

KAMAY

Revista de Filosofía

Vol. I, Nº 1 - Abril 2026

ISSN 3152-9364 (en línea)



UNSAAC

Universidad Nacional de
San Antonio Abad del Cusco

Centro de Investigaciones Filosóficas

KAMAY Revista de Filosofía

Vol. I, N° 1 - Abril 2026

Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco
Centro de Investigaciones Filosóficas
Av. de la Cultura 733, Cusco, Perú

Editor Responsable

Fabio Sánchez

Comité Editorial

Richard Suárez, Gabriel Moreno, Víctor Rivera

Consejo Editorial

Laura Soto (Universidad Nacional Autónoma de México), Zenón Depaz (Universidad Nacional Mayor de San Marcos), Miguel Giusti (Pontificia Universidad Católica del Perú), Pablo Quitanilla (Pontificia Universidad Católica del Perú), Víctor Casallo (Universidad Antonio Ruiz de Montoya), Gonzalo Gamio (Pontificia Universidad Católica del Perú), Alessandro Caviglia (Pontificia Universidad Católica del Perú), Miguel Polo (Universidad Nacional Mayor de San Marcos), Hirotaka Nakano (Universidad de Tokio), Cecilia Macón (Universidad de Buenos Aires)

Comité de Normas

Edgar Junior Bellido Florez

Gestión Técnica y Operativa

Nilzhia Aragón, Fiorela Cusihuaman, Luz Merida Quispe, Josias Morocco, Adolfo Choque, Darha Morveli, Ninoska Castillo

Universidad Nacional de San Antonio Abad
del Cusco, 2026. Derechos reservados.

ISSN 3152-9364 (en línea)

Deposito Legal 2026-06344

Editorial

Es gratificante tener el honor de presentar el primer número y volumen de la Revista de Filosofía KAMAY, auspiciada por el Vicerrectorado de Investigación y el Fondo Editorial de la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco, e impulsado por la Escuela Profesional de Filosofía y el Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF) de la Facultad de Ciencias Sociales.

En sus más de 300 años de creada, nuestra Tricentenaria casa de estudios, emblema intelectual del sur del país, no se había generado una revista especializada que manifestase el quehacer filosófico dentro de la casa antoniana. Es por ello que en abril de 2024 se propuso desde el CIF la creación de un espacio de difusión de las investigaciones realizadas tanto por autores de nuestro medio universitario (estudiantes, docentes y egresados), así como de otros provenientes del espacio nacional e internacional, promoviendo una actitud abierta al diálogo y debate filosófico, libre de condicionantes políticos e ideológicos.

Por tanto, KAMAY (trad. quechua: “aliento vital”) constituye una plataforma para la publicación de los resultados de investigaciones en todas las disciplinas filosóficas, teniendo como línea hermética a la búsqueda de la verdad y la generación de nuevos conocimientos, a través de una postura neutral e imparcial, y profundamente comprometida con el desarrollo académico e intelectual del país.

En razón de ello es que, luego de un riguroso proceso de revisión de pares ciegos o *double-blind peer review* (externos a nuestra universidad), de todos los envíos recibidos, se logró aprobar nueve artículos (respetando la calificación asignada), los mismos que se presentan en el número actual.

El primero de ellos trata sobre el problema de la corrupción en la filosofía política de Nicolás Maquiavelo; el siguiente desarrolla un análisis de los elementos fundamentales de la filosofía política de G. W. F. Hegel; el tercero realiza una exploración del fenómeno del derrumbe y cancelación sistemática del tacto durante la pandemia; el cuarto examina el rechazo platónico a la proliferación de leyes en el Libro IV de La República de Platón; el subsiguiente elabora una reflexión crítica sobre la “causa eficiente” en Martin Heidegger; el quinto se enfoca en el repensar de la Primera vía en la teología de Santo Tomás de Aquino; el sexto consiste en un estudio sobre el Large Language Models (LLMs) (los modelos de lenguajes grandes) dentro de la filosofía del lenguaje, donde se examina si estos “entienden” lo que producen; el penúltimo indaga las creencias falsas desde una perspectiva epistémica y escéptica; y, finalmente, en el último artículo se realiza una crítica al libro La Cosmo-visión andina en el Manuscrito de Huarochiri.

Con esta diversidad de temáticas abordadas se inauguran las publicaciones filosóficas especializadas en la San Antonio Abad, previendo que el *kamay* (en tanto hálito genésico de vida) siga incitando el asombro filosófico en la sociedad cusqueña, peruana y universal; y, conforme a su significado metafísico, anime (como los aleteos altivos del kuntur) la reflexión crítica y propositiva en un tiempo cada vez más convulso y deshumanizado, orientado de manera errónea hacia la hegemonía de la tecnocracia y la instrumentalización despiada de la naturaleza.

Fabio Sánchez
Editor Responsable

Artículos

Antonio Pérez

Causas y Remedios de la Corrupción Política según Maquiavelo.....7

Elvis Qqueccaño

Elementos Fundamentales de la Filosofía Política de G. W.F. Hegel.....31

Gustavo Cataldo

Tangibilidad y Corporalidad Compartida.

La Pandemia como Experiencia Límite del Contacto.....67

Edgar Bellido

El Rechazo Platónico a la Proliferación de Leyes.

Secciones 425a-427a del Libro IV de La República.....85

Adolfo Choque

Reflexiones sobre la “Causa Eficiente” en Heidegger como

Fundamento de la Política.....101

Renzo de la Quintana

Repensando la Primera Vía de Santo Tomás de Aquino.....121

Jorge Polo

¿Entienden los LLMs lo que producen? Producto, proceso

y agencia en la atribución de entendimiento superficial.....151

Josias Sosa

Creencias Falsas, Perspectiva Epistémica y Escepticismo.....185

Javier Hernández

Zenón Depaz y la Filosofía Andina:

Críticas a la Cosmo-visión Andina en el Manuscrito de Huarochiri.....213

Causas y Remedios de la Corrupción Política según Maquiavelo

Causes and Remedies of Political Corruption According to Machiavelli

Antonio Pérez Valerga

Pontificia Universidad Católica del Perú

Resumen: El artículo busca, en primer lugar, repensar la mala fama que Maquiavelo adquirió desde muy temprano, corrigiéndola con estudios más recientes que leen con mayor atención lo que efectivamente dice Maquiavelo. Así, en segundo lugar, se muestra que la preocupación principal de Maquiavelo en todas sus obras es asegurar la permanencia de la república, no con el argumento de la seguridad del Estado ni la tranquilidad de los ciudadanos y menos para enriquecer a los gobernantes, sino con una clara defensa de la libertad frente a otros Estados, en las relaciones exteriores, y de los ciudadanos mismos, al interior de cada Estado. Por último, se analizan los consejos que da Maquiavelo para combatir la corrupción, mostrando que su preocupación no es solo impedir que los funcionarios públicos utilicen sus cargos en beneficio propio y no del bien común, sino, tal vez sobre todo, advirtiendo que la corrupción de los funcionarios solo es posible cuando los ciudadanos han abandonado su capacidad legisladora y prefieren la seguridad o intereses privados antes que su propia libertad, es decir, cuando los ciudadanos mismos están corruptos.

Palabras clave: Maquiavelo; política; corrupción; ciudadanía; instituciones

Abstract: The article seeks, in the first place, to rethink the bad reputation that Machiavelli acquires from very early on, correcting it with more recent studies that read with the greatest attention what Machiavelli actually says. Thus, secondly, it is shown that Machiavelli's main concern in all his works is to ensure the permanence of the republic, not with the argument of state security, the tranquility of the citizens or even less so to enrich the rulers, but with a clear defense of freedom against other states, in foreign relations, and of the citizens themselves, within each state. Finally, Machiavelli's advice to combat corruption is analyzed, showing that his concern is not only to prevent public officials from using their positions for their own benefit and not for the common good, but, perhaps above all, warning that corruption of officials is only possible when citizens have abandoned their legislative capacity and they prefer security or private interests over their own freedom, that is, when citizens themselves are corrupt.

Keywords: Machiavelli; politics; corruption; citizenship; institutions

Introducción

Una oscura fama persigue a Nicolás Maquiavelo desde los comienzos mismos de su carrera política e intelectual; tan es así, que la frase “maquiavélico” resume la imagen del político oportunista, para el que todo vale con tal de conservarse en el poder y de cuidar sus propios intereses. Ejemplos del político “maquiavélico” en ese sentido no faltan, por supuesto, en la política peruana: prácticamente todos los que la practican, salvo, por supuesto, algunas excepciones.

Nuevas interpretaciones de las obras de Maquiavelo, sin embargo, pueden ayudar a comprender su posición con mayor claridad e imparcialidad. Entre las más recientes, es tal vez la de Quentin Skinner la más influyente, por lo breve y a la vez erudita, pero ya Isaiah Berlin y el mismo Merleau Ponty, para no hablar de Benito Spinoza en el siglo XVII, habían recuperado una imagen muy distinta del secretario florentino; y aunque ahora, en tan breve espacio, no podremos cambiar un sentido común tan arraigado, veremos si nos es posible eliminar algunos prejuicios para facilitar así un acercamiento más equilibrado a su obra.

Este intento lo haremos desde un tema específico, el de la corrupción política, que nos ofrecerá grandes sorpresas, pues para Maquiavelo la corrupción política no es solo ni principalmente un problema de los políticos malvados que la realizan sino tal vez sobre todo de los ciudadanos sumisos que la permiten. Pero primero algunas ideas generales para contextualizar nuestra ponencia.

1. Republicanismo Moderno

Maquiavelo comparte muchas características con los pensadores políticos modernos que están por venir (Hobbes, Spinoza y Rousseau, incluso Montesquieu), aunque todavía en un estado naciente y rudo, por decirlo así. Estos temas son, por ejemplo, el

republicanismo, la separación de poderes, la educación del príncipe y del pueblo, la religión civil, por citar sólo algunos.

Digo que estos temas están todavía sin limar en Maquiavelo porque, por ejemplo, en lo que se refiere a la separación de poderes, característica de lo que en la modernidad entendemos por gobierno republicano, el florentino aboga por distinguir entre dos clases sociales (y no, como lo hará más adelante Montesquieu, entre varias instituciones que se contrapesan entre ellas), la de los ricos y la de los pobres, la primera que quiere dominar y la segunda, al contrario, que no acepta ser dominada por nadie. Maquiavelo, de hecho, le exige al príncipe que mantenga e incluso aumente la contradicción de clases, pues de esta manera podrá gobernar mejor a todo el pueblo, pero, tal vez, sobre todo, porque esa tensión es útil para que las dos partes de la sociedad se fiscalicen una a la otra.

También está el tema de la mejor religión popular, que raras veces es para los autores modernos la cristiana, porque es más bien una religión privada y se opone, entonces, a una religión civil que es la que interesa cuando se trata de gobernar al pueblo a través del miedo y de la esperanza.

El primer lugar de estos lugares comunes modernos, sin embargo, lo ocupa el ya citado republicanismo, que podemos encontrar desde Maquiavelo hasta Rousseau con diferentes matices, pero siempre ligado al gran ejemplo del estado romano. Este republicanismo nos ayudará también a comprender que las intenciones de Maquiavelo no son de ninguna manera oportunistas, pues de lo que se trata para nuestro autor es, siempre, defender (a todo precio, es cierto) el bien común por encima de todo interés personal.

En ese sentido, podemos decir que Maquiavelo es un autor moral, lo que se entiende mejor si tomamos en cuenta la descripción aristotélica de la acción; para el estagirita, en efecto, toda acción propiamente humana supone necesariamente un bien que se persigue, que es el fin, al cual quedan supeditados los medios para alcanzarlo. La gran diferencia se encuentra en que los medios no son

necesariamente morales para Maquiavelo, pero definitivamente el fin lo es, pues el príncipe debe perseguir siempre el bien común, así que en ese sentido específico no hay duda de que Maquiavelo es un “moralista” o, más exactamente, un republicano.

No es, por cierto, un republicano clásico, que piense que el Estado forma moralmente a sus ciudadanos. Tampoco es un liberal en el sentido que nosotros damos a esa palabra, pues no busca la comodidad o el bienestar de los ciudadanos, ni ayudarlos a satisfacer sus deseos. El objetivo de Maquiavelo y el que mantiene unidos a todos, ricos y pobres, es más bien la guerra externa, por lo que no podemos comparar sus métodos con el de ningún grupo político contemporáneo. Más cerca estaríamos al pensar que es un defensor de una “razón de Estado”, aunque perderíamos de vista, de todas maneras, lo que nuestro autor tiene siempre como fin, la grandeza del Estado o república, su libertad y la de sus ciudadanos. Esto se puede leer literalmente en el título del capítulo 41 del libro III del libro que Maquiavelo dedica a Tito Livio, que dice: “Que la patria se defiende con honor o deshonor, y en ambos casos está bien defendida”. Pero tal vez lo austero de la frase puede ser complementada con lo que dice Spinoza en su Tratado político, que Vittorio Morfino (2019, p. 80) demuestra que está inspirado, por decirlo así, en la atenta lectura que Spinoza hace de las obras de Maquiavelo. Dice Spinoza (1986):

La piedad hacia la patria es sin duda la máxima que uno puede practicar. Suprimido el Estado, en efecto, nada bueno puede subsistir, todo corre peligro y, en medio del pavor general, solo reinan la ira y la impiedad. De donde se sigue que cualquier ayuda piadosa que uno preste al prójimo, resulta impía, si de ella se deriva algún daño para el estado; y que, al revés, no se puede cometer con él ninguna impiedad que no resulte piadosa, si se realiza por la conservación del Estado. (pp. 397-398)¹

¹ B. Spinoza, *Tratado teológico político*, 232, 9-15.

No podemos decir, entonces, que Maquiavelo (ni Spinoza) sea partidario de una “razón de Estado”. Como veremos, la defensa del Estado y de sus instituciones tiene como único objetivo asegurar la libertad, de la República respecto de enemigos externos y de los ciudadanos mismo, a los que habría incluso que, como dirá más tarde Rousseau, obligarlos a ser libres. Claro que, en este punto, es necesario apuntar que la libertad como la entiende Maquiavelo no es la libertad del liberalismo contemporáneo, según el cual ser libre es hacer lo que mejor le parezca a cada uno. Quentin Skinner (2020) lo dice así:

El liberalismo en tanto que filosofía política no aparece sino hasta el siglo XVIII. Y si uno comprende esta noción como la limitación de poderes del Estado y, por consiguiente, de la ley, en beneficio de la libertad individual, si, Maquiavelo no es liberal. Para él, trátase de una monarquía o de una república, el buen gobernante es de entrada aquél que da leyes que permiten al régimen mantenerse, sobre todo evitando la corrupción, puerta abierta para la descomposición del Estado y, en último término, de su esclavitud. (p. 70)

En Maquiavelo, como en otros pensadores republicanos, en efecto, la libertad está íntimamente ligada al concepto del bien común, más que al de una voluntad arbitrariamente libre.

En ese mismo sentido, pero incidiendo más en el aspecto moral, es interesante recoger aquí también las observaciones del conocido historiador inglés Isaiah Berlin (1984): a Maquiavelo hay que concederle sin ninguna duda por lo menos la mitad de la moralidad, y es que para él los políticos deben siempre proponerse fines buenos o correctos, el mantenimiento del Estado. Problemática queda la otra mitad de la moralidad, pues es también sin duda cierto que para Maquiavelo todo medio vale para conseguir ese fin. Pero es necesario observar que el florentino no es un inmoralista, que defiende cínicamente acciones que él considera malas. Al contrario, para Maquiavelo existen dos morales contrapuestas e inconmensurables, la moral cristiana y la moral pagana. La diferencia está en que la moral cristiana sirve para alcanzar la salvación eterna del alma y por eso no es útil para gobernar. La moral

pagana, en cambio, sobre todo la romana, aunque también la griega antigua y, no hay que olvidarlo, la misma religión de ese gran fundador del Estado hebreo, Moisés, es una religión pública que exige una participación política en el Estado y no espera una recompensa eterna en el más allá, sino la salvación del Estado para permitir una vida en común aquí en este mundo.

No es tampoco el caso que Maquiavelo considere mala la religión cristiana y sus exigencias de buenas obras; lo que sucede es que, si el príncipe insiste en hacer que sus fines políticos tengan éxito solo a través de buenas acciones, cuando está en medio de tantas personas que no lo son, no solamente fracasará, sino que con certeza será destruido. Eso se lo ha demostrado el trágico fin del sacerdote dominico Girolamo Savonarola quien, después de gobernar Florencia tras la caída de los Medici terminó quemado en la hoguera, seguramente por haber pretendido reformar el Estado con buenas intenciones, pero sin armas para asegurar el éxito de su empresa.

En eso si Maquiavelo realiza una verdadera revolución, en la medida en que exige del príncipe la disposición a hacer siempre lo que es necesario para alcanzar los fines más altos del Estado -la libertad-, aun cuando tenga que mentir y ser cruel. Esto lo ilustra el mismo Maquiavelo al proponer como las virtudes principales del príncipe no las recomendadas por los autores cristianos y sus seguidores lejanos, los humanistas clásicos (es decir, honestidad, magnanimidad, liberalidad), sino las que poseen dos animales simbólicos: el príncipe debe ser fuerte como un león y astuto como un zorro. Así, por ejemplo, el príncipe debe ser capaz de impedir todo lo que lo haga odioso a sus súbditos, por lo que, si tiene que ser cruel, debe presentarse ante ellos con la mayor majestad posible, realizando cosas extraordinarias y evitar aparecer perverso aun cuando no pueda impedir comportarse perversamente.

Pero, nuevamente, Maquiavelo (2011) no pide que el príncipe sea perverso sino más bien que sea realmente virtuoso en un sentido convencional, aunque debe estar preparado para dejar de lado esas virtudes convencionales cuando lo exija la necesidad.

Un último punto ayuda a comprender, tal vez, la mala fama que persigue a nuestro autor desde el comienzo y que él mismo ayudó a generar: la dedicatoria de su libro más conocido, *El Príncipe*, a Lorenzo II, el heredero de los Medici que recuperó el poder para su familia cuando en 1512, tras la caída de Savonarola y de un breve período de libertad, se derrumbó el gobierno republicano al que Maquiavelo había servido desde 1494 como secretario de la llamada segunda cancillería de Florencia, uno de los cargos más importantes de la ciudad y que lo llevaron a recorrer diversos países y a conocer a los principales actores políticos de la época –al papa Julio II, a César Borgia, al emperador alemán, al rey de Francia–. Esta dedicatoria y el formato mismo del libro, escrito a la manera de los consejeros de príncipes del renacimiento, han hecho pensar a quienes no han leído atentamente sus libros que Maquiavelo se limita a ofrecer su experiencia y su conocimiento de la historia, sobre todo romana, para que el gobernante conserve su poder a todo precio. Pero contra esta creencia común quisiera proponer dos argumentos.

El primero es la situación de Maquiavelo cuando escribe su libro: luego de recuperar el poder, en efecto, los Medici metieron a la cárcel y torturaron a Maquiavelo por considerar que había conspirado contra ellos junto con sus amigos del círculo literario que se reunía en los jardines de la familia Rucellai. Una vez liberado, Maquiavelo se retira a su propiedad al sur de Florencia y se dedica a la lectura y a la composición de algunos libros que le ganaron un nombre en la historia de la teoría política. Pero en diversas cartas a sus amigos expresa su descontento con su nueva situación y es por eso, en un vano intento por recuperar sus cargos, dedica su libro a Lorenzo II de Medici.

Pero eso no debe confundirnos. Es posible que uno de los primeros en haber dado cuenta de la ambigüedad de *El príncipe* haya sido el ya citado Spinoza (1986), quien cita explícitamente a Maquiavelo, en el *Tratado político*:

Maquiavelo ha mostrado, con gran sutileza y detalle, de qué modos debe servirse un príncipe al que solo mueve la ambición de dominar, a fin de conservar y consolidar el

Estado. Con qué fin, sin embargo, no parece estar muy claro [...]. Quizá haya querido probar con qué cuidado debe guardarse la multitud de confiar su salvación a uno solo [...]. Me induce a admitir esto último el hecho de que este prudentísimo varón era favorable a la libertad e incluso dio atinadísimos consejos para defenderla. (p. 121)

Cuando se lee a nuestro autor con cuidado, en efecto, no puede uno dejar de notar que los consejos para que el príncipe conserve su poder se dirigen a construir instituciones sólidas que lo sobrevivan y aseguren su gloria a la posteridad, único fin que debe perseguir, dejando de lado el poder y la riqueza que, sin duda, acompañarán su gobierno.

Este objetivo, que es mucho más claro en su segundo libro, los Discursos sobre la primera década de Tito Livio, lo consigue Maquiavelo en *El príncipe* persuadiendo al gobernante con arteras argumentaciones y, en la práctica, engañándole. Si esto parece probable, es debido a una obra de teatro, *La mandrágora*, que Maquiavelo escribe para el círculo literario al que pertenecía, en la que el joven Calímaco está perdidamente enamorado de la bella Lucrecia, quien resulta estar casada con el viejo, pero muy rico doctor Nicia, con quien sin embargo no puede tener hijos. Es entonces que Calímaco busca ayuda en el consejero Ligurio, junto con quien planea presentarse como un afamado médico que recomienda el uso de una pócima a base de mandrágora para asegurar la fertilidad de la bella Lucrecia, convenciéndolo de que su mujer concebirá si la toma, pero le advierte que el primer hombre en dormir con ella morirá. El joven héroe se ofrece galantemente a sacrificarse por él, mientras que la enamora y sigue su relación con ella a escondidas del necio marido, para al final casarse con ella una vez muerto el anciano.

Como asegura Pitkin (1999):

Es una historia sórdida, que no contiene ni un solo carácter admirable; pero al final todos terminan ganando. Nicia tendrá descendencia, Calímaco y Lucrecia se tienen uno al

otro. Como dice Ligurio, contemplando cómo se desarrolla su plan, 'me parece que bueno es lo que hace bien al mayor número y aquello con lo que el mayor número se complace'. (p. 30)

La misma Pitkin concluye que Maquiavelo se concibe como el astuto, si bien taimado consejero Licurgo y no tiene duda que nuestro autor se concibe a sí mismo como un hábil consejero de príncipes quien, sin embargo, los engaña para conseguir lo mejor para todos, concretamente para su muy amada república de Florencia. Añado, por último, sus reflexiones al comienzo de su libro:

Algunos [ven a Maquiavelo] como un abogado de la razón de estado, otros como un romántico que idealiza la Roma antigua, algunos lo ven como un apasionado patriota, otros como un cínico, algunos como un observador objetivo, otro como un maestro del mal; algunos como un republicano, otros como admirador de líderes fuertes y del poder militar. Cada uno se basa en los textos, pero ninguno ha tenido éxito en desplazar a los otros. (p. 3)

Y, constatando que la ambigüedad no está presente solo entre sus dos libros principales sino incluso en cada uno de ellos, concluye sabiamente preguntándose si esta ambigüedad no nos dice algo sobre el ejercicio mismo de la política.

2. La Importancia de las Leyes

Pero no son solamente las argucias que pueden utilizarse para engañar al príncipe, ni siquiera tampoco las cualidades psicológicas y "morales" de un príncipe idealmente bien dotado, lo que Maquiavelo llama su *virtú*, las que debe defender el republicanism, sino tal vez sobre todo la *virtú* del pueblo entero, problema del que se ocupa Maquiavelo en su segundo gran libro, los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. El secretario florentino piensa efectivamente que la mejor maestra de la humanidad es la historia, y se basa siempre en un principio que, aunque permanece generalmente implícito, no es por eso menos importante para él:

que lo que ha sucedido una vez puede suceder de nuevo y su corolario, que quien examina los acontecimientos del pasado fácilmente puede prever los futuros. Por eso, estudiando sobre todo la historia de Roma, hace recomendaciones que ayuden a producir la necesaria *Virtú* del pueblo, es decir, el amor al bien de la comunidad incluso en contra del bien privado de cada uno.

El primer requisito es la libertad de la ciudad o Estado, con lo que quiere decir justamente que no debe ser gobernada sino por el interés de todos los ciudadanos, lo que puede llamarse el bien común. Para lograr la libertad de la república se necesita, ciertamente, buena fortuna -un fundador casi divino, de hecho-, pero lo decisivo es la *virtú* de los ciudadanos, a los que Maquiavelo llama simplemente “las masas”. Sin esta condición el Estado se corrompe e inevitablemente decae o degenera. Por eso, para salvar una república lo que se necesita no es solamente tener un príncipe que la gobierne con vistas al bien común, sino sobre todo que la organice de tal manera que los ciudadanos no tengan más remedio que ser virtuosos, es decir, de valorar más el bien público que el suyo propio.

De todas maneras, lo primero es un verdadero golpe de suerte: que haya habido un gran padre fundador, sea Licurgo entre los espartanos, o Rómulo entre los romanos, o Moisés entre los hebreos. Sin un líder que haga suya la gloria cívica es imposible crear un Estado duradero. Ya sabemos, por otro lado, que un verdadero liderazgo político sacrificará hasta los más básicos principios morales con tal de alcanzar la grandeza (la libertad interna y externa) del Estado, pero esto tampoco es suficiente; es necesario además crear buenas leyes que obliguen a conservar ese Estado.

Una constitución es corrupta cuando crea un pueblo él mismo corrupto, que no lucha por la libertad política sino por el propio enriquecimiento o, más exactamente, que se deja engañar por líderes que ocupan los cargos públicos no por su mayor virtud, sino porque persiguen sus egoístas intereses privados. Y no es que Maquiavelo sea enemigo de la riqueza o de la ambición, sino que piensa que la corrupción es el verdadero origen de la tiranía. Así, concluye Skinner,

“mientras que el mantenimiento de la libertad es una condición necesaria para la grandeza (de un Estado), el crecimiento de la corrupción es invariablemente fatal para la libertad” (Skinner, 1984, p. 75).

El problema que Maquiavelo quiere resolver se reduce pues a la siguiente pregunta: ¿cómo evitar que el pueblo se corrompa?, es decir, ¿cómo se le puede obligar a mantener el interés por el bien público?

Dos son las vías que propone Maquiavelo para lograr este objetivo: la primera es el buen ejemplo del fundador; la otra, que el pueblo tenga más miedo de violar la ley que la esperanza de inflar sus arcas.

La primera, el buen ejemplo, tiene un efecto inspirador, de tal manera que los hombres y mujeres buenos desean imitarlos y a los malos les da vergüenza comportarse de otra manera. Todos los políticos deben ser ciudadanos de alto valor personal, poseer sobre todo prudencia política y conocimiento tanto de la historia como de la actualidad, así como de la psicología que nos muestra a los seres humanos proclives a la traición y a un vicio privado que puede, sin embargo, tener gran repercusión pública: la envidia. Por eso, las leyes deben proteger a los políticos, no blindándolos frente a toda acusación, sino permitiendo al contrario que toda acusación se ventile transparente e imparcialmente, pero amenazando a los acusadores con grandes castigos si se descubre que no son más que calumniadores. De hecho, al final del tercer *Discurso*, Maquiavelo acusa a sus contemporáneos Savonarola y Soderini de no haber sabido defenderse de la envidia y de no haber querido aprender de la historia antigua y de la de la propia Florencia, por lo que acabaron por sucumbir a sus enemigos y, lo que es peor, casi llevaron con ellos a la ciudad a su destrucción.

Para lograr el segundo objetivo (que los ciudadanos adquieran, por miedo, la virtud) y yendo esta vez más allá de las propuestas de *El Príncipe*, Maquiavelo propone en los *Discursos* dos métodos principales. El primero es que se utilice el culto religioso como culto

cívico. Como ya vimos al comienzo, Maquiavelo (2011), como la mayoría de los pensadores políticos de la primera modernidad, desconfía del cristianismo, que es una religión privada que busca la salvación eterna del alma antes que el bienestar de la comunidad en este mundo mortal. Con todo, el florentino no deja de notar la ironía que significa que la Iglesia Romana haya dado el mal ejemplo, preocupada por su riqueza privada antes que por el bien de toda la comunidad, de tal manera que el pueblo italiano y en particular el florentino ha perdido toda piedad y se ha convertido en el pueblo menos religioso de todos, convirtiéndose en presa fácil tanto de sus enemigos internos como de los externos. Más en general, sin embargo, la preocupación por la vida ultramundana antes que por la vida política es el medio más seguro de llevar a un pueblo a la corrupción y a la decadencia.

El segundo método para lograr que los ciudadanos sean virtuosos es también el más efectivo: usar la ley para que, por coerción, los ciudadanos teman violarla y tengan el bien común por encima de sus intereses particulares. Eso es lo que lograron los primeros fundadores de Esparta (Licurgo), o de Roma (Rómulo y Numa), quienes establecieron excelentes leyes que impidieron que la ciudad se corrompiera durante siglos (p. 95).

En este punto Maquiavelo sigue decididamente a la tradición clásica, que considera que lo mejor es combinar las tres formas posibles de gobierno, la monarquía (el gobierno de uno solo), la aristocracia (el gobierno de algunos, a saber, los mejores) y la democracia (el gobierno de todos). Los mismos autores clásicos, empezando por Platón, notaron que estas formas de gobierno son inestables, generándose, a partir de la monarquía, la tiranía, a partir de la aristocracia, la oligarquía (donde gobiernan solo los que tienen dinero) y, a partir de la democracia, la demagogia. Maquiavelo, por eso, propone lo que él llama gobiernos con una constitución mixta.

La idea que está detrás de las recomendaciones de Maquiavelo es que en todo Estado hay dos grandes grupos opuestos, el de los ricos y el de los pobres. Es por eso que es imprescindible impedir que cualquiera de las dos partes obtenga un poder exclusivo, pues

inmediatamente se convertirá en una facción y se perderá irremediablemente la virtud y, por consiguiente, el pueblo se corromperá y la libertad se verá inmediatamente amenazada.

La clave para obtener la *virtú* del pueblo a través de la ley es, entonces, mantener las dos partes del Estado en conflicto constante, de tal manera que ninguna de las dos pueda gobernar a su antojo, sino que esté siempre bajo la vigilancia de la otra parte e impedir, como dice el mismo Maquiavelo, tanto “la arrogancia de los ricos” como “el libertinaje del pueblo” (p. 199). Esta especie de lucha de clases *avant la lettre o avant Marx* fue, según nuestro autor, el verdadero secreto de la constitución romana, la que le permitió durar cerca de mil años y que Maquiavelo está dispuesto a defender aun en contra de los historiadores que ven en esta misma tensión -de hecho, en el poder que terminó adquiriendo el pueblo-, el origen de la decadencia de Roma.

3. La corrupción y sus Remedios

Para el secretario florentino la corrupción es lo que impide que el pueblo tome consciencia de las consecuencias de su apoyo a los demagogos. A su vez, esta corrupción de una verdadera libertad en el Estado es consecuencia de las desigualdades sociales; no es tanto porque los pobres se rebelen contra la desigualdad, sino porque la riqueza extrema de algunos de sus ciudadanos les permite tener muchos partidarios que terminan promoviendo, incluso sin saberlo, las ambiciones de los más favorecidos en contra del bienestar de todo el pueblo.

Cuando la reputación es adquirida por buenos servidores públicos, preocupados por el bien común, no aparece este problema, pero si cuando son individuos privados los que buscan su propio interés y compran votos y magistrados; este es el verdadero peligro: desde la desigualdad, pasando a la corrupción y llegando hasta la tiranía.

Un pueblo incorrupto, en cambio, aparentemente sería inmune a esas tentaciones y oiría mejor las advertencias de las

autoridades contra los tiranos potenciales, que buscan robarle al pueblo no solo su dinero, sino, lo que para Maquiavelo es sin lugar a dudas peor, su misma libertad.

Pero hay que tener en cuenta también que la corrupción es el producto de descuidos que se suceden en un largo tiempo y a la que le anteceden muchos hechos en contra de la ley, por lo que, además, los poderosos corruptos se vuelven cada vez más hábiles para utilizar las leyes en su propio provecho. Por eso, los remedios para la corrupción de un pueblo, como veremos inmediatamente, deben ser radicales y prácticamente equivalen a una nueva fundación. Pero lo mejor es prevenir la corrupción antes de que aparezca.

Hay tres medios de prevenirla, según Maquiavelo: con el buen ejemplo, del que ya hemos dicho algo, y con castigos ejemplares y con buenas instituciones, de lo que hablaremos a continuación.

La república de Maquiavelo es un lugar peligroso, pues nuestro autor tiene una tendencia a preferir castigos extremos como la pena de muerte e incluso el asesinato antes que enseñarles virtud a los ciudadanos. De hecho, en los *Discursos* la violencia correctiva parece haberse vuelto rutinaria. Cada cierto número de años, nos recomienda Maquiavelo, deben aplicarse castigos ejemplares y espectaculares contra los infractores, especialmente contra los más jóvenes, antes de que hayan logrado afianzar su poder. Pero esto vale también para antiguos servidores del Estado, que no deben pensar que la ley puede hacer excepciones con ellos; esto es lo que Maquiavelo llama la ingratitude, pues la república puede perder su libertad cuando ama demasiado a estos hombres ambiciosos: no es el amor, sino el miedo lo que mantiene la República.

Pero el mismo miedo es inútil cuando se aplica demasiado tarde, como cuando Bruto y otros confabulados mataron a César, lo que no hizo sino agravar la decadencia de Roma. En general, dice Maquiavelo (2011):

Uno no debe querer dejar pasar más de diez años entre una y otra de estas ejecuciones; pues cuando este tiempo ha pasado, los hombres empiezan a cambiar sus costumbres y a transgredir la ley. A menos que surja algo por lo que el castigo sea traído de nuevo a su memoria y el miedo sea renovado en sus espíritus, pronto se juntarán tantos delincuentes que no podrán ser castigados sin peligro. (Discursos, 220)

Este terror es semejante al que rige en los momentos fundacionales de las repúblicas, con lo que el razonamiento de Maquiavelo se acerca al de Hobbes, para quien también el miedo es el origen de un nuevo pacto socializador. La diferencia está en que para el florentino el objetivo no es la paz y la tranquilidad de los aburguesados ciudadanos, sino la guerra misma, por la cual deben ser apreciadas las virtudes de las dos clases sociales: el honor de los ricos y más favorecidos, por un lado y, por el otro, el deseo de propiedad y seguridad de los más pobres.

Además, Maquiavelo, a diferencia de Hobbes, no propuso nunca un poder absoluto sino, como hemos visto, un equilibrio de poderes dirigido por el príncipe, pero donde los ciudadanos deben permanecer libres para ejercer una rigurosa vigilancia del Estado.

Por último, mientras que en Hobbes el soberano decide las leyes pensando en su propio beneficio, en Maquiavelo la supervivencia del Estado depende, a la larga, de que las leyes o la constitución establezcan instituciones fuertes que aseguren una tensión constante entre los grupos existentes en toda organización política.

Es aquí donde se encuentra la mayor originalidad de Maquiavelo y donde debemos prestar mucha atención para entender su propuesta en contra de la corrupción. Ya hemos hablado acerca de la preferencia de Maquiavelo por un gobierno mixto, en el que se manifiesten los intereses de los nobles (el honor), de los ricos (evidentemente, la riqueza) y de “los muchos”, como llama Maquiavelo al resto de los ciudadanos (la seguridad).

Pero habría que añadir que nuestro autor tiene una concepción médica de la política, que en toda la antigüedad está dominada por la idea de los humores existentes en cada cuerpo (húmedos o secos, fríos o calientes, biliosos o sanguíneos, etc.). En el cuerpo político Maquiavelo reconoce dos y solo dos grupos diferenciados, el de los ricos, que quieren dominar, y el del resto, que lo único que quiere es no ser dominado. En ese sentido, se encuentra en Maquiavelo una (casi siempre velada) preferencia por estos últimos, pues son quienes están dispuestos a defender la libertad que, como hemos visto, es el fin, último y único, de la república.

Pero debe quedar claro también que la cura de cualquier enfermedad, producida siempre por el dominio indebido de uno de los humores, no puede ser la eliminación de los transgresores, pues eso produciría más bien la muerte del cuerpo, sea orgánico o político. De lo que se trata más bien es de armonizar, en la medida de lo posible, la acción de cada humor o parte. Ya hemos hablado de las instituciones del Estado y del papel fiscalizador que tienen los diferentes intereses en juego en él; se puede considerar a Maquiavelo un lejano precursor de la separación de poderes, que en nuestras democracias modernas se encuentran en el poder ejecutivo, el legislativo y el judicial, básicamente. De hecho, lo que más admira el secretario florentino de los antiguos romanos es la habilidad con la que, después de deshacerse tempranamente de los reyes, establecieron instituciones confiables que repartían el poder entre, por un lado, los nobles, a quienes convirtieron en cónsules, encargados de los asuntos externos (que para los romanos significaba principalmente la guerra, que estos nobles dirigían consiguiendo honor -y riqueza también-); por otro lado, el Senado, a cargo de los ciudadanos notables, especie de aristocracia siempre en peligro de degenerar en timocracia; y, por último, los tribunos que, como veremos más adelante y para concluir, fueron establecidos para defender los intereses de la plebe o del pueblo, amenazado constantemente por los abusos de los senadores.

Pero, más en general, podemos sacar algunas conclusiones de esta recomendación de tener instituciones fuertes. En primer lugar, debemos observar que, contra Hegel y antes que él, Maquiavelo no

piensa que se deba esperar una reconciliación al final de la historia, sino que, por el contrario, para el florentino las contradicciones se deben mantener, pues es la única manera de asegurarnos de una fiscalización constante y activa por parte de los intereses necesariamente enfrentados en todo cuerpo político. De hecho, cada grupo tiene valores que son necesarios para que la república consiga una gloria perenne: el honor, la riqueza y la libertad son parte integrante de toda sociedad. Pero también es cierto que cada uno de esos grupos tiene sus defectos que deben ser contrarrestados, como venimos diciendo, por los otros humores de la sociedad; Maquiavelo (2011), en efecto, se pregunta: “¿quiénes tienen mayores estímulos para realizar tumultos, aquellos que desean adquirir o los que quieren mantener? (*Discursos I*, 5) (es decir, el pueblo o los poderosos) y a continuación describe esos defectos: por el lado del pueblo, falta de preparación, ingenuidad e inconstancia; por el lado de los poderosos, ambición y resistencia a obedecer a las leyes. De ahí el valor de la contradicción y del enfrentamiento pues, para el florentino, las estructuras políticas no funcionan por sí solas, sino que deben regular el juego político en medio del conflicto de clases.

En segundo lugar, de lo que venimos diciendo se sigue que el poder, según Maquiavelo, no está delimitado en las instituciones del Estado, concretamente en los tres poderes antes citados, sino que, cerca tal vez a lo que enseñó Foucault, el poder está diseminado por todo el cuerpo social y se concreta a cada instante. Esto quiere decir que el equilibrio entre los diversos humores no se realiza solo por el equilibrio de poderes del Estado. Lo más interesante de las reflexiones políticas de Maquiavelo parece ser su teoría de los tumultos, en íntima relación con lo que venimos diciendo del poder en la sociedad. Porque las instituciones para Maquiavelo son de dos tipos: unas que siguen los modos llamados por él ordinarios; otras, diversos modos extraordinarios.

Los tribunos, en efecto, fueron establecidos dentro de la estructura estatal de los antiguos romanos después de dos tipos de reacciones de la plebe ante las injusticias de los senadores: por un lado, se negaban a ir a la guerra lo que, evidentemente, era una gran

amenaza para una república guerrera e invasora como la romana. Por otro lado, el pueblo abandonaba la ciudad cuando no estaba de acuerdo con lo que consideraba abusos de los senadores y de la clase gobernante: se iban a las montañas y la ciudad quedaba vacía, sin ningún tipo de actividad comercial y no había modo de hacerlos volver a la vida normal hasta que el senado no atendiera a sus demandas.

En esto Maquiavelo es un pensador original respecto a la tradición que él mismo estudió con pasión. La mayoría de los historiadores considera, en efecto, que la decadencia de la antigua Roma se debió a la naturaleza tumultuosa de su población y a la constitución permisiva de estos desordenes. Maquiavelo, en cambio, afirma decididamente que, al contrario, esa naturaleza tumultuosa y la constitución que la regía fueron la principal causa de la permanencia de la republicana romana durante prácticamente un milenio. En los Discursos, en efecto, afirma Maquiavelo (2011) que “la desunión entre la plebe y el senado romano hizo libre y fuerte a aquella república” (*Discursos*, I, 4). De hecho, ya en el capítulo II había anunciado los objetivos de toda la obra: “Roma obtuvo su perfección a través de la desunión de la plebe y el senado, como va a ser demostrado abundantemente en los siguientes dos capítulos” (*Discursos*, I, 2).

Es cierto que, para Maquiavelo, los tumultos son buenos solo bajo ciertas condiciones, que resume muy bien Gabriele Pedullà (2018):

Los tumultos son buenos solo bajo ciertas condiciones: no son violentos; en último término mejoran las instituciones; ofrecen un ‘desfogue’ seguro de los ‘humores’ de aquellos hostiles contra sus gobernantes y, gracias a la amenaza que ponen, fuerzan a los gobernantes a portarse más virtuosamente; no suceden entre ‘sectas’ organizadas; y son conmensurables con sus ‘objetivos’ (p. 1).

Y el mismo Pedullà hace notar, con acierto, que la teoría de los tumultos es central en Maquiavelo y atraviesa sus reflexiones sobre la mejor forma de gobierno, sobre el valor del miedo, sobre la política ciudadana, sobre la conquista, la guerra e incluso la religión (p. 1).

Maquiavelo (2011), por otro lado, explica las posibles causas por las que los historiadores anteriores a él consideran los tumultos como perniciosos y como la causa de la decadencia de Roma:

Digo que aquellos que condenan los tumultos entre los nobles y la plebe me parecen echarle la culpa a aquello que fue la principal razón por la que Roma permaneció libre y prestarle mayor atención a los ruidos y gritos que estos tumultos despertaron que a los buenos efectos que generaron; y no consideran que en toda república hay dos diferentes humores, el pueblo y los poderosos y que todas las leyes que promueven la libertad surgen de su desunión (2011, *Discursos I*, 4).

Por eso, gran parte de la admiración de Maquiavelo por el pueblo romano, no solo por su constitución política, se debe a que acabaron tempranamente con la monarquía y establecieron una república; pero además porque, un poco más adelante en su historia, los romanos obligaron tumultuosamente al senado a establecer a los tribunos como defensores del pueblo general², estableciendo incluso normas por las cuales se impedía que fuera tribuno cualquiera que tuviera riquezas excesivas y que fuera, por consiguiente, sospechoso de o proclive a favorecer los intereses de los ricos. Estos efectos positivos demuestran, para nuestro autor, la necesidad en la que está todo historiador de concentrarse en los resultados, antes que en el ruido y en el desorden aparente.

De hecho, las tres características por las cuales es criticada la institución de los tribunos desde la antigüedad son tomadas por

² Roma adquirió su forma definitiva tan temprano como en el año 494 antes de Cristo, con la creación, justamente, del tribunado, junto al senado y los cónsules.

Maquiavelo como demostraciones de su valor: primero, que surgen de la discordia; segundo, que no eran propiamente magistrados, debido a que representaban solo a los plebeyos; por último, el extraordinario alcance de sus poderes, en tanto podían vetar cualquier proyecto de ley y también procesar a cualquier ciudadano, incluidos los patricios, ante una asamblea popular (Pedullà, 2018, p. 44). A esto se añade la demagogia que los hacía muchas veces más un peligro para el orden público que defensores de la libertad.

La creación del tribunado era parte, según el genial político florentino, de una estrategia constitucional para impedir que los conflictos se radicalizaran hasta el punto de generar una revolución violenta, contra la que siempre está en contra Maquiavelo. Al igual que con el cuerpo humano, la vida política necesita vías de escape para los humores peligrosos acumulados a lo largo del tiempo, para lo que es recomendable equilibrarlos con otros humores de sentido contrario, o purgarlos o, en caso extremo, extirparlos quirúrgicamente. De esta manera, los tumultos tienen un valor tanto institucional como psicológico, como vías de escape para conflictos potencialmente desastrosos para el cuerpo humano y el cuerpo político; en esto se une el Maquiavelo conocedor de la historia y de las instituciones romanas con su fina sensibilidad antropológica y conocimiento del alma humana.

Otro de los modos extraordinarios es la posibilidad para el pueblo de realizar acusaciones en contra de los funcionarios sospechosos de utilizar los fondos públicos en beneficio propio, entre otros delitos del mismo tipo. Maquiavelo es muy claro en indicar, sin embargo, que, si bien estas acusaciones deben ser permitidas para tranquilizar a la plebe y los que son encontrados culpables deben ser castigados ejemplarmente, se deben establecer castigos incluso más drásticos para los que utilicen estos medios extraordinarios para calumniar a sus enemigos. En general, debemos tomar todas estas instituciones extraordinarias como parte de una estrategia pedagógica que busca lo que es tal vez el secreto último de lo que

es tal vez el secreto último de lo que dice Maquiavelo: la función del estado es la búsqueda del bien común.

4. Conclusiones: ¡Maquiavelo no era un Maquiavélico!

La primera conclusión a la que podemos llegar después de lo expuesto en este artículo es que, paradójicamente, Maquiavelo no era un maquiavélico. Los fines que se propone con sus escritos es, efectivamente, el mantenimiento del Estado a todo precio, es cierto, pero no para el enriquecimiento de los gobernantes ni por la desnuda seguridad del Estado, sino por el bien común, es decir, la libertad de todos los ciudadanos y ciudadanas.

En efecto, el bien común no se identifica para Maquiavelo con los intereses privados de riqueza y tranquilidad; de hecho, el bien común no tiene que ver con el consenso y muchas veces lo contrario es cierto: el conflicto permanente permite que el Estado se mantenga alerta y, así, progrese, es decir, que no se corrompa y valore sobre todo su libertad. La corrupción, en efecto, no es para Maquiavelo solo atribuible a los gobernantes sino, tal vez, sobre todo, a un pueblo él mismo corrupto, más preocupado por sus asuntos privados que por el bien común, lo cual no deja de llamar la atención a nuestra reprobable pasividad ante la corrupción de nuestras instituciones: ocho presidentes en 10 años es solo el dato más saltante.

Además, se sigue de lo que hemos visto que ese bien común no se consigue solo con instituciones del estado sino con la participación decidida de todas las personas que pertenecen a un Estado en el mantenimiento de la libertad, la lucha contra la corrupción y la búsqueda del bien común (todos estos términos son prácticamente sinónimos para nuestro autor). La tumultuosa reacción del pueblo chileno en contra del modelo económico neoliberal, que no se detuvo sino por la pandemia del 2019 y sea cual sea el resultado que tuvo al final, con el plebiscito, está en la línea de lo que sugiere Maquiavelo, en contra de lo que tienden a

decir los autores ligados a la escuela de Cambridge, que subrayan la importancia casi exclusiva de las instituciones democráticas formales, como el por lo demás muy serio y sugerente Quentin Skinner.

Lo más importante, por último, es la capacidad del Estado para resolver los conflictos de manera pacífica. En ese sentido, dos instituciones de las democracias modernas, que están presentes también en la Constitución peruana, parecen expresar el fondo de lo que nos dice Maquiavelo: por un lado, la Defensoría del Pueblo que, cuando no es tomada por intereses ilegítimos y muchas veces ilegales, como sucede actualmente en nuestro país, cumple una función reconocida por todos. Por otro lado, el Tribunal Constitucional. En ambos casos, son instituciones cuya única legitimación es su acción coherente con los más altos objetivos de la república y su capacidad de escuchar a todos los ciudadanos, no sólo a los poderosos o a los políticos profesionales. Es por eso mismo que es lamentable (y muy peligroso) ver cómo se las manipula y se eligen a sus miembros por conveniencias particulares y no con vistas al bien común, es decir, la libertad de todos (y todas) bajo la ley.

Referencias Bibliográficas

- Berlin, I. (1983). La originalidad de Maquiavelo. En *Contra la corriente*. Fondo de Cultura Económica.
- Maquiavelo, N. (2011). *Maquiavelo: El príncipe. El arte de la guerra. Discursos sobre la primera década de Tito Livio. Vida de Castruccio Castracani*. Gredos.
- Merleau-Ponty, M. (1960). Notes sur Machiavel. En *Signes*. Gallimard.
- Morfino, V. (2019). *The Spinoza-Machiavelli Encounter*. Edinburgh University Press.
- Pedullà, G. (2018). *The discourses on Livy*. Cambridge: University Press.
- Pitkin, H. F. (1999). *Fortune is a woman*. The University of Chicago Press.
- Skinner, Q. (1984). *Maquiavelo*. Alianza Editorial.
- Skinner, Q. (2020). Une idée républicaine de la liberté. En: Varios autores, *Machiavel*, Le Point febrero-marzo.
- Spinoza, B. (1986). *Tratado político*. Fondo de Cultura Económica.
- Spinoza, B. (1986), *Tratado teológico político*. Fondo de Cultura Económica.

Elementos Fundamentales de la Filosofía Política de G. W.F. Hegel

Fundamental Elements of the Political Philosophy of G. W.F. Hegel

Elvis Qqueccaño Mamani

Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco

Resumen: El artículo analiza el pensamiento político de Hegel desde su inscripción biográfica e histórica hasta el culmen de su madurez política expuesta en Filosofía del Derecho (1821). 1) Se analiza el contexto político de Hegel, y la asunción de las ideas de su contexto; 2) se examina las principales ideas de la teoría política hegeliana en su madurez expuestas en la Filosofía del Derecho, visto como el despliegue de la “voluntad libre” que logra su realización plena en el Estado. 3) Se desglosa la pluralidad de interpretaciones que de ella se desprendieron —liberal, revolucionaria y conservadora— como expresión de la complejidad y vigencia de su pensamiento. Finalmente, a partir de una lectura latinoamericana inspirada en Susan Buck-Morss, se propone leer a Hegel desde un canon no eurocéntrico, sino a la luz de los acontecimientos históricos periféricos, como la Revolución Haitiana, que posibilita una lectura crítica sobre Hegel.

Palabras clave: estado; eticidad; libertad; política

Abstract: The article analyzes Hegel’s political thought from its biographical and historical inscription to the culmination of his political maturity exposed in Philosophy of Law (1821). 1) Hegel’s political context is analyzed, and the assumption of the ideas of his context; 2) The main ideas of Hegelian political theory in their maturity are examined, as set out in the Philosophy of Law, seen as the deployment of the “free will” that achieves its full realization in the State. 3) The plurality of interpretations that emerged from it – liberal, revolutionary and conservative – is broken down as an expression of the complexity and validity of his thought. Finally, based on a Latin American reading inspired by Susan Buck-Morss, it is proposed to read Hegel from a non-Eurocentric canon, but in the light of peripheral historical events, such as the Haitian Revolution, which makes possible a critical reading of Hegel.

Keywords: state; ethics; freedom; politics

Introducción

La Filosofía política de G. W. F. Hegel en el *sistema* filosófico hegeliano se enmarca dentro de lo que se conoce como el *espíritu objetivo*. El concepto espíritu entiéndase en Hegel relacionado a la “vida social” o “vida de un pueblo” que alude a la historia y desarrollo colectivo de los pueblos, siendo así el *espíritu subjetivo* aquel momento particular y/o individual de la vida social depositado en la individualidad del hombre, es decir, el estudio del hombre en tanto su particularidad individual (conciencia moral, libertad abstracta, sociedad civil) como parte de una colectividad que vendría a ser el *espíritu objetivo*, un segundo momento caracterizado por el estudio del hombre dentro de una “comunidad política” o un Estado, regido por las instituciones sociales; siendo la superación de ambas el *espíritu absoluto*, un tercer momento. Estos tres momentos de la vida social, metodológicamente dialécticas, son las que constituyen lo que se conoce como la *filosofía del espíritu* en Hegel (Giusti, 2023).

Esta estructura responde a la establecida por el propio Hegel en *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho* (1999), obra cumbre y de carácter holístico de la filosofía política hegeliana, aunque dicho esquema cuenta con un antecedente preliminar en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (2005). No obstante, si bien en la *Filosofía del Derecho* (PFD) se exponen las formulaciones más generales y conclusivas del pensamiento político de Hegel, si el propósito es abordarlo de manera holística, no deben soslayarse ni sus escritos políticos anteriores, ni la evolución de sus reflexiones políticas a lo largo del tiempo, ni —de modo igualmente relevante— el contexto histórico de su época. Solo a partir de la consideración articulada de estos elementos es posible penetrar en los principios fundamentales de la filosofía política hegeliana y, a la vez, aproximarse a una comprensión más profunda de su obra mayor de 1821.

Este artículo examina el pensamiento político de Hegel a partir de su contexto histórico, la evolución de su obra y, en particular, de la Filosofía del Derecho. Asimismo, analiza las principales recepciones e interpretaciones de su filosofía política — desde la izquierda y la derecha hegeliana— y concluye con lecturas no eurocéntricas que permiten pensar a Hegel más allá del marco de la filosofía occidental.

I

Hegel en el prefacio a la Filosofía del Derecho escribe “En lo que respecta al individuo, cada uno es, de todos modos, hijo de su época; de la misma manera, la filosofía es su época aprehendida en pensamientos” (1999, p. 61), en tanto que prescindir de su época se corre el riesgo de parcializar su pensamiento. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) nació en la ciudad alemana de Stuttgart, entonces parte de un Estado prusiano organizado bajo una monarquía absoluta. En 1788 se trasladó a Tubinga, donde entabló amistad con el filósofo Friedrich Wilhelm Joseph Schelling y el poeta Friedrich Hölderlin. Un año más tarde estalló la Revolución Francesa, acontecimiento que marcó profundamente el horizonte intelectual y político de su generación. “Inmerso en semejante mundo —un mundo de grandes movimientos políticos, filosóficos y poéticos, de aventuras espirituales, de tremendos proyectos y convulsiones—, Hegel no podía dejar de sentirse entusiasmado” (Kroner, 1981, p. 17). Este entusiasmo no fue únicamente de carácter filosófico, sino fundamentalmente político, pues en la vecina Francia se desarrollaban profundas transformaciones político-sociales que contrastaban con la realidad alemana. En efecto, la configuración política de Alemania, fragmentada y sujeta a un régimen monárquico absolutista, impedía procesos de reforma comparables, manteniéndola —según el propio Hegel— en una situación de atraso frente a otros Estados europeos. De ahí que Hegel diagnosticara su tiempo como una época “desgarrada”, marcada por el aislamiento político y la falta de unidad nacional de Alemania.

En aquellos años convulsos, Hegel se integró al denominado “Club político”, un círculo intelectual en el que se leían y discutían a los enciclopedistas franceses, entre ellos Rousseau y Montesquieu. Diversos testimonios dan cuenta del entusiasmo y del espíritu revolucionario que animaban al joven Hegel: en reuniones habituales exaltaba los valores de la “libertad, igualdad y fraternidad”, y se relata incluso que frente al local del Club se llegó a izar la bandera tricolor de Francia, así como a plantar un “árbol de la libertad” en la ciudad de Tubinga (Stern, 1970). Rudolf Haym (1857) señala que solo la intervención de las autoridades eclesiásticas logró moderar el fervor de estos jóvenes revolucionarios en la Alemania de Jena. Esta es la figura del joven Hegel, profundamente ilusionado con las ideas de la Ilustración, crítico del establishment de la sociedad alemana y defensor de su transformación política y social (Lukacs, 1970). Una prueba elocuente de ello se encuentra en su reacción ante la entrada de Napoleón y sus tropas en Jena, en octubre de 1806. Hegel se mostró entonces favorable a este acontecimiento, al que interpretó como una manifestación histórica de la razón en acto, llegando a reconocer en Napoleón una suerte de encarnación de la razón absoluta. En una célebre carta escribe:

He visto al Emperador cabalgar por la ciudad en visita de reconocimiento; suscita verdaderamente un sentimiento maravilloso la vista de tal individuo que, abstraído en su pensamiento, montado a caballo, abraza el mundo y lo domina» (carta a Niethammer, 13 de octubre de 1806) (Rosanovich, 2015).

El Hegel de este período, evidentemente, es un joven entusiasmado con las ideas ilustradas, admirador explícito de Rousseau y Montesquieu. Un Hegel liberal, sin duda, inspirado por los hechos revolucionarios de su época. Entusiasmo liberal se irá atenuando progresivamente a medida que madura su pensamiento filosófico, proceso que se ve condicionado, además, por el propio

desenlace histórico de la Revolución Francesa (periodo de la restauración, Robespierre, Napoleón). Esta maduración alcanza su punto culminante en la *Filosofía del Derecho* de 1821, obra en la que la filosofía ilustrada no solo es superada, sino sometida a una crítica rigurosa, de modo que el impulso revolucionario inicial de su juventud cede ante una concepción más racional, sistemática y, en cierto sentido, conservadora de la política.

Entre los estudiosos de Hegel persiste hasta hoy un debate abierto en torno a la influencia, permanencia o ruptura con las ideas ilustradas en la madurez teórica de Hegel. La discusión se centra, en particular, en determinar si entre el *joven Hegel* y el *Hegel maduro* existe una ruptura radical, o si, por el contrario, se trata de un despliegue progresivo que va desde una concepción liberal de la política hacia una posición más conservadora y sistemática³.

El período del *Joven Hegel*⁴ se caracteriza por la asimilación de un amplio “saber universal”, nutrido tanto de las tradiciones filosóficas clásicas como de las corrientes contemporáneas. En esta etapa, su herencia griega entra en tensión con la atmósfera dinámica de su tiempo, marcada por transformaciones rápidas y profundas, tanto en el plano teórico como en el histórico. Como señala Kroner, Hegel creció en un momento en que la Edad de la Razón comenzaba a declinar y la Edad de la Emoción y la Fantasía empezaba a conquistar el espíritu alemán: la atmósfera del gimnasio de Stuttgart y del seminario de Tubinga seguía siendo la de la Ilustración, mientras que el mundo exterior se hallaba ya dominado por un nuevo espíritu (Kroner, 1981).

El Hegel maduro⁵, por el contrario —esto es, el período que comprende sus principales obras—, ha sido interpretado por algunos

³ Tras Hegel se ha desarrollado un amplio debate en torno a la permanencia —o ruptura— de su afinidad con las ideas ilustradas y a la posible presencia positiva de estas en la Filosofía del Derecho. Mientras autores como Eric Weil y Georg Lukács sostienen la continuidad de ciertos principios ilustrados en el Hegel maduro, otros intérpretes niegan dicha persistencia y enfatizan un giro conservador en su pensamiento político.

⁴ Corresponde a este periodo textos tales como *Religión del pueblo y cristianismo*, *La vida de Jesús* (1795), *La positividad de la religión cristiana* de 1796, entre otros.

⁵ Corresponde a este periodo obras tales como *La diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y de Schelling* (2010), *La Constitución alemana* (1972), *La fenomenología del espíritu* (2010), *La ciencia de la lógica* (1812), *La Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* (2005) y, finalmente, *la Filosofía del Derecho* (1821).

autores como aquel en el que se produce un “peligroso” viraje hacia un pensamiento “archiconservador” (Stern, 1970). Esta imagen ha sido reforzada tanto por críticos inmediatos, como Rudolf Haym (1857), como por críticos posteriores, entre ellos Karl Popper. No obstante, existe un debate aún abierto al respecto. No así, siendo más complejo su pensamiento, es un Hegel que logra matizar y madurar sus ideas políticas de modo que las presenta como la superación de pensamientos políticos precedentes, en particular frente al contractualismo ilustrado.

En 1818, Hegel fue convocado por Karl von Altenstein, ministro de Educación del Estado prusiano bajo el reinado de Federico Guillermo IV, para desempeñarse como catedrático en la Universidad de Berlín, una institución de orientación conservadora y estrechamente vinculada al poder político de la monarquía. En dicha universidad Hegel permaneció hasta su fallecimiento en 1831, vínculo que le valió diversas acusaciones por parte de sus críticos, quienes lo calificaron como el “filósofo del Estado prusiano”, “teórico del Estado-nación” o incluso como un pensador conservador y “nacionalista”, tal como sostuvo Rudolf Haym (Weil, 1950). Esta acusación de ser un “apologista” del Estado prusiano se vio reforzada, según sus detractores, por las tesis políticas expuestas en la *Filosofía del Derecho* de 1821, donde Hegel se manifiesta favorable a una monarquía constitucional encabezada por un príncipe. No obstante, aunque esta interpretación fue la más difundida entre sus críticos contemporáneos y, aun en el siglo XX, presenta importantes matices que requieren ser precisados y aclarados, muchos de los cuales se encuentran ya en el propio texto de 1821 (de estos aspectos nos ocuparemos en los capítulos siguientes).

No obstante, frente a estas acusaciones, Eric Weil precisa que la Prusia histórica —la del reinado de Federico Guillermo IV y de los períodos posteriores— no parecía deberle demasiado al filósofo Hegel; por el contrario, tras su muerte, el gobierno real intentó, en la medida de sus posibilidades, depurar la influencia hegeliana en la

universidad. Para tal fin, convocó al ya veterano Schelling a ocupar una cátedra en Berlín, excluyendo deliberadamente a los hegelianos de los principales espacios académicos (Weil, 1950, p. 14). ¿Por qué el gobierno prusiano buscaba deshacerse de la influencia hegeliana? Para Weil, la respuesta radica en la orientación ideológica de Federico Guillermo IV, quien era un romántico y admirador de las teorías de Carl Ludwig von Haller. El monarca rechazaba toda insistencia en el carácter constitucional de la Prusia posnapoleónica, es decir, en la idea de un *Estado de derecho*, noción con la que, en cambio, Hegel sí se mostraba claramente comprometido. En este contexto, Schelling representaba una garantía del conservadurismo del reino prusiano, razón por la cual se le ofreció ocupar el puesto de Hegel tras su fallecimiento. Según Weil, Hegel “admiró, al menos, el principio del Estado prusiano, y no hay manera de dudar de ello”; sin embargo, dicha admiración no fue ni irreflexiva ni sentimental (Weil, 1950, p. 16). Por el contrario, Hegel abogó por las reformas que consideraba necesarias —como la instauración de una constitución y de un parlamento—, lo cual no niega su vínculo con el Estado prusiano, pero sí descarta una identificación acrítica o apologética con el régimen existente.

II

Vista la “época” y el desarrollo del pensamiento político de Hegel, esta segunda parte se ocupa de las ideas centrales de su marco teórico-político, tal como se exponen en *Principios fundamentales de la Filosofía del Derecho*⁶ (de aquí en adelante PFD), obra publicada en 1821. Para ello se ha tomado como referencia la edición y traducción de Juan Luis Verma (1999). El texto consta de 360 párrafos (§§), distribuidos en tres grandes secciones: *El derecho abstracto* (§§ 34–104), *La moralidad* (§§ 105–141) y *La eticidad* (§§ 142–360). Esta última constituye la sección más extensa y relevante de la obra, y es en ella donde se

⁶ El título original del texto es *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia del Estado en esbozo*. No siendo un título gratuito sino ya contiene un significado concebido por Hegel, a saber: “Derecho Natural” y “Ciencia del Estado” remiten a dos campos centrales del pensamiento político-jurídico de la época: por un lado, el iusnaturalismo racionalista moderno y, por otro, la ciencia política clásica. La Filosofía del Derecho, en tanto doctrina filosófica, se presenta, así como una síntesis de ambas tradiciones, pero no en un sentido ecléctico, sino crítico y superador, en la medida en que aspira a integrar sus aportes dentro de un marco sistemático más amplio, fundado en la racionalidad filosófica.

concentra principalmente nuestra atención, en particular en lo referido a la teoría del Estado. Se trata, en conjunto, de una obra monumental tanto por su amplitud como por la sistematicidad de su planteamiento.

El Derecho y la Voluntad Libre

¿Qué es la Filosofía del Derecho? Hegel escribe en el párrafo uno: «La ciencia filosófica del derecho tiene por objeto la Idea del Derecho, es decir, el concepto del derecho y su realización». El Derecho es «la existencia concreta de la voluntad libre» (PFD § 29), «el reino de la libertad realizada» (PFD § 4) es decir, la existencia o realización jurídica, moral, social y política de la libertad. El concepto, en tanto determinación abstracta del entendimiento, y la realidad existente son momentos esenciales que hacen la Idea, en tanto, “la unidad de la existencia y el concepto, de cuerpo y el alma, es la idea” (§ 1, Agreg.). La libertad realizada, siendo objeto del Derecho, es parte constitutiva de la voluntad, la que la «constituye su sustancia y determinación». Dicha libertad no es una libertad en abstracto, como algo ya inherente a nosotros, sino más bien, requiere su realización y efectivización, esto es la libertad concreta. Muestra de este proceso de realización, en sus diversas etapas y configuraciones, es PFD, donde la libertad se va desplegando desde la exposición del concepto, la libertad subjetiva o abstracta, hasta su concreción en la libertad objetiva, la misma que es posible solo dentro de una comunidad o “vida ética”, es decir, dentro de la Eticidad.

La voluntad libre se despliega, en Hegel, en tres momentos fundamentales: universalidad, particularidad y singularidad. En el primer momento, el de la universalidad, la voluntad se presenta como pura indeterminación y abstracción: el yo se afirma como libre frente a todo contenido dado, lo que Hegel denomina “libertad negativa”. En el segundo momento, el de la particularidad, la voluntad se determina, elige fines concretos y se orienta hacia contenidos específicos; es el momento del “yo particular”, en el que

la libertad busca su realización efectiva. Finalmente, en el momento de la singularidad, se alcanza la unidad concreta de los dos momentos anteriores, en la medida en que la voluntad universal se realiza plenamente en determinaciones particulares asumidas como propias.

Este tránsito lógico se corresponde con la estructura misma de la Filosofía del Derecho: Derecho abstracto, Moralidad y Eticidad. En primer lugar, el Derecho abstracto parte de la libertad como pura indeterminación (§ 5), definida como “la pura reflexión del yo en sí mismo, en la cual se disuelve toda limitación y todo contenido determinado”; esta es la libertad negativa que, tomada aisladamente, conduciría a la disolución de todo orden social. En segundo lugar, la Moralidad expresa el momento de la libertad particular (§ 6), en el que la voluntad, tras afirmarse abstractamente, busca su concreción como voluntad individual y finita. Finalmente, la Eticidad representa el momento de la libertad concreta, en el que se realiza la unidad entre lo universal y lo particular, es decir, la objetivación plena de la voluntad libre, cuya realización efectiva se posibilita en y a través del Estado.

En la medida en que el Estado constituye el culmen conciliador de la objetivación plena de la libertad, la Filosofía del Derecho puede ser considerada, además, como una auténtica teoría del Estado. En efecto, la libertad, tras su tránsito por las diversas instituciones jurídicas, morales, sociales y políticas, remite siempre al Estado como su fundamento último y como el ámbito de su realización ético-política (Amengual, 2015). Bajo esa línea, Bernard Bourgeois confirma la centralidad del Estado en la filosofía política hegeliana al afirmar que “los fenómenos históricos son esencialmente fenómenos políticos, pues la historia se despliega en el Estado” (Bourgeois, 1969, p. 11).

El Derecho Abstracto

La persona es el titular del derecho abstracto y el punto de partida del derecho en general. En ella, el yo, aun siendo finito y empíricamente determinado, se sabe como una relación libre consigo mismo, reconociéndose en su propia finitud como infinito, universal y libre. El concepto de personalidad expresa esta condición formal: una pura autorrelación, un “yo abstracto” que aún no remite a cualidades, fines o valores concretos, sino que suspende toda determinación particular.

Como señala Hegel (§35, Obs.), la persona es quien se sabe a sí mismo como objeto, pero elevado a la infinitud por el pensamiento. Esta autorreferencia reflexiva constituye el fundamento formal de la libertad jurídica, aunque todavía no su realización efectiva. De ahí la distinción entre sujeto y persona: todo viviente es sujeto, pero solo quien alcanza la autoconciencia de sí como voluntad libre y universal es persona. La personalidad marca, así, el inicio del derecho, pero no aún su plenitud ética.

La objetivación progresiva de la persona en el Derecho abstracto se desarrolla a través de tres momentos fundamentales: *propiedad, contrato e injusticia* (FD §40). Estos momentos expresan el modo en que la libertad, aún formal y abstracta, comienza a darse existencia objetiva. En primer lugar, la *propiedad* constituye la relación más elemental de la persona con las cosas y la primera exteriorización de la libertad. La voluntad personal, en cuanto relación consigo misma, adquiere realidad inmediata al apropiarse de un objeto externo: la propiedad otorga existencia efectiva a la voluntad libre, haciendo de la cosa algo propio (FD §45). En segundo lugar, el *contrato* expresa la *primera relación entre voluntades*, en la medida en que individuos propietarios se vinculan libremente respecto de las cosas. No se trata aún de una voluntad general, sino de voluntades particulares que coinciden de manera contingente en una *voluntad común*; a través del contrato, la voluntad particular se relaciona jurídicamente con otras voluntades

igualmente particulares (FD §72). Finalmente, la *injusticia* surge como una posibilidad interna a esta relación contractual, pues la voluntad común no constituye por sí misma una garantía de justicia. La contradicción entre la voluntad particular y el acuerdo común revela la *insuficiencia del contrato* como fundamento último del derecho, haciendo de la injusticia una posibilidad inherente a toda relación puramente contractual (FD §81).

La Moralidad

La *moralidad* surge como la superación del derecho abstracto a partir de su transgresión. Allí donde el derecho externo resulta insuficiente, la voluntad se interioriza: la persona hace suyo el derecho y lo asume como *convicción subjetiva*, queriéndose a sí misma como voluntad particular que aspira a la universalidad. De este modo aparece la persona moral, cuya realización ya no se da solo en la legalidad externa, sino en la *acción moral*, orientada por distinciones como justicia e injusticia, bien y mal, etc. Este momento es de la *voluntad* para sí: la voluntad ya no es solo “en sí” —como relación inmediata con las cosas—, sino que se sabe y se quiere como *infinita y autónoma*, realizándose en el mundo de las relaciones humanas mediante la acción moral (FD §105). El ámbito propio de la moralidad es la *subjetividad*, entendida como la existencia efectiva del concepto de libertad. En este nivel, la voluntad se determina como sujeto moral y se abre un plano más elevado de concreción, donde interactúan la voluntad particular, la ley moral universal y la voluntad singular que actúa (FD §106).

Sin embargo, esta subjetividad posee un carácter formal. La voluntad subjetiva se sabe libre y autónoma, pero la ley moral universal aparece todavía como una exigencia abstracta, como un *deber ser*, lo que mantiene una separación entre la voluntad particular y la universal. Por ello, la moralidad no se define simplemente como oposición a lo inmoral, sino como el *punto de vista del sujeto moral*, en el que cuentan las intenciones, los intereses y la convicción interna, aun cuando las acciones puedan resultar incorrectas (FD §106, Obs.).

La *acción moral* constituye el núcleo de esta esfera. En ella, la subjetividad se realiza en la objetividad mediante la praxis: el sujeto se proyecta en el mundo para reencontrarse consigo mismo en el resultado de su acción. El contenido de la acción es asumido como propio, no solo como fin interior, sino también en su existencia externa; de este modo, la voluntad se autodetermina y reconoce la acción como expresión de su identidad libre (§§109–113).

La *moralidad* comprende tres momentos fundamentales: 1) el *propósito y la responsabilidad*, donde el sujeto es responsable de la acción en la medida en que esta es suya: lo es porque la ha querido como fin y porque conoce —al menos en principio— su alcance y consecuencias. La responsabilidad moral se funda, así, en la autoría consciente de la acción. 2) La *intención y el bienestar*: La intención expresa el carácter universal de la acción moral, en tanto el sujeto no actúa solo por un fin inmediato, sino bajo una significación general. A ello se añade “el derecho del sujeto a encontrar satisfacción en la acción” (§121); este es el *bienestar subjetivo*, es decir, la legítima aspiración del agente moral a realizarse en lo que hace. Finalmente, 3) el *bien y la conciencia moral* constituyen la culminación de la moralidad. El bien es la unidad de la voluntad universal y la voluntad particular: en él se integran el derecho abstracto y el bienestar subjetivo, la interioridad de la conciencia moral y las condiciones externas de la existencia. En el bien, estas determinaciones pierden su independencia aislada y se reconcilian, de modo que el bien puede definirse como *la libertad realizada*.

En suma, la *moralidad* surge como superación de la legalidad abstracta cuando el derecho es interiorizado por la persona, que se constituye así en *sujeto moral* responsable de sus acciones. Aunque toda acción moral busca la satisfacción subjetiva y un bienestar compartido, esta búsqueda es contingente; por ello, el bien se presenta como el fin último de la voluntad y la unidad de la moralidad. El *mal* expresa la insuficiencia de esta esfera, lo que hace necesario el tránsito a la eticidad (FD §141).

La Eticidad

La *Eticidad* es el campo de la institucionalidad, de la “vida ética”, donde el sujeto moral logra su concreción. La *Eticidad* es caracterizada por Hegel como la segunda naturaleza. Escribe: la *Eticidad* es «el mundo del espíritu que se produce a sí mismo como una segunda naturaleza» (FD § 4). La eticidad se articula en *tres momentos fundamentales*: la *familia*, la *sociedad civil* y el *Estado*. Entre ellos, el Estado ocupa un lugar decisivo, pues es en y mediante él donde la *voluntad libre* y los derechos desarrollados en las esferas anteriores alcanzan su *realización efectiva*. El Estado representa así el momento culminante de la libertad, en el que esta se concreta plenamente como libertad *en sí y para sí*. Por ello, Hegel lo concibe como el fundamento universal y sustancial de la eticidad, afirmando que «el Estado es la realidad efectiva de la idea ética» (PFD §257).

La Idea del Estado

Hegel se refiere en varios términos a la idea del Estado: “lo absoluto”, “momento de la idealidad”, “unidad sustancial”, “realización plena” son algunos de los términos que usa para aludir al Estado. Así podemos encontrar varias acepciones diferenciables sobre la idea de Estado en Hegel: 1) como la realización de la voluntad libre; esto es, que la libertad subjetiva que a lo largo del texto vimos desplegarse, desde el derecho abstracto, la moralidad, la familia y Sociedad Civil, alcanza su realización plena y concreta en el Estado; voluntad que se piensa y se sabe a sí mismo, momento de la autoconciencia. 2) El Estado es el momento de la universalidad: la particularidad individual de la sociedad civil se efectiviza y alcanza su universalidad en el Estado conservándose, esto quiere decir, que la subjetividad particular (individuo) no desaparece en el Estado (objetividad universal) sino, por el contrario, se mantiene y se conserva. 3) El Estado es el momento de la idealidad, que se refiere al momento de la identidad entre lo particular subjetivo y lo universal objetivo, a lo que Hegel va llamar la unidad sustancial universal, 4) unidad que hace del Estado un Estado altamente

racional, en y por sí (§ 258). En esta última, evidentemente, Hegel alude al papel conciliador que cumple el Estado hegeliano en las contradicciones particulares de la sociedad civil.

No obstante, para Hegel la *idea de Estado* trasciende su origen histórico inmediato. No se funda en las condiciones empíricas bajo las cuales un Estado haya surgido —ya sea a partir de relaciones patriarcales, de un contrato social, o motivado por el miedo o el terror— ni se identifica con un Estado histórico particular (Francia, España, etc.). Todas estas formas son, para Hegel, *expresiones contingentes* de una realidad más profunda. El Estado, en sentido filosófico, no se comprende desde su génesis factual, sino como la *encarnación racional de la idea ética*, de la cual los Estados concretos no son sino realizaciones históricas determinadas y finitas.

De ahí la *distinción necesaria entre Estado y sociedad civil*. Identificarlos o tratarlos como sinónimos no solo constituye un grave error conceptual, sino que acarrea consecuencias decisivas: al confundirse ambos ámbitos, se anula el carácter universal del Estado y este queda reducido a un instrumento de intereses particulares y privados. En tal caso, la primacía de lo particular convierte al Estado en un “Estado privado”, subordinado a fines individuales. Para Hegel, esta deriva caracteriza a ciertos Estados modernos, en los que los intereses particulares terminan delineando el funcionamiento del aparato estatal.

Sin embargo, en sentido propiamente filosófico, el Estado no puede tener como fin el interés particular. Su *carácter es esencialmente universal*: el Estado es un fin en sí mismo, cuyo propósito último es la realización universal y efectiva de la libertad.

Estado - Individuo

Los individuos, para Hegel, forman la multitud, pero su singularidad está mediada por las circunstancias, el arbitrio personal, preferencias, decisiones y el destino que cada uno se

enmarca (§ 262). Sin embargo, estos individuos, en tanto que constituyen lo que llama Hegel “la multitud”, tienen una doble “personalidad”: 1) por un lado, son singularidades en búsqueda de sus intereses particulares, en su saber y su voluntad, y 2) por otro lado, son universales que se saben y se quieren en su fundamento sustancial. La efectivización real del primero se da en la sociedad civil, vale decir, en los negocios y actividades dentro de la corporación (las mismas que tienen fines universales finitos), mientras que, de la segunda, se realizan en las instituciones del Estado, en el aparato estatal (§ 264). Es en esta doble acepción que la “personalidad sustancial del individuo” se muestra.

En suma, Hegel refiere que la libertad subjetiva, que vimos manifestarse en la Sociedad civil, solamente adquiere su objetividad, la verdad y su realización ética (espíritu objetivo) en el Estado, y logra así la “vida universal”, pues todo individuo vive no meramente como una persona privada, sino que se “quiere” lo universal y tener una actividad consciente a este fin. De este modo, lo universal se cumple y tiene validez solo a partir del interés, saber y “querer” particular, y a la inversa. A esta reciprocidad llama Hegel libertad concreta; que es cuando el individuo y su interés personal logra su total desarrollo y reconocimiento de su derecho, (en el sistema de la familia y sociedad civil), y al mismo tiempo es por sí mismo de interés universal, y su voluntad como su propio espíritu sustancial. En otros términos, lo universal progresa solo con el querer y saber propio de la particularidad, que necesita conservar su derecho (§ 260).

Sobre esta *personalidad* concreta se funda el deber y el derecho del ciudadano con el Estado. Según Hegel todo “deber” es un comportamiento hacia algo, que es lo sustancial, universal en-sí y para-sí, mientras que el derecho es la existencia concreta del deber. Por tanto, dejamos claro la correlación que existe entre el derecho y el deber, pues ambos son idénticos y solo difieren en su contenido, y solo adquieren su realización en el Estado (§ 261). Todo deber proporcionado por el Estado es al mismo tiempo para el individuo la

realización de su libertad particular, lo que el Estado exige como deber es también inmediatamente derecho de la individualidad. Por ejemplo, el supremo deber de cada individuo es ser miembro del Estado, y al ser miembro del Estado se tiene y se garantiza una serie de derechos como la libertad pública (§ 258). Un ejemplo contrario sería la de los esclavos, que carecen de deberes y por lo mismo de derechos, mientras que el ciudadano tiene deberes con el Estado como el tributo o impuesto, al mismo tiempo posee derechos como la seguridad bajo la garantía del Estado.

Cuando el ciudadano afirma y reconoce su relación fundamental con el Estado a través del vínculo deber–derecho, expresa lo que Hegel denomina *patriotismo*. Este no debe entenderse, como suele hacerse, como una mera disposición anímica orientada al sacrificio ocasional o a gestas “heroicas”. Por el contrario, señala Hegel, el patriotismo consiste en la *actitud ética* mediante la cual el individuo reconoce a la comunidad política como su base sustancial y como el fin último de su vida concreta.

Esta actitud se manifiesta en la *costumbre (die Sittlichkeit)*, es decir, en la adhesión cotidiana a los deberes y derechos que emanan de las instituciones vigentes del Estado. En este sentido, Hegel sostiene que el patriotismo constituye el fundamento real y objetivo de las instituciones racionales del Estado, pues solo en la medida en que los ciudadanos las reconocen como propias pueden estas realizar efectivamente la libertad (§ 268).

La Constitución del Estado

La Constitución Política del Estado es, para Hegel, la racionalidad desarrollada y efectivamente actualizada, es decir, el despliegue universal de la idea que constituye el *fundamento último del Estado* (§ 265). Hegel se refiere a la Constitución desde diversos ángulos, pero en un primer momento la identifica con la *organicidad racional del Estado mismo*. En este sentido, Estado y Constitución no son realidades separables: forman una *unidad esencial*, de modo

que la Constitución se desarrolla y se conserva únicamente en el Estado, y su disociación conduce a la disolución de ambos (§ 269).

Entendida como la organicidad racional del Estado, la Constitución política se manifiesta en *dos grandes momentos*. En primer lugar, en la *organización interna del Estado*, que concierne al funcionamiento de sus instituciones fundamentales, tales como el gobierno, el principado y la legislación interna. En segundo lugar, en la relación de un Estado particular con otros Estados, lo que en términos actuales puede denominarse política exterior, ejercida mediante órganos específicos —en el Estado contemporáneo, la cancillería o el ministerio de relaciones exteriores— (§ 271).

En lo que sigue, nos ocuparemos del *primer momento*, correspondiente al primer título del *Derecho político interno*, denominado por Hegel “*Constitución interna para sí*”, dejando el análisis del segundo momento —la política exterior— para una exposición posterior.

El modelo de gobierno que ve por conveniente Hegel es la monarquía Constitucional, ¿En qué consiste? a nivel conceptual es la forma más *infinita* del Estado encarnado en el monarca o príncipe, que es lo *uno*; solo en la Monarquía Constitucional “la idea se emancipa como totalidad en sus momentos, contenidas en la unidad del concepto”, nos dice Hegel (§ 273). De ello se desprende y se fundamentan la división de poderes, así como las esferas del Estado. A la cabeza del Estado siempre está la *personalidad* del príncipe, el soberano, mientras que en los demás poderes como el ejecutivo están los funcionarios o burócratas, y el legislativo está conformado por la representación de la *multitud* (pueblo), representantes de los diversos sectores de la Sociedad Civil entre otros (§ 273). Volveremos sobre esto más adelante.

La Constitución del Estado monárquico, Hegel menciona que la constitución no se crea ni se hace sino es lo existente en y por sí, ya existe y solo se la puede transformar a través de los propios

mecanismos constitucionales que esta tiene, a lo que Hegel llama *camino constitucional* (§ 273). La constitución es lo absolutamente existente que debe ser considerada como divina y permanente. Así mismo, la Constitución es la expresión del espíritu del pueblo, ley que permea todas las relaciones, las costumbres y la conciencia de los individuos, de la *multitud* (pueblo) (§ 274). Se germina en el seno mismo de la voluntad del pueblo, se desarrolla a lo largo del tiempo para encarnar el sentimiento de un pueblo, sus derechos, y formas de relación con otros Estados. Una Constitución no puede ser impuesta por Estados ajenos, pero tampoco es el mero cúmulo de voluntades individuales reflejados en la figura del *contrato social*. Hegel para reafirmar esta tesis recurre al ejemplo de Napoleón, quien en 1808 tras tomar la corona española quiso imponer una nueva Constitución, pero el pueblo español nunca terminó de afirmarse en ella.

Los Poderes del Estado

Según Hegel el bienestar privado, el derecho, las leyes, familia y la Sociedad civil son las esferas necesarias del Estado, y también son el fin inmanente del Estado (§ 261). Pero estas parecen distinguirse de los poderes del Estado que plantea Hegel, estas últimas son aquellas instituciones estatales encargadas de la dirección de la sociedad civil en general, *cada uno de los poderes es en sí misma una totalidad*, porque contiene en sí la actividad de los otros momentos y/o poderes, totalidades individuales. Esta necesaria división de los poderes es calificada por Hegel como el momento de la determinación racional, momento esencial de la diferencia.

Pero cabe aclarar que esta división no es en su sentido atomista, sino, *nos dice Hegel*, viene de la autodeterminación del *concepto*, por tanto, es racional. Insistir en esta aclaración es crucial para Hegel porque bajo el “entendimiento abstracto” se ha comprendido esta división como una determinación de una *absoluta independencia* entre ellos, en donde tales poderes aparecen

rivalizando la una con la otra, una relación negativa y hostil. Concebir la división de poderes bajo esta forma equivale a la ruina del Estado que terminaría socavando la “institucionalidad del Estado” (en términos contemporáneos). El ejemplo de la Revolución Francesa es ilustrativo al respecto, pues Hegel ve que en la Francia de esa época el poder legislativo devoraba en ocasiones al poder ejecutivo y en otras veces a la inversa.

Hegel menciona que tal autonomía esencialista de los poderes no existe, sino que cada poder forma en sí mismo un todo y es parte de una totalidad: el Estado (§ 273).

Hegel divide el Estado político en las siguientes áreas sustanciales: 1) el poder del príncipe, 2) el poder ejecutivo o gubernativo, y 3) el poder legislativo (§ 273). En las siguientes líneas desarrollaremos cada una de ellas:

a) El Poder del Príncipe

El poder de la corona consta tres momentos: 1) La universalidad de la Constitución y las leyes, totalidad sustancial, pero también es la 2) la particularidad que refiere a lo universal; es decir, que el poder del príncipe es la individualidad universal y por último 3) es en el monarca que se constituye la decisión última y soberana de la totalidad, momento de la Autodeterminación absoluta de la cual parte y retorna la totalidad sustancial. Este carácter último es el principio distintivo del poder del príncipe (§ 275).

El príncipe es el soberano por excelencia del sistema monárquico, en él reside la soberanía del pueblo, y la soberanía se fundamenta en la unidad sustancial del Estado, a lo que Hegel llama idealidad. Esta idealidad sustancial se personifica y se particulariza en la figura del príncipe. La personalidad del Estado es el príncipe, y como persona, y como sujeto tiene una existencia en y por sí: “La personalidad del Estado sólo es efectivamente real como una persona, el monarca” (§ 279).

No obstante, Hegel distingue dos formas de soberanía: la interna y la externa. En las antiguas monarquías feudales -nos dice Hegel- el Estado era soberano, pero solo hacia lo exterior; es decir, en la relación con los otros Estados, mientras que, en cuanto a lo *interno*, el monarca carecía de soberanía, por tanto, el Estado. Esto porque los asuntos y poderes particulares del Estado, por un lado, estaban bajo la admiración de las corporaciones y comunidades independientes, y por otro, dependía el Estado de la opinión y capricho particular de los individuos. Así el Estado era un agregado más, que un organismo integro (§ 278).

Por el contrario, en el Estado hegeliano la soberanía del príncipe se enmarca dentro de un marco legal y constitucional, vale decir, en la organicidad racional del Estado. El monarca se corresponde exclusivamente a la ley, que lo objetivo universal, a donde se le agrega lo subjetivo del ¡yo quiero! Del príncipe (§ 280). En tanto, la soberanía se puede manifestar en dos escenarios históricos distintos: 1) en tiempos de paz y normalidad, donde las esferas y asuntos del Estado están dirigidas a la satisfacción de las necesidades particulares. 2) En tiempos de emergencia o crisis, que pueden ser causadas por factores internas o externas, donde el Estado se ve debilitado y amenazado, y es en este escenario donde realmente se muestra la soberanía del Estado, en su identidad y unidad, ya que en la soberanía se deposita el rescate y a la “salvación del Estado” cuando este entra en crisis. “Salvación” que por ejemplo demanda el recorte de ciertos derechos civiles y otros a los ciudadanos a fin de “salvar” al Estado en su soberanía (§ 278). Decisión que recae en el “yo quiero” del príncipe, es decir, es a lo que Hegel llama última decisión, decisión final o “decisión pura sin mezcla”, que se funda en lo universal del “yo quiero” del monarca (§ 279).

Por otro lado, Hegel aboga por el carácter hereditario del monarca, no cree en el monarca por elección ni por designio meritocrático o burocrático, sistema a la que considera como la “peor de las instituciones”, sino el monarca está destinado de manera

inmediata natural desde el nacimiento a la dirección de la sociedad, “Naturalidad inmediata”, solo a partir de este derecho de nacimiento y herencia al trono el príncipe tiene *legitimidad*, sin la cual no sería posible la *idealidad* del Estado (§ 281).

b) El Poder Gubernativo

Dado que las decisiones últimas son tomadas por el monarca, la responsabilidad de ejecutarlas recae en el poder ejecutivo del Estado. Este poder está bajo la administración de los cuerpos consultivos, que son cuerpos colegiados a cargos de la responsabilidad de llevar a cabo las obras encargadas por el príncipe, (§ 284). Los colegiados son los individuos y/o funcionarios ejecutivos que fueron reclutados por el poder de decisión del monarca, en función al mérito técnico de los individuos. El vínculo que tienen los funcionarios con los cargos públicos asignados, es por medio del deber; y el deber por excelencia que deben cumplir es mantener y garantizar el interés particular y privado en el interés universal del Estado, la Ley y la Constitución (§ 288). Para cumplir tal fin, los funcionarios deben seguir tres objetivos básicos, tales como: 1) que la vida civil sea gobernada desde abajo, donde es concreta, de manera concreta; 2) que los asuntos del gobierno sean divididos en sus ramas abstractas, dirigidas por funcionarios especializados, y 3) que las operaciones de estas agencias converjan en una visión de conjunto, unidad.

La primera, hace referencia al poder “popular” constituido en la sociedad civil, en formas de estamentos sociales, las mismas que adquieren su representación en el poder legislativo. La segunda es, en términos hegelianos, el tránsito de lo universal a lo particular, para luego volver a lo universal en el tercer momento. Los funcionarios están a cargo de la administración de la propiedad privada y velar por sus intereses es su deber. Para el cumplimiento de estos fines es necesario que se dé la división del trabajo burocrático, basado y dirigido bajo los diversos sectores especializados. Es así que el funcionario supremo por excelencia del

poder gubernativo es el Primer ministro, autoridad máxima del poder ejecutivo, a cargo de la conducción ejecutiva del Estado, encarna el poder ministerial. (§ 290).

Por otro lado, la elección de los funcionarios públicos, no se da bajo criterios hereditarios o de parentesco, sino que son reclutados en función a los criterios objetivos de conocimiento, capacidad y habilidad de los individuos, por tanto, para la elección se apela a la meritocracia, la misma que no puede ser vendida ni heredada (§ 291). Estos individuos, en tanto burócratas estatales, constituyen una clase o estamento social, que se distinguen de la clase agraria y de la clase civil, en términos socioeconómicos conforman la clase media, representan la clase de la inteligencia culta, la cultura y conciencia jurídica (§ 297).

Sobre los funcionarios públicos que en sus actos no se vean guiados por el deber, de aquellos que instrumentalizan el aparato estatal para sus fines particulares, que en vez de servir al Estado, se sirven de él, para ello el poder universal del Estado ofrece una serie de protecciones, las dos fuerzas que se contraponen a los actos de corrupción son: la jerarquía burocrática y su responsabilidad; y poder “popular” de las comunidades y las corporaciones que ponen coto a la arbitrariedad subjetiva de los funcionarios (control desde abajo) (§ 295).

c) El Poder Legislativo

El poder legislativo, parte fundamental de la Constitución, es el encargado de desarrollar las leyes existentes. Según Hegel la labor parlamentaria tiene una doble función: primero, con las leyes, en cuanto que estas necesitan seguir siendo determinadas, formuladas y reajustadas; y segundo, con la legislación de los asuntos internos del Estado (§ 298). El poder legislativo se efectiviza bajo un órgano deliberativo, que es la asamblea, un congreso vivo en el que los reunidos se instruyen y se convencen mutuamente, deliberando en común, aconsejándose unos con otros, en donde el

asunto de discusión siempre debe girar en torno a los intereses públicos, el bienestar general e interés universal del Estado.

En cuanto a la composición del órgano legislativo, Hegel nos menciona que la asamblea se compone dos cámaras, divididas en base a los estamentos o clases sociales. La división en dos cámaras, según Hegel, es para evitar las decisiones contingentes e improvisadas, que son frecuentes en asambleas unicamerales. Además, en la Asamblea participan los otros dos poderes del Estado: el monárquico, de la decisión suprema del *príncipe*; y el poder ejecutivo, de los *cuerpos consultivos*, que cuentan con el conocimiento en concreto y la visión global de las necesidades del poder político, necesario para el Congreso. A estos dos poderes, se agrega una tercera fuerza legislativa, la más importante para Hegel, los estamentos o clases sociales, divididas en las dos cámaras (§ 300).

La presencia de los estamentos en el poder legislativo adquiere relevancia para Hegel, por las siguientes razones: 1) solo los estamentos pueden garantizar la presencia del interés particular privado en la universalidad objetiva del Estado, y que por lo mismo 2) son la garantía del bien público y libertad pública. Además, 3) los estamentos cumplen un papel mediador entre el gobierno general y el pueblo disuelto en esferas particulares e individuales, ya que tienen la función de comprender las cosas del Estado al mismo tiempo que comparten los intereses particulares de las personas singulares (§ 302). Esta mediación es de suma importancia porque permite evitar que, por un lado, el poder de la corona se convierta en un extremo aislado de la sociedad y aparezca como pura dominación y arbitrariedad; y por otro, que los intereses particulares de las comunidades, corporaciones e individuos también se aislen. 4) Pero la razón central de la necesidad de que los estamentos participen en el Congreso, se encuentra en evitar que se forme una multitud, una masa informe, con una opinión y voluntad propia y llegue a confrontar el poder del Estado. (§ 302).

En suma, estas —a juicio del suscrito— constituyen las *ideas centrales de la filosofía política hegeliana* tal como se exponen en la *Filosofía del Derecho*. El carácter sistemático y, en cierto sentido, esquemático de la obra, así como las conclusiones a las que arriba, no hacen sino poner de manifiesto el *despliegue de la voluntad* libre a través de las distintas esferas analizadas, hasta culminar en el Estado, donde dicha voluntad adquiere una existencia concreta y efectivamente realizada.

No obstante, dada la complejidad del sistema hegeliano, era previsible la emergencia de múltiples interpretaciones tras la publicación del texto: desde incomprensiones tempranas y acusaciones superficiales, hasta apropiaciones apresuradas de su pensamiento tras su muerte. La conocida división entre una *derecha* y una *izquierda hegeliana* no es sino una expresión paradigmática de esta pluralidad interpretativa y de las tensiones inherentes a la recepción de su obra.

III

Hegel fallece en 1831 siendo rector de la Universidad de Berlín, dejando un legado filosófico imprescindible para la posteridad. No hay duda de que Hegel marca un antes y un después en la historia de la filosofía, la enorme influencia que ejercerá, así como su rechazo, en particular durante el siglo XX, que se dice el siglo del hegelianismo. Derrida escribe:

Siempre será un fallo no leer y releer y discutir a Hegel (...) una falta contra la responsabilidad teórica, filosófica, política. No habrá porvenir sin ello. No sin Hegel. No hay porvenir sin Hegel. Sin la memoria y sin la herencia de Hegel” (Derrida, como se citó en Feinmann, 2008, p. 88).

En efecto, tras Hegel la filosofía ya no volvió a ser la misma. A partir de su obra surgieron múltiples corrientes que, de modos muy diversos e incluso contradictorios, se apropiaron de su sistema.

Tanto los defensores de la monarquía autoritaria y del Estado totalitario como los revolucionarios socialistas; los teólogos luteranos y los naturalistas ateos; los capitalistas, los fascistas y los comunistas; así como los existencialistas y sus adversarios esencialistas, encontraron en Hegel —o creyeron encontrar— el fundamento de sus propias concepciones (Stern, 1970).

En esta tercera parte, dedicada a la *recepción teórica* del pensamiento político de Hegel, se analizan las principales interpretaciones que de él surgieron. A partir de estas lecturas se configuran las que aquí denominamos figuras hegelianas: *un* Hegel liberal, *un* Hegel revolucionario en virtud de su método dialéctico, y *un* Hegel conservador o reaccionario.

El Joven Hegel Liberal

Es la figura del *joven Hegel liberal* —ya analizada en el primer capítulo— la de un pensador profundamente entusiasmado con las ideas de la Ilustración y con los valores proclamados por la Revolución Francesa: *libertad, igualdad y fraternidad*. En su etapa juvenil, Hegel participó del *Club Político* y fue un lector atento de autores ilustrados como Rousseau, Montesquieu y Diderot.

Este entusiasmo, sin embargo, no tardó en atenuarse como consecuencia de las transformaciones de su propio pensamiento político. El Hegel de la madurez se caracteriza por una actitud crítica frente a ciertos supuestos de la Ilustración, algo que puede advertirse claramente en la lectura de la *Filosofía del Derecho*. No obstante, esta crítica no implica un abandono total de las ideas liberales, sino más bien su *reelaboración y superación dialéctica*, que pasan a formar parte constitutiva de su sistema filosófico.

Esta interpretación es compartida por Eric Weil, quien sostiene que en Hegel no hubo una ruptura absoluta con la Ilustración. Por el contrario, su valoración y admiración por la Revolución Francesa como acontecimiento histórico decisivo se

mantuvieron, de distintas formas, a lo largo de toda su obra y de su vida (Weil, 1950). Cabe sostener la posibilidad de un *Hegel liberal*, comprometido con los principios de la libertad y del Estado de derecho. Esta interpretación fue defendida, ya en el siglo XIX, por los llamados *discípulos del “centro” hegeliano*, entre los que destacan Eduard Gans, Ludwig Michelet y Karl Rosenkranz.

El Hegel del Método Dialéctico

La *izquierda hegeliana*, encabezada por Karl Marx, Friedrich Engels y Ludwig Feuerbach, hizo de Hegel uno de los referentes fundamentales de su propio pensamiento. No obstante, como advierte Eric Weil, “Marx y Engels fueron también algunos de los críticos más severos de Hegel, en particular en el plano político” (Weil, 1970, p. 21). De esta corriente surgió el *materialismo histórico*, una de las tradiciones filosóficas más influyentes del siglo XX, que situó a Hegel como un antecedente teórico decisivo, aunque subordinado a la figura de Marx.

Resulta llamativo que Hegel gozara de una enorme recepción y actualidad en la Unión Soviética, especialmente si se considera el carácter conservador de sus obras de madurez. En la *Filosofía del Derecho*, por ejemplo, no se encuentra ningún pasaje explícitamente orientado a la transformación revolucionaria de la sociedad; tampoco es posible identificar en Hegel formulaciones que puedan calificarse propiamente de socialistas (Stern, 1970). Esto suscita una serie de interrogantes fundamentales: ¿qué vínculo teórico existe entre Hegel y el materialismo histórico?, ¿podría Hegel haber suscrito el llamado “socialismo científico”?, ¿es posible hallar en su obra anticipaciones del Marx de la lucha de clases, de la dictadura del proletariado o de la crítica radical de la religión?

Alfred Stern sostiene que, de haber vivido para presenciar el desarrollo del marxismo, Hegel habría rechazado de manera categórica la paternidad intelectual que se le atribuyó. ¿Cómo explicar, entonces, que el marxismo haya hecho de Hegel uno de sus

pensadores ilustres? La respuesta reside en una distinción clave: la filosofía política de Hegel puede ser conservadora —e incluso reaccionaria— en su *contenido*, pero es profundamente *revolucionaria en su método*. Ese método es la *dialéctica*.

Es precisamente en la dialéctica donde Marx sigue más fielmente a Hegel: como instrumento de intelección de la historia, mediante el cual el cambio permanente se revela como la ley fundamental de la realidad (Feinmann, 2008). Stern recurre a una metáfora esclarecedora: a veces los hijos no se parecen a sus padres y, sin embargo, son sangre de su sangre; ese lazo de parentesco entre Hegel y el marxismo es la dialéctica. De ahí la ironía histórica que el propio Stern subraya: “que este mismo Hegel, que hizo todo por complacer a las autoridades conservadoras de su tiempo y fue uno de los pilares ideológicos de la Santa Alianza, sea considerado hoy, junto con Marx y Engels, como uno de los padres espirituales del materialismo dialéctico y del comunismo internacional” (Stern, 1970, p. 19).

Marx y Engels adoptaron y transformaron la dialéctica hegeliana, aplicándola a la historia, a la economía política y, en cierta medida, a las ciencias naturales. Así se configura la *figura del Hegel revolucionario* construido por la izquierda hegeliana. Bajo esta lectura se inscriben también autores contemporáneos como Georg Lukács y los pensadores de la *Teoría Crítica* —Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, entre otros—, quienes retoman a Hegel desde una clave marcadamente marxista.

El Hegel Conservador

Se trata de la lectura más polémica sobre Hegel, según la cual su doctrina política tendría un carácter esencialmente *conservador-reaccionario*. Esta acusación provino tanto de sectores de la izquierda como del liberalismo. Uno de sus principales impulsores fue Rudolf Haym (1821–1901), pensador liberal alemán y uno de los primeros biógrafos de Hegel, quien construyó la imagen

del Hegel “filósofo del Estado prusiano”, “teórico del Estado-nación alemán”. Para Haym, el conservadurismo de Hegel no solo se expresaría en sus postulados teóricos, sino también en su *vínculo fáctico con el Estado prusiano*, particularmente a partir de su nombramiento como profesor de la Universidad de Berlín en 1818 (Weil, 1950).

En esta misma línea crítica se sitúa Karl Popper, quien señala a Hegel como uno de los principales precursores intelectuales de los Estados totalitarios modernos, junto con Platón, Aristóteles y Marx. En *La sociedad abierta y sus enemigos* (2015), Popper sostiene que:

El hegelianismo constituye el renacimiento del tribalismo. Puede apreciarse la significación histórica de Hegel en el hecho de que éste representa el ‘eslabón perdido’, por así decirlo, entre Platón y la forma moderna del totalitarismo. La mayoría de los totalitarios modernos conocen su deuda con Hegel y todos ellos han sido educados en la densa atmósfera hegeliana. Así, se les ha enseñado a adorar al Estado, la historia y la nación”. (Popper, 2015, p. 207)

Popper va aún más lejos al cuestionar la *originalidad* y el *talento filosófico* de Hegel, afirmando que el contenido de su obra se caracteriza por una “sobresaliente falta de originalidad” y que su fama se debería principalmente a su papel como *ideólogo del Estado prusiano*. En este sentido, llega a sostener que “parece improbable —escribe Popper— que Hegel hubiera podido convertirse en la figura de mayor influencia de la filosofía alemana sin el respaldo de la autoridad del Estado prusiano”.

Esta interpretación crítica ha sido compartida, aunque con distintos matices, por otros autores influyentes como Bertrand Russell, Hannah Arendt e Isaiah Berlin, quienes vieron en Hegel una justificación filosófica del estatismo y una amenaza para la tradición liberal de la modernidad.

Por otro lado, Stern refuerza esta lectura señalando dos célebres pasajes del prefacio de la *Filosofía del Derecho*: 1) “el búhultra conservadurismoo de Minerva levanta vuelo solo al caer el crepúsculo” y 2) “lo que es racional es real, y lo que es real es racional”⁷. A su juicio, ambos enunciados serían indicios del de Hegel. El primero habría estado dirigido a desalentar a los jóvenes entusiasmados con las ideas revolucionarias de la Ilustración que aspiraban a transformar la realidad política alemana; el segundo funcionaría como una advertencia contra todo intento de realizar lo “irreal”, sugiriendo que lo existente es ya racional y, por tanto, no requiere una transformación radical.

En paralelo a estas posturas manifiestas, se encuentran aquellos autores que, sin adscribirse a una línea política específica, se han dedicado al estudio riguroso de la filosofía política de Hegel. Entre ellos destacan Eric Weil, Bernard Bourgeois, Charles Taylor, Gabriel Amengual, María del Carmen Paredes, entre otros. Estos, sin asumir ninguna de las posiciones señaladas, buscan interpretar la obra hegeliana atendiendo principalmente a la exigencia de rigor textual, en particular a la *Filosofía del Derecho*.

En este marco, Eric Weil con respecto a la acusación liberal responde:

Hegel no es el filósofo de Prusia, a menos que se le otorgue ese título por haberse opuesto a la ola de nacionalismo pangermanista. Es el filósofo del Estado moderno, del cual ha dado un análisis correcto, que indica con precisión en qué consiste la libertad en el Estado y cuáles son las condiciones que este debe cumplir para ser verdaderamente un Estado de la libertad, es decir, un Estado que realiza el pensamiento moderno (Weil, 1950, p. 126).

⁷ Para una explicación rigurosa de ambos pasajes citados, al respecto, véase el artículo de Miguel Giusti titulado *La ineludible actualidad de la filosofía según Hegel* (2022).

IV

La recepción de Hegel no fue ajena a América Latina. En esta línea se inscribe la renovada lectura crítica propuesta por Susan Buck-Morss en su célebre texto *Hegel y Haití* (2005), en el cual, a partir de los acontecimientos históricos del mundo atlántico y colonial, reinterpreta las motivaciones y consideraciones filosóficas de Hegel. Se trata de un antecedente especialmente iluminador, no solo para una renovada aproximación a Hegel, sino para el conjunto de la filosofía occidental. Una tarea que ya Enrique Dussel venía desarrollando, quien en sus obras confronta sistemáticamente a los filósofos de la tradición occidental desde un locus de enunciación latinoamericano, poniendo en cuestión sus presupuestos eurocéntricos y sus silencios históricos. Este tipo de lectura puede caracterizarse como un pensar “con Hegel, desde Hegel y contra Hegel”: una lectura periférica cuyo propósito es desplazar a Hegel de la centralidad europea, trasladarlo a la periferia histórica y confrontar su filosofía a la luz de los procesos y experiencias de los pueblos no europeos.

La Revolución Haitiana

Tras la Revolución Francesa (1789) tuvo lugar la Revolución Haitiana (1794). Mientras la primera ocupa un lugar central en la historiografía occidental, la segunda ha sido sistemáticamente silenciada, omitida u ocultada, pese a que ambas marcaron de manera decisiva el destino de los pueblos del siglo XIX. La diferencia no es menor: la Revolución Francesa fue una revolución burguesa, mientras que la haitiana constituyó una revolución de esclavos colonizados.

En términos hegelianos, la primera puede entenderse como la revolución de los señores frente a un orden monárquico en decadencia; la segunda, en cambio, como la revolución de los siervos contra los señores. Durante la segunda mitad del siglo XVIII, Europa vivió una profunda revolución subjetiva impulsada por las ideas de

la Ilustración, en la que los valores de *libertad, igualdad y fraternidad* penetraron no solo en las élites intelectuales, sino en amplios sectores de la sociedad⁸.

Tras 1789, el epicentro revolucionario se desplazó a la colonia francesa de Santo Domingo, una de las más ricas del Caribe. En 1791, cerca de medio millón de esclavos se alzaron violentamente contra sus amos, inaugurando una lucha organizada por la libertad bajo el liderazgo de Boukman, sacerdote vudú que convocó a la rebelión en nombre de una libertad opuesta al dios de los blancos.

En 1793, Polverel y Sonthonax abolieron la esclavitud; sin embargo, entre 1794 y 1800 los exesclavos debieron enfrentar invasiones extranjeras. Bajo el mando de Toussaint-Louverture, el ejército negro derrotó a las fuerzas británicas y en 1801 promulgó una Constitución inédita para su tiempo, que abolía definitivamente la esclavitud e incorporaba la raza como criterio de ciudadanía. En 1802, Napoleón restableció la esclavitud y el Código Negro (*Code Noir*); Toussaint fue arrestado y murió en prisión en 1803. Pese a ello, en 1804 Jean-Jacques Dessalines proclamó la independencia y fundó en 1805 la República de Haití. Como señala Susan Buck-Morss (2005), se trató de un hecho sin precedentes: “*nunca antes una sociedad esclavista había derrocado con éxito a la clase dominante*” (p. 39).

El Amo y el Esclavo en Hegel

¿Cuál fue la repercusión de esta revolución en Europa? En Francia y en el resto del continente europeo, el periódico *Minerva*, fundado en 1792, informó de manera constante sobre los acontecimientos de Santo Domingo. Entre sus lectores se encontraban Federico Guillermo III de Prusia, Goethe, Schiller y también Hegel.

A partir de este contexto, Susan Buck-Morss plantea una interrogante decisiva: *¿de dónde surge en Hegel la idea de la relación*

⁸ En muchos Estados europeos de esas épocas surgen grupos antiesclavistas y abolicionistas que tendrán una influencia decisiva en la sociedad, pero no lo suficiente como para lograr sus objetivos.

entre señorío y servidumbre? *La Fenomenología del espíritu* (2010), escrita entre 1805 y 1806 —precisamente en los años de la independencia haitiana—, guarda un silencio notable sobre este acontecimiento. ¿Por qué Hegel nunca se refirió explícitamente a la Revolución Haitiana? ¿Qué pensaba sobre la libertad de los esclavos? ¿No es Hegel, al igual que Rousseau o Locke, un filósofo de la libertad?

Frente a esta incógnita, Buck-Morss sostiene que solo caben dos posibilidades: o bien Hegel fue «*el filósofo de la libertad más ciego de toda la Europa ilustrada*» (2005, p. 58), incapaz de reconocer una revolución que ocurría ante sus ojos, o bien *conocía perfectamente la rebelión real de esclavos contra amos reales* en Haití y elaboró deliberadamente su dialéctica del amo y el esclavo dentro de ese contexto histórico contemporáneo.

Como escribe la autora: “los europeos del siglo XVIII estaban pensando en la revolución haitiana precisamente porque desafiaba el racismo implícito en muchas de sus concepciones. No era necesario apoyar la revolución esclava para reconocer su centralidad en el discurso político” (Buck-Morss, 2005, p. 60).

En la misma línea, Marcus Rainsford escribió en 1805 que la causa de la Revolución Haitiana fue “*el espíritu de libertad*”, un fenómeno capaz de atravesar la frontera racial entre esclavos y hombres libres. Ignoramos si ese contagio de la libertad generó temor en Hegel; lo que sí resulta indudable es que el deseo de libertad se manifestó como una experiencia auténticamente universal.

Conclusiones

El pensamiento político de Hegel solo puede comprenderse adecuadamente en su inscripción histórica. Del entusiasmo ilustrado y liberal del joven Hegel, marcado por la Revolución Francesa, a la elaboración sistemática de la *Filosofía del Derecho*, se observa no una ruptura radical, sino un proceso de maduración filosófica. Su

aparente giro conservador expresa, más bien, una superación crítica de la Ilustración, orientada a pensar racionalmente el Estado moderno y el Estado de derecho.

La *Filosofía del Derecho* expone de manera sistemática el despliegue de la voluntad libre desde sus formas abstractas hasta su realización concreta en la eticidad y, finalmente, en el Estado. En este marco, el Estado aparece como la culminación racional de la libertad, donde lo universal y lo particular se reconcilian éticamente. La complejidad y ambición de este sistema explican tanto su enorme influencia como la pluralidad de interpretaciones y controversias que ha suscitado desde su publicación, confirmando la centralidad y vigencia del pensamiento político hegeliano.

Hegel dejó una herencia filosófica decisiva y ambivalente: su pensamiento marcó un punto de inflexión en la historia de la filosofía y dio lugar a interpretaciones profundamente divergentes. De él surgieron las figuras de un Hegel liberal, un Hegel revolucionario por su método dialéctico y un Hegel conservador en su doctrina política. Esta pluralidad de recepciones no solo evidencia la riqueza y complejidad de su obra, sino también su vigencia permanente, confirmando que pensar la modernidad —y la libertad— sigue siendo impensable sin confrontarse críticamente con Hegel.

La lectura latinoamericana de Hegel, ensayada por Susan Buck-Morss, permite descentrar la filosofía hegeliana de su marco eurocéntrico y releerla a la luz de los procesos históricos coloniales. La Revolución Haitiana, silenciada por la historiografía occidental aparece así como un acontecimiento clave para comprender la dialéctica del amo y el esclavo y la universalidad concreta del deseo de libertad. Pensar “con Hegel y contra Hegel” desde la periferia revela tanto los límites de su filosofía como su potencia crítica para interpretar las luchas emancipatorias de los pueblos no europeos.

Referencias Bibliográficas

- Amengual, G. (2015). La Filosofía del Derecho. En Amengual, M. d. Paredes, J. J. Padia, M. d. Maza, & M. S. Rodriguez (Ed.), *Hegel* (p. 209-232). Granada: Comares.
- Bourgeois, B. (1969). *El pensamiento político de Hegel*. (A. C. Leal, Trad.) Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Buck-Morss, S. (2005). *Hegel y Haití. La dialéctica amo-esclavo: una interpretación revolucionaria*. (F. Rodríguez, Trad.) Buenos Aires: Grupo Editorial Norma.
- Feinmann, J. P. (2008). *La filosofía y el barro de la historia*. Buenos Aires: Tituvillus.
- Giusti, M. (2022). La ineludible actualidad de la Filosofía según Hegel . En M. Giusti, *Actualidad del Pensamiento de Hegel* (p. 15-34). Lima : Herder.
- Haym, R. (1857). *Hegel y su Tiempo*. Berlin.
- Hegel, G. W. (1972). *La Constitución Alemana*. (D. N. Pavon, Trad.) Madrid: Ediciones Aguilar.
- Hegel, G. W. (1999). *Principios de la Filosofía del Derecho o derecho natural y ciencia política* (2 ed.). (J. L. Vermal, Ed., & J. L. Vermal, Trad.) Barcelona: Edhasa.
- Hegel, G. W. (2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en Compendio* (2 ed.). (R. V. Plana, Trad.) Madrid: Alianza Editorial.
- Hegel, G. W. (2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* . Madrid: Alianza Editorial .
- Hegel, G. W. (2010). *Diferencia entre los sistemas de Filosofía de Fichte y de Schelling*. (M. d. Paredes, Trad.) Madrid: GREDOS.
- Hegel, G. W. (2010). *Fenomenología del espíritu*. (A. G. Ramos, Trad.) Madrid: Editorial Gredos.
- Kroner, R. (1981). *El desarrollo Filosófico de Hegel* (2 ed.). (A. Llanos, Trad.) Buenos Aires: Leviatan.
- Lukacs, G. (1970). *El Joven Hegel y los problemas de la Sociedad Capitalista*. (M. Sacristan, Trad.) Mexico: Ediciones Grialbo.

- Popper, K. (2015). *La Sociedad Abierta y sus Enemigos* (Digital ed.). (E. L. Rodríguez, Trad.) Titivillus.
- Rosanovich, D. J. (2015). Revolución y reforma en la filosofía política de Hegel. *Revista RiHumSo, Año 4(8)*, 25-53.
- Stern, A. (1970). Hegel: Conservador Revolucionario. *Diálogos*, 7-21.
- Weil, E. (1950). *Hegel y el Estado. Cinco conferencias y un apéndice*. (M. T. Poyrazián, Trad.) Ediciones Nagelkop.

Tangibilidad y Corporalidad Compartida La Pandemia como Experiencia Límite del Contacto

Tangibility and Shared Corporeality The Pandemic as a Limit Experience of Contact

Gustavo Cataldo Sanguinetti
Universidad Andrés Bello

Resumen: El presente artículo explora el fenómeno del derrumbe y la cancelación sistemática del tacto durante la situación excepcional de la pandemia. A través de un análisis fenomenológico, se argumenta que la crisis sanitaria hizo patente la importancia radical del tacto en la constitución de la corporalidad, tanto propia como ajena. El autor sostiene que el confinamiento y el distanciamiento social revelaron la insuficiencia del modelo óptico-distal —predominante en la modernidad y la tecnología— como fundamento para una verdadera comunidad corporal. Recuperando las tesis fundamentales de Aristóteles sobre el tacto como “sentido base” de la animalidad y la inteligencia, y las descripciones de Edmund Husserl sobre el “cuerpo vivido” (*Leib*) frente al “cuerpo físico” (*Körper*), el texto reflexiona sobre cómo la intersubjetividad humana requiere de una “visión háptica”. Finalmente, se concluye que la pandemia funcionó como una “situación límite” que, al privarnos del contacto físico, nos devolvió la conciencia sobre la irreducibilidad de la presencia carnal del otro frente a la mediación tecnológica.

Palabras clave: tacto; corporalidad; pandemia; intersubjetividad; Aristóteles; Husserl; situación límite

Abstract: This article explores the phenomenon of the collapse and systematic cancellation of touch during the exceptional situation of the pandemic. Through a phenomenological analysis, it argues that the health crisis made evident the radical importance of touch in the constitution of corporeality, both one's own and that of others. The author contends that confinement and social distancing revealed the insufficiency of the optical-distal model—predominant in modernity and technology—as a foundation for a true bodily community. Drawing on Aristotle's fundamental theses on touch as the “base sense” of animality and intelligence, and Edmund Husserl's descriptions of the “lived body” (*Leib*) versus the “physical body” (*Körper*), the text reflects on how human intersubjectivity requires a “haptic vision”. Finally, it concludes that the pandemic functioned as a “limit situation” which, by depriving us of physical contact, restored our awareness of the irreducibility of the other's “fleshy presence” in the face of technological mediation.

Keywords: touch; corporeality; pandemic; intersubjectivity; Aristotle; Husserl; limit situation

La Pandemia como Situación Límite

La pandemia que hace poco asoló el mundo sin duda nos emplazó, abruptamente y sin previo aviso, en una situación límite. Las situaciones límites, como lo señalara Karl Jaspers, constituyen una ocasión para la reflexión: ellas son, así pensaba Jaspers, junto al asombro y la duda, el origen más profundo de la filosofía. El hombre es un ser de circunstancias y estas circunstancias nos constituyen. Es también lo que a su modo habría de afirmar Ortega y Gasset en su justamente famosa afirmación: “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo” (Ortega y Gasset, 1966, p. 757). Es cierto, siempre estamos en circunstancias. Pero también es verdad que hay circunstancias y circunstancias. Hay algunas cambiantes y enteramente contingentes que las vamos modificando en el curso de la vida y parecen pertenecer a nuestro entero dominio y arbitrio, pero hay otras, particularmente poderosas, que parecen ser permanentes y enteramente necesarias. Karl Jaspers, en un conocido texto, llama a estas circunstancias *Grenzsituationen*, situaciones límites, fronterizas o extremas. Son estas situaciones ineludibles, inalterables y enteramente indisponibles —como la suerte, el sufrimiento o la muerte— las que nos ponen en situación, las que nos consignan y nos comprometen de un modo particular con el mundo, afirma Jaspers (1989):

Estamos siempre en situaciones. Las situaciones cambian, las ocasiones se suceden. Si éstas no se aprovechan, no vuelven más. Puedo trabajar para hacer que cambie la situación. Pero hay situaciones que son, por su esencia, permanentes, aun cuando se altere su apariencia momentánea y se cubra de un velo su poder sobrecogedor (*überwältigende Macht*): no puedo menos de morir, ni de padecer, ni de luchar; estoy sometido al acaso, me hundo inevitablemente en la culpa. Estas situaciones fundamentales (*Grundsituationen*) de nuestra existencia las llamamos

situaciones límites (*Grenzsituationen*). Quiere decir que son situaciones de las que no podemos salir y que no podemos alterar. La conciencia de estas situaciones es, después del asombro y la duda, el origen (*Ursprung*), más profundo aún, de la filosofía (p. 17).

Es en estas circunstancias liminares, sobresalientes y, en cierto modo, violentas y prepotentes, donde la existencia —nuestra existencia— parece cobrar un valor y una definición que de otro modo difícilmente obtendría. Aquí, en estas situaciones extremas e indelegables, quedamos confinados, plenamente expuestos ante nuestra irreductible singularidad y más propia posibilidad. Por vez primera se define el contorno de una circunstancia no entre otras, sino una circunstancia que nos cerca y nos apremia; somos precipitados hacia un “aquí” irreductible y hacia un “yo” y un “tú” que no pueden sino pronunciarse desde un pronombre personal.

Martin Heidegger, en los párrafos que dedica a la muerte en *Ser y tiempo*, describe particularmente el efecto de la angustia ante la muerte como un modo como el hombre puede abrir su “sí mismo” y quedar remitido auténticamente a sus posibilidades más propias. Este quedar remitido auténticamente a sí mismo, sin embargo, supone no solamente que la referencia de la angustia —a diferencia del simple miedo que tiene por objeto un ente intramundano— es el propio “estar-en-el mundo” (*in-der-Welt-sein*), sino además que su misma familiaridad y llaneza se derrumban completamente (Heidegger, 1997, § 40). Esta extrañeza y falta de amparo en el mundo, este quedar completamente expuestos y desprotegidos, Heidegger lo expresa con una palabra alemana de difícil traducción: *unheimlich*, lo siniestro, pavoroso, ominoso —existe un famoso ensayo de Freud que se titula precisamente *Das Unheimliche*—. La expresión, sin embargo, como antónimo de *heimlich*, significa etimológicamente “no estar en casa”, “estar fuera casa”, “fuera de hogar” (*Nicht-zuhause-sein*). De allí su traducción no solamente por siniestro, pavoroso o inquietante, sino también por inhóspito. Lo que quiere enfatizar Heidegger con esta expresión es que el hombre por la angustia ante la muerte queda sin morada,

desamparado y, por este desamparo, remitido y entregado enteramente a sí mismo. El derrumbe de la familiaridad del mundo —la insegura e inquietante “falta de morada”— posibilita por primera vez una relación auténtica y veraz consigo mismo.

Suspensión del Contacto y Crisis de la Acreditación Corporal de lo Real

Ciertamente la realidad de la pandemia nos ha consignado, como límite extremo, a nuestra propia y más inalienable singularidad: hemos quedado destinados, sin excusas, a nuestro más propio poder ser. Sin embargo, esta situación límite no concierne solamente a la muerte, su manifestación más imperativa y evidente, sino también a una forma de ser que ha quedado también bruscamente suspendida y que nos remite, no menos que la muerte, a una condición irredargüible de nuestra existencia. Me refiero a la relación con los otros. De pronto quedamos aislados, el contacto con el otro se reveló bajo el rostro de lo amenazante, el otro fue un peligro respecto del cual debíamos resguardarnos; saludos y abrazos retraídos, manos guarecidas, rostro enmascarado, marcaron esa distancia donde el otro se ocultaba en su corporalidad más inmediata. Es cierto, se mantenía todavía la presencia del otro en la lejanía, pero de un otro apenas columbrado a la distancia, mediatizado, lejos de todo aliento vital, quizás todavía presente en la ausencia del cuerpo minúsculo de los píxeles de una pantalla o en la voz metálica de un smartphone. Era el contacto el que había sido prohibido: el otro era contagio. Suspensión del tacto, el otro lejos, lejos del palpar, la mano o la caricia.

Este derribo del tacto, sin embargo, nos condujo, al mismo tiempo, a una particular percepción del otro. El derrumbe del tacto, la caída del otro en su inmediatez corporal nos orienta respecto de una presencia quizás nunca totalmente aprehendida. Esta situación límite nos entregó una posibilidad: la posibilidad de comprender la ineludible presencia corporal del otro y su irreductibilidad respecto de cualquier sucedáneo. Necesitamos del otro, del mundo del otro, de

ese mundo que – en cuanto “real” - es solamente posible bajo la forma del tacto y del contacto. Esta necesidad de “contacto con lo real” se expresa perfectamente, como reflejo de una experiencia, en el uso del lenguaje. El verbo español “tocar” procede, como es sabido, del latín vulgar *toccāre*, forma intensiva y expresiva, de origen onomatopéyico, que remite al sonido seco del golpe o choque (*toc*). A diferencia de otros verbos latinos del campo semántico del contacto —como *tangēre*, *palpāre* o *contingēre*— *toccāre* no nace de un concepto abstracto del contacto, sino de la experiencia acústico-corporal inmediata del impacto (Corominas & Pascual, 1980–1991, s.v. *tocar*). Su origen no es visual ni representacional, sino háptico-cinético: el sonido *toc* no describe el objeto tocado, sino el evento mismo del contacto. De allí que cada vez que queremos dar cuenta de la realidad en su maciza rudeza, en su inconfundible subsistencia y materialidad, debemos apelar al tacto. Tocar las cosas significa en gran medida verificarlas por contacto, “chocar con ellas” —llegar a su centro— en una suerte de inmediatez por colisión o conformidad corporal. La mano —como “órgano” táctil por excelencia— es un buen ejemplo de esta conformidad inmediata con lo real. Tocar con la mano significa una forma de máxima cercanía con lo real. Es la “cosa” misma tocada la que nos toca: tocando somos tocados.

En el campo semántico de la expresión “tacto” existen una serie de expresiones que aluden a la misma experiencia de cercanía e inmediatez. En gran medida el campo semántico del término “tocar” significa tanto como “comprobar”, “verificar” o “confrontar”. En efecto, para expresar la confirmación de lo real, el lenguaje recurre a términos cuyas raíces remiten a experiencias de contacto corporal como forma originaria de prueba. Verbos como “tentar” (lat. *temptāre*, probar reiteradamente), “palpar” (*palpāre*, explorar mediante una inspección próxima) o “tantear” (de tanto, medir gradualmente) conservan la huella de un gesto elemental: la extensión del cuerpo para someter lo dado a confirmación. El trasfondo etimológico de estas expresiones muestra que la “evidencia” —a pesar de la raíz visual del término “evidencia”— no se funda

primariamente en una representación distante, puramente ocular, sino en una experiencia de intermediación en la que lo real se acredita por contacto y afección. Volveremos sobre este punto.

El tacto como Fundamento de la Corporalidad

Aristóteles en su tratado *Acerca del alma*, desde una fisiología rudimentaria, nos entrega algunas indicaciones fenomenológicas sobre el tacto y su diferencia con otros sentidos. Aristóteles nos propone allí un orden jerárquico respecto de los sentidos: vista, oído, olfato, gusto y tacto. En esta escala la vista aparece como el más perfecto de los sentidos por ser el más cognoscitivo —ya que nos da a conocer muchas diferencias como ha dicho al inicio de la *Metafísica*— y el tacto como el primero y más elemental por constituir el “sentido base” de la corporalidad. El objeto del tacto es la corporalidad como tal: “tangibles —afirma Aristóteles— son las diferencias del cuerpo en tanto que cuerpo (*diaforaí tou somatós hê sôma*)” (Aristóteles, *De an.*, 423b27). La conjunción griega *hê* significa en donde, como, en cuanto, del modo o a la manera de: el tacto tiene por objeto el cuerpo en *cuanto tal*, el cuerpo a la manera de cuerpo o en su calidad de tal. Pero hay más. El tacto, a diferencia de la vista y el oído, no es un sentido distal, sino de cercanía. Aristóteles no niega que la “carne” constituya como una suerte de medio por el cual, como en los demás sentidos, nos relacionamos con los respectivos sensibles. Pero —y a diferencia de los otros sentidos que operan a distancia— el tacto actúa “de cerca”, por contacto: el medio aquí pasa inadvertido. Mientras los objetos visibles y audibles son percibidos al ejercer el medio cierto influjo sobre nosotros, los objetos tangibles los percibimos no influidos por el medio, sino “a la vez” que el medio. Aristóteles pone un ejemplo. Es como el que es golpeado a través de un escudo: no es que el escudo lo golpee después de ser él golpeado, sino que ambos son golpeados conjuntamente. La vista, el oído, el olfato incluso el gusto son sentidos de la distancia, pero el tacto —y el gusto en la medida es que es una especie de tacto— es el único sentido de la cercanía.

Aristóteles no niega que todos los sentidos necesitan de un medio para percibir —por ejemplo, lo diáfano en el caso de la vista— pues de lo contrario sería imposible la discriminación. El medio es el “transmisor”, no el que siente. Esto vale también para la “carne” (*sárx*), en el caso del tacto. Sin embargo, existe una importante diferencia en la forma que operan los distintos medios. La carne es el medio del tacto, pero a diferencia de los otros medios —como los de la vista, el oído o el olfato— es un *medio inherente al sujeto*, lo que lo hace funcionalmente equivalente al contacto directo, a diferencia de los otros sentidos que dependen de medios externos e independientes. Es un medio tan adherido a mí que no advierto la distancia. Dicho de otro modo, el objeto está en contacto directo con el sujeto, y el medio de transmisión es parte de la sustancia del sujeto (la propia carne). Los medios de los sentidos distales son externos y separables, el medio del “tacto” es mi propia carne (“lo viví en carne propia”, solemos decir con elocuencia). El tacto no es solamente un sentido pasivo, sino activo o, si se quiere, pasivo-activo. El tocar implica, a menudo, un movimiento voluntario del cuerpo (extender la mano, presionar, rozar) para buscar la cualidad sensible, especialmente en los humanos, que usamos la mano para examinar. Los otros sentidos (vista, oído) pueden operar incluso si el objeto se mueve hacia mí o si estoy inmóvil. Es esta implicación corpóreo-material recíproca —existencial, incluso— la que hace que el tacto no solamente sea fundamental para supervivencia, sino además es el único sentido por el cual podemos, como ya hemos insistido, afirmar la existencia de un objeto con una certeza imposible para los otros sentidos. Saber lo real —*hic et nunc*— significa en gran medida tocarla.

Para Aristóteles, sin embargo, el tacto no es solamente el *sentido de la inmediatez*, sino además el *sentido base* de la animalidad como tal; es el sentido que no puede faltar para ser animal. Las distintas facultades del alma —la nutritiva, sensitiva, desiderativa, motora y discursiva— en algunos vivientes se dan todas, como es el caso del “viviente humano”, mientras en otros solamente algunas. Las plantas tienen solamente la facultad

nutritiva, mientras en el resto de los vivientes se da también la sensitiva. Al darse la facultad sensitiva se da también la desiderativa (*tó orektikón*). Ahora bien, todos los animales tienen al menos el tacto, según afirma Aristóteles (*De an*):

Todos los animales poseen al menos una de las sensaciones, el tacto, y en el sujeto que se da la sensación se dan también el placer y el dolor —lo placentero y lo doloroso—, luego si se dan estos procesos, se da también el apetito (*epithemía*), ya que éste no es sino deseo de lo placentero (*edéos órexis*). (414 b2).

El tacto es el “criterio mínimo” para definir un “animal” (viviente sintiente). Un animal puede ser ciego o sordo, pero no puede ser completamente insensible al tacto y sobrevivir. Sin embargo, para Aristóteles el tacto no solamente es el asiento de la animalidad —como *sentido base* que no puede estar ausente— sino además del deseo (*órexis*) y del apetito (*epithemía*). Sin demasiada violencia, podemos afirmar que para Aristóteles el tacto constituye el inicio —ínfimo, pero basal— de la “vida afectiva”. La importancia fundamental del tacto para la vida propiamente humana se aprecia muy bien en una afirmación de Aristóteles (*De An.*) de difícil interpretación, el tacto es:

El sentido más agudo (*akribestáten*) que posee el hombre: pues si bien es inferior a muchos animales en el resto de los sentidos, sin embargo, es capaz de percibir por medio del tacto con mucha más precisión que el resto de los animales. Y de ahí que sea el más inteligente (*phronimótaton*) de los animales (421a 20).

El hombre es el más inteligente de los animales porque posee un tacto más desarrollado. El contexto de esta afirmación es que al tanto por los otros sentidos —como el olfato— el hombre es inferior a los animales, el hombre los supera por la precisión y agudeza de su tacto. La afirmación resulta desconcertante

considerando la “inferioridad” del tacto respecto de los otros sentidos y la superioridad “intelectual” de la vista. Para Aristóteles, en efecto, la capacidad intelectual responde más bien a la perfección de la vista que a la perfección del tacto, precisamente porque la vista es un sentido más cognoscitivo y “espiritual”. Sin embargo, el tacto —a pesar de su inferioridad jerárquica— es el fundamento de todos los demás sentidos y, por lo mismo, no hay “sensibilidad” en general sin el tacto. Toda la sensibilidad se edifica de algún modo sobre el fundamento del tacto y gran medida decimos que algo es “sentiente” o “sensitivo” por el tacto. La perfección del tacto es, en cierto modo, una disposición (*dispositio*) indispensable para una inteligencia o prudencia (*phronesis*) más perfecta. De allí que no sea casual la significación del vocablo español “tacto” no solamente como órgano sensible, sino también como cierto tino, discreción o prudencia para la vida práctica.

Ahora bien, para Aristóteles el tacto también desempeña un papel fundamental en la vida ética. Como es sabido, la virtud ética —a diferencia de la virtud dianoética— regula precisamente los placeres y los dolores. La virtud es de alguna manera un término medio (*mesótes*) respecto de los placeres y los dolores. El placer y el dolor que acompañan a las acciones y las pasiones resulta pues fundamental: “Si las virtudes —afirma Aristóteles— están relacionadas con las acciones (*praxeis*) y las pasiones (*páthe*) y el placer y el dolor acompañan toda pasión, entonces por esta razón la virtud está relacionada con los placeres y los dolores” (Aristóteles, *EN*, 1104b15). Sin embargo, para Aristóteles no cualquier placer de los sentidos es susceptible de regulación ética. Aristóteles define la templanza o la moderación (*sofrosúne*) como un “término medio respecto de los placeres (*mesótes perí edonás*)” (Aristóteles, *EN*, 1117b25). Ahora bien, el punto reside en que no todos los placeres son objeto de la templanza. Aristóteles descarta por lo pronto los placeres del alma. La templanza no se refiere a los placeres del alma, sino a los del cuerpo. No llamamos, en efecto, a alguien moderado o licencioso por estos placeres, afirma Aristóteles. Ni la *filothimía* (el amor a los honores), ni la *filomátheia* (el amor al

aprendizaje), son susceptibles de templanza, como tampoco los aficionados a contar historias o novelas. La templanza tiene por objeto los placeres corporales. Pero —atención— tampoco todos los placeres corporales. Ni los placeres de la visión, ni los placeres del oído, ni los del olfato, son objeto de la templanza. Por ejemplo, afirma Aristóteles, nadie llama licenciosos a los que se deleitan en los colores, las formas y el dibujo. Tampoco se nos llama licenciosos por escuchar determinados sonidos u oler determinados aromas. En definitiva, objeto de la templanza son el tacto y el gusto (y el gusto en la medida en que es una especie de tacto): “La moderación y la intemperancia —afirma Aristóteles— están en relación con otros placeres de los que participan, asimismo, los demás animales, y por eso esos placeres parecen serviles y bestiales, y estos son los del tacto y del gusto” (Aristóteles, *EN*, 1118a23). Lo que define, por consiguiente, la inmoderación es pues el más común de los sentidos, el tacto: “El más común de los sentidos (*koinotáte tón aisthéseon*) —afirma Aristóteles— es el que define el desenfreno, y con razón se le censura, porque lo poseemos no en cuanto hombres, sino en cuanto animales” (Aristóteles, *EN*, 1118b).

Ciertamente Aristóteles con esta doctrina está muy lejos de esa ampliación de la templanza que se produjo en la edad media —en particular a partir de San Agustín— con la idea de una “concupiscentia oculorum”. Para Aristóteles la visión sigue siendo el más perfecto de los sentidos y, en esta acepción, el paradigma “óptico-lumínico” continuará siendo el tropo apropiado para cualquier forma de conocimiento superior. Sin embargo, a esta preponderancia jerárquica hay que introducir importantes matices y mediaciones. Pues si bien, por una parte, desde el punto de vista jerárquico, hay que afirmar la superioridad sin contrapeso de la visión, por otra, desde el punto de vista “sistemático”, el tacto tiene su peculiar forma de prioridad. Cuando Aristóteles, en efecto habla del tacto como el “más común de los sentidos” (*koinotáte tón aisthéseon*), lo que quiere decir no es solamente que el tacto sea el sentido jerárquicamente inferior, sino también que “sistemáticamente” es el *sentido base* de la animalidad en cuanto tal.

Y ello a tal punto que no solamente no hay animalidad sin tacto, sino tampoco hay ningún otro sentido sin el tacto. El sentido del tacto no solamente es el sentido necesario para la definición de la animalidad en cuanto tal, sino también es el sentido necesario para la definición de la sensibilidad en cuanto tal. De allí que, finalmente, las propias facultades “oréticas” o desiderativas —en cuanto signadas por el placer y el dolor— no puedan sino fundamentarse en el tacto. La propia “vida patética” —“emocional”, diríamos hoy— tiene un fundamento táctil.

Evidentemente, por otra parte, se podría afirmar que históricamente ha existido una preeminencia del modelo “óptico-luminico”, particularmente cada vez que se han querido expresar las facultades humanas superiores. Cuando la filosofía ha pretendido designar la superioridad del conocimiento racional o incluso la superioridad inteligible de lo divino, casi siempre ha recurrido al modelo “óptico-luminico”: la luz pura que hace que las cosas sean vistas en su entera inteligibilidad. Visión y audición incluso son los dos paradigmas superiores que a su vez permiten las más altas expresiones del arte, negadas para el resto de los sentidos, consignados como “inferiores”. Aristóteles no es ajeno a esta preeminencia. Esta preeminencia se aprecia muy bien en el uso que hace de la expresión griega *noûs*. El vocablo *noûs* como hábito de los primeros principios máximamente evidentes, significa inteligencia, entendimiento, intuición. Sin embargo, el término *noûs*, por su parte, es un sustantivo correspondiente al verbo *noeîn*, cuyo significado es el de mirar, ver, percibir, observar, contemplar. El verbo *noeîn* es, pues, una expresión cercana a los verbos que significan simple visión. De hecho, tanto en Homero como en Hesíodo *noûs*, como órgano de la visión, se asocia a *ofthalmós*. Ojo y visión parecen ser así las significaciones primitivas a partir de las cuales se conforman los sentidos posteriores y puramente “intelectuales” del término *noûs* (Chantraine, 2009, s.v. *noûs*, *noeîn*). Sin embargo, —y a pesar de este privilegio oftálmico— Aristóteles cuando llega el momento de caracterizar el *noûs* divino que se entiende a sí mismo en perfecta identidad, no duda en emplear el verbo “tocar” (*thiggáno*): “El

entendimiento (*noûs*) —afirma Aristóteles— se entiende a sí mismo por captación de lo inteligible; pues se hace inteligible tocando y entendiendo (*thigganón kai noon*), de suerte que entendimiento e inteligible se identifican (*tautón noûs kai noétón*)” (Aristóteles, *Met.*, 1072b19). La unidad e identificación —la mismidad de entendimiento e inteligible— se expresa mejor a través del tropo “táctil-corporal” que a través del “óptico-lumínico”. El tacto es para Aristóteles pues no solamente el sentido del cuerpo en tanto cuerpo, fundamento patético de la existencia, sino además el sentido de la “cercanía”; la inmediatez y la unidad encuentran su realización en la relación táctil.

Si atendemos a estas descripciones nos percatamos de la extraordinaria singularidad del tacto. El tacto no es un sentido distal, sino de contacto. El mundo, las cosas y los otros se nos aparecen por el tacto en toda la inmediatez de su presencia: la realidad se nos presenta “en persona”, por así decirlo. Pero no solamente eso. Además, el “contacto” es tan estrecho que a la par de tocar somos tocados. La puesta de sol la veo “de lejos”, a la distancia, bajo la forma de una “representación”, en cambio la piedra fría que tomo con mi mano no solamente adquiere la forma de la piedra, sino también se enfría “junto con” la frialdad de la piedra. Esta afección del tacto respecto de lo tangible revela su carácter esencialmente unitivo: nos relacionamos con lo tangible al punto que lo tangible se une con nosotros en un proceso de estrecho entrelazamiento e imbricación. Es por esta imbricación que el tacto parece tener una particular relación con lo real. Si queremos, en efecto, verificar la realidad de un fenómeno nada parece ser más efectivo que el tacto; el tacto parece tener el poder de confirmar lo real de un modo imposible para los otros sentidos. Nada ilustra mejor esta fuerza confirmatoria que el famoso episodio bíblico de Tomás Didimo, el “apóstol incrédulo”. Los otros discípulos le cuentan que “han visto” al Señor resucitado, pero Tomás, desconfiado, responde: “Si no veo en sus manos la señal (*túpon*) de los clavos y no meto mi dedo (*dáktilón eis*) en el agujero (*tópon*) de los clavos y meto mi mano (*jeira eis*) en su costado, no creeré (*pisteúso*)” (Jn 20:25). Tomás no solamente necesitaba de un

“signo visible”, de una “marca” (*túpos*), necesitaba además tocar. Todo acontece como si la visión fuese una prueba insuficiente de lo real —el objeto podría ser una aparición espectral o un fantasma— y solamente el tacto pudiese dar cuenta de su indubitable consistencia y espesor. El tacto parece tener la singular capacidad de acreditar la realidad de un modo que ningún sentido puede hacerlo; acreditarla en una unidad tan íntima y apremiante que no pueda sino revelarse en su maciza e inconfundible evidencia.

Cuerpo Vivido, Tangibilidad e Intersubjetividad

En la filosofía contemporánea ha sido sobre todo Edmund Husserl quien, en páginas notables, ha aportado importantes descripciones sobre el sentido del tacto. El sentido de tales descripciones —y la correspondiente pertinencia e importancia del tacto— reside en la distinción entre “cuerpo físico” (*Körper*) y “cuerpo vivido” (*Leib*). En dicha distinción resulta fundamental la participación del tacto y su diferencia respecto de otros sentidos, en particular el de la vista. En *Ideas II* Husserl se pregunta por la constitución del cuerpo como portador de sensaciones localizadas (*Empfindniss*) y por las diferencias entre el ámbito táctil y el visual. Desde el punto de vista etimológico, el verbo alemán “*empfinden*”, del cual deriva “*Empfindnis*” (grafía antigua: *Empfindniss*), se forma a partir de la raíz “*finden*” (“encontrar”) y del prefijo ent-/emp-, que indica un “hallar desde dentro” o una afectación interna, rasgo semántico que resulta decisivo para su posterior elaboración fenomenológica en Husserl (Kluge, 2012, s.v. *Empfindnis*). El término husserliano “*Empfindniss*” no designa, por consiguiente, una mera sensación objetiva (*Empfindung*), sino la vivencia de una autoafección corporal localizada, mediante la cual el cuerpo se da originariamente como cuerpo vivido (*Leib*). En el ámbito del tacto, la *Empfindniss* articula la doble aprehensión de lo tocado y del tocar mismo, fundamento de la corporalidad propia. En el tacto, afirma Husserl, tenemos un objeto externo que se constituye táctilmente y un segundo objeto, el cuerpo, que también se constituye táctilmente; por ejemplo, el dedo que palpa tiene además dedos que

palpan el dedo. La misma sensación de tacto es aprehendida, simultáneamente, como nota del objeto “externo” y como sensación del “objeto” cuerpo. Estas sensaciones dobles no se dan de ninguna manera en el caso de la vista: el ojo no aparece visualmente, no me veo a mí mismo, a mi propio cuerpo, como me palpo a mí mismo. Lo que denomino cuerpo visto no es algo visto que ve, como mi cuerpo en cuanto palpado es algo palpado que palpa. Esto significa que en el caso del tacto existen ese tipo “sensaciones localizadas” (*lokalisierte Empfindungen*) que Husserl denomina “ubiestesias” (*Empfindniss*): si palpo entonces la sensación táctil recibe al mismo tiempo una localización en la superficie palpante de mi mano. A través de la “ubiestesia” táctil de mi mano —lo mismo que con cualquier forma de “ubiestesia”— no es la “cosa mano” como objeto la que aparece, sino la “mano misma” en tanto “sujeto” cuerpo: “La ubiestesia táctil —afirma Husserl— no es un ESTADO de la cosa material (*Zustand des materialen Dinges*) mano. Sino precisamente la MANO MISMA, que para nosotros es más que cosa material, y la manera en que ella está en mí trae consigo que yo, el ‘sujeto cuerpo’ (*Subjekt des Leibes*), diga: lo que es cosa de la *cosa* material es cosa suya y no mía. Todas las ubiestesias pertenecen a mi alma, todo lo extendido a la *cosa* material. En esta palma de la mano siento yo sensaciones de toque y similares. Y precisamente por esto ella se manifiesta inmediatamente como mi cuerpo (*Leib*)” (Husserl, 2005, p. 150). En definitiva, es por el tacto que el cuerpo aparece no meramente como cosa material (*Körper*), sino como cuerpo-sujeto, como cuerpo efectivamente vivido (*Leib*). El cuerpo, evidentemente, puede ser visto como cualquier “cosa” u “objeto”, pero solamente a través del tacto se torna un cuerpo vivido. Mi cuerpo y el cuerpo de los otros se construyen sobre este fundamento táctil del mundo.

Sin embargo, las diferencias entre la visión y el tacto no llegan a inhibir una relación entre ambos sentidos; al contrario, la propia visión tiene también un fundamento táctil: “La cosa que vemos es una cosa palpable, y como tal indica una referencia inmediata al cuerpo, pero no merced de su visibilidad. UN SUJETO QUE MERAMENTE TUVIERA CAPACIDAD OCULAR NO

PODRÍA TENER UN CUERPO APARENTE (*erscheinenden Leib*) EN ABSOLUTO [las mayúsculas pertenecen al original]” (Husserl, 2005, p.150). El cuerpo, ciertamente, puede ser visto como cualquier cosa (*Körper*), pero solamente se convierte en cuerpo (*Leib*) mediante la introducción de las sensaciones como el palpar o el dolor; en suma, mediante la *localización* de las sensaciones *en cuanto sensaciones*. En tal localización también participa el cuerpo visual en virtud del cual precisamente se convierte lo visto en algo más que una cosa material: un cuerpo efectivamente viviente (*Leib*). Es por esta “visión háptica” que la vista misma ve algo más que una *cosa cuerpo*. El cuerpo ya no es más una mera *res extensa* —un simple objeto visible— sino un *sujeto sintiente*.

No se necesita pues subrayar mayormente la importancia social del tacto. Es por el tacto, incluso en su pura posibilidad, como el otro se me aparece en toda su efectiva y vital presencia. Ahí aparece entero, por así decirlo, presente “carnalmente” como nunca lo podría estarlo por la simple visión. Es el abrazo absoluto de la madre que arropa con su cuerpo y envuelve y transmite su calor al hijo recién “arrojado” al mundo. Es también la mano que aprieto y que siento fría o tibia en “mi mano”, es asimismo el soplo del beso, cortés, furtivo o ávido, o el apretón que cubre amistosa o alegremente, como el otro comparece en toda su corporalidad irrecusable. Y comparece en una unión tan estrecha, en una reciprocidad tan patente, que muchas veces no solamente induce a la unión o confusión de los cuerpos, sino también a la correcta distancia y la debida precaución. Este “cuidado del tacto” se nuestra muy bien en la palabra “intacto” (*intactus*): lo puro o no alcanzado por un mal. También en el término “íntegro” (*integrus*), lo no corrupto por un mal moral y por eso “honesto”, o bien en la expresión “contagio” o “contaminación”, como infección por el trato con algo impuro. Pero igualmente se hace presente, como hemos visto, en esa forma de la corrección social que denominamos “tacto”, como un cierto tino, delicadeza o finura con el otro. Todas formas en que expresamos, finalmente, esa imprescindible presencia “contactual” de la corporalidad ajena. El tacto introduce así una

exposición recíproca entre cercanía y riesgo, cuidado y posible transgresión. La distancia auténtica no aparece como negación del contacto, sino como su modulación ética y social: solo quien puede ser tocado puede también ser dejado intacto. El “dejar intacto” es también una forma del tacto.

Tacto e Intersubjetividad Corporal

Pero ya lo sabemos, algo sucedió. De pronto el mundo suspendió temporalmente el tacto. La pandemia obligaba a la distancia, los rostros se escondían tras blancas e impolutas mascarillas, la mano que saludaba se escondía pudorosa, las familias se confinaban y toda reunión de cuerpos resultaba “impura”. Toda proxémica debía ser rigurosamente regulada. Los hijos lejos de sus padres ancianos, los abuelos distantes de sus nietos, los amigos de sus amigos, los profesores de sus alumnos. Calles sin rumor, bares sin risas, teatros sin aplausos, estadios sin gritos, fueron el espectáculo inédito de una ausencia y una catástrofe. Fue el derrumbe de los cuerpos en su inmediatez corporal. De pronto el mundo se tornó casi exclusivamente óptico y distal. Pero no de esa óptica-háptica —táctil— que regula el encuentro cotidiano con los otros, sino de esa otra óptica sin háptica —intangible— que regula los “contactos” puramente tecnológicos: intersubjetividad tecnomediada. Fue la pantalla del ordenador o el smartphone el triste sucedáneo de una ausencia. Pero como toda ausencia fue también el reverso de una presencia: presencia por ausencia. La pandemia, como toda situación límite, nos ha arrojado repentinamente ante una posibilidad olvidada: la posibilidad insustituible de “ser-para-otro” en su inmediatez corporal. El más modesto de los sentidos —aquel incapaz de las más altas expresiones del arte y la cultura, como la vista y el oído— nos evoca el valor irremplazable del otro. La suspensión del tacto, el sentido olvidado, es la huella de una ausencia, la posibilidad de un recuerdo y el derrumbe de una ilusión: la ilusión de la sustitución del otro en su inmediatez corporal. La reducción del otro a una pura una óptica sin háptica significa —si Husserl tiene razón— el derrumbe del cuerpo *en tanto* cuerpo.

El cuerpo como tal solamente se manifiesta en una visión háptica, esencialmente posibilitada y orientada por el cuerpo palpable. Una pura ocularidad, reducida al dispositivo o el artilugio —*al gadget*— en realidad constituye la desaparición del otro en una visualidad incorpórea o, peor aún, en una pura “cosa cuerpo” (*Körper*) y no en un cuerpo vivo (*Leib*). Husserl es enfático: “El cuerpo (*Leib*) sólo puede constituirse primigeniamente (*ursprünglich*) como tactualidad” (Husserl, 2005, p. 150). El dispositivo convierte, en cierto sentido, al cuerpo en *cuerpo-cosa*. Mediado por una imagen que ya no dice referencia a ninguna tactilidad corporal; el cuerpo ha desaparecido en una visualidad sin referencia táctil y, por lo mismo, se ha convertido en un simple objeto. Si la pandemia ha tenido una virtud ha sido precisamente la de ponernos en situación —extrema, por cierto, pero por lo mismo convocante— de un otro nunca delegable y sustituible en su inmediatez corporal y personal. Con la pandemia ha campeado, sin duda, lo ominoso y lo siniestro, lo inhóspito y deshabitado (*unheimlich*), pero por ello mismo hemos quedado remitidos también a una peculiar posibilidad: la posibilidad irremisible de ser-unos-con-otros en el concierto táctil de los cuerpos.

Referencias Bibliográficas

- Aristóteles. (1973). *Metaphysica* (W. Jaeger, Ed.). Oxford University Press.
- Aristóteles. (1979). *De anima* (W. D. Ross, Ed.). Oxford University Press.
- Aristóteles. (1983). *Sobre el alma* (V. García Yebra, Trad.). Gredos.
- Aristóteles. (1984). *Ethica Nicomachea* (I. Bywater, Ed.). Oxford University Press.
- Aristóteles. (1985). *Ética nicomáquea. Ética eudemia* (J. Pallí Bonet, Trad.). Gredos.
- Aristóteles. (1994). *Metafísica* (V. García Yebra, Trad.). Gredos.
- Chantraine, P. (2009). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Histoire des mots* (rev. ed.). Klincksieck.
- Coromines, J., y Pascual, J. A. (1980–1991). *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico* (6 vols.). Gredos.
- Heidegger, M. (1993). *Sein und Zeit*. Max Niemeyer.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. Editorial Universitaria.
- Husserl, E. (1952). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch* (Husserliana IV). Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo* (J. Gaos & A. Zirión, Trads.). Fondo de Cultura Económica.
- Jaspers, K. (1984). *La filosofía* (Trad. esp.). Fondo de Cultura Económica.
- Jaspers, K. (1989). *Einführung in die Philosophie*. Piper.
- Kluge, F. (2012). *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache* (E. Seebold, Ed.; 25.^a ed.). Walter de Gruyter.

El Rechazo Platónico a la Proliferación de Leyes. Secciones 425a-427a del Libro IV de La República

Plato's Rejection of the Proliferation of Laws. Sections 425a-427a of Book IV of the Republic

Edgar Junior Bellido Flórez

Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco

246135@unsaac.edu.pe

orcid.org/0009-0006-7306-615X

Resumen: El presente artículo pretende dilucidar el rechazo de Platón a la proliferación de leyes (*nomos*), así como la irrelevancia de la legalidad una vez establecida la virtud en el Estado ideal (*kallipolis*) tal y como se expone en el Libro IV de *La República*. Con este objetivo se ha realizado un análisis de las secciones 425a-427a de la obra citada; Sócrates critica allí la constante necesidad de legislar sobre asuntos menores. A partir de su interpretación, se reveló que la proliferación de normas tiene las connotaciones propias de un Estado enfermo (democracia/oligarquía), donde el *nomos* predomina como un remedio externo a la injusticia. Platón nota que esto no ocurre en el régimen aristocrático, donde no existe la necesidad de una coerción constante. Desde este punto de vista, la contribución al orden político consiste en la práctica de principios internos como la sabiduría (*sophía*) y la templanza (*sophrosynē*), propiciada por una *paideia* que induce al ciudadano a la autorregulación y al conocimiento del Bien, predisponiendo así a la armonía social y permitiendo con ello la estabilidad del Estado.

Palabras clave: *paideia*; *nomos*; *kallipolis*; subordinación ética; justicia platónica; sabiduría

Abstract: The present article aims to elucidate the foundation of Plato's rejection of the proliferation of Laws (*nomos*) and the irrelevance of legality once virtue has been established in the Ideal State (*kallipolis*), as expounded in Book IV of *The Republic*. To achieve this, a rigorous textual analysis was conducted on sections 425a-427a of Book IV, where Socrates criticizes the constant need to legislate on minor affairs and defines justice as harmony. Based on this interpretation, it was revealed that the proliferation of norms has pathological connotations characteristic of a sick State (democracy/oligarchy). Unlike degenerated regimes, where *nomos* prevails as an external remedy for injustice, the platonic aristocracy has no such need for constant coercion. From this perspective, the contribution to the political order consists of the practice of internal principles like Wisdom (*sophía*) and Temperance (*sophrosynē*), fostered by a *paideia* that induces the citizen to self-regulation and the knowledge of the Good, thereby predisposing social harmony and allowing for the stability of the State.

Keywords: *paideia*; *nomos*; *kallipolis*; ethical subordination; platonic justice; wisdom

Introducción

Desde la época clásica, la cuestión de la naturaleza y el papel de la ley (*nomos*) en la creación del Estado ideal (*kallipolis*) ha sido objeto de un intenso y prolongado debate en la filosofía política occidental. A lo largo de los siglos, filósofos y teóricos políticos han explorado cómo las estructuras legales pueden contribuir a la formación de una sociedad justa y ordenada. A través del análisis detallado de textos primarios, se revela una visión compleja del orden político, que está intrínsecamente ligada a sus dimensiones culturales e históricas específicas. Esta visión no sólo sigue el argumento moral de la tradición griega, sino que también se extrae de la ética de la *polis*, lo que deja al descubierto que la búsqueda de la justicia a menudo limita la investigación filosófica en este ámbito. Podría parecer más sencillo ignorar esta inclinación general si aceptamos que Platón no considera un universalismo en su pensamiento; más bien, su enfoque no se basa en un diagnóstico de patologías políticas que afectan a la sociedad en su conjunto. En su obra *La República*, por ejemplo, Platón no sólo describe los regímenes degenerados que prevalecían en los dominios sociales y políticos de la Atenas del siglo IV a.C., sino que también plantea una crítica profunda sobre la naturaleza de la justicia y el papel de la ley.

Los horizontes interpretativos que Platón define en relación con la justicia son notablemente distintos de otros modelos filosóficos que consideran la regla de la ley escrita como la única condición para lograr la paz social. En este sentido, mientras que la filosofía occidental clásica comenzó con un énfasis en la virtud y la metafísica, se le pueden atribuir cualidades de una racionalidad que está motivada por la búsqueda de un remedio ético más que de un remedio legal. Esta racionalidad podría explicarse en términos de un “orden dinámico”, donde el conocimiento y la formación tienen prioridad sobre las regulaciones estrictas. Sin embargo, la crítica platónica a la legalidad positiva, tal como se ha mencionado

anteriormente, ha recibido poca atención en cuanto a su radicalidad y su relevancia en el contexto contemporáneo. En una era en la que la confianza en las instituciones ha fallado de manera muy significativa, no deberíamos perder tiempo en idear las regulaciones necesarias; en cambio, deberíamos volver al pensamiento de Platón, quien advierte que la práctica constante de la legislación puede ser un signo de enfermedad social y política.

La necesidad de examinar estos conceptos se satisface con esta investigación, que utiliza el análisis filosófico de la ley de *kallipolis* para comparar la idea de “La subordinación del *nomos*”. Este análisis busca establecer distinciones claras entre el orden externo, representado por la ley, y el orden interno, encarnado por la virtud. El propósito de este estudio es demostrar que las estructuras de una consolidación de la formación ética (*paideia*) dentro de las clases gobernantes otorgan un valor muy limitado a las legislaciones detalladas que se encuentran en las secciones 425a-427a del Libro IV de *La República*. Este enfoque implica una lectura cuidadosa y un análisis textual de la obra, un esfuerzo por mostrar cómo la analogía entre la armonía de la vida interior y la armonía de la vida exterior justifica el rechazo de la mera difusión de normas. Se establece que, al asegurar la sabiduría (*sophía*), la *paideia* hace innecesaria la coerción legal, atestiguando así que la justicia platónica es, ante todo, una cuestión de ética y educación y, sólo en segundo lugar, una cuestión de ley.

1.El Problema del nomos en la Filosofía Política

Desde la Grecia clásica hasta las teorías modernas del Estado, la función de la ley (*nomos*) como instrumento de orden social ha estado en el centro de un debate contencioso. Se asume que la proliferación legislativa es un signo de civilización avanzada, capaz de controlar cada intersticio de la vida humana mediante códigos claros y precisos (Kelsen, 2009). A diferencia de otras formas de control social, como la costumbre o la educación moral, existe una creencia generalizada de que la ley positiva es el

garante final y absoluto de la justicia. Por lo tanto, se argumenta que, si la virtud interna de los ciudadanos falla, el marco de la ley actuará como una ciudadela contra la anarquía (Hart, 1961). Sin embargo, en *La República* (Platón, 2005), Platón contrarresta esta idea en el Libro IV, sugiriendo que la necesidad de muchas leyes no puede ser considerada como una marca de salud política, sino que, por el contrario, indica una enfermedad peligrosa en la estructura del Estado. La crítica platónica no aboga por la anarquía; más bien, se basa en una ontología superior, la *paideia* (educación). La naturaleza de un alma en relación con su naturaleza moral y ética se convierte en el principio político que surge de la educación, funcionando como un puente esencial entre lo político y lo ético.

El filósofo W. Jaeger sostiene que “la educación es el principio por el cual la comunidad humana perpetúa y transmite a través de su cuerpo y alma su peculiaridad física y espiritual [...] es la función natural y universal de la sociedad humana” (Jaeger, 2001, p.19). En consecuencia, ninguna *kallipolis* (ciudad hermosa o perfecta) de ningún tipo podría alcanzarse únicamente mediante una proclamación escrita sin una sólida base educativa (Reale, 2003; Guthrie, 1998). A diferencia de algunos idealistas modernos, que consideran el Estado de Derecho como el nivel político más alto, Platón imagina una justicia que puede ser absorbida incluso desde la juventud, a través de la danza y la gimnasia. La acción justa se distingue fácilmente de la acción legalista en la formación moral de los guardianes, así como en su formación filosófica. Por lo tanto, un modelo platónico de justicia entiende la justicia como una armonía interna, posicionándose, así como una solución más efectiva que la mera regulación de las acciones de las personas.

Así, al igual que en una *kallipolis*, no se puede concebir la justicia sin la formación ética; una justicia platónica no puede desarrollarse sobre un vasto código legal (Popper, 2010). Por esta razón, la ley escrita no opera como la solución a la corrupción absoluta; ni siquiera se puede establecer una definición clara de rectificación dentro de ella (Platón 2005). Mucho menos en el

contexto del estado ideal perfecto, ya que la virtud, en última instancia, hace que la coerción sea irrelevante. En este sentido, se vuelve imposible especular sobre la efectividad de las leyes en la *kallipolis* sin antes examinar la crítica de la proliferación de tales leyes y la naturaleza de la ley en las secciones 425a-427a. Por lo tanto, es fundamental investigar en qué principios de *paideia* se establecen relaciones sociales que hacen irrelevante la legislación elaborada. Por ejemplo, la asignación de orden a la educación de los gobernantes, que no está escrita ni detallada como en muchas democracias contemporáneas representadas en códigos civiles y penales, se presenta en el caso de la *kallipolis* como un proceso justo. La formación abarcaba desde la música y la gimnasia hasta la dialéctica, y ayudaba a moldear el alma de los ciudadanos de manera integral. La armonía psicosocial se convierte así en un principio metafísico que no sólo se encarga del orden individual, sino que, sobre todo, rige el orden estatal (Eggers Lan, 2000; Annas, 1981). Por lo tanto, la negativa del *nomos*, tal como se detalla en la racionalidad platónica, es inconmensurable con el positivismo jurídico de la racionalidad contemporánea (Kelsen, 2009).

1.1 La Patología de la Legislación

El contraste que se presenta a continuación no puede limitarse simplemente a una revisión filológica del texto griego, ya que esto produciría un reduccionismo lingüístico insatisfactorio. No sólo se considera un requisito analizar la crítica platónica en función de las consecuencias éticas y políticas de la hiperregulación, sino que también pretendemos, como busca hacer este estudio, analizar la idea de salud política que ha sido producida por esa misma crítica.

1.2 La Ley como Síntoma de Enfermedad

Hay un linaje socrático en la crítica a la legislación en *La República*, que se remonta a la búsqueda de definiciones universales, pero que ha sido coloreada por las influencias del pitagorismo y su idea de armonía. Aunque la escala de esta crítica en la práctica

política ateniense es difícil de cuantificar —ya que Atenas era una democracia muy litigiosa—, es posible aislar características existentes en los escritos de Platón que son uniformes en su pensamiento político. En el tratamiento actual presentado aquí, enmarcado en la filosofía política, se exponen las características de esta “patología legislativa”:

- *Superficialidad del remedio*: El “remedio” de la legislación en “trivialidades” (como contratos, insultos o modales) opera sobre una ilusión de orden. Así, en 425c-d, Sócrates ridiculiza a aquellos que piensan que la legislación sobre tráfico, mercados, impuestos, etc., será suficiente para curar los problemas existentes en la ciudad. Esta actitud puede compararse con la de los enfermos que “siempre prueban remedios” pero que nunca logran curarse porque no abordan la raíz del problema: sus estilos de vida intemperantes. Este cuestionamiento de la eficacia de leyes cuidadosas significa para Platón que no se trata del inicio de la justicia, sino del reconocimiento de su negación, tal como la medicina es necesaria sólo cuando la salud ha sido consumida o perdida (Platón 2005, 405a).

- *Ciclo infinito de reforma*: La racionalidad legislativa de las ciudades defectuosas (tanto en democracias como en oligarquías) ve la reforma de la ley como un proceso interminable. Al igual que la persona enferma que sigue bebiendo, los legisladores creen que hay una nueva norma que podrá arreglar el defecto de la antigua. Platón (2005, 426e) compara esto con el político que intenta, de un golpe, cortar las cabezas de la Hidra, describiendo un proceso que consume tiempo e ineficacia. Esta dinámica muestra que la ley escrita es reactiva y no orientada al proceso; se esfuerza por contener un desbordamiento de vicios que han sido permitidos a florecer precisamente porque no ha habido educación.

- *Sustitución de la virtud*: En un marco de racionalidad legalista, el cumplimiento estándar de la norma escrita sustituye la disposición ética. Esta situación fomenta una cultura de litigio y

astucia para evitar la ley, en lugar de promover la virtud. Platón advertiría que, en un estado de regulación, el ciudadano ya no utiliza su pensamiento crítico para determinar lo que es justo; se basa completamente en la letra de la ley. Este fenómeno produce una atrofia moral, de manera similar a la atrofia física de una persona que siempre depende de médicos para su salud. La legislación excesiva busca anular el juicio individual a través de la coerción, en un intento de incorporar la lógica del orden público (Guthrie, 1998).

2. La paideia es la Base para el Orden

En contraste con la patología de la legislación, la propuesta para la *kallipolis* tiene características específicas que giran en torno a la educación:

- *Autorregulación*: La salud política, al igual que la salud corporal, prospera en el equilibrio interno. En *kallipolis*, esta práctica implica que la regulación no debe provenir de un decreto, sino de la formación (*paideia*). En muchos de los pasajes del Libro IV (423e-424a) se sugiere que la preservación del sistema educativo es necesaria para salvar al Estado. Es la educación musical y gimnástica la que inscribe la ley moral en las almas de los ciudadanos. En este sentido, su racionalidad favorece lo formativo en su carácter proscriptivo, orientado hacia la prevención del crimen, asegurando así la justicia, ya que se dirige a preservar la armonía de las almas. Dado esto, y considerando que “los hábitos giran donde la educación los lleva [...] ¿No llama siempre lo semejante a lo semejante?” (Platón 2005, 425c).

- *Transmisión de costumbres*: A diferencia de la legalidad dominante en democracias donde la tradición es superada por el decreto del día, en la *kallipolis* se comprenden las “leyes” (de hecho, costumbres) o “leyes no escritas” (o *éthē*) como fundamentales para producir un orden. En esta visión, tanto el comportamiento de los jóvenes hacia los mayores como el respeto a los padres van de la mano con un devenir ético inherente. La falta de afecto por tales

costumbres amenaza el orden total, que no puede corregirse a través de leyes escritas. Esta idea impide considerar la legislación positiva como superior a la tradición educativa, destacando así la importancia de la ética y la educación en la formación de una sociedad justa y ordenada.

- *Suficiencia de la virtud*: En el contexto de las profundas y variadas discusiones que se presentan en esta sección del pensamiento socrático, resulta evidente que el buen gobierno y la administración del Estado están intrínsecamente relacionados con la posesión de la virtud, conocida en griego como *areté*. Esta virtud es, en particular, una amalgama de cualidades que incluye la prudencia, o *phrónēsis*, y la templanza, referida como *sophrōsynē*. La cultivación y el desarrollo de la *polis*, o ciudad-estado, se reflejan en una internalización de estos valores y su significado, que son fundamentales para la cohesión social. En este sentido, es gracias a la racionalidad del individuo que se busca la armonización del modo de vida con las condiciones de *paideia*, el proceso educativo que se lleva a cabo en comunión con el Estado. Dicho de otra manera, el buen gobierno no puede existir sin una ciudadanía virtuosa y educada, donde la virtud actúa como un pilar que sustenta la libertad del ciudadano.

3. La Subordinación del nomos en la kallipolis

3.1. La Irrelevancia de lo Escrito

En el ámbito del pensamiento platónico, la justicia no se encuentra inscrita en tablas de piedra o en un conjunto de leyes escritas, sino que reside en la composición psíquica de los ciudadanos que integran la *polis*.

La educación, por tanto, coexiste de manera jerárquica y armoniosa con las dimensiones de razón, espíritu y apetito. Lo que se establece externamente, como las leyes, no se percibe como el verdadero lugar del orden social; si así fuera, la justicia se

convertiría en una mera imposición, en lugar de ser considerada una virtud intrínseca. Asimismo, se establece una sinergia entre la *paideia* y el comportamiento cívico, que permite un equilibrio necesario para el orden en la *polis*. Cuando se interrumpe este orden educativo, se producen situaciones que rompen esta interacción, lo que a su vez provoca la innecesaria interferencia de la ley. En este sentido, los ciudadanos se convierten en litigantes perpetuos, las normas se multiplican de forma inútil y los tribunales se saturan de casos. En otras palabras, la ciudad se encuentra en un estado de desorden debido a la *amathía*, o ignorancia, que conduce a este desequilibrio. A diferencia de la concepción moderna de racionalidad, donde la ley se erige como la base del Estado, en la racionalidad platónica, la educación cumple un papel similar al de la función óntica, tal como lo han discutido pensadores como Jaeger (2001) y Nettleship (1962). En esta estructura educativa del ethos platónico, el concepto de justicia se forma a partir de la afirmación de la función común y natural de cada clase social, de tal manera que ningún ciudadano puede desviarse del camino racional que le corresponde.

La totalidad política no puede existir sin el equilibrio educativo que une a sus partes; además, estas partes no pueden sostenerse sin considerar la dirección del todo. De este modo, el concepto de *paideia* valida la ausencia de un *nomos*, otorgándole un sentido de significado profundo, en el cual la educación se convierte en un fundamento ético, especialmente cuando los individuos son capaces de autogobernarse (Platón, 2005, 423e). Por lo tanto, se argumenta que “desconectarse del principio educativo resultaría en la firma de la sentencia de muerte del Estado” (Barker, 1960, p. 182). En consecuencia, la justicia, entendida como una virtud cardinal en la racionalidad platónica, debe considerar a la *paideia* como un principio primordial, haciendo innecesaria la redacción de leyes coercitivas. De esta manera, el derecho a la educación se erige como el medio para cultivar una conciencia que permita a los ciudadanos discernir lo que merecen sin necesidad de recurrir a comportamientos coercitivos.

3.2. La “Ley” de la Educación

De la misma manera que el cosmos se fundamenta en las matemáticas, la *Kallipolis*, ideal platónico de ciudad-estado, se basa en la música y la gimnasia, fundamentadas en una idea metafísica de armonía. Existe, por tanto, un principio rector que guía la educación en todo lo que existe en la ciudad. En el Libro IV de la obra platónica, Sócrates expresa que la única “ley” real que deben observar los guardianes de la *kallipolis* es la de la preservación del aprendizaje de innovaciones peligrosas (424b). La formación, que incluye la música y la gimnasia, se presenta como trascendente e interrelacionada en sus elementos. Este principio se aplica tanto al alma como al Estado, creando una especulación sobre su interconexión.

Así, el horizonte de significado de la *kallipolis* está anclado en un principio autónomo que debe mantenerse en un equilibrio adecuado para asegurar que se haga justicia. De lo contrario, se corre el riesgo de caer en el desorden, que podría derivar en una anarquía democrática o en la represión tiránica. Así como el cuerpo humano se enferma si pierde su equilibrio humoral, la función política se torna casi imposible de lograr si se pierde la disciplina educativa. Un ejemplo ilustrativo podría ser el de teñir lana que absorbe el color (429d): cuando un niño internaliza los valores y principios de la educación, la polis se sostiene, y la opresión legal se torna innecesaria.

La educación en el Estado, por lo tanto, debe verse en el contexto del orden moral y la ética dentro de la racionalidad platónica, generando una justicia que reconoce el lugar y el papel que desempeña cada ciudadano. En este ámbito ético, no resulta necesario intentar legislar sobre intercambios comerciales o insultos, ya que, precedido por el principio educativo, el comportamiento correcto se entiende como una manifestación natural. Los contratos y las leyes del mercado, por ejemplo, se consideran “trivialidades” que no requieren la atención de ningún legislador superior. En la esfera social y política, esta desconexión se manifiesta en la ausencia de un detallado código civil. Este

orden ético considera la virtud y la ley no escrita como dos caras de la misma moneda, lo que también abarca la administración del Estado. Cabe señalar que, en cuanto a este orden educativo, la idea de “cortar la Hidra” mediante la legislación reguladora de detalles es completamente ajena. Si surgiera un problema menor en las relaciones sociales, entonces la ciudadanía, bien educada en sus estudios, hallaría una solución adecuada de manera independiente, evitando así caer en conflictos innecesarios.

3.3. El Legislador como Educador

Para comprender cómo se relacionan los principios anteriores con el papel del legislador, es esencial considerar que la asunción de la *paideia* como sustituto del *nomos* es fundamental en el universo platónico, y sus conexiones dan forma a un horizonte de significado a través del cual el filósofo dota a la polis de un orden que le permite estructurar su moralidad y el sentido inherente de justicia (Strauss, 1964). En este contexto, es relevante subrayar que Sócrates argumenta que legislar sobre asuntos menores es una tarea propia de “hombres tontos” (427a). La representación del legislador detallado se asemeja a la de un médico incompetente, lo que pone de manifiesto su percepción acerca de la naturaleza humana y su incapacidad para curar los males que aquejan a la ciudad. Esta figura, que simboliza su posición, es un reflejo de la importancia que se le otorga al principio de educación como justicia dentro de la racionalidad platónica. El concepto de justicia establecido, entonces, a través de la *paideia* (que está intrínsecamente ligado a la virtud), nos permite observar que esto no solo es paralelo a las tradiciones legales del positivismo moderno, sino que también presenta una marcada diferencia con la naturaleza procesal de la democracia actual. En primer lugar, esta justicia no emana de la armonía del alma, ni de un consenso masivo y, en segundo lugar, no establece principios legales coercitivos como fundamento, sino que proporciona un marco para la vida en comunidad. Por lo tanto, el sentido de justicia en la racionalidad platónica debe ser entendido como uno de los “psico-políticos”, donde lo ético y lo legal no están separados ni se oponen entre sí (por ejemplo, en el caso del sofismo y la racionalidad). En este sentido, la ética, en su esencia, apoya la

política, y la negación de la ley escrita está profundamente arraigada en este enfoque (Gómez-Lobo, 1998). La búsqueda por comprender este orden no se limita a un diálogo superficial ya que, en una ciudad caracterizada por la amistad y la concordia, la justicia se manifiesta en la realidad silenciosa de una virtud satisfecha. Así, el sentido de justicia está orientado hacia la formación del carácter del ciudadano, quien posee virtud y, por lo tanto, tiene el derecho de no ser perturbado por leyes superfluas. Es fundamental que el ciudadano sea educado, porque su calidad moral y ética es tan buena como lo dictan su razonamiento y sus apetitos. Por lo tanto, la realidad del Estado no debe reducirse a la de un mero regulador, y podemos afirmar que el sentido de justicia, tal como se concibe en la racionalidad platónica, penetra más profundamente que el de la racionalidad legalista, ya que no se basa en códigos legales que obliguen al respeto y la tolerancia mutua. Esta suposición está íntimamente relacionada con el conocimiento de la justicia, que está ligado a la *paideia*.

Conclusiones

Después de examinar las líneas anteriores en el contexto de la filosofía del Libro IV de La República 425a-427a, se deduce que el rechazo platónico a la proliferación de leyes está arraigado en una pluralidad de principios de su ethos y moralidad política, a saber, la supremacía de la idea de educación (*paideia*), una armonía interna que gobierna la justicia y una corrección externa fútil de las faltas morales a menos que se base en autocorrecciones internas; estos elementos no se disocian, van de la mano. Por un lado, la justicia tiene implicaciones para la formación de ese carácter que armoniza a los ciudadanos con el Bien, lo cual a su vez integra las diferentes partes del alma y la ciudad cuyo equilibrio depende en cierta medida de la música, así como de la gimnasia; preparándose así para su autorregulación y, por ende, una ética más sustancial, ya que la ley no es el autor del orden sino más bien una fuente secundaria en comparación con los vínculos educativos que componen la *kallipolis*. Por lo tanto, mientras que aquí, en lugar de intentar aumentar la

cantidad y efectividad de las leyes, el ideal es reducir su valor y reemplazarlas con virtud y habilitar la gobernanza dentro de un estado sabio y armonioso, y en un orden jerárquico: en conformidad con la forma jerárquica de su universo, que no es, aparte del sistema procesal que ha adoptado (y sus preocupaciones propietarias), más, porque el ethos en su lógica se centra en el carácter moral del alma, no en la corrección del código, por qué tales virtudes que la moralidad se caracteriza en Platón como educada y no como coercitiva y punitiva como la moralidad legislativa común.

Por el contrario, ya que, también en virtud de esta armonía interna, la justicia se preocupa por la paz del alma de las partes con el sentido de que en el alma de la mente de la armonía que es más que simplemente obedecer los estándares externos como en la racionalidad legalista, ya que la obediencia ciega no es una razón para el orden, que es sobre la supervivencia del orden racional; por lo tanto, además, en virtud del intelectualismo, el modelo platónico prefiere proteger el orden educativo y un gobierno lleno de filosofía antes de que el estado se convierta en un lugar de alienación y de enfermar al estado y no sofisticado, sin sofía, por lo que la capacidad de ser feliz.

En cuanto al principio de la futilidad de la corrección externa como base de la crítica al legislador, se puede decir que su sentido de justicia se constituye en un ethos radical y pedagógico, y su base formativa promueve el respeto y la equidad desde dentro del sujeto, ya que condena a todos esos estados —que eran ya sea demagogia o ignorancia— por negarse a educar, por legislar, por cada acción que toman o lo que sea que decidan legislar —al igual que “cortadores de Hidra” caminando tratando de curar una enfermedad incurable usando remedios caseros—. Por lo tanto, el estado de justicia en la racionalidad platónica se determina dentro de límites ontológicos; estableciendo así una política del alma donde justo o injusto, se determina por preceptos filosóficos basados en la participación del ciudadano, como partes integrales en el devenir educativo de *kallipolis* en el que participan.

A la luz de esto, lo que Platón sugiere en la filosofía política, sus principios pedagógicos implícitos, emerge como una adición notable al sentido de justicia en la racionalidad occidental, ya que disipa un sentido de que la ley no es suficiente, ya que reconstituye a los ciudadanos como agentes para ser formados moralmente en lugar de ser adjudicados legalmente en alineación con la verdad y el bien (como fines en lugar de medios) en los que —imagina— la estructura del estado debe existir junto a ella. Un reconocimiento ético que, en consonancia con el principio de *La República*, debería extenderse a la educación como la “madre de la constitución” como la fuente, la reserva y el generador de orden; por lo tanto, lo único que tiene valor —en sí mismo y por sí mismo— bajo un compromiso de virtud con todos los ciudadanos y entre ellos mismos de acuerdo con la Ley no escrita, que proporciona una atmósfera de verdadera justicia, estabilidad y felicidad perpetua.

Referencias Bibliográficas

- Annas, J. (1981). *An introduction to Plato's Republic*. Oxford University Press.
- Barker, E. (1960). *Greek political theory: Plato and his predecessors*. Methuen.
- Eggers Lan, C. (2000). *Introducción histórica al estudio de Platón*. Eudeba.
- Gómez-Lobo, A. (1998). *La ética de Sócrates*. Editorial Andrés Bello.
- Guthrie, W. K. C. (1998). *Historia de la filosofía griega IV: Platón, el hombre y sus diálogos: primera época*. Gredos.
- Hart, H. L. A. (1961). *The concept of law*. Clarendon Press.
- Jaeger, W. (2001). *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. Fondo de Cultura Económica.
- Kelsen, H. (2009). *Teoría pura del derecho*. Eudeba.
- Nettleship, R. L. (1962). *Lectures on the Republic of Plato*. Macmillan.
- Platón. (2005). *La República*. Alianza Editorial.
- Popper, K. R. (2010). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Paidós.
- Reale, G. (2003). *Por una nueva interpretación de Platón*. Herder.
- Strauss, L. (1964). *The city and man*. University of Chicago Press.

Reflexiones sobre la “Causa Eficiente” en Heidegger como Fundamento de la Política

Reflections on the “Efficient Cause” in Heidegger as the Foundation of Politics

Adolfo Choque Callapiña

Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco

215228@unsaac.edu.pe

Resumen: En el presente artículo nuestro objetivo será determinar la relación entre la esencia de la técnica moderna y el concepto tradicional de “causa eficiente”. Como se sabe, Martin Heidegger denomina “*Ge-stell*” a la época del dominio de la tecnociencia, e identifica este concepto con el cumplimiento de la esencia del mundo moderno. En el desarrollo de nuestro artículo, revelaremos que en la política impera la lógica instrumental que emerge peligrosamente desde la modernidad. Tomaremos una de las obras más importantes del maestro de Alemania conocida como “*La pregunta por la técnica*”, sirviendo como punto de partida analítico y hermenéutico, el cual será nuestro método. En nuestro concepto este problema no es sólo ontológico, sino político. Finalmente, al poner en evidencia la llegada peligrosa de la “causa eficiente” a la política a través del liberalismo, expondremos nuestra propuesta que consistirá en criticar a la “causa eficiente”, y rescatar la idea de una “causa final” que permita pensar en nuevas políticas posibles. Para esto vamos a proponer los siguientes temas: 1) ¿Por qué la técnica moderna es causa eficiente? 2) ¿Podemos entender el mundo “*Ge-stell*” como causa eficiente? 3) La política como causa eficiente. 4) Reflexiones personales en contra de la causa eficiente.

Palabras clave: Heidegger; causa eficiente; *Ge-stell*; técnica; liberalismo

Abstract: In the present article, our objective is to determine the relationship between the essence of modern technology and the traditional concept of the “efficient cause.” As is known, Martin Heidegger calls “*Ge-stell*” the epoch of technoscientific domination and identifies this concept with the fulfillment of the essence of the modern world. In the development of our presentation, we will reveal that in politics, the instrumental logic that dangerously emerges from modernity prevails. We will take one of the most important works of the German master, known as *The Question Concerning Technology*, as our analytical and hermeneutical starting point, which will serve as our method. In our view, this problem is not only ontological but also political. Finally, by exposing the dangerous arrival of the “efficient cause” in politics through liberalism, we will present our proposal, which will consist in criticizing the “efficient cause” and rescuing the idea of a “final cause” that would allow us to conceive new possible politics. To this end, we will propose the following topics: 1) Why is modern technology an efficient cause? 2) Can we understand the world of “*Ge-stell*” as an efficient cause? 3) Politics as efficient cause. 4) Personal reflections against the efficient cause.

Keywords: Heidegger; efficient Cause; *Ge-stell*; technique; liberalism

Introducción

La intención que tenemos al redactar este artículo, no es otro que analizar sobre la “causa eficiente”, y el peligro que este implica: el marco de la “*Ge-stell*”. Teniendo como base el libro “*La pregunta por la técnica*” de Heidegger; nuestro objetivo es justificar que la “*Ge-stell*” como “causa eficiente”; es la lógica que impera en la política desde la modernidad. Haciendo de esta manera una crítica a toda política subsumida por este criterio causal; como es el caso de la política moderna progresista o posmoderna liberal. Este es un problema en el que vale la pena hacer hincapié, porque nuestra política local tiene matices modernos y posmodernos. Consideramos importante abordar este tema en un sentido general, es decir en uno ontológico, y no desde casos particulares propios de otras disciplinas que no sean filosofía. Reconstruir desde lo local todo tipo de estratificación política será nuestra futura intención, pero las bases para ese proyecto serán redactadas en este artículo, pues es importante reconocer los principios ontológicos.

Los puntos más importantes de nuestro artículo siempre partirán de preguntas; pues es tarea nuestra hacernos las preguntas correctas. En palabras de Heidegger (1954): “Cuanto más nos acerquemos al peligro, tanto más claramente comienza a destellar el camino a lo salvador, tanto más preguntadores llegaremos a ser. Pues el preguntar es la devoción del pensar” (p. 55). De esta manera iremos desarrollando dichos puntos. Primero analizaremos el concepto de “*Ge-stell*” y “causa eficiente” en los dos primeros capítulos, luego los ubicaremos en la esfera de lo político que es el tercer capítulo; para finalmente dar a conocer nuestras críticas a la “causa eficiente” como último capítulo.

Todos sabemos que la modernidad constituye uno de los momentos; sino el más importante de la historia humana, puesto que hemos conquistado nuestros derechos y libertades. La

modernidad vino con desgracias, y estas se manifiestan en el Ser del hombre y de la naturaleza como algo sin importancia, han sido despojados de su valor. La naturaleza, alguna vez de naturaleza sagrada ha sido disuelta a un carácter meramente instrumental o de pura materia prima. La naturaleza es considerada en la actualidad únicamente como fuente de energía que podemos usar a nuestro antojo. Heidegger a esto lo denominó “*Ge-stell*”, que es la forma en la que el Ser se muestra ahora, de forma peligrosa ocultándose. El hombre también es despojado de su valor, y se convierte en algo que se puede manipular.

En el tiempo de la posmodernidad las personas ya han sido todas dominadas completamente por la nada, el nihilismo los ha consumado porque la “*Ge-stell*” fue la victoriosa. Ahora no importa la naturaleza, ni los valores morales de la tradición; ahora cada ser humano impone su propia norma, que resulta siendo muy trivial y utilitarista. Estas son las bases cómodas para el liberalismo y la idea de progreso en lo político, ideas peligrosas que van destruyendo al mundo, y con el mundo al ser humano. Heidegger a todo este problema moderno tecnocientífico, lo llama “*Ge-stell*”, esencia de la técnica moderna.

Nuestra propuesta sostiene que todo este problema, es un problema de causas. La época moderna junto con la posmoderna es absolutamente peligrosa; porque la “*causa eficiente*” las ha dominado a través de la tecnociencia. Las cuatro causas aristotélicas: materia, forma, final, y eficiente, han sido modificadas. La causa material ya no explica nada para la modernidad, tampoco la causa formal, ni mucho menos la “causa final”. La única considerada para la modernidad fue “la causa eficiente”, pero no en su sentido ontológico; sino, en un sentido mecanicista y superficial. Este problema se ha extendido hasta lo político con el liberalismo y la idea de progresismo. La política actual solo es una formalización que no corresponde con las diversas sociedades, el caso es que todos hemos sido reducidos a un único sujeto universal; y todo esto encuentra su fundamento en que ya no hay “causa final”, y solo reina la “causa eficiente” como totalidad causal.

1. ¿Por qué la Técnica Moderna es Causa Eficiente?

Para responder a la pregunta planteada, en este capítulo nos dedicaremos a registrar la suficiente información en “*La pregunta por la técnica*” de Heidegger; que respalde la idea de que, al pensar sobre la esencia de la técnica, estamos pensando en la “causa eficiente”. Esa será la respuesta a la que llegaremos.

Para empezar, partiremos de un presupuesto obvio. Es el de “causa eficiente” como aquella que gobierna toda la causalidad, donde la “causa final” (finalidad) es dejada de lado. Esto en relación con las ciencias modernas que rechazan la finalidad, pero aceptan lo que efectúa; de igual manera sucede con la técnica.

El primer punto se basa en un análisis de la técnica experimentada más ópticamente. Para Heidegger (1954) la pregunta por la esencia de la técnica abre dos caminos: a) la técnica es un medio para un fin, b) técnica es un hacer del hombre. Estos dos de aquí se copertenecen, entonces, el hacer del hombre es poner medios y fines, como también la técnica al ser *instrumentum* corresponde con cumplir fines y medios. Sobre la base de este primer punto podemos decir lo siguiente; el hacer del hombre es a modo de “causa eficiente”, pues al usar la técnica como *instrumentum*, que es medio para un fin; la causa implica un efecto directo, la causa es el fin y los efectos son los medios, sucede también que los medios como causa, dan lugar al fin como efecto. Aquí la técnica se representa como medio para el hombre, a esto se reduce la relación con la esencia de la técnica de forma corriente, Heidegger (1954) las llama: “La determinación instrumental y antropológica de la técnica” (p. 56).

El *instrumentum* como “causa eficiente” es la determinación que da la instrumentalidad y la antropología técnica. Todo lo que se dice hasta ahora es correcto, porque al ser corriente es lo que el hombre experimenta, el maestro de Alemania (1954) pone ejemplos para explicar la técnica moderna: La central eléctrica, el avión-cohete, y las máquinas de alta frecuencia, son todos medios

para fines. Entonces, la forma correcta en la que se determina ónticamente la técnica que no es su esencia, es una extensión de la “causa eficiente”, nos da la primera pista de que son todas formas del manifestarse de la “causa eficiente” como esencia de la técnica, que es la propuesta que intentamos demostrar.

En segundo lugar, haremos una comparación de la “*téchnē*” griega con la técnica; esto para poder entender cuál es la esencia de la técnica en la modernidad, pues seguimos insistiendo en que ésta es “causa eficiente”. Primero se dijo que técnica es el hacer del hombre que pone medios y fines a modo de “causa eficiente”; pero también esta causa se da en el producir. La causa eficiente produce resultados, efectos, efectúa. Heidegger (1954) lo relaciona con la palabra “ocasión” que es como empuje o producción, es una causa secundaria. Se le dice secundaria porque estamos pensando en producir corriente, algo mecánico, y habla de causa porque la “causa eficiente” ha dominado toda la causalidad reduciéndose a producción. Al ser esta la causalidad respaldada por la ciencia, y no la causalidad ontológica, sigue siendo un *instrumentum*. La “causa eficiente” en la técnica de máquinas no nos dice más.

En contraste con lo anterior, la “*technē*” griega sí que nos dice mucho; si hablamos de una copa de plata para una ceremonia, se hace a partir de las cuatro causas Aristotélicas: material, formal, final, y eficiente. Aquí la “causa eficiente” no es un producir mecánico o un simple efectuar, hacer, o manipular. Aquí es la cuarta causa que “coadeuda” a las demás, se encarga de añadir las demás causas y unirlas en una sola causalidad, cuando sucede esto las cuatro causas entran en juego para el “adeudar”, que en palabras de Heidegger (1954) sería: “Es el adeudar lo que da-lugar-a.” (p. 59).

Es en este momento donde la “causa eficiente” en un sentido ontológico integra las demás causas y las unifica, pero ¿Cómo se unifican? Lo hacen con el “da-lugar-a”, traen algo de lo no-presente a lo presente, se unifican en la “*poiesis*”, y no en el producir corriente moderno de la eficiencia; sino en el ontológico. Es una causa

metafísica porque traen algo de la nada a lo presente, es una “causalidad primera” porque es ontológica. Para reforzar esta idea recurrimos a Vattimo (1987): “El tradicional axioma metafísico ex nihilo nihil fit, de la nada no procede nada, debe invertirse ahora: de la nada procede todo ente en cuanto ente.” (p. 68). Articulando esto con la “*technē*” griega tenemos que, la técnica produce de la nada (lo no-presente), al ente (lo presente); lo desoculta porque revela algo, de lo velado a lo desvelado, lo saca a la luz, y esto es “*aletheia*”, verdad. Aquí para Heidegger (1954) la “*technē*” es un modo de desocultar. Entonces, la causalidad también es un modo de desocultar, la “causa eficiente” es un modo de desocultar, un modo de traer la verdad a la luz, y no sólo un medio para un fin como la “causalidad secundaria”.

Ya dimos con la esencia de la “*technē*” griega, que es un modo de desocultar relacionado con la “*poiesis*”, un modo de “*aletheia*”; pero ¿cuál es la esencia de la técnica moderna, donde incluso entra en juego la ciencia natural exacta? Podría ser un desocultar, y un provocar; en consecuencia, un desocultar provocante, porque le exige a la naturaleza algo que no es ella.

En este último punto que es el tercero, volvemos a la afirmación que se hizo al principio: Al pensar sobre la esencia de la técnica, estamos pensando en la “causa eficiente”. ¿En qué medida es el desocultar provocante una “causa eficiente? Como la “causa eficiente” es la que impera en la modernidad, y todo se reduce a medios y fines, a producción óptica, y efectos. Para efectuar de esta manera, antes se necesita “*poner*” (*Stellen*), que como lo describe Heidegger (1954):” El poner, que provoca las energías naturales, es un exigir en un doble sentido. Exige en cuanto que abre y provoca.” (p. 62). Lo que quiere decir, que se abre en tanto que se desoculta, como el carbón debajo de la tierra, y se provoca porque se exige algo que no es, la tierra como lugar de minerales y energías, todo por un interés utilitarista. Aquí el desocultar se da en sentido de provocación, porque “*pone*” (*Stellen*), coloca energías explotadas en función de objetivos humanos, se “*establece*” (*Bestellen*) todo de

esta manera, y se reduce a “reserva” (*Bestand*) que es un establecer constante, por eso también es lo “constante” (*Bestand*), una “reserva constante”.

Tenemos dos caminos para sostener que esto es “causa eficiente”: El primero consiste en que, si reducimos todo a reserva (*Bestand*) con la técnica moderna, que es el desocultar provocante; entonces estamos tratando lo real como un medio (efecto), y el fin (causa) que es obviamente utilitarista y puesto por el hombre. El segundo camino consiste en analizar la lógica de la “causa eficiente”, tienes una condición como causa, algo seguro, para tener un efecto seguro, producto, o efectuar; pero para que esto se de en la técnica moderna, necesitas “poner” (*Stellen*), “establecer” (*Bestellen*), y en consecuencia tienes “reserva” (*Bestand*). Lo que se hace es asegurar algo como “reserva”, una causa segura que, de forma lineal de un efecto para poder crear productos, o efectuar. Hasta el mismo camino para lo “constante” es a modo de “causa eficiente”. La naturaleza es ahora una causa segura, que podrá generar efectos seguros; esto es la técnica y esto es la “causa eficiente”.

En esta etapa hasta el mismo hombre es reducido a una “reserva”, no controla o produce el desocultar provocante de su época, en palabras de Heidegger (1954): “el desvelamiento llama al hombre al modo de desocultar que le corresponde.” (p. 11). El hombre es provocado a provocar; como la naturaleza es “reserva”, y el hombre es parte de la naturaleza, entonces el hombre también es “reserva”. Podemos respaldar la idea con ayuda de Heidegger (1954) en que usar ahora la palabra material humano, y material enfermo de una clínica, habla en favor de esto. Entonces, ya hemos evidenciado que la esencia de la técnica moderna se da como desocultar provocante, o sea “causa eficiente”, el hombre opera a modo de “causa eficiente”, y es él mismo parte de lo “constante”. Heidegger (1954) usa la palabra *Ge-stell*, como nombre para la esencia de la técnica moderna, pues reduce todo como “reserva”, hasta al mismo hombre que desoculta. Esta palabra se refiere al hombre provocado a desocultar lo real como constante, como un desocultar provocante y como una “causa eficiente”.

2. ¿Podemos Entender el Mundo “Ge-stell” como Causa Eficiente?

En primer lugar, revelamos que la esencia de la técnica moderna se llama “*Ge-stell*”, y que esta significa un desocultar provocante, o como dice Heidegger (1954): “Dispuesto significa lo reunidor de aquel poner, que pone al hombre, esto es, lo pro-voca a desocultar lo real en el modo del establecer como lo constante.” (p. 66). Es el Ser, el que exige al hombre a moverse como constante, desocultando en el provocar, esto es *Ge-stell*. En segundo lugar, la esencia de la técnica y en consecuencia la técnica como *instrumentum*; se dan como “causa eficiente”. Ahora nos corresponde analizar sobre el mundo *Ge-stell*, posteriormente; decir que este es el mundo de la “causa eficiente”. Para esto usaremos las esferas que consideramos importantes dentro de “*la cuestión sobre la técnica*”: ciencia, historiografía, Dios, y naturaleza.

En la esfera de la ciencia, considerada como el conocimiento ilustrador, el que da resultados, y el que es seguro. Lo que hace la ciencia es cosificar, cuantificar, y estudiar lo real como algo teórico para su proceder como lo hace la física, lo reduce a “*reserva*”, posteriormente la técnica aplicada se usa como medio y fin para el progreso científico; Heidegger (1954) llega a la misma conclusión al decir que la técnica moderna progresó al apoyarse en la ciencia. Y nos surge la pregunta ¿Es culpa de la ciencia que se desoculte de forma provocante? No, pues Heidegger (1954) claramente nos ayuda comentando que la física actúa de esta manera, porque viene provocado por el imperar de la *Ge-stell*.

Entonces, retomando el anterior capítulo, podemos afirmar lo siguiente: a) La ciencia desoculta provocantemente porque es la *Ge-stell* quien impera, es por eso que no puede renunciar a cuantificar, b) En la ciencia domina necesariamente la “causa eficiente”, en consecuencia; La *Ge-stell* es el mundo de la causa eficiente, pues también Heidegger (1954) afirma que la causalidad se reduce a un anunciar provocado, o un componente que da seguridad. Considerando las dos afirmaciones decimos que, la ciencia al

provocar lo hace con la intención de asegurar, la causa asegura; en consecuencia, se desvela lo que es el efecto, Wagner de Reyna (1997) opina lo mismo en un artículo: “Tecnicidad y cuantificación no penetran en la realidad sino se sirven de ella para sus fines.” (p. 11). Se tiene que conocer bien la realidad, para poder servirse de ella y producir efectos, es a modo de causa eficiente el reducir a “*reserva*” lo real, de esta manera también se producen las leyes universales científicas. La “*Ge-stell*” es la que impera en este proceder, pero lo hace como “causa eficiente” porque llama a tener todo como “*stock*”, el hombre subsumido en esta lógica ahora causal, es llamado al desocultar provocante, posteriormente; usa la ciencia para desvelar en este sentido de lo “*constante*”, sólo posible si lo hace con la “causalidad secundaria”, aquella que efectúa, es su “*destino*” y está determinada.

En el caso de la historiografía, esta usa la historia como “*reserva*” para todo su proceder; pues recolecta los eventos del pasado y es así como efectúa. Para la explicación histórica de algo (causa), necesita recopilar datos históricos (efecto), esto es “causa eficiente”. ¿Pero por qué hace esto? de igual manera que en el punto anterior, es la “*Ge-stell*” lo que impera aquí. Aparece la palabra “*destino*” (*Geschick*), que es aquello que pone al hombre en el camino del desocultar, en este caso provocante, pone al hombre en la “*Ge-stell*”. Heidegger (1954) respecto al “*destino*” comenta lo siguiente: “Desde aquí se determina la esencia de toda historia, que no es sólo ni el objeto de la historiografía, ni solo la realización del hacer humano.” (p. 69). El “*destino*” determina el modo de desocultar, entonces el desocultar esta en manos de la “*Ge-stell*”; por lo tanto, la historiografía desvela a modo de “causa eficiente” como exige la “*Ge-stell*” que es el destino. En la esencia de la técnica moderna se desoculta lo real como constante, es por eso que la historiografía ya determinada, da descripciones como, revolución industrial, división del átomo, bomba atómica, etc. Si esta procede como “causa eficiente” es porque la *Ge-stell* le impone su lógica causal, el “*destino*” lo determina hasta en sus descripciones poco profundas.

En lo que respecta a Dios no diremos mucho, seremos más breves, pero igual de puntuales. Dios es condenado a perder todo su misterio, pues su lógica es a modo de causa eficiente; Dios efectúa y produce, así lo representaron muchos medievales y hoy sigue patente Dios como “causa eficiente”. Dios es “*reserva*” en la medida en que sólo sirve para explicar, una condición segura. La cadena causal hace que Dios sea la primera causa, seguidamente lo creado es ahora el efecto. Brillantemente comentó Heidegger (1954) que Dios pierde lo sagrado y misterioso, al decaer a la luz de la causalidad, propiamente de la eficiente. Sabemos que esto sucede por el “*destino*”, pues la lógica de la *Ge-stell* como “causa eficiente”, determina todo; Dios es ahora un *instrumentum*.

Y como último punto tenemos a la esfera de la naturaleza, Heidegger (1954) no puede ser más preciso al decir: “En medio de todo esto el hombre precisamente así amenazado se pavonea como señor de la Tierra.” (p. 71). Todo parte de que la naturaleza es el principal almacén de energías, son “*reserva*”. La naturaleza ahora es vista como parte constitutiva del *instrumentum*, no tiene un sentido desligado de la técnica moderna. Un río ya no es visto como tal, sino como energía hidráulica. Desde la “*Ge-stell*” podemos decir que, si se tienen condiciones necesarias en la naturaleza (causas), se pueden cumplir con los fines más superficiales y utilitaristas; es la “causa eficiente”, como “causa secundaria”. La misma lógica causal invade a lo sagrado de la naturaleza, y este desocultar destinado es el *peligro*; por dos motivos: a) la naturaleza se agota a un ritmo *peligroso*, b) El destino como “*Ge-stell*” te oculta otras formas de desocultar. En consecuencia, el “*destino*” causal al que se somete la naturaleza, oculta otra opción para ella que no sea como “*constante*”. Este es el mundo de la causa eficiente.

Ya hemos analizado las esferas planteadas al inicio, y en todas ellas hemos llegado a la misma conclusión. Tanto la ciencia, la historiografía, Dios, y la naturaleza; en todas ellas se hace patente la “causa eficiente”, y en todas ellas fue por el destino. “*Ge-stell*” es la forma en la que el Ser se presenta ahora, como destino para el

desocultar, como “causa eficiente”. Entonces, ahora podemos dar respuesta a la pregunta de este capítulo. Sí; el mundo de la “*Ge-stell*”, es el mundo de la causa eficiente.

3. La Política como Causa Eficiente

Teniendo ya una noción de la “causa eficiente” en la técnica como *instrumentum*, y en la misma esencia de la técnica “*Ge-stell*”. Pasaremos ahora a lo político, aunque muchos se pregunten ¿Cómo es que das este salto de la técnica a la política? Es sencillo, el destino como “*Ge-stell*” según vimos en el anterior capítulo, determina varias esferas del hombre; hemos hablado de la ciencia, de la historiografía, de Dios, y de la naturaleza. No sería incoherente hablar ahora de la política determinada por la “*Ge-stell*”, y mucho menos decir que la política se puede entender ahora como “causa eficiente”. Para esclarecer toda duda, primero mostraremos un nexo entre política y “*Ge-stell*”.

Entendemos que el Ser exige al hombre una relación con ella misma desde el desocultar provocante, y que esto en consecuencia, trae el nihilismo. Es evidente aquí, que la relación con el mundo y con los demás, es reducida completamente a una relación como *instrumentum*, o reducida en su totalidad como “*reserva*” (*Bestand*). En palabras de Wagner de Reyna (1997) el nihilismo es decidirse por la opción negativa, donde le damos las espaldas al Ser, vamos por lo fácil, por la vía superficial que señala la metafísica del ente, la vía de la técnica que caracteriza al mundo actual. Entonces lo que hay es la nada, solo instrumentalidad, “*Ge-stell*”, y “causa eficiente”. Se pierde lo sagrado de la naturaleza y de las deidades; la identidad, el hombre ya no es hombre porque es “*reserva*”.

El filósofo ruso Alexander Dugin (2013) opinaba de forma similar: “para Heidegger el *Ge-Stell* no es un accidente. Es una expresión indicando que el otro lado del ser, como su medida interna, es la nada.” (p. 123). Es en la nada donde se pierde la identidad étnica, la nada es un tipo de homogeneidad; y de esta

manera es que la nada llega a la política, con el liberalismo y sus derivados, Dugin (2013) comenta que Heidegger detestaba al liberalismo, porque consideraba la fuente del pensamiento calculador, que se encuentra en el corazón del nihilismo. O sea, la fuente de la reducción exigente de la totalidad a mera “reserva”, el liberalismo se sirve aparentemente de la “Ge-stell”, pero es la “Ge-stell” la que encuentra su potencial con el liberalismo.

Ya aclarado el nexo entre política y “Ge-stell”, pasaremos al segundo punto. La política es también “causa eficiente”; para sostener esta afirmación daremos a conocer los argumentos en dos etapas: a) el hombre como “reserva”; b) progreso y temporalidad lineal.

3.1 El Hombre como “reserva”

Anteriormente dijimos que la “Ge-stell” era el “destino” de la modernidad, es la forma en la que el Ser aparece, pero para Dugin (2013) en la política el liberalismo ya no aparece como cuestión de elección, sino como “destino”, la economía es el “destino”. Así como se desoculta lo real como constante, el hombre es ahora lo constante, lo “establecido” (*Bestellen*). Se establece como individuo. Ahora nos surge la pregunta ¿En qué medida en el liberalismo el hombre es “reserva”?

Todo hombre en el liberalismo está libre de toda identidad colectiva, Dugin (2013) decía que estaba liberado de todas las formas de pertenencia. Quiere decir que ya no hay diferencias, pues todos son una unidad de individuos, lo que es una homogeneidad. Se convierten en “reserva”, cuando se le quita lo sagrado, lo especial; pero el hombre no es sólo individuo, es algo más que eso. Se “pone” al hombre como individuo de forma provocante, se le exige algo que no es. Al igual que pensar al árbol como “reserva” de papel, se piensa el hombre como “reserva” de capital. Cuando tienes todo como “reserva” puedes aplicarle un efectuar; citando a Dugin (2013): “El mundo global es gobernado únicamente por las leyes económicas y

morales universales de los “derechos humanos”. Todas las decisiones políticas son sustituidas por decisiones técnicas. La técnica y la tecnología reemplazan todo el resto.” (p. 31). Es fácil gobernar a una masa de individuos, liberados de todo tipo de identidad exterior, todos son unidad; y en tanto que son individuos, son “reserva”. ¿Podemos decir que esto es causa eficiente? Sí, es causa eficiente en dos sentidos.

En primer lugar, El liberalismo refiere a individuos, a individualismo, a intereses personales y utilitaristas, el liberalismo tiene una relación técnica con el mundo, lo reduce todo a un medio para sus fines más individuales, Dugin (2013) apoyando esta noción, decía que el hombre había tomado el lugar de Dios. Es ahora dueño de la tierra, expresión de su libertad, y de la “causa eficiente” que lo impera.

En segundo lugar, es necesario para el efectuar o para el producir un efecto seguro, el tener una causa segura. Si reducimos al hombre a algo simple, en consecuencia, podremos ser más eficaces con las leyes que lo rigen. Para poder gobernar bajo leyes universales como en los “Derechos humanos” (causa), necesitamos que la ley sirva para todo, como unidad (efecto). Es por esto que Dugin (2013) decía que el individuo se convirtió en sujeto normativo de toda la humanidad. Incluso para el mercado liberal, conviene a todos los humanos por igual como individuos en las redes sociales (causa), para un mismo mercado digital, que no considere diferencias (efecto). Es en este sentido, que el hombre es “reserva”; por tanto, aquí también domina la causa eficiente como causa secundaria (superficial), del efectuar y de la producción segura.

3.2 Progreso y Temporalidad Lineal

Aquí es donde se hará más patente la idea de “causa eficiente” en la política. Primero empezaremos con el progreso, esta idea surge de forma más vivaz en el siglo XIX, Dugin (2013) sobre esto comentaba: “La idea de modernización está basada en la idea de

progreso.” (p. 73). El desarrollo, crecimiento y evolución; todo esto se hizo muy importante hasta el siglo XX, donde esta forma de ver la modernidad fue menos intensa. No quiere decir que no siga existiendo esta idea de progreso, pues de forma implícita ya está en el liberalismo, y en la esencia de la técnica moderna. El progreso se da de forma más sutil, con medios económicos y paradigmas de tecnologización. Encontramos esto, en “*La cuarta teoría política*” (2013): “En nuestra sociedad vemos hoy un nivel sin precedentes de progreso tecnológico junto con una degradación moral increíble.” (p. 81). Esto evidentemente es “*causa eficiente*”, porque el efectuar refiere siempre al producir directo; el avance lineal.

Pasamos de estudiar átomos, a crear bombas con ellos. Al ser el átomo una “*reserva*” (causa), para producir bombas (efecto). Siempre tenemos la mirada al efecto, al progreso, y la evolución. Esto implica un segundo problema, el desarrollo siempre es de lo peor a lo mejor, el efecto es privilegiado, el futuro de igual manera; más que la causa como pasado. Un claro ejemplo de esto nos lo da Dugin (2013) con el Dariwinismo social; si somos liberales heredamos el enfoque “zoológico” del desarrollo social, los débiles frente a los fuertes. En el liberalismo es importante el desarrollo social y económico, pero ¿Quién es el más desarrollado? El paradigma universal para responder a esto, está referido al hombre de la tecnología, el que tiene el mundo en sus manos, el que tiene mayor poder económico. Reducir todo a “*reserva*” para tener poder económico, es lo único que importa. La “*causa eficiente*” en su sentido moderno y secundario, actúa de esta manera; solo es un producir lineal y mecánico, sólo importa la causalidad si te da efectos, si te produce algo, si tenemos la mirada al progreso, y esto se refleja en la sociedad dominada por la “*Ge-stell*”.

Con respecto a la temporalidad lineal, no es más fácil explicar por qué es “*causa eficiente*”. Dugin (2013) nos comenta que el progreso implica la irreversibilidad del tiempo, se mueve siempre hacia adelante. Esto quiere decir que el tiempo es totalmente lineal, y no puede ir para atrás. De igual manera que el pasado causa al

futuro como efecto; pero el futuro no puede causar al pasado como efecto. Es evidente que aquí impera la causa eficiente, pues como se sostuvo antes; la “causa eficiente” produce de forma lineal, de una causa pasamos a un efecto, el poder causal está concentrado en el efectuar, y no es necesario tocar más este punto. En *La cuarta teoría política* (2013) encontramos algo interesante: “En la sociedad moderna, el tiempo es visto como irreversible, progresivo y unidireccional. Pero esto no es necesariamente verdad en las sociedades que no aceptan la modernidad.” (p. 88). Lo que quiere decir que hay sociedades donde el tiempo no es lineal, y puede ser circular o de otra manera. Siendo más precisos, hay sociedades donde la “*Ge-stell*” como destino para el *Dasein*, aún no acontece, y quizá no tenga necesidad de acontecer. Pues, el tiempo es histórico, y al ser histórico no puede ser objetivo.

Esto refleja que la política destinada por la “*Ge-stell*”, funciona a modo de “causa eficiente”; pues como diría Heidegger (1954) el Ser llama al desocultar provocante. Entonces, podemos concluir que la política desde la modernidad, es “causa eficiente”.

4. Reflexiones Personales en contra de la Causa Eficiente

En este último capítulo nos dedicaremos a esbozar algunas ideas en contra de la “causa eficiente” como totalidad causal. No descartamos en absoluto a la “causa eficiente”, pues como se vio antes, el rol que tiene es fundamental con el adeudar de las otras causas. Sin embargo, surge otra pregunta ¿Cómo se puede entender a la causalidad ahora, si no puede ser absolutamente “causa eficiente”? La única forma es considerando a las demás causas, y especialmente a la “causa final”. Hay dos formas de relacionarse con la técnica; en primer lugar, en la condición de arrojados (*Geworfenheit*), el *Dasein* se encuentra en un mundo como totalidad de significados e instrumentos, a estos instrumentos Heidegger (1993) los llama (*Zuhanden*), sólo porque el instrumento tiene este “ser-en-sí”, no se limita a estar delante, es disponible y lo

podemos manejar, en el más amplio sentido. Lo que quiere decir que, todo es un instrumento; todo “*está a la mano*”. *Vamos a hacer ahora algunas precisiones.*

Existe una diferencia en como “*tenemos a la mano*” lo real; si es como “*poiesis*” o como “*provocar*”. Aquí los griegos disponían de la técnica a modo de “*poiesis*”, Trabajan la escultura en su potencialidad, se respetaba que la piedra es piedra, y sólo se le daba forma (*morfe*); tenía una importancia sagrada, lo dejaban ser y ellos acompañaban al desocultar. Es cierto que este tipo de técnica requiere de más tiempo, pues las cosas son usadas respetando su naturaleza, ayudando a su potencialidad, Schadewaldt (1981) comentaba que los griegos conociendo el experimento, omitieron aquel que domina desde el renacimiento, sobre la exploración y explotación de la naturaleza. Como en Cusco serían los ponchos tejidos a mano, con un precio mayor poco cómodo por el tiempo que este requiere, y por lo natural que es; se deja ser, se desoculta como poiesis de la lana, al poncho. En segundo lugar, en la técnica moderna no sucede esto, pues; a la lana se le añaden químicos, o ya ni lana se usa. Lo que importa aquí es la eficiencia, la producción masiva, el efectuar, y el mercado.

El hombre ve todo como “*reserva*”, y es su forma de desocultar en lo provocante.

Hasta aquí ya podemos intuir la diferencia entre una causalidad más completa, y una que es sólo superficial. De esta manera, los griegos tenían una visión más contemplativa del mundo; tenían en cuenta de que había algo de sagrado en ella, Schadewaldt (1981) nos dice que los griegos consideraban lo ordenado como bello, y el secreto reinar de la “*Physis*”, como aquello que tiene un producir configurador y reconfigurador de forma por forma; era santo para ellos, y por ser santo les impedía investigar a modo de experimento que restringe y somete a la naturaleza. La naturaleza tenía orden, era sagrada; no podían “*poner*” y “*establecer*” como ahora en la modernidad y posmodernidad; el exigir algo que no es de forma violenta.

Para ser más precisos; usaremos de ejemplo a los ponchos de Cusco. En el caso de la causa eficiente; donde impera sólo el efectuar, la “*Ge-stell*” destina toda forma de desocultar como constante (todo a “*reserva*”). Se cumple de forma eficiente, de forma veloz, y en cantidad, el producir el poncho a base de materiales químicos. El poncho es sólo visto desde su utilidad como efecto o producto, vestimenta para turistas; ahora cualquiera puede usarlo. Es parte del mercado. El poncho no dice más, como la causa eficiente tampoco lo hace; sólo importa el producto, es decir; el efecto. Pero en realidad desde una causalidad completa; donde también existe la causa final y las demás. El poncho toma su tiempo, se demora; se hace a mano y se respeta a la lana. Se le acompaña en su dar forma, hacer aparecer algo de lo no-presente a lo presente.

El fin es sentido; el poncho se hacía para significar identidad, pues existen distintas en Cusco; como también para estatus social. Este es el claro ejemplo de Heidegger (1993) en “*Ser y Tiempo*”; de que el instrumento (*zuhandenheit*), puede ser signo. Este es el rol de la “causa final”, el poncho tiene un significado que no podemos poseer completo, como la naturaleza sagrada en los griegos; el poncho es trascendente a su manera en Cusco, no cualquiera puede usarlo.

Para finalizar queremos responder a otra pregunta, ¿cómo entonces podemos salir de la “*Ge-stell*”, por ende; de la “causa eficiente”? Lo mejor por el momento es dejarnos llevar por la nada, aceptar la negatividad; dejar al liberalismo dominar al mundo hasta que ella misma cree su tumba; Dugin (2013) apoya esta idea; pues dice que debemos descifrar la lógica del desdoblamiento del Ser, de esta manera la humanidad pensante podrá salvarse. Si se nos hace más evidente la nada, reflexionamos más sobre ella; tal como Heidegger (1954) citando a Hölderlin dijo: “Pero, donde hay peligro crece también lo salvador”. (p. 73). Que es entendido como el acontecer del Ser desde la nada; para salvarnos de la política liberal que reduce todo a “*reserva*” y universalidad carente de sentido; debemos dejarla dominar.

Al dejar dominar a la “causa eficiente” como lógica del mundo, se nos abrirá más el camino del pensar, concluimos con una cita sobre Heidegger (1989): “Partiendo de la “resonancia” del Ser en el apremio del abandono del ser, para dar el “salto” en el Ser, con miras a la “fundación” de su verdad en tanto que preparación de los “venideros” “del último Dios”.” (p. 23). La resonancia es el momento del llamado del Ser en su despliegue; para ello debemos escucharlo; siendo esto posible sólo desde la nada, desde la “Ge-stell”, desde el liberalismo, y desde la “causa eficiente”. Sólo así será posible una reconsideración de la “causa final” a través de la reflexión, esto nos abrirá paso a políticas más naturales y con sentido para cada Dasein.

Conclusión

Hasta este punto hemos llegado a conocer lo necesario, pero no lo suficiente sobre la “causa eficiente”. Ahora entendemos la determinación corriente de la técnica como “causa eficiente”; dado que, la misma esencia de la técnica que es la “Ge-stell”, es también considerada como “causa eficiente”. Todo modo de imperar del pensamiento instrumental, de lo “constante”, y del efectuar; está también en la esfera de lo político. El liberalismo y su sujeto político son los agentes más perdidos en el armazón técnico, él está dominado a desocultar en lo provocador, y el poder económico liberal reduce todo a “reserva”. La única vía posible por ahora, es aceptar la “nada”; que es el acontecer de la ausencia del Ser como un ocultarse, que en manos de la “Ge-stell” encuentra su dominio. Nuestra propuesta radica en salvar y apostar por una causalidad más profunda; una donde la “causa final” es considerada de nuevo, aquella misma que ha sido discriminada y eliminada desde la modernidad.

Entonces, ahora exponiendo el problema del dominio de la “causa eficiente”, podemos pensar en posibles vías que se puedan articular con una causalidad más completa, una donde esté la “causa final” y las demás causas. Estos serán los inicios de algo nuevo, serán la posibilidad de repensar nuestra política.

Referencias Bibliográficas

- Dugin, A. (2013). *La cuarta teoría política*. Ediciones Nueva República.
- Heidegger, M. (1989). *Contribuciones a la filosofía (del acontecimiento)*. Editorial Alción.
- Heidegger, M. (1954). *La pregunta por la técnica* (pp. 55-79). Editorial Universitaria.
- Heidegger, M. (1993). *Ser y tiempo*. Editorial universitaria.
- Schadewaldt, W. (1981). *La actualidad de la antigua Grecia*. Alfa.
- Vattimo, G. (1987). *Introducción a Heidegger*. Gedisa Editorial.
- Wagner de Reyna, A. (1997). *Heidegger y la esencia del nihilismo*. SIRA.

Repensando la Primera Vía de Santo Tomás de Aquino

Rethinking the First Way of St. Thomas Aquinas

Renzo Rodrigo de la Quintana Béjar

Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco

215740@unsaac.edu.pe

orcid.org/0009-0002-3900-460X

Resumen: El objetivo del presente artículo es doble: a) Examinar la eficacia probatoria de la primera vía de Santo Tomás de Aquino para probar la existencia de Dios desde un marco metafísico, presentando una interpretación renovada y coherente con el texto original. Consecuentemente: b) afrontar el problema de la unificación de diversas cadenas de movimiento, según Anthony Kenny.

Palabras clave: tomismo; prueba; Dios; metafísica; movimiento

Abstract: The objective of this article is twofold: A) to examine the probative efficacy of Thomas Aquinas's First Way in proving the existence of God from a metaphysical framework, presenting a renewed interpretation of it that is consistent with Aquinas's text; and consequently, B) to address the problem of unifying various chains of motion, according to Anthony Kenny.

Keywords: thomism; proof; God; metaphysics; movement

Introducción

Lejos de ser una “reliquia del pasado” o un mero conjunto de proposiciones emblemáticas, sólo comprensibles en la filosofía y la teología occidental del siglo XIII, como se ha sugerido recientemente (Rivera, 2022), el interés por el tomismo, la obra filosófica y teológica de Santo Tomás de Aquino, ha resurgido en las aulas universitarias hispanoamericanas y, aun en mayor, en la lengua inglesa. Dentro del *corpus thomisticum* una de las áreas que ha fascinado a los filósofos durante siglos es la denominada teología filosófica y, dentro de ésta, las famosas “cinco vías” o los cinco argumentos que presenta Santo Tomás en la solución del artículo 3 de la cuestión 2, en la primera parte de la *Summa de Teología*, en orden de probar la existencia de Dios. Sin embargo, se suele olvidar que esta materia constituye sólo una “breve” parte de la obra filosófica de Aquinate, que puede abordarse sistemáticamente desde la filosofía del lenguaje hasta la filosofía de la mente o la filosofía política.

Lo anterior es comprensible, debido a que Santo Tomás fue teólogo de profesión, que vivió, hizo filosofía y escribió en un ámbito cultural profundamente católico y académico. No obstante, esto no significa que su teología filosófica (la última fase de la prosecución científica de su metafísica) sea inválida o carezca de importancia hoy en día. No debe dejarse que la brevedad de sus “cinco vías” desvíe la atención de la profunda y rigurosa maestría filosófica de su autor. Hay que recordar que se trata de una obra dirigida a estudiantes de teología, a pesar de lo cual expresa su más maduro y auténtico pensamiento filosófico. La exposición de las vías es altamente sintético y breve pero la profundidad y originalidad de la filosofía que supone es enormemente rica. En las siguientes páginas, vamos a evaluar dos versiones de la primera de sus cinco “vías” con la finalidad de presentar una interpretación renovada y coherente con el carácter originalmente metafísico de este argumento.

A. La Primera Vía desde la Metafísica

Las “cinco vías” y, en general, todos los argumentos que Santo Tomás de Aquino desarrolla para demostrar la existencia de Dios, son argumentos que se sostienen en una genuina metafísica especulativa, donde el punto de partida no es otro que el ente (*ens*) o todo lo que está siendo; específicamente todo lo que está siendo *en condiciones de fisicalidad y mutabilidad* en tanto objeto propio del intelecto humano, cuya resolución intelectual intrínseca lleva a descubrir su composición o es estructura bipolar última. De este modo, la metafísica se ocupa de la composición de *esse* y *esencia*; ambos son coprincipios de actualidad y potencialidad de todo ente sintético o compuesto (sea este material o inmaterial), donde el *esse* en tanto *esse ut actus* (ser como acto) es el principio de actualidad o realidad por excelencia; sin este elemento el ente no es nada en absoluto. La *esencia* es su correspondiente potencia real y proporcional, receptiva y configurativa de actualidad. Síntesis de principios genéticos de toda realidad finita (Contat, 2015; Ferraro, 2018; Sanguineti, 1977).

La argumentación metafísica llega a su culmen con el tránsito ascensional del *esse* del ente, en tanto origen primordial de toda su actualidad, para llegar a descubrir la existencia del Ser puro o subsistente (Dios). Este sería el primer principio y causa primera del *esse* intensivo y extensivo de todos los entes, por fundamentar la existencia de toda la actualidad que hay en el ente y en todos los entes (Gonzales, 1974; Méndez 1990). Con estas consideraciones elementales se reproduce ahora el texto de la primera vía de Santo Tomás, tal y como se encuentra en la solución del artículo 3 en la cuestión 2, de la I Parte de la *Summa Theologiae*:

La existencia de Dios puede ser probada de cinco maneras distintas. 1) La primera y más clara es la que se deduce del movimiento. Pues es cierto y lo perciben los sentidos, que en este mundo hay movimiento. Y todo lo que se mueve es movido por otro. De hecho, nada se mueve a no ser que, en

cuanta potencia, esté orientado a aquello por lo que se mueve. Por su parte, quien mueve está en acto. Pues mover no es más que pasar de la potencia al acto. La potencia no puede pasar a acto más por quien está en acto. Ejemplo: el fuego, en acto caliente, hace que la madera, en potencia caliente, pase a caliente en acto. De este modo la mueve y cambia. Pero no es posible que una cosa sea lo mismo simultáneamente en potencia y acto; sólo lo puede ser respecto a algo distinto. Ejemplo: lo que es caliente en acto no puede ser al mismo tiempo caliente en potencia, pero sí puede ser en potencia frío. Igualmente, es imposible que algo mueva y sea movido al mismo tiempo, o que se mueva a sí mismo. Todo lo que se mueve necesita ser movido por otro. Pero si lo que es movido por otro se mueve, necesita ser movido por otro, y éste por otro. Este proceder no se puede llevar indefinidamente, porque no se llegaría al primero que mueve, y así no habría motor alguno pues los motores intermedios no mueven más que por ser movidos por el primer motor. Ejemplo: un bastón no mueve nada si nos es movido por la mano. Por lo tanto, es necesario llegar a aquel primer motor al que nadie mueve. En este, todos reconocen a Dios. (pp. 111-112)

Aunque la estructura de este argumento es simple a primera vista, lejos de ser homogénea, en su interpretación la primera vía ha estado sujeta a diversas lecturas por insignes expertos tomistas a través del siglo XX, cuyo debido tratamiento requieren al menos de una doble clasificación que en adelante denominaremos: A) la interpretación metafísica “débil” y B) la interpretación metafísica “fuerte”. Comenzando por la primera, tenemos la interpretación de Millán-Puelles (1955) en su emblemática obra: *Fundamentos de Filosofía*. En la cual, explica a la primera vía de la siguiente manera:

Consta a nuestros sentidos que hay cosas que se mueven, es decir, tomando el movimiento en su acepción más amplia, cosas que cambian. Así lo experimentamos, tanto por los sentidos externos,

como por el íntimo testimonio de nuestra conciencia. Mediante los primeros nos damos cuenta de los cambios de los cuerpos. Por la segunda advertimos el dinamismo de nuestra vida cognoscitiva y apetitiva.

Ahora bien: todo lo que se mueve es movido por otro. La razón de ello estriba en la índole misma del movimiento, que es el acto de un ente en potencia precisamente en tanto que está en potencia. Y es claro que, si el móvil es, en tanto que móvil, algo potencial, su actualidad cinética debe provenirle de otro ente; puesto que aquello que por sí mismo no posee una cosa sólo puede tenerla si otro se la actualiza. No invalida a esto el caso de los seres vivos [...]. El ente vivo tiene la propiedad de que una de sus partes pueda mover a otra —no la de que una parte sea el motor de sí misma—, lo que no excluye que la parte motora sea, a su vez, movida por algo externo al viviente.

Si lo que mueve a una cosa es algo que, para moverla, tiene a su vez que cambiar, será preciso que sea movido por otro, y este también será un motor movido si asimismo es preciso que se mueva para que pueda mover. No es posible proceder al infinito en la serie de los motores así subordinados, es decir, en la serie de aquellos motores que sólo mueven en cuanto son movidos. Advuértase, en efecto, que ninguno de ellos es por sí mismo capaz de mover. En consecuencia, una serie infinita de motores movidos también sería incapaz de mover por sí misma. Y como quiera que lo que por sí mismo es incapaz de mover sólo puede mover si es movido por otro, sería preciso, para que dicha serie moviera, que fuese a su vez movida. Pero aquello que la movilizara no podría ser un motor movido, ya que en tal caso formaría parte de ella; tendría que ser un motor inmóvil; y es claro entonces que la serie movida por este no podría ser infinita, pues el motor de ella que fuese inmediatamente movido por el motor inmóvil sería el último de los que son movidos por otros, lo cual es imposible en una serie infinita, que es, por definición, la que no posee un último miembro. Por consiguiente, o la serie de los motores movidos es finita y movida por un motor inmóvil,

o es infinita, y por ello mismo carente de una primera moción, sin la cual no es posible —ya que se trata de una subordinación de mociones— ninguna de las demás, y la serie entera quedaría en potencia de moverse.

La elección no es dudosa, si se ha partido de la realidad del movimiento. Puesto que este existe y la serie infinita de motores movidos lo haría imposible, hay que afirmar que no es posible proceder al infinito en dicha serie de motores movidos; lo cual es lo mismo que decir que existe un motor inmóvil. Pensar la serie de los motores movidos como infinita no es otra cosa que aplazar indefinidamente el problema. Dado un cambio real, una serie infinita de motores movidos, de los que dependiese, sería una serie que nunca llegaría a actualizarlo, pues cada motor tendría que aguardar a que antes que en él actuasen infinitos motores.

[...] Si la fuente no existe, el intermediario queda impotente y el resultado no se podría producir, o, mejor dicho: no habría ni intermediario ni resultado; es decir, que todo desaparece. Pretender que el número infinito de intermediarios pueda dispensarnos de encontrar una primera causa es afirmar que un pincel puede pintar por sí sólo con tal que tenga un mango muy largo [...]. Ni vale tampoco el recurso a un círculo de motores movidos, de tal modo que cada uno de ellos sea motor del que le sigue y movido por el que le precede; pues el círculo entero de estos motores movidos está en potencia respecto a un motor externo que, de hecho, lo ponga en movimiento. (pp. 327-328).

Millán-Puelles traza con rigor la primera vía desde su punto de partida: el testimonio del ente mutable, que consecuentemente es analizado en términos de acto y potencia. Prosiguiendo con la distinción clave entre un infinito matemático o formal y el infinito real que considera el argumento; es decir, una cantidad realmente infinita de motores puramente transmisores de movimiento y subordinados en su acción en el presente, se demuestra la

imposibilidad de esta serie infinita por cuanto no habría motores intermedios, ni el efecto constatado experimentalmente. Con respecto a la posibilidad que dicha serie se conciba compuesta por una cantidad infinita de motores que operan “circularmente”. Esta opción constituye una manifiesta contradicción, pues si un motor “X” causa el movimiento de otro motor “Y”, que a su vez causa el movimiento de otro motor “Z”, se sigue que “X” causa transitivamente el movimiento de “Z”; pero afirmar que “X” causa transitivamente el movimiento de “Z” y, simultáneamente, “Z” cause a su vez el movimiento de “X”, no es más que una contradicción lógica. Concluyendo pues, con la existencia de un primer motor inmóvil, tal y como lo hace el santo de Aquino.

El problema con esta formulación tradicional, sin embargo, es que no se explicita cómo, partiendo del movimiento como acto de un móvil, sea la actualidad accidental radicada en una sustancia en el caso del cambio accidental; sea la actualidad sustancial radicada en la materia primera en el caso del cambio sustancial, se concluya con la existencia de un *único* “primer motor inmóvil”, “causa absoluta” de toda otra cosa. Incluyendo la actualidad del propio sujeto en el que se da el cambio, no sólo la actualidad accidental, sino la propia actualidad sustancial de todo ente, sea material o no. Por otro lado, si es que el argumento comienza con algún género de cambio y concluye con una causa primera o motor inmóvil de dicho cambio. En realidad, bajo esta formulación no se prueba la existencia de “Dios”, por cuanto no se llega a explicar la actualidad suprema de todo ente sin la cual no hay movimiento, ni sujeto en el que radique éste: el *esse*. Pero, si no explica dicha actualidad no se concluye con la existencia de Dios; sino con la existencia de alguna causa inmaterial y trascendente al propio movimiento físico. Pero si demostrar la existencia de Dios para Santo Tomás es equivalente a probar la existencia de un “creador absoluto” no se esclarece pues, como este primer motor inmaterial y trascendente con respecto a todo movimiento físico, sea específicamente único y, por tanto, un “creador absoluto”. Semejante consideración, merece la conclusión del argumento según Gonzáles (1968), quien afirma:

Otros, empero, piensan que sólo da razón suficiente adecuada de los varios movimientos un motor inmóvil *secundum esse* y que, por tanto, la conclusión formal de este argumento es un primer motor inmóvil *in essendo*. En consecuencia, reducen a esta vía tomista a la tercera, cuya conclusión es el ens a se a ningún otro subordinado actualmente *in essendo*. Así sería, en efecto, si el punto de partida no fuese el movimiento como acto del móvil, sino el motor movido por otro como insuficiente no sólo en el obrar, sino también en el ser. (pp. 220-221).

El problema, nuevamente, se encuentra en que cualquier formalidad que constituya el punto de partida de cada una de las vías del Aquinate, en orden de ser demostraciones metafísicas de la existencia de Dios, deben ser demostraciones que prueben la existencia de un “creador absoluto” y, contrariamente a lo que afirma Luis Gonzales (1968), detenerse en la causa necesariamente requerida del movimiento, en tanto hecho universal radicado en un sujeto, no satisface dicho valor probativo. En otras palabras, no se esclarece cómo el primer motor o actualizador de todo movimiento sea también el primer motor o actualizador de todos los entes o sustancias. Esta última consideración reclama de suyo un debido tratamiento, en cuanto es un problema que, de fundamentarse suficientemente, socavaría todo el argumento. Este el problema de la unificación de las diversas series motoras o géneros de movimiento que, abordaremos inmediatamente.

B. El Problema de la Unificación de Diversos Géneros de Movimiento

Anthony Kenny (2003) desarrolla con claridad este problema en *The Five Ways: St Thomas Aquinas’ Proofs of God’s Existence* de la siguiente manera:

[...] Supongamos que la conclusión fuera sólida y tal automovimiento fuera imposible (nada puede moverse a sí mismo). Todavía sería imposible para Tomás de Aquino

continuar demostrando, mediante el argumento de la regresión infinita, que existe un motor inmóvil que no se parece en absoluto a Dios. Pues la conclusión establece, a lo sumo, que nada es a la vez motor y movido en el mismo sentido (por ejemplo, la temperatura). Pero si la conclusión final es llegar a Dios, “inmóvil” debe significar ausencia de cambio en todo aspecto. Sin embargo, por todo lo que muestra el argumento de la regresión, la causa de todo movimiento local podría ser un objeto estacionario con un cambio de temperatura; y la causa de todo cambio de temperatura podría ser un objeto de calor constante que se movía de un lugar a otro [...]. El motor inmóvil sobre el que se argumenta no es el autor de la naturaleza, sino la causa eficiente del movimiento actual de las sustancias en el mundo [...] no se logra mostrar que esta causa eficiente necesita ser algo fuera del mundo de la materia [...]. El argumento, en el mejor de los casos, muestra que el movimiento de cualquier tipo particular debe originarse en un ser que no se mueve en esa manera particular; no nos llevará a un ser que es inmutable en todos los aspectos. (pp. 23; 33)

Según Pawl (2012), la objeción de Kenny recalca que la primera vía no tiene la suficiencia para probar que si hay cosas que se mueven, debe existir algo completamente inmóvil. A lo sumo establece que debe existir algún primer motor al comienzo de cualquier serie particular de movimiento, de tal manera que cada uno de estos “primeros motores”, sería miembros intermedios de alguna otra serie de motores. El primer motor en el orden de la transmisión de calor tendría una potencialidad para desplazarse; el primer motor en el orden del movimiento local tendría una potencialidad para calentarse, de tal manera que el primero en el orden de la transmisión de calor, calentaría al primero en el orden del movimiento local, y a su vez, este actualizaría la translación del primero en el orden de la transmisión de calor.

En conclusión, esta objeción parece refutar la conclusión de la primera vía, pues el movimiento de las sustancias podría no explicarse, ni por un motor inmóvil, ni por una serie infinita de motores intermedios. Se podría contemplar una tercera opción: distintos motores interconectados que activen distintos órdenes de movimiento. Ante esta objeción, García (2001) resalta la homogeneidad de los efectos en todo género de movimiento como indicio de la existencia de un primer motor inmutable que unificase todas las cadenas esencialmente subordinadas. En tanto que el movimiento de todo miembro en toda cadena consiste precisamente en la actualización de una potencia, esta ausencia de oposiciones radicales entre distintos géneros de movimiento, sugiere una armonización superior en un motor inmutable.

Grison (1985) precisa una solución similar ante esta problemática, afirmando:

[...] ¿Puede demostrarse que solamente existe un primer motor? [...]. Por lo menos, ya desde este momento se puede sentir que el conjunto de los seres conocidos por nosotros debe tener un mismo principio de su devenir: porque los movimientos de los diversos órdenes, espiritual y sensible, dependen los unos de los otros; no forman series separadas que puedan vincularse a motores distintos. No hay nada aislado en el mundo y se puede pensar que la unidad del cosmos está presidida por un acto único, cuya perfección explica, en los seres finitos, todos los géneros de acceso al acto. (p. 58).

En base a estas consideraciones, la existencia de un motor inmutable que termine por unificar los distintos géneros de movimiento, a medida que se avanza en la jerarquía de las causas esencialmente ordenadas (o subordinadas en su acción en el presente), parece al menos metafísicamente probable. No obstante, Kenny objeta que es precisamente tal interconexión entre una pluralidad de motores, que vendrían a ser “primeros” en algún

género de movimiento y, a su vez “intermedios” en otros, la que hace innecesaria la postulación de un Motor Inmutable que trascienda todos los generos de movimiento intramundanos. Creemos que, en orden de responder satisfactoriamente a la objeción de Kenny, la conclusión de la primera vía no sólo debe de llegar a la explicación última de todo movimiento, sino a la explicación de la propia existencia de todo lo que se mueve. Al respecto, advierte Sayes (1998):

[...] El movimiento físico hay que referirlo al *fieri* -al llegar a ser- y no al *esse* -al acto de ser-. Por ejemplo, el movimiento que experimenta mi mano de estar cerrada a estar abierta no implica ninguna novedad entitativa -sobre el acto de ser-, sino meramente configurativa. Todo movimiento en este mundo es configurador del ser y para explicarlo bastan las leyes físicas de este mundo (gravitación, etc.) [...]. Además, en esta vía a Dios se le introduce como empujador de unas sustancias que no crea. Nos movemos en el ámbito pagano de un Aristóteles, no en el de la creación que da autonomía al movimiento físico. Otra cosa sería ver en el movimiento un signo de contingencia, en cuanto todo lo que se mueve, se mueve para adquirir perfecciones de las que carece (ser finito) y, por ello, sería un ser contingente. (pp. 224-225)

C. Superación de la Objeción

Para hacer frente a esta objeción remitimos a continuación a la interpretación metafísica “fuerte” de la primera vía de Santo Tomás. Esta versión parte de la noción del movimiento, en tanto “metafísico”, o “movimiento metafísico”. Acerca de este, explica Millán-Puelles (1955):

El movimiento o cambio que en general conviene a los seres corpóreos es de naturaleza divisible, imperfecta, lo que equivale a decir que tiene partes, etapas, sucesivamente recorridas por la cosa que cambia, siendo de esta manera un tránsito gradual y continuo

de un estado a otro. Este cambio, llamado precisamente «físico», se opone al movimiento «metafísico», que es el que se produce sin transición o fases y, por ende, enteramente perfecto e indivisible. La creación y la aniquilación son ejemplos de movimiento metafísico u operación perfecta y subitánea. Tales actos, en los que entra en juego todo el ser de las cosas, no pueden tener partes: o se producen en su plenitud, o son en absoluto inexistentes, ya que no hay medio alguno ni posibilidad de graduación entre el puro ser y la absoluta nada. (p. 121)

Esta referencia al “movimiento metafísico” es suscrita también por Gonzales (1979):

[...] la palabra «movimiento» es tomada en la definición aristotélica concretamente en el sentido del movimiento físico. Significando éste la física mutación de y en algún sujeto, la causa eficiente definida se refiere directamente al ser finito en cuyo ámbito se localiza. Jamás produce su efecto *ex nihilo*, sino sobre la base de una materia precedente. En una palabra, no es creadora. No hay en ello ningún inconveniente, porque aquí tenemos planteada la investigación causal en este ámbito preciso del ente particular y finito. Sin embargo, tampoco hay inconveniente en tomar movimiento en su acepción amplia, es decir, por cualquier hacerse de la cosa o nacimiento del ser, y comprender en él al llamado «movimiento metafísico» en sus dos formas de creación y aniquilación, con lo cual nos colocamos en una dimensión trascendental y hasta trascendente. (p. 416).

Encontramos pues, la formulación más completa de esta versión metafísica “fuerte” de la primera vía en la obra de Derisi (1988), quien explica:

a) El primer argumento de la existencia de Dios se funda en el hecho del cambio. Por la experiencia externa vemos que las cosa

cambian: vg. que las plantas y los animales nacen, crecen y mueren; que los seres inanimados también se transforman continuamente. Por la experiencia interna tenemos conciencia de nuestros cambios de pensar, de desear y de sentir.

b) Todos estos cambios implican un tránsito de un modo de ser a otro. Ahora bien, ningún ser puede cambiarse totalmente a sí mismo; porque para darse a sí mismo tal cambio, tendría que ya poseerlo, y para recibirlo tendría que no tenerlo. Y tenerlo y no tenerlo es contradictorio. En otros términos, se trata del principio de causalidad: nada pasa del no ser al ser, si no es por otro ser. Porque la nada no puede dar el ser que no es ni tiene. Luego ha de recibirlo de otro ser. En otros términos, nada puede pasar de la potencia al acto -del no ser al ser- si no es por otro ser que ya esté en acto. Por consiguiente, nada se cambia a sí mismo enteramente sin la intervención de otro ser, que ya esté en acto, y que es lo que llamamos causa.

c) Ahora bien, esta causa o motor B que mueve a A, a su vez, puede necesitar ser movida para actuar o no. Si no, es el primer motor o causa. Si necesita ser movida, ha menester de otro motor o causa C. Y -así sucesivamente... en este proceso de dependencia causal no se puede ir al infinito. “Es necesario detenerse”, como ya decía Aristóteles. Porque si no existiera un primer motor o causa, la influencia causal no habría llegado a las siguientes y a la última, que es el hecho, del cual parte el argumento: no habría movimiento o cambio inicial. El proceso al infinito, por eso, en el orden causal es absurdo.

d) Ahora bien, este motor o causa que determina el cambio de todos los siguientes motores o causas, tiene que tener la acción de mover o causar por sí mismo, y la tiene que poseer en acto, porque si no la tuviera en acto, necesitaría ser movido por otro, cosa imposible desde, que es el primer motor o causa. Luego este motor o causa no recibe, sino que es la acción misma de mover o causar. Y si es la acción misma de mover o causar, a, *fortiori* es el acto de Ser. Ya que

el ser “es el acto de todos los actos”, como afirma Santo Tomás, es decir, que ningún acto es tal -vg. el acto de entender o de querer- sino por el acto de ser. Luego el Acto de mover o causar que es el primer motor o causa, a *fortiori* es el Acto de Ser, el Ser que es por sí mismo, al que llamamos Dios. (pp. 42-43)

Más aun, la versión metafísica “fuerte” de la primera vía, goza de sustento en la obra de Tomás de Aquino (2019). En primer lugar, remitimos al capítulo en el capítulo VI del Libro II, en la *Summa contra gentes*, donde el santo explica:

Supuesto, pues, lo que hemos demostrado más arriba, demostremos ahora que conviene que Dios sea principio y causa del ser de los demás. Porque ya quedó demostrado más arriba, mediante la demostración de Aristóteles, que hay una primera causa eficiente, a la que llamamos Dios. Pero una causa eficiente produce sus efectos. Por lo tanto, Dios existe para la existencia de los demás. También. En el primer libro se demostró, con el mismo razonamiento, que hay un primer motor inmóvil, al que llamamos Dios. Pero el primer motor en cualquier orden de movimientos es la causa de todos los movimientos que pertenecen a ese orden. Puesto que muchas cosas son producidas por los movimientos de los cielos (*producantur in esse*), en cuyo orden se ha demostrado que Dios es el primer motor (*Deum esse primum movens*), es necesario que Dios sea la causa del ser de muchas cosas (*causa essendi*) (p. 128).

Y, explícitamente en el capítulo LII del libro II. Allí explica:

Como toda agente obra en cuanto está en acto, al primer agente, que es perfectísimo, le compete ser en acto de modo perfectísimo. Una cosa está más perfectamente en acto cuando tal acto es más próximo al fin de la generación; pues, en todo el que procede de la potencia al acto, el acto es según el tiempo posterior a la potencia. También es más perfecto en acto lo que es el mismo acto que aquello que tiene acto, pues éste es acto a causa de aquél. Supuesto esto, consta por lo

dicho anteriormente (l. 1, c. 13), que sólo Dios es el primer agente. Luego sólo a Él le conviene ser en acto de modo perfectísimo, de modo que sea el mismo acto perfectísimo. Pero esto es el ser, en el cual termina la generación y todo movimiento; pues toda forma y acto están en potencia mientras no reciba el ser. Luego, únicamente a Dios le corresponde ser su mismo ser, como únicamente le corresponde ser el primer agente. (p. 311).

C.1. Evaluación de la Respuesta

La versión metafísica “fuerte” resuelve efectivamente el problema de la unificación de diversas cadenas o géneros de causas eficientes o motoras, por cuanto todo género de movimiento, sólo es tal, porque primeramente ejerce el acto de ser (*esse*). Pero el primer motor no es sólo el primero en alguna cadena de causas eficientes o motoras, sino el primero en el orden del acto de ser (*esse*). Consecuentemente, no puede ser eficientemente afectado por ningún otro motor, externo a Él, pues toda serie de motores que no tengan la actualidad operativa o motora por sí mismos (sino de forma derivativa), no pueden mover si es que primeramente no “son”. Luego, “Dios” en tanto primer motor inmóvil, es la causa del ser (*esse*) y *a fortiori* (con mayor razón) del movimiento de todo otro ente. Esta interpretación de la primera vía, sin embargo, no está exenta de problemas exegéticos, principalmente por tres razones:

A. Santo Tomás considera la primera vía como el argumento más “evidente” para demostrar la existencia de Dios, pero colocando el paso de la potencia al acto en el punto de partida del argumento y, más aún, en términos absolutos: como “paso del no ser al ser”. Dicho punto de partida deja de ser “evidente”. Lo que, si es evidente son los cambios de orden accidental, como lo que reconocemos hoy en día bajo título de procesos físicos, químicos, biológicos o psicológicos.

B. El tránsito del “no ser al ser” que hemos referido como: “movimiento metafísico”, equivale al acto de la creación absoluta.

Sin embargo, Santo Tomás rechaza la tesis según la cual la creación sea una clase de “movimiento”, como es patente en el artículo segundo de la cuestión tercera, en sus Cuestiones disputadas sobre el poder de Dios, por cuanto explica:

[...] Pero en la creación no hay nada común a ninguno de los modos mencionados. Porque no hay ningún sujeto común existente en acto ni en potencia. El tiempo tampoco es el mismo si hablamos de la creación del universo. Porque antes del mundo no existía el tiempo. Sin embargo, sólo se descubre que existe algún sujeto común según la imaginación, es decir, en la medida en que imaginamos un tiempo común en el que el mundo no era y después de que el mundo llegó a existir. Porque, así como no existe magnitud real fuera del universo, sin embargo, podemos imaginarlo; así también, antes del comienzo del mundo no existía el tiempo, aunque es posible imaginarlo: y en este sentido, la creación según la verdad, propiamente hablando, no tiene el carácter de cambio, sino sólo según una cierta imaginación; No literalmente, sino figurativamente. (p. 17)

En este texto, Tomás de Aquino delimita aquello que se considera propiamente como “movimiento”, en tanto cambio de orden accidental que padece una sustancia en la traslación, el crecimiento o decrecimiento y en la cualidad, para diferenciarlo de la “generación” y “corrupción” donde el sujeto del cambio es la materia primera. La cual, a su vez es receptiva de las diversas formas sustanciales. Es decir, en este segundo caso se trata del “cambio sustancial” propiamente dicho. No obstante, en la creación, no hay ningún par de sujetos opuestos como aquel que recibe un cambio accidental o sustancial y, el agente que lo produce. La creación es la producción absoluta del ente por el Ser puro o subsistente (por Dios). Luego, no supone ningún sujeto o potencia receptiva “fuera” o “a parte de” el acto creativo Divino. Más aun, contra el supuesto cambio o movimiento “metafísico”, como movimiento del: “no ser al ser”, el Aquinate reitera:

Aquello que pasa de potencia a acto se transforma. Pero lo creado pasa de potencia a acto; Porque antes de la creación estaba sólo en la potencia del hacedor, pero después está en acto. Por lo tanto, lo creado se mueve o cambia: por lo tanto, la creación es cambio... hay que decir que el poder pasivo es objeto de cambio, pero no el poder activo; por lo tanto, se transforma lo que sale de la potencia pasiva en acto, pero no lo que sale de la potencia activa; y por eso la objeción no es válida. (p. 231)

C. El movimiento metafísico o tránsito del absoluto “no ser” al “ser” supone aquello que e argumento pretende probar. Es decir, supone la creación del ente y no prueba la existencia del Creador.

Ante este problema exegético, tomistas contemporáneos han intentado explicar, como es que partiendo del “movimiento” o cambio accidental, en tanto que es el dato más evidente colocado al inicio de la primera vía, se transita de esta actualidad hasta la donación absoluta de la actualidad del ser (del *esse*) que, constituye al ente por el ejercicio causal eficiente del Ser puro o subsiste (Dios). Por ejemplo, Echavarría (2022) sostiene que la ascensión en las causas esencialmente ordenadas u ordenas per se; no sólo involucran la dependencia en la actualidad del movimiento; sino que, involucra también una mayor actualidad o “perfección” al ir ascendiendo en las causas cada vez más universales. Así, por ejemplo, las series causales del movimiento, dependen de las series causales que ejercen un acto más “perfecto”, o acabado: la operación. Esta, a su vez, supone una causa de actualidad más profunda en la que radican tanto el movimiento como la operación: la forma sustancial, y esta a su vez, reclama el acto más perfecto de todos: el *esse*.

Similarmente, Pérez de Laborda (2015) explica:

Mientras que en el primer tipo de proceso las causas (proceso de causas accidentalmente ordenas) son semejantes (los

padres generan del mismo modo), en el segundo caso se trata de causalidades de orden diverso: la voluntad da sus órdenes al brazo de un modo diverso a como el brazo mueve al bastón o a como este empuja la piedra. Esto nos permite comprender que Dios no es el primer anillo de una cadena, ejerciendo una causalidad similar a la de los otros anillos. Él es, por decirlo así, quien sostiene toda la cadena, y no sólo el anillo sucesivo. (p. 58)

D. Hacia una interpretación alternativa de la primera vía de Santo Tomás

Aferrado el núcleo teórico de la metafísica del Aquinate mediante la constitución del ente sintético por el *esse* y la esencia, así como el tránsito ascensional del *esse* del ente al *Esse* puro o subsistente (hacia la existencia de Dios) que, cada una de las vías pretende demostrar; exponemos a continuación cuatro consideraciones que tomamos como propedéuticas en la correcta intelección de todas las vías, basadas en los trabajos de Mitchell (2012), L. Gonzales (2015), Prieto (2020), Ferraro (2017) y Kerr (2023). Antes de proceder a formular una interpretación alternativa de la primera vía, que sea coherente con el texto original y que pueda superar el problema de la unificación de diversas cadenas de movimiento:

- i. Todas las vías parten de la concreta experiencia del ente, bajo una formalidad distintiva en cada caso, o bajo cierto aspecto determinado del ente experimentable.
- ii. Se prosigue mediante una lectura metafísica de la anterior constatación experimental del ente, en cada vía.
- iii. Se realiza el tránsito de la causalidad predicamental (causalidad del devenir del ente) a la causalidad trascendental (causalidad del ser del ente). Poniendo en relieve la dependencia en la actualidad del ser del ente, cuya sustentación por medio de la causalidad predicamental debe fundarse en la causalidad trascendental.

iv. Se concluye con la identificación semántica de “Dios” con la causa primera trascendental del ente (en tanto definición nominal de “Dios) según las distintas formalidades, correspondientes a cada punto de partida de las vías.

Consecuentemente, cada vía parte de la constatación del ente bajo cierta formalidad específica en la experiencia humana que, a su vez, mediante la respectiva resolución metafísica se nos revela como intrínsecamente finita y dependiente en la actualidad de su devenir y, en última instancia, en su propio ser. Resultando en que, la única explicación causal de dicha intrínseca finitud o dependencia en el ser, no puede ser sino la existencia de “Dios” bajo cinco formalidades distintas. En tanto primer motor inmóvil en la primera vía, en tanto causa eficiente primera en la segunda vía, en tanto ser absolutamente necesario en la tercera vía, en tanto ser máximo en la cuarta vía, y en tanto intelecto ordenador en la quinta vía.

De esta manera, cada una de las cinco vías tal y como se presentan en el texto original de la *Summa Theologiae* no constituyen argumentos de carácter inductivo-probabilístico, ni “abductivo” o inferencias hipotéticas con mayor o menos poder explicativo. Son argumentos deductivos, que se expresan mediante silogismos científicos; si las premisas de estos son verdaderas, es necesario que la conclusión: la existencia de Dios, sea verdadera con necesidad. En este sentido, todas y cada una de las cinco vías, con sus diversos puntos de partida son silogismos demostrativos que, puede resumirse en lo siguiente:

Premisa 1. Un primer motor /una causa primera /un ser absolutamente necesario /un ser máximo/ un intelecto ordenador, es la causa de todos los entes compuestos (M).

Premisa 2: Por “Dios” entendemos: un primer motor/ una causa primera /un ser absolutamente necesario /un ser máximo/ un intelecto ordenador (m).

Conclusión: Dios, es la causa de todos los entes compuestos (implícitamente: Dios existe) (C).

Expresada mediante un silogismo condicional, las cinco vías pueden resumirse en que:

Premisa 1. Si no existe Dios, no existen los entes por participación (sintéticos o compuestos).

Premisa 2. Pero los entes existen por participación.

Premisa 3. Luego, Dios existe.

Ahora bien, en todo silogismo científico y, más específicamente en toda prueba científica *propter quia* (que parte de ciertos efectos para demostrar la existencia de su causa propia), el “término medio” que unifica la premisa menor (m) con la mayor (M) debe ser un aspecto cognoscible de aquello cuya existencia se trata de probar en calidad de causa, con respecto a ciertos hechos experimentales en calidad de efectos; pero si Dios existe claramente no es un objeto más o una cosa más de la experiencia cotidiana (no es un ente experimentable). Por tanto, cuando Santo Tomás de Aquino pretende demostrar la existencia de Dios, lo hace a través de una prueba científica *propter quia*, donde este “término medio” no expresa una definición “real” de Dios, sino una definición meramente “nominal” (Kerr, 2023).

Una definición real, como: “El agua es el compuesto químico oxido de hidrógeno (H₂O)” es aquella que describe el constitutivo esencial de algo, mientras que una definición nominal, como: “El agua es típicamente el líquido claro, incoloro y potable que se encuentra en ríos y lagos” es aquella que describe ese algo (la misma entidad) pero mediante criterios de aplicación estándar, habituales o cotidianos (Haldane, 2002). De esta manera, aunque no se tenga definición real de “Dios” antes de probar su existencia; la identificación semántica nominal de Dios en tanto “causa de todos los entes compuestos o sintéticos”, nos provee del término medio apropiado para construir la demostración de su existencia (Kerr, 2023).

Así mismo, dado que la metafísica de Santo Tomás no tiene otro punto de partida que el ente en condiciones de fisicalidad y

mutabilidad en tanto ente humanamente experimentable, las cinco vías tampoco tendrán otro punto de partida que éste; sin embargo estos argumentos no proceden en la intelección física de dichos entes, en tanto que esta estudia al ente físicamente mutable o compuesto de forma sustancial y materia primera; tampoco lo será bajo la intelección matemática, en tanto a esta corresponde la cantidad y la posición de los entes físicamente mutables. No hay pues, prueba de la existencia de Dios en Tomás de Aquino, que parta de ciertas teorías espaciotemporales sobre el origen del cosmos físico (como sobre un presunto origen temporal del mismo), ni sobre la cantidad y la posición de los entes materiales (De la Quintana, 2023).

Por tanto, la única vía de acceso especulativo a la existencia de Dios es aquella que parta de los entes experimentables, pero mediante una lectura metafísica de estos, o considerándolos bajo la formalidad propiamente metafísica. En tanto le interesa al metafísico, explicar científicamente la composición de los entes y, por tanto, la insuficiencia o dependencia de su actualidad la cual tiene en común todos los entes sintéticos o compuestos, sean estos materiales o inmateriales y, en virtud de la cual todos ellos tienen, precisamente calidad de efectos, con respecto a los cuales es necesario indagar por la existencia de su causa propia (Kerr, 2023).

Sobre la demostración *propter* quia de la existencia de Dios o demostración que reclama la existencia de una causa, con respecto a la constatación de ciertos hechos experimentables en calidad de efectos, explica Tomás de Aquino en la solución del artículo 2, de la cuestión 2 en la *Summa de Teología* (2000):

Toda demostración es doble. Una por la causa, que es absolutamente previa a cualquier cosa. Se la llama: a causa de (*propter quid*). Otra, por el efecto, que es lo primero con lo que nos encontramos; pues el efecto se nos presenta como más evidente que la causa, y por el efecto llegamos a conocer la causa. Se la llama: porque (*propter quia*). Por cualquier efecto puede ser demostrada su causa (siempre que los efectos

de la causa se nos presenten como más evidentes): porque, como quiera que los efectos dependen de la causa, dado el efecto, necesariamente antes se ha dado la causa. De donde se deduce que la existencia de Dios, aun cuando en sí misma no se nos presenta como evidente, en cambio sí es demostrable por los efectos con que nos encontramos. (p. 110)

Y, sobre la definición nominal de Dios como “término medio” en la demostración de su existencia, explica en la respuesta a la segunda objeción del mismo artículo:

Cuando se demuestra la causa por el efecto, es necesario usar el efecto como definición de la causa para probar la existencia de la causa. Esto es así sobre todo por lo que respecta a Dios. Porque para probar que algo existe, es necesario tomar como base *lo que significa* el nombre, no *lo que es*; ya que la pregunta *qué es* presupone otras: *si existe*. Los nombres dados a Dios se fundamentan en los efectos⁹... De ahí que, demostrando por el efecto la existencia de Dios, podamos tomar como base lo que significa este nombre *Dios*. (p. 110)

Con todos estos detalles, estamos mejor habilitados para penetrar en la metafísica de la primera vía. Este argumento parte de la concreta experiencia del movimiento, tal y como se constata en los cambios accidentales en el orden de la cualidad (como en la temperatura de algo), el crecimiento o decrecimiento (como a lo largo de la vida de las plantas y los animales) y la traslación (como el desplazamiento de algo de un lugar a otro).

A continuación, se explicita la metafísica de todo movimiento, mutación o transformación en general (todo cambio accidental y sustancial), la cual nos renvía directamente al acto y la potencia, pues todo lo que se mueve es un compuesto de acto y potencia, o tiene un grado de actualidad que es limitado por su proporcional potencialidad, en cuyo caso, su actualidad es dependiente y condicionada, con respecto a algún otro ente en acto (têngase

⁹ Un primer motor/ una causa primera /un ser absolutamente necesario /un ser máximo/un intelecto supremo.

presente la relación indirectamente proporcional entre el acto y la potencia). Nótese también que, según la metafísica del acto y la potencia, la imposibilidad de que algo este en acto y potencia con respecto a lo mismo, es igual a la imposibilidad de que algo sea y no sea en absoluto con respecto a los mismo, o que algo tenga y no tenga cierto modo de ser, resultando esta imposibilidad en una certeza teórica que se funda en el principio de no contradicción (Gonzales, 2015; Kerr, 2023).

Por tanto, una vez aferrada la metafísica de la mutabilidad del ente, por la que se nos da a conocer su dependencia, insuficiencia o limitación en el ser, manifestándose esta en todo paso de la potencia al acto cuyo término es precisamente: la potencialidad actualizada o la reducción de la potencia al acto, efectuada por algún otro ente en acto. Esta dependencia metafísica de todo lo que se mueve o de todo lo que pasa de la potencia al acto, se inserta en una serie causal eficiente y ordenada *per ser* (o serie subordinada en el presente), donde la mutabilidad del ente (por su actualidad dependiente o limitada) encuentra su máxima resolución en un Primer motor no movido por nadie. Es decir, si el ente mutable en efecto, se mueve bajo algún aspecto o relativamente por algún otro motor o ente en acto, y este a su vez es relativamente móvil con respecto a otro ente acto. Todos ellos, en calidad de motores intermedios reclaman la existencia de un Primer motor, pues dado que proceder indefinidamente en la serie de motores intermedios para explicar el paso de la potencia al acto, es imposible, se opera así el tránsito de la causalidad predicamental a la causalidad trascendental, arribando al primer motor (Kerr, 2023).

Y, es precisamente en la disyunción exclusiva entre la serie infinita de motores subordinados en el presenta y el primer motor, donde eliminada la primera opción en tanto prolongación de la causalidad predicamental (causalidad del devenir del ente), la única opción lógica que nos queda, es aceptar la existencia del Primer motor en tanto causa trascendental (causa del ser del ente) que sustenta toda la causalidad predicamental.

Que este Primer motor no movido por nadie es “Dios”, se verifica por la propia condición del ente móvil, por cuanto este siempre es relativamente potencial con respecto a algún otro ente en calidad de motor, quien a su vez actualiza dicha potencialidad. Más el primer motor no movido por nadie, es un motor que nunca está en potencia con respecto a nada, es puro motor y nunca es móvil; es decir, es puro y sólo acto o “acto puro” y, por tanto, es la fuente última y originaria de toda actualidad, no siendo actual sólo con respecto a alguna potencialidad o con respecto a algún género de movimiento específico, dejando sin explicación a algún otro. Por el contrario, dado que es actual en sentido absoluto, todo otro ente es meramente potencial con respecto a Él y, siendo acto puro, es la actualidad con respecto a la cual todo lo demás es pura potencialidad (Gonzales, 2015; Kerr, 2023).

Así, mientras que los motores intermedios dan cuenta sólo de la causalidad predicamental (mediante los movimientos, cambios y mutaciones en los que devienen los entes), por la cual los entes pasan de la potencia al acto o de cierto “no ser todavía” a ser “tal o cual cosa” (ya en acto); sólo el primer motor da cuenta de la causalidad trascendental al fundar toda la actualidad de todo ente, pues sólo Él puede hacer pasar del absoluto “no ser” al “ser” del ente, en tanto puesta en acto originaria. Dondequiera, por tanto, que haya movimiento habrá actualización de una potencia, y donde quiera que haya actualización de una potencia estará presente la actualidad fundada, y donde quiere que esta esté presente, estará presente el primer motor en tanto actualidad fundante, con total independencia del tipo de movimientos o la cantidad de móviles que puedan existir (Gonzales, 2015; Ferraro, 2017).

Que este primer motor no es sólo fuente del dinamismo físico de los entes, sino un creador (causa del ser de todos los entes), se comprueba por el mismo hecho de que carece de toda potencialidad, siendo acto irrestricto e ilimitado, no inherente en ninguna potencialidad y, por tanto: Actualidad subsistente. Por el contrario, todo motor intermedio en tanto causa del devenir del ser, puede ser

uno o múltiple por consistir su ser en la composición de acto y potencia. De tal manera que, si el primer motor fuese inherente en una potencia y, por tanto, efectuado, causado o actualizado en el más mínimo respecto, no sería ya acto puro, sino acto recibido y compuesto de potencialidad; pero si es acto puro jamás está en potencia de nada y todo lo demás está en potencia con respecto a Él. Todo lo demás es mera potencia absoluta (nada real, actual o existente en sí mismo) con respecto a Él. Luego, este primer motor o acto puro es un verdadero creador (la causa del ser y no sólo del llegar a ser de los entes) y, en consecuencia, es Dios (Kerr, 2023; Gonzales, 1974; 2015).

Por último, nótese que esta interpretación de la primera vía no presupone la creación en tanto paso o tránsito del “absoluto no ser al ser”; más bien, presupone que toda causalidad predicamental o causa del devenir del ente, debe fundarse en la causalidad trascendental o causa del propio ser del ente, pues en orden de devenir el ente, primeramente, debe “ser”. En otras palabras, no puede haber devenir alguno sin que primero no exista, lo que deviene en otro. Ahora bien, la causa trascendental o del ser del ente, a diferencia de la predicamental no puede ser más que una, por cuanto una multiplicidad de causas del ser, no puede efectuarse sino por algo extrínseco que *ya sea* o que *tenga ser*; pero fuera del ser nada hay. Luego, no es posible una multiplicación de causas del ser del ente. Por tanto, dado que la primera vía parte del ente en tanto mutable, cuya actualidad proviene de la causalidad predicamental (manifestada a través de la pluralidad de motores intermedios), necesariamente esta ha de fundarse en el primer motor, como su única causa trascendental.

Puesto en forma, el argumento es:

Premisa 1. Todo ente mutable, es en potencia con respecto a algún otro ente en acto o motor (m).

Premisa 2. Todo ente en acto o motor que, a su vez, es en potencia con respecto a otro ente en acto o motor, es en potencia con respecto a un primer motor (M).

Conclusión. Todo ente mutable, es en potencia con respecto a un Primer motor (implícitamente: Un primer motor existe) (C).

Y, mediante un silogismo hipotético:

Premisa 1. Algunas cosas se mueven

Premisa 2. Todo lo que se mueve se reduce de la potencia al acto, por otro ente en acto o motor.

Premisa 3. Algunas cosas se reducen de la potencia al acto, por otro ente en acto o motor.

Premisa 4. Si algunas cosas se reducen de la potencia al acto, por otro ente en acto o motor.

Entonces, o existe una serie causal infinita y ordenada *per se*, de cosas que se reducen de la potencia al acto, o existe un primer motor no movido por nada, que fundamenta a todas las cosas que se mueven.

Premisa 5. Si existe una serie causal infinita y ordenada *per se*, de cosas que se reducen de la potencia al acto, no existirían cosas que se muevan

Premisa 6. No existe una serie causal infinita y ordenada *per se*, de cosas que se reducen de la potencia al acto.

Premisa 7. Existe un primer motor no movido por nada, que fundamenta a todo ente mutable.

Premisa 8. Un creador es algo que no depende en su ser de nada y del cual todas las cosas dependen en su ser,

Premisa 9. Un primer motor no movido por nada, es algo que no depende en su actualidad de nada y del cual *todas* las cosas dependen en su actualidad.

Premisa 10. Un primer motor no movido por nada, es un creador.

Premisa 11. Dicho primer motor no movido por nada, es lo que todos entienden por “Dios” (definición).

Finalizada la resolución intelectual intrínseca o interna del ente mutable, por su composición de acto y potencia, así como su resolución extrínseca o “ascendente”, por la fundación de la actualidad

del ente mutable en el primer motor (en la existencia de Dios). La ciencia metafísica concluye con la explicitación del vínculo intelectual “descendente” que une la existencia del ser o el creador (Dios) con el ente o creatura. Pues, dado que existe “Dios” bajo la formalidad de un primer motor, este debe ser pura actualidad y, por tanto, Acto Puro de Ser. Consecuentemente, todas las otras cosas son compuestos acto-potenciales que deben ser actualizadas por Él; pero dado que el acto por excelencia es el acto de ser (*esse*) y, que la esencia en tanto potencia subjetiva o real no es nada sin este; en ausencia del *esse* (primer principio de actualidad o realidad del ente), no cabe esencia o potencia real alguna; sino sólo una posibilidad de ser en tanto potencia objetiva o absoluta. Luego, es por el primer motor que toda otra cosa ha pasado de la potencia objetiva o absoluta (que no es nada en si misma) a la “existencia” o puesta en acto originaria mediante la donación del *esse* (Gonzales, 1986).

Conclusión

Una indagación pormenorizada de la primera vía de Santo Tomás para dar cuenta de la existencia de Dios, tal y como se presenta en la *Summa Theologiae*, se ha concretado en este trabajo. Demostrando que una lectura estrictamente metafísica de la misma, no es opcional sino necesaria, precisando el original recorrido especulativo ascensional que parte de la finitud entitativa manifestada en el movimiento como constante experimentable, para arribar a su vértice en el primer motor no movido por nadie o primer actualizador inmutable. Fruto de una especulación teórica profusa, por la que el espíritu humano descubre la existencia de Dios, no como “empujador” mecanicista del universo o mero generador de la energía del cosmos, sino como fuente originaria de toda actualidad en cada ente y en todos los entes. Ascendiendo especulativamente desde los actos mejor conocidos para el hombre, para alcanzar la certeza teórica de su existencia, en tanto Actualizador supremo de toda realidad finita.

Referencias Bibliográficas

- Contat, A. (2015). El ente, el esse y la participación según Cornelio Fabro. *Diálogo*, 16, 31-94. https://www.academia.edu/13554078/El_ente_el_esse_y_la_participaci%C3%B3n_seg%C3%BA_n_Cornelio_Fabro
- De la Quintana Béjar, R. (2023). Una defensa contemporánea de la primera vía tomista. *Studium Veritatis*, 21(27), 241–279. <https://doi.org/10.35626/sv.27.2023.365>
- Derisi, O. (1988). *Tratado de teología natural: Dios, su existencia, su esencia y sus perfecciones*. (1988). Editorial de la Universidad Católica de Argentina
- Echavarría, A. (2022). Del movimiento al ser. Una interpretación metafísica de la primera vía de santo Tomás de Aquino. *Espiritu*, 71(164), 235-264. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8831661>
- Ferraro, C. (2018). *El acto de ser en el “tomismo intensivo” de Cornelio Fabro*. Edizioni Tomismo Intensivo.
- Ferraro, C. (2017). Le Cinque vie tommasiane. Presentazione pedagogica, analisi teorética e discussioni. *Philosophica*, 2, 22-29.
- García, J. (2001). *Metafísica Tomista Ontología, Gnoseología y Teología Natural*. EUNSA.
- Gonzales, L. (1978). *Tratado de Metafísica. Ontología*. Gredos.
- Gonzales, L. (1979). *Ser y Participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*. EUNSA.
- Gonzales, L. (1986). *Tratado de Metafísica. Teología Natural*. Gredos.
- Gonzales, L. (2015). *Teología Natural*. EUNSA.
- Millán-Puelles, A. (1955). *Fundamentos de Filosofía*. RIALP.
- Mitchell, J. (2012). The Method of Resolutio and the Structure of the Five Ways”. *Alpha Omega*, 15, 330-380. https://www.academia.edu/2898774/The_Method_of_Resolutio_and_the_Structure_of_the_Five_Ways
- Grison, M. (1989). *Teología Natural o Teodicea*. Herder.
- Pawl, T. (2012). The Oxford Handbook of Aquinas. In Davies, B. & Stump, E. (eds.). *The Five Ways* (pp. 67-189). Oxford University Press.

- Haldane, J. (2002). The Blackwell Guide to Metaphysics. In Gale R. (Ed.). *A Thomist metaphysics* (pp. 87-109). Blackwell.
- Kenny, A. (2003). *The Five Way: St Thomas Aquinas' Proofs of God's Existence*. Routledge.
- Kerr, G. (2023). *Collected Articles on the Existence of God*. Editiones scholasticae.
- Pérez de Laborda, M. (2015). *Dios a la vista. El conocimiento natural de lo divino*. RIALP.
- Rivera, V. S. (2022). Aeterni patris. La filosofía política católica en el Perú republicano (1820-2021). *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 40, 83-134. Recuperado de <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/anuariocuyo/article/view/6181>
- Sanguineti, J. (1977). *La Filosofía de las ciencias según Santo Tomás de Aquino*. EUNSA.
- Sayes, J. (1996). *Ciencia, ateísmo y Fe en Dios*. EUNSA.
- Tomás de Aquino, Santo (1952). *Summa contra los gentiles* I. Libros 1º y 2º. Pla Castellano J. edición y traducción. Editorial Católica.
- Tomás de Aquino, Santo (2001). *Suma de Teología*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Tomás de Aquino, Santo (2019). *Cuestiones Disputadas sobre el Poder de Dios*. <https://www.corpusthomaticum.org/qdp3.html>

¿Entienden los LLMs lo que producen? Producto, proceso y agencia en la atribución de entendimiento superficial

Do LLMs Understand what they Produce? Product, Process, and Agency in the Attribution of Superficial Understanding

Jorge Sebastián Polo Núñez

Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco

Resumen: Este artículo examina si los modelos de lenguaje grandes (LLMs) “entienden” lo que producen. Para evitar inferencias apresuradas desde la calidad del texto hacia estados mentales, se adopta la distinción de Boisseau entre imitación como conducta y como estatus del producto, caracterizando a los LLMs como fábricas de imitaciones lingüísticas. Sobre ese marco, se articulan dos apoyos independientes: (i) la tesis de Borg de que los outputs pueden portar contenido semántico a nivel de tipo lingüístico mediante deferencia semántica, sin requerir intencionalidad original; y (ii) la propuesta de Piantadosi y Hill según la cual los estados internos de los LLMs pueden instanciar aspectos del significado entendido como rol conceptual. Se añade una discusión sobre el grounding referencial limitado (Coelho Mollo y Millière). Se argumenta que la conjunción de estos tres apoyos —significado derivado del producto, estructura conceptual parcial del proceso, y anclaje referencial indirecto— autoriza a proponer una categoría intermedia, aquí denominada entendimiento superficial, definida por las condiciones C1–C4. Frente al argumento de Hattangadi y Schoubye sobre la carencia de significado literal, se ofrece una doble respuesta: semántica, al mostrar que su argumento anti-CRS no alcanza a la versión moderada aquí adoptada; y epistemológica, al mostrar con Collins y Evans que la evaluación del éxito imitativo depende de la competencia del juez. Finalmente, se discute la relación de la tesis con el bibliotechnism de Lederman y Mahowald, y se reconoce el problema de la referencia novedosa como un límite abierto.

Palabras clave: inteligencia artificial; procesamiento del lenguaje natural; semántica; epistemología; evaluación; comunicación

Abstract: This article examines whether large language models (LLMs) “understand” what they produce. To avoid hasty inferences from text quality to mental states, we adopt Boisseau’s distinction between imitation as behavior and as a product status, characterizing LLMs as factories of linguistic imitations. Within this framework, two independent arguments are articulated: (i) Borg’s thesis that outputs can carry semantic content at the linguistic type level through semantic

content at the linguistic type level through semantic deferral, without requiring original intentionality; and (ii) Piantadosi and Hill's proposal that the internal states of LLMs can instantiate aspects of meaning understood as conceptual roles. A discussion of limited referential grounding (Coelho Mollo and Millière) is added. It is argued that the combination of these three supports—product-derived meaning, partial conceptual structure of the process, and indirect referential grounding—justifies proposing an intermediate category, here termed superficial understanding, defined by conditions C1–C4. In response to Hattangadi and Schoubye's argument regarding the lack of literal meaning, a twofold response is offered: semantic, by showing that their anti-CRS argument does not hold against the moderate version adopted here; and epistemological, by demonstrating, along with Collins and Evans, that the evaluation of imitative success depends on the judge's competence. Finally, the thesis's relationship to Lederman and Mahowald's bibliotechnism is discussed, and the problem of novel reference is acknowledged as an open question.

Keywords: artificial intelligence; natural language processing; semantics; epistemology; evaluation; communication

Introducción

Imagina que llegan a tu bandeja dos cartas impresas, las dos son sobrias, coherentes, sensibles al contexto, con un tono creíble y una estructura impecable; te dicen que una la escribió una persona y la otra un modelo de lenguaje. Si no puedes distinguir las solo por el texto, ¿qué estás evaluando exactamente cuándo preguntas si el modelo entiende? La posición inmediata frente a ello es tomar el producto final, la carta, como una ventana directa a la mente que supuestamente la produjo. Pero esa inferencia es justamente lo que el debate contemporáneo vuelve una y otra vez problemático: el término entendimiento tiende a operar como un bloque que mezcla al menos tres cosas distintas: (i) el estatus semántico del texto, (ii) las capacidades que explican que ese texto sea posible, y (iii) la agencia epistémica que permitiría responsabilizar a un sujeto por lo dicho.

Para desarmar ese bloque conviene empezar por un retrato mínimo de qué hace un LLM. La mayoría de los modelos actuales se basan en la arquitectura transformer, cuyo mecanismo distintivo es la autoatención: para generar o interpretar una secuencia, el sistema pondera qué partes del contexto son relevantes para cada token y construye representaciones dependientes del contexto, no meras

asociaciones fijas palabra a palabra (Ferraris et al., 2025). Muchos sistemas conversacionales de uso común adoptan un diseño decoder-only y se entrenan con una meta clara: predecir el siguiente token de una secuencia en función del contexto previo, esta receta técnica, que parece modesta, permite un rendimiento sorprendente en tareas como generación de texto, traducción o preguntas y respuestas; al mismo tiempo, trae limitaciones que son filosóficamente reveladoras, como la tendencia a producir enunciados plausibles pero falsos, y la necesidad de apoyos externos como la recuperación de información para reducir ese problema (Ferraris et al., 2025).

Dicho en términos más simples: tenemos un sistema capaz de producir lenguaje muy convincente sin que, por diseño, sea obvio que su operación esté orientada a la verdad, a la referencia o a compromisos epistémicos del modo en que lo está un hablante humano. En este punto reaparecen los experimentos mentales de Turing y Searle; Borg (2025) recuerda que buena parte de la discusión sobre inteligencia artificial se ha estructurado alrededor de dos experimentos mentales: el test de imitación de Turing, que propone un criterio conductual de indistinguibilidad conversacional, y el cuarto chino de Searle, que busca mostrar que el éxito lingüístico puede lograrse mediante manipulación formal sin comprensión. Si el test de Turing nos lleva a evaluar el fenómeno por el producto observable, el cuarto chino subraya que el producto puede ser compatible con procesos que no sería adecuado señalar con la etiqueta de entendimiento. Al evaluar los LLMs, las diferencias se intensifican porque su desempeño hace natural la lectura en el marco del test de Turing, mientras que sus fallos y opacidades reactivan la sospecha searleana asociada al cuarto chino.

El aporte de Boisseau (2024) es que esta disputa se mantiene irresoluble, en parte, por una ambigüedad conceptual previa relacionada con la noción de imitación. Se habla de imitación como si fuera una sola cosa, cuando en realidad se usan dos nociones distintas: una es la imitación como conducta, es decir, un agente se

comporta como otro, con un desempeño dirigido y un criterio de éxito ligado a “pasar por” alguien. La otra es la imitación como estatus del producto, cuando algo es una imitación de otra cosa porque fue producido a partir de un modelo, como una falsificación o un sustituto. La tesis central de Boisseau es que los LLMs encajan mejor en esta segunda familia: no son, en sentido estricto, agentes que imitan, sino sistemas que fabrican productos con estatus de imitación del habla humana. Esa categoría, que Boisseau denomina *imitation manufacturing*, permite describir con más precisión por qué el output puede ser tan persuasivo sin que por eso sea obligatorio atribuir comprensión al sistema. Boisseau misma adopta una posición de no-entendimiento, pero su marco conceptual deja abierto un espacio que este artículo aprovecha para construir una tesis intermedia.

Este artículo defiende una tesis intermedia, construida a partir de esa distinción, con Boisseau (2024), sostengo que es metodológicamente más claro pensar muchos LLMs como fábricas de imitaciones lingüísticas, es decir, como mecanismos de producción de textos que pueden circular como si fueran habla humana. Sin embargo, esta caracterización no pretende reducirlos a un mero loro estocástico; para matizar la imagen del entendimiento y dar lugar al entendimiento superficial incorporo dos apoyos. Primero, Borg (2025) ofrece un argumento para tomar con precisión el significado del producto: aunque el sistema no posea intencionalidad original ni agencia consciente, los textos que produce pueden ser genuinamente significativos en un sentido derivado, por su inserción en prácticas lingüísticas humanas y por el hecho de que operan con signos del lenguaje natural ya cargados de normas de uso. Segundo, Piantadosi y Hill (2022) proponen que una parte del significado puede entenderse como rol conceptual, determinado por relaciones entre estados internos. Desde esa perspectiva, es plausible que haya estructura semántica parcial en los LLMs, aun cuando falten componentes que harían su semántica plenamente humana, como metas propias, percepción situada o control normativo robusto. La conclusión que quiero defender es qué: lo que estas tres líneas de

trabajo autorizan —cada una desde un ángulo distinto y sin que ninguna proponga esta categoría por sí sola— es la construcción de una noción de entendimiento superficial. Defino entendimiento superficial como un nivel de éxito lingüístico que satisface tres condiciones positivas: suficiencia semántico-pragmática del producto, estructura interna parcialmente semántica, y anclaje referencial limitado en ciertos casos; pero que no satisface las condiciones de comprensión robusta: agencia epistémica, control normativo, orientación estable a la verdad.

1. La Distinción de Boisseau sobre la Imitación

Una parte importante de la confusión en la discusión sobre LLMs se debe a que el término imitación se utiliza como si nombrara un fenómeno único, pero en el uso ordinario y también en la literatura filosófica, el mismo término sirve para hablar de cosas distintas. Boisseau (2024) sostiene que esta ambigüedad no es un detalle terminológico, sino un punto metodológico importante, si no desambiguamos, el debate sobre entendimiento corre el riesgo de depender de transiciones entre sentidos diferentes, y con ello de inferencias injustificadas. La propuesta de esta sección es reconstruir la distinción que plantea la autora y mostrar por qué, aplicada a LLMs, permite separar con mayor precisión lo que pertenece al producto lingüístico de lo que pertenece al proceso que lo genera.

1.1. Dos sentidos de imitación

En un primer sentido, imitar es una forma de conducta: un agente imita cuando desempeña una acción a la manera de otro, el caso paradigmático es la imitación de una persona concreta al adoptar su estilo, sus gestos, su acento, su modo de argumentar. Este tipo de imitación tiene una estructura práctica reconocible porque está orientada por un objetivo, presupone selección de rasgos relevantes y suele involucrar ajuste a partir de retroalimentación, de esa manera el imitador intenta pasar por el otro, o al menos

producir en el público la impresión de estar ante el otro. Incluso cuando la motivación no es engañar, hay un componente de control, ya que la conducta se regula por un criterio de éxito que remite al modelo imitado (Boisseau, 2024).

Lo crucial para el argumento posterior es que este sentido de imitación es afín a la agencia, porque la imitación conductual no es solo semejanza entre dos productos, sino más bien, es una actividad que se organiza alrededor de una meta y se corrige en función de esa meta. Esto no implica que todo imitador deba poseer reflexión explícita o deliberación sofisticada, pero sí sugiere una clase de desempeño dirigido que se describe mal si se reduce a la mera producción de una salida parecida. Un ejemplo que ayuda a fijar el contraste es el siguiente: un estudiante puede imitar el estilo de un profesor en un ensayo, copiando su estructura de exposición, su vocabulario y su forma de atender las participaciones de otros estudiantes. Si el resultado se parece al profesor, decimos que lo ha imitado, pero el rasgo central no es solo el texto final, sino que el estudiante intentó producir ese efecto y ajustó el desempeño para lograrlo, en este sentido, la imitación es primariamente un tipo de hacer por un agente.

En un segundo sentido, hablar de imitación es hablar del estatus de un producto, es decir algo es una imitación de otra cosa cuando tiene una relación genealógica con un modelo y se parece a él de manera no accidental, en estos casos el paradigma son las falsificaciones o sustitutos, como el cuero sintético, billetes falsos, réplicas de una obra de arte, incluso una clase de productos diseñado para parecerse a otros. En este sentido no es necesario postular una conducta en curso ni un agente que esté actuando como alguien, el foco está en el artefacto producido y en la manera en que su semejanza está explicada por el modo de producción (Boisseau, 2024). Este segundo sentido introduce, además, una dimensión normativamente relevante: la confundibilidad, porque muchas imitaciones en este sentido se caracterizan por poder ser tomadas por el original en ciertos contextos y justamente por ello

puede ser buscada para engañar, pero también puede ser funcional sin engaño. Un material puede ser imitación de madera porque cumple ciertas expectativas perceptivas y prácticas, aunque se venda explícitamente como sustituto, lo decisivo no es el engaño, sino el tipo de semejanza y su relación con el modelo.

Si dos estudiantes escriben la misma frase aprendida de un manual, hay reproducción del enunciado, pero no necesariamente imitación entre ellos, la imitación como estatus requiere que el parecido esté vinculado a un procedimiento de copia, modelado o producción en referencia a un original (Boisseau, 2024). Esta cláusula de no accidentalidad cumple un papel importante cuando pasamos a LLMs, porque permite preguntar de dónde proviene el parecido entre outputs y habla humana.

1.2. Imitation Manufacturing como Categoría para LLMs

La tesis más característica de Boisseau es que describir a los LLMs como imitadores en sentido conductual es ambigua, porque puede sonar natural decir que un modelo imita a los humanos porque produce texto con tono humano, sin embargo, el sentido conductual introduce elementos que no están claramente presentes en el caso. Un LLM no organiza su desempeño por la meta de pasar por un humano del mismo modo en que lo hace un imitador humano, el criterio de éxito de la generación no es, desde el punto de vista del sistema, parecerse a una persona como finalidad adoptada, de esta manera su operación se caracteriza mejor como un procedimiento que, dadas ciertas condiciones de entrada, produce continuaciones que son estadísticamente adecuadas al contexto de entrenamiento. En esa medida, lo que se obtiene es un producto con propiedades de semejanza, pero la semejanza se explica por el entrenamiento sobre datos humanos y por el diseño del sistema, no por una intención propia de imitar a un sujeto (Boisseau, 2024).

Para evitar esta confusión, Boisseau propone hablar de *imitation manufacturing*, la idea no es negar que haya imitación, sino ubicarla donde corresponde, ya que el modelo funciona como un

sistema de producción que fabrica salidas lingüísticas con estatus de imitaciones del habla humana. Es una tesis de localización conceptual: lo que imita es el output, en el sentido de estatus del producto, y el sistema es el mecanismo que produce ese tipo de outputs. Una analogía útil es la del taller que fabrica réplicas, en el que se produce objetos que pueden pasar por originales bajo ciertas condiciones, y ese hecho es inteligible sin postular que el taller actúe como el artesano original.

Este cambio de categoría permite una formulación más estable de la pregunta por el entendimiento, porque en lugar de preguntar sin más si el modelo entiende porque su output parece humano, podemos preguntar qué propiedades del proceso estarían justificadas por el hecho de que produce outputs con estatus de imitación de habla humana. La respuesta no es inmediata ni única, pero el marco impide una inferencia precipitada, ya que habilita que si el objetivo de la imitación es el producto eso no implica que el proceso también sea imitado en sentido estricto, del parecido del producto no se sigue automáticamente la posesión, por el sistema, de las capacidades agenciales asociadas a la imitación conductual.

La utilidad de esta distinción se ve en un error recurrente del debate: inferir propiedades psicológicas o epistémicas del sistema a partir de propiedades estilísticas o semánticas del texto generado. Cuando un LLM produce una carta con tono adecuado, buena estructura argumentativa, es tentador concluir que el sistema ha comprendido lo que escribe, por ello la distinción de Boisseau fuerza a distinguir dos evaluaciones distintas: una evaluación del producto pregunta si el texto es interpretable, coherente, apropiado, y si puede circular como pieza de habla humana; y otra evaluación del proceso pregunta por el tipo de capacidades que explican esa producción y por si esas capacidades incluyen compromiso con normas epistémicas, control de verdad, o agencia semántica robusta.

Aquí aparece el punto que guiará el resto del artículo porque la discusión suele tratar producto y producción como un bloque unificado, se toma el hecho de que el producto exhibe rasgos que asociamos al entendimiento humano y se proyecta esos rasgos al sistema, por ello la distinción de Boisseau no resuelve por sí sola la cuestión de si hay entendimiento en algún sentido, pero reduce la confusión conceptual. Permite decir, con mayor precisión, que lo primero que observamos es un artefacto textual con estatus de imitación, y que la carga de la prueba está en mostrar qué se sigue de ello acerca del proceso generativo, sin asumir que deberíamos también de analogar el proceso dado el producto imitado. Con ello se da un espacio para considerar los productos de los LLM sin asumir el entendimiento, pero aun faltarían apoyos para poblar ese espacio de forma distinta al entendimiento humano para ello, a continuación, veremos como Borg (2025) ofrece razones para afirmar que el output puede ser semánticamente significativo sin exigir intencionalidad original, por su parte Piantadosi y Hill ofrecen razones para pensar que el sistema puede albergar estructura semántica parcial si el significado se entiende como rol conceptual. La distinción de Boisseau (2024) es el marco que permite articular ambos apoyos sin colapsar la tesis principal: que el caso de los LLMs se entiende mejor, por ahora, como producción de imitaciones lingüísticas y, en consecuencia, como un candidato a entendimiento superficial antes que a comprensión robusta.

2. Turing y el Cuarto Chino como Disputa sobre Criterios: Producto y Proceso

El marco clásico en el que suele caer la discusión sobre LLMs puede entenderse como una disputa sobre criterios, es decir sobre qué cuenta como evidencia de entendimiento, qué tipo de evidencia es relevante y qué tipo de inferencia se permite desde un desempeño lingüístico hacia una conclusión sobre comprensión. En este sentido, la oposición entre el test de Turing y el cuarto chino de Searle no es solo un choque de intuiciones; es un desacuerdo sobre si el fenómeno debe evaluarse primariamente por el producto observable

o por el proceso subyacente, frente a ello Borg (2025) reconstruye este punto con claridad al mostrar que el debate contemporáneo hereda la tensión original sin haber estabilizado qué se está midiendo. La estrategia de Turing consistía en desplazar la pregunta metafísica sobre si una máquina puede pensar hacia una prueba práctica, el criterio es conductual: si, en un intercambio conversacional suficientemente rico, un interrogador no logra distinguir a la máquina de un humano, la máquina pasa (Borg, 2025). En el contexto actual, esto se traduce fácilmente al caso de cartas o ensayos: si el texto final es indistinguible del humano para lectores competentes, parecería legítimo hablar de comprensión, o al menos de una capacidad lingüística del mismo tipo.

Pero en el propio uso que Turing hace de la idea de imitación hay una ambivalencia que anticipa la discusión contemporánea si tomamos el ejemplo del examen oral como método para discriminar entre quien entiende una materia y quien la repite de memoria, de manera mecánica. La idea de responder como loro, sugiere que la imitación puede ser precisamente lo contrario del entendimiento (Boisseau, 2024).

El mismo vocabulario, entonces, sirve para argumentos distintos: por un lado, la indistinguibilidad conversacional como signo positivo de inteligencia; por otro, la repetición competente como contraste con la comprensión genuina. Lo que falta, y lo que Boisseau enfatiza, es un marco conceptual que permita decidir qué se sigue de una semejanza del producto sin colapsarla en una tesis psicológica sobre el proceso (Boisseau, 2024).

En el caso del cuarto chino se radicaliza la sospecha contra las inferencias basadas solo en desempeño, la intuición central es que puede haber un sistema que produzca respuestas perfectamente adecuadas en un idioma sin entender ese idioma, siempre que manipule símbolos de acuerdo con reglas puramente formales (Borg, 2025). El objetivo no es negar que haya regularidad en la conducta, sino bloquear el salto desde regularidad conductual a atribución de

estados semánticos y comprensión. El cuarto chino expresa de manera extrema un principio metodológico que reaparece en evaluaciones contemporáneas de LLMs: el producto final puede ser compatible con mecanismos que no merecen, sin más, el vocabulario de la agencia epistémica.

Si un sistema puede producir una carta impecable sin ser responsable de lo que afirma, entonces el texto no funciona como testimonio en sentido fuerte, aunque pueda funcionar como instrumento retórico o como reorganizador de información. Esto no obliga a adoptar el escepticismo total, pero sí obliga a separar cuidadosamente la evaluación del producto de la evaluación del proceso. En este punto, la distinción de Boisseau adquiere su motivación, el debate Turing–Searle tiende a tratar el fenómeno como un bloque o se confía en el output, o se sospecha de él, mