, apoyar la construcción de instrumentos evaluativos de pensamiento crítico.

5) *Critical Thinking: A Statement of Expert Consensus for Purposes of Educational Assessment and Instruction* (Facione, 1990) Este es probablemente el más emblemático y quizás el más famoso de los intentos por definir pensamiento crítico. Para realizar esta tarea, se organiza un comité de expertos, conocido como el *Delphi Committee*. Fue organizado por la American Philosophical Association (APA) para determinar cuáles son los elementos nucleares del Pensamiento Crítico que permitan

definir este concepto. El comité reunió representantes de distintas disciplinas humanistas, científicas y del mundo de la educación.

La definición propuesta aquí es probablemente una de las más exhaustivas. Según ella, el pensamiento crítico es entendido principalmente como un juicio provisto de propósito y autorregulado, que resulta de un proceso complejo donde se activan habilidades y disposiciones. Esta propuesta tiende a trabajar sobre aspectos específicos del pensar crítico, aunque se le reconoce como ubicuo en la actividad humana, especialmente cuando está relacionada con la vida en sociedad y la convivencia democrática. Probablemente, una de las mayores aportaciones que trae este estudio a la comprensión de la realidad educativa, es la exhaustividad no solo de la definición, sino que también de su taxonomía. Ésta consta de 6 habilidades ordenadas de menor a mayor complejidad, y en cada una de ellas se reconocen sub-habilidades cuya explicación está acompañada con una acción que sirve de ejemplo.

Una de las múltiples aportaciones que se encuentran dentro de este estudio tiene que ver con la relación entre pensamiento crítico y saber. La concepción propuesta y su taxonomía suponen que, si bien el pensamiento crítico trasciende campos específicos del saber, se reconoce en su ejercicio necesita una cantidad determinada de conocimiento específico relacionado con el campo en que se está llevando a cabo dicho ejercicio.

7) *Thinking in Education* (Lipman, 2003) Mathew Lipman fue profesor de filosofía y dedicó su vida académica a hacer contribuciones principalmente en filosofía para niños, filosofía de la educación, lógica y argumentación. Es internacionalmente conocido por ser el principal iniciador de la filosofía para niños, además de ser quién ha contribuido en mayor medida en el desarrollo de los lineamientos didácticos y curriculares de ésta, para todos los niveles de la escolaridad. Él realiza una revisión del estado de la definición de pensamiento crítico en la que pone en perspectiva la literatura especializada y propone una definición propia, que intenta superar algunas limitaciones de aquellos estudios.

Una de las limitaciones que este autor advierte en las definiciones anteriores es la insistencia de los especialistas en centrar el Pensamiento Crítico en la obtención de resultados. A juicio de este autor, esta insistencia limita la noción a dos cosas: tomar decisiones y resolver problemas. Estas ideas serían demasiado estrechas y a la vez vagas. Para ampliar esta noción, por lo tanto, es necesario reconocer que un juicio no es, en sí mismo, pensamiento crítico, sino que más bien es el resultado de su proceso. "Cualquier resultado de una indagación es un juicio", de forma tal que necesitamos ejercitar un "buen juicio" (Lipman, 2003, p.210), lo que se produce cuando el juicio es resultado de actos hábilmente realizados guiados por los instrumentos y procedimientos apropiados. Tanto el resultado como el proceso son necesarios de tener a la vista. El primero, vale decir el juicio, es producido y evaluado apelando a los criterios usados en el proceso. Aquí criterio quiere decir principalmente razón; esto es, una razón con un nivel de aceptación en un grupo de personas. Estos criterios pueden ser estándares, leyes, parámetros, convenciones, procesos, hechos, entre otros.

Por otra parte, en concordancia con algunas de las propuestas anteriores (Facione, 1990; Siegel, 2011), se reconoce que el pensamiento crítico es auto-

correctivo, lo que implica buscar y rectificar las propias debilidades del pensamiento. Pero, no obstante, esta propuesta contiene una característica que tiende a estar ausente en las anteriores propuestas, la cual tiene relación con la llamada ‘sensibilidad al contexto’. El pensamiento crítico es un pensamiento que advierte particularidades del lugar y de las personas que reciben los juicios. No basta con elaborar un juicio de manera lógica, a partir de criterios válidos y a través de un proceso autorregulado. Además, un pensador crítico debe reconocer las particularidades de la interacción en la que se pone de manifiesto esta forma de pensar.

#### 4. Comparación de definiciones de pensamiento crítico

En esta sección se lleva a cabo una comparación de las definiciones recogidas en la Tabla 1. Esta comparación se realiza tomando como base las definiciones y sus explicaciones expuestas en la sección anterior. La comparación propone tres diferencias significativas entre las definiciones y posteriormente se realiza una conclusión que permita poner en perspectiva aspectos importantes de las propuestas incluidas en esta revisión bibliográfica.

La primera diferencia es el hecho de que algunas tienden a identificar el pensar crítico con características relativamente generales del pensar o del razonar, mientras que otras intentan explicitar características específicas que tiene este tipo de pensamiento (Sección 5.1.) La segunda diferencia es que algunas definiciones tienen un fuerte énfasis en el desarrollo de habilidades, mientras que otras tratan de incluir, en mayor o en menor medida, disposiciones o actitudes de Pensamiento Crítico (Sección 5.2.) Y por último, la tercera diferencia radica en que algunas tienden a enfatizar la importancia del Pensamiento Crítico en virtud del resultado que nos permite obtener, mientras que otras también enfatizan qué ocurre en durante el proceso (Sección 5.3.)

##### 4.1. Pensamiento crítico: entre lo amplio y lo específico.

En este apartado podemos organizar las definiciones según cuán amplia o cuán específica es su propuesta. Si se toma en consideración la definición y el marco conceptual de cada una de ellas, se pueden ordenar las propuestas en el siguiente diagrama:

**Figura 1: Comparación de definiciones según amplitud o especificidad atribuida al pensamiento crítico**



En la figura 1 se consideran dos grupos, aquellas definiciones que dicen que el pensamiento crítico subyace a cualquier forma de pensar racional, y las que buscan explicitar qué tiene de específico como forma de pensar. La propuesta de Siegel (1985) asume que es coextensivo a toda racionalidad y que para que alguien esté en esta condición debe poder evaluar distintas razones. Esto podría implicar una dificultad al intentar dilucidar si en un contexto educativo se está desarrollando pensamiento crítico o no, dado que cualquier manifestación de pensamiento racional cabría dentro de ella. Lo mismo ocurre, pero en menor medida, con las propuestas de Ennis (2011) y el Cambridge Assessment (Black, 2008), porque entienden al pensamiento crítico como algo contenido de suyo en todo pensar racional en general, con la diferencia que estos incluyen una forma particular de tratar a otras personas por parte del pensador crítico.

En el otro grupo, los autores intentan explícitamente hacerse cargo de esta dificultad, tratando de formular especificidades en el Pensamiento Crítico. Halpern (2003) reconoce que no cualquier pensamiento es crítico pese a que esté orientado hacia un objetivo y a un resultado deseado, como tiende a ocurrir. Para ella, como se menciona anteriormente (Sección 3), lo crítico se halla en la capacidad de *evaluar* aspectos positivos o negativos de algo (Halpern, 2003) Más específica aún sería la idea del Delphi Report (Facione, 1990), que lo entiende como un juicio autorregulado y dotado de un propósito que permite una serie de acciones. La elaboración de la taxonomía de esta propuesta buscaría justamente definir estas acciones que le entregan especificidad al pensamiento crítico. Por último, la definición de pensamiento crítico de Lipman (2003), también generaría una concepción específica porque permite distinguir tres aspectos claves en los que se basa el juicio, profundizando en la naturaleza particular de cada uno de ellos (criterio, autocorrección y sensibilidad al contexto)

Una diferencia que se puede encontrar entre estas últimas dos propuestas es que la del *Delphi Report* elabora una definición apoyada desde una taxonomías de habilidades y subhabilidades de Pensamiento Crítico mientras que la de Lipman evita determinar de forma abstracta un listado de habilidades o disposiciones.

En la taxonomía este tipo de pensamiento adquiere una especificidad en la medida en que moviliza o combina habilidades y/subhabilidades contenidas en ella. Para sus autores el contexto de aplicación haría que el ejercicio de unas presuponga el ejercicio de otras (Facione, 1990)

Los autores enfatizan la especificidad de este tipo de pensamiento en la medida en que:

“(…) no todos los procesos cognitivos útiles deben ser considerados como Pensamiento Crítico. No todas las habilidades de pensamiento valorable son habilidades de Pensamiento Crítico. El Pensamiento Crítico está dentro de una familia de formas estrechamente relacionadas de pensamiento de orden superior, junto con, por ejemplo, resolución de problemas, toma de decisiones y pensamiento creativo” (Facione, 1990, p. 6)

Sin embargo, reconocen que la relación entre estas familias llamadas de ‘orden superior’ no ha sido clarificada totalmente. Por lo tanto, es difícil reconocer dentro de este reporte cuál o cuáles serían las diferencias que distinguirían al Pensamiento Crítico de los otros miembros del clan.

De manera opuesta al *Delphi Report*, la definición de Lipman, al no trabajar con una taxonomía que predefina y aisle habilidades, este autor intenta definir características específicas de los cuatro componentes incluidos dentro de la definición. Para entender mejor su propuesta debemos recordar que los juicios serían determinaciones del pensamiento y serían buenos juicios cuando son hábil y correctamente guiados por un procedimiento adecuado. (Lipman, 2003. p.211) Por otro lado, se entiende por criterios aquellas razones confiables, con alto nivel de aceptación en la comunidad indagadora (p.213) La autocorrección consistiría en descubrir las debilidades del pensamiento propio y rectificar qué es incorrecto en procedimientos realizados por una persona, o por la comunidad de indagación a la que se pertenece (Lipman, 2003, p.218) Por último, ser sensible al contexto correspondería con un pensar tomando en cuenta particularidades de un contexto que puedan ser determinantes para comprender algo (Lipman, 2003, pp.219-220)

Cada uno de los tres componentes del proceso (uso de criterios, autocorrección y sensibilidad al contexto), así como el resultado de este proceso (juicio), permite diferenciar una manera de pensar específica. Además, en virtud de que el pensar crítico se manifiesta de manera más clara en acciones concretas realizadas por alumnos, en vez de generar la taxonomía, recurre a un listado de ejemplos de comportamiento que ayudan a un docente a observar el desarrollo de este pensamiento dentro del aula.

#### 4.2. Pensamiento crítico: entre el resultado y el proceso

Otra diferencia que puede servir para comparar las definiciones es la que se genera entre las concepciones centradas en el resultado y aquellas que además tratan de enfatizar el proceso que está detrás. Entre las primeras podemos identificar a la definición de Halpern (2003), para quien la generación y la evaluación de un resultado deseado es una de las características que ayudan a definir y medir al pensamiento crítico. Las definiciones de Ennis (2011) y Siegel (1985), aunque no de manera explícita, tienden a focalizar el sentido del pensamiento crítico en un resultado. En el primero se busca que redunde en una toma de decisiones y en una creencia fundada. El segundo se busca encontrar sopesar y evaluar razones.

**Figura 2: Comparación de definiciones según énfasis en el resultado o en el proceso de desarrollo del pensamiento crítico**



En esta comparación parece forzado generar una escala entre las propuestas. Al menos a nivel declarativo las tres insisten y tratan de ser consistentes con un equilibrio

en la necesidad de trabajar resultados, así como en la necesidad de comprender y modelar procesos.

La propuesta del Delphi Report (Facione, 1990) trata de incorporar sugerencias constantes que atañen al proceso y a la elaboración del juicio crítico en sí mismo. Por ejemplo, al describir en qué consiste la habilidad de “explicar”, entendida como la manera en que indicamos el resultado de nuestro razonamiento, se aclaran dos partes esenciales. La primera sería la indicación del resultado propiamente a través de proposiciones claras y describiendo estos resultados a través de representaciones. La segunda es justificar el proceso presentando las consideraciones evidenciales, metodológicas y contextuales que permitieron llegar al primero.

La propuesta del Cambridge Assessment (Black, 2008) aborda el problema procesual entendiendo que análisis, evaluación y las demás habilidades son justamente procesos a los que el pensamiento crítico permite acceder. El siguiente pasaje expone esta concepción:

“La definición enfatiza que una de las principales características del Pensamiento Crítico es que es un pensamiento analítico. Muchos de los procesos del Pensamiento Crítico se apoyan en la habilidad de ser analítico; es decir, ser capaz de diseccionar argumentos e información. Un buen Pensamiento Crítico es ejemplificado cuando el pensamiento es riguroso y meticuloso. Esto quiere decir que el Pensamiento Crítico no es pasivo, automático, o que posea un modo espontáneo o reactivo; sino que es activo, cuidadoso y minucioso. [...] Si bien el Pensamiento Crítico, como forma de pensar, puede ser adquirido y puede ejercerse a través de la exposición incidental de cada uno dentro la experiencia educativa general, la referencia al Pensamiento Crítico como disciplina académica reconoce que esta es una habilidad que puede aprenderse y enseñarse explícita y deliberadamente. El Pensamiento Crítico abarca una serie de procesos involucrados en ser racional. [...] Estos procesos están usualmente implícitos, escondidos o tácitos. Estudiar el Pensamiento Crítico [implica] poner al descubierto y explicita estos procesos.” (Black, 2008, p. 8)

Estos fragmentos son lo bastante enfáticos en la relevancia del proceso, no solo como un fenómeno que ocurre en la experiencia educativa de cada estudiantes sino que, además, como fundamento o razón del Pensamiento Crítico como un disciplina. Ahora bien, más allá de si es plausible fundar una disciplina específica con el rótulo de ‘pensamiento crítico’, la necesidad de abarcar procesos y no solo resultados genera una exigencia en su estudio. Estas exigencias pueden permitir abrir directrices metodológicas que ayuden a responder a la obligación de hacer explícito aquello que ocurre en el estudiante, pero que permanece tácito en interacciones de aula.

Por último, la definición de Lipman (2003), intenta responder a lo que considera un excesivo foco en el resultado señalando que “si vemos el proceso del Pensamiento Crítico e identificamos sus partes esenciales, estaremos en una mejor posición para comprender su relación con el juicio” (Lipman, 2003, p.211), y justamente esto es lo que le permite proponer su definición: “yo considero que pensamiento crítico es pensamiento que facilita los juicios porque se basa en criterios es autocorrectivo y es sensible al contexto” (p.211) Por lo tanto, para ser justos con su propuesta hay que considerar como un trabajo sobre proceso -más que sobre los resultados- el desarrollo cognitivo que se logre dentro de estas últimos tres componentes.

### 4.3. Pensamiento crítico: un conjunto de habilidades o una reunión de habilidades y disposiciones.

Por último, la tercera diferencia significativa entre las definiciones de pensamiento crítico radica en que algunas centran su trabajo en habilidades, mientras que otras tratan de incluir con el mismo nivel de relevancia, las disposiciones que cada estudiante debe demostrar para ser considerado un pensador crítico. En el primer grupo de este eje hay que incluir al estudio del Cambridge Assessment (Black, 2008), donde todo el trabajo está dirigido a la evaluación de habilidades y no existe mención de una disposición. Probablemente, lo que más se asemeja a una disposición es la última de las sub-habilidades de su taxonomía, entendida como “evaluación cuidadosa y persistente del razonamiento propio” (Black, 2008, p.10) El resto de las propuestas incluyen disposiciones como constitutivas de un pensador crítico, aunque se puede encontrar una diferencia en el nivel de detalle y de claridad en que esta dimensión es desarrollada.

**Figura 3: Comparación de definiciones según énfasis entre habilidades o integración de disposiciones**



En el estudio de Siegel (1985) se menciona su importancia desde un enfoque teórico, pero no es el centro de la discusión que el autor propone y su alusión es más bien indirecta. En Ennis (2011), hay mayor claridad ya que logra identificar tres disposiciones y, aunque no se encuentran explicaciones clarificadoras, él ya propone un listado de acciones que ilustran los tres tipos de disposiciones generales.

En la propuesta de Halpern (2003) podemos ya encontrar una enumeración de cuáles deberían ser consideradas las disposiciones a desarrollar. Ella declara que éstas son tan importantes como las habilidades por lo que constituyen una de las cuatro partes de su modelo desarrollo del pensamiento crítico (Halpern, 2003, p.15) La autora distingue seis actitudes esenciales, las cuales son definidas y explicadas de modo general. La primera corresponde a la voluntad de planear entendida como la cual requiere que “los estudiantes [...] aprendan a chequear su impulsividad y planear sus respuestas” (Halpern, 2003, p.16) Por otro lado, está la flexibilidad que se reflejaría en demostrar una voluntad por pensar de distintas maneras, revisar evidencia y seguir con esta tarea hasta que toda opinión razonable haya sido considerada. Las siguientes cuatro son la persistencia, la voluntad a auto-corregir errores, estar atento, y demostrar de forma permanente la indagación consciente.

En el caso del Dephi Report (1990) se asume que “cada habilidad cognitiva desarrollada, si ésta es ejercitada apropiadamente, puede ser correlacionada con la disposición cognitiva asociada para ejercerla” (Facione, 1990, p.12) Sin embargo, el reporte transparente que durante su elaboración, el comité de expertos se dividió frente al problema de si incluir, o no, dentro de la definición una referencia explícita a disposiciones afectivas. Al principio dos tercios del comité se habían inclinado por incluir disposiciones afectivas además de disposiciones cognitivas, mientras que un tercio rechazó esta posibilidad. Esto implicaba la necesidad de distinguir el sentido en que se usaría el término Pensamiento Crítico. Incluir disposiciones afectivas implica ir más allá de un sentido procedimental, ya que se acuñaría un sentido ‘laudatorio’ en el que se reconoce a alguien ser un buen pensador crítico porque demuestra apertura mental, voluntad real de chequear hechos y contrastarlos con lo que postula o estar dispuesto a modificar una posición frente a un hallazgo razonable que lo exija. Por el contrario, el grupo disidente consideraba que el significado del término Pensamiento Crítico solo debía considerar su sentido procedimental (procedural) Este grupo postuló que una persona puede ser pensador crítico, independientemente de si este pensamiento lo usa para fines poco encomiables. Según ellos, un sofista sigue siendo un pensador crítico. Dicho de otra manera, son buenos pensadores críticos, pero no ‘buenos’ en un sentido ético. En un sentido puramente procedimental siguen siendo pensadores críticos.

El tema no quedó completamente consensuado, lo que permitió que el reporte quedara dividido en dos aspectos fundamentales. Primero, el 61% de los participantes consideró disposiciones afectivas como parte integral de la conceptualización de Pensamiento Crítico, las cuales tratan de reflejar la dimensión ética del proceso. Pese a esto, hubo un consenso mayor (83%) respecto de si un buen pensador crítico puede caracterizarse en la medida en que demuestra estas disposiciones (Facione, 1990, p.13)

De todas formas, más allá de los porcentajes de acuerdo alcanzados durante el proceso, este debate dejó preguntas abiertas que han permitido indagar la pertinencia de separar o no el uso del término Pensamiento Crítico de una dimensión ética.

En el caso de Lipman, parece haber una propuesta que no intenta separar entre habilidades y disposiciones. Esto posibilitaría una integración de disposiciones y actitudes que puede implicar un manejo de la afectividad y una relación con el ámbito moral. Sin embargo, el ámbito de pensamiento que pareciera que se vincula de forma más directa con estos elementos no es el pensamiento crítico sino aquello que él llamó pensamiento del cuidado (care thinking) Él reconoce que el desarrollo del pensamiento en las escuelas debe ser multidimensional y distingue tres dimensiones básicas: *critical thinking*, *creative thinking* y *care thinking*. Fallar en el manejo de la afectividad, para este autor, no denota específicamente ser negligente como pensador crítico, sino que denota dificultad en la tercera dimensión del pensamiento. Por lo tanto es a través de la multidimensionalidad que podemos generar un equilibrio entre lo cognitivo y lo afectivo y de esta forma se trata de superar la discusión llevada a cabo en el caso anterior.

Por lo tanto, el estudio y el desarrollo del pensamiento crítico debería poder hacerse cargo de la distinción entre aspectos puramente cognitivos y aquellos que sirven para, desde lo cognitivo, hacerse cargo de las emociones. Según la propuesta de este autor el *pensamiento para el cuidado* sería aquel tipo de pensamiento que mejor y de manera más directa se hace cargo de, por ejemplo, el manejo de las emociones.

Sin embargo, esto no debería implicar una separación entre las dimensiones. Si observamos los ejemplos de comportamientos asociados al pensamiento crítico, se pueden apreciar dos cosas:

1) La situación descrita en aquellos ejemplos puede implicar la movilización de habilidades y disposiciones al mismo tiempo. Una muestra de esto es el siguiente caso; ‘b. Los estudiantes reconocen errores en su propio pensamiento’. Este ejemplo, relacionado con la autocorrección, implica comprender por qué algo dentro de un proceso cognitivo propio pudiese estar errado y, por otro lado, es necesario tener la disposición de reconocérselo a tu contraparte. Lo primero responde al uso de una habilidad, mientras que lo segundo responde al uso de una disposición.

2) La acción descrita, si bien no atañe directamente al ámbito de lo afectivo, puede entregar herramientas para su manejo. En el ejemplo anterior no hay una mención explícita al manejo de la afectividad. Pero en una situación de aula escolar realizar esa acción (ya sea por parte de los estudiantes o por parte del profesor) supone un manejo de emociones importante. Sobre todo al utilizar temas que detonan compromiso emocional por parte de los integrantes de la clase, el reconocimiento de errores del pensamiento propio es una tarea ardua. En este sentido, si bien el Pensamiento Crítico no tiene que ver directamente con el manejo de las emociones, a través de su desarrollo se pueden encontrar apoyos que permitan trabajar esto de forma integrada en una misma interacción entre miembros de una sala de clase.

## 5. Conclusiones y discusión

El conjunto de definiciones y conceptualizaciones descrito anteriormente, más allá de sus respectivos matices y diferencias, debe ser puesto en perspectiva para levantar características generales y comenzar a discutir algunas implicancias que puede haber en el ámbito de la educación.

La primera característica que se puede identificar en dichas propuestas es que el Pensamiento Crítico es consistente con la educación por competencias. Si bien este concepto también posee una polisemia y un debate por derecho propio, podemos entender por competencia a una capacidad global que permite sortear con éxito una familia de problemas. Dada la complejidad de las situaciones que demandan el desarrollo de una competencia, su ejercicio implica movilizar recursos intelectuales y emocionales de forma pertinente (Perrenoud, 2012)

La educación por competencias tiene características claramente relacionadas con una ideología curricular de eficiencia social (Schiro, 2008) en la que los requerimientos de formación provienen de las necesidades productivas de la sociedad. Por lo tanto, ¿Qué definición o conceptualización de Pensamiento Crítico permitiría salir estos requerimiento?; ¿Existe alguna conceptualización de Pensamiento Crítico, dentro del campo de la educación, que escape a este origen? De todas formas, ya sea que respondamos de manera afirmativa o negativa a esta última pregunta, es claro que es esencial tomar una posición que conduzca al desarrollo del Pensamiento Crítico según exigencias que atañen al contexto de la comunidad educativa. El posicionamiento de la comunidad es vital en este punto debido a que, en definitiva, determina si dialoga y se

inscribe dentro de un marco de desarrollo de competencias; o bien, asume una tarea de construcción curricular y construcción de un concepto de Pensamiento Crítico basado en una discusión que problematice y sea capaz de resignificar sus fundamentos.

Otro punto importante que debe ser considerado en estas conclusiones dentro de un proceso de construcción curricular es que el Pensamiento Crítico puede suponer un esquema de desarrollo *universalista*, es decir asumir que sus características son más bien idénticas sea cual sea el contexto en que se apliquen; o bien, puede suponer un esquema *situacionista* que no reconozca esta tesis y asuma que las características de su proceso responderán a especificidades de su contexto educativo.

Finalmente resulta necesario generar insumos que permitan dotar de contenido a la expresión ‘pensamiento crítico’ en sus dimensiones conceptuales, procedimentales, éticas y políticas para dar lugar a un debate en torno al lugar que le cabe en la relación entre educación y sociedad.

## Bibliografía

- Association for Supervision and Curriculum Development. (2017, 9 2) *www.ascd.org*. Retrieved from <http://www.ascd.org/research-a-topic/21st-century-skills-resources.aspx>
- Black, B. (2008) Critical thinking: a definition and taxonomy for Cambridge assessment. *34th International Association of Educational Assessment Annual Conference*. Cambridge.
- Cambridge Assessment. (2017, 11) *About us: Cambridge Assessment*. Retrieved from <http://www.cambridgeassessment.org.uk/about-us/who-we-are/>
- Carnoy, M. (2007) La mejora de la calidad y equidad educativa: una evaluación realista. *Pensamiento Educativo*, 40(1), 103-130.
- Delors, J. (1996) *La educación encierra un tesoro*. Madrid: Santillana Ediciones UNESCO.
- Dussel, I. (2004) Las Reformas Curriculares en la Argentina, Chile y Uruguay. Informe comparativo. In M. Carnoy, *Las reformas educativas de la década de 1990* (pp. 389-411) Buenos Aires: Akian.
- Dussel, I. (2006) Estudio sobre gestión y desarrollo curricular en países de América Latina. *El Currículo al Debate*. Santiago: OREALC/UNESCO.
- Ennis, R. (2011) The Nature of Critical Thinking: An Outline of Critical Thinking Dispositions and Abilities. *Sixth International Conference on Thinking at MIT*, 32. Cambridge.
- Facione, P. (1990) *Critical Thinking: A Statement of Expert Consensus for Purposes of Educational Assessment and Instruction*. Millbrae: The California Academic Press.
- Freire, P. (2005) *Pedagogía del oprimido*. México D.F.: Siglo XXI.
- Giroux, H. (2011) *On critical pedagogy*. New York: Bloomsbury Publishing.
- Halpern, D. (2003) *Thought & Knowledge An Introduction to Critical Thinking*. London: Lawrence Erlbaum Associates, Inc., Publishers.
- Hirsch, E., Kett, J., & Trefil, J. (2002) *The New Dictionary of Cultural Literacy*. Boston: Houghton Mifflin Company.
- Lim, L. (2016) *Knowledge, Control and Critical Thinking in Singapore*. Reutledge: London.
- Lipman, M. (2003) *Thinking in Education*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Perrenoud, P. (2012) *Cuando la escuela pretende preparar para la vida ¿Desarrollar competencias o desarrollar otros saberes?* Barcelona: Editorial GRAÓ.
- Schiro, M. (2008) In *Curriculum Theory: conflicting visions and enduring concerns*. California: SAGE.
- Siegel, H. (1985) Educating Reason: Critical Thinking, Informal logic, and the Philosophy of Education. *Informal Logic*, VII(2&3), 69-81.
- UNESCO. (2015) Conferencia de París. Conferencia Ministerial Regional sobre la educación después de 2015. *Conferencias regionales sobre la Educación: declaraciones finales* (p. 26) París: s/e.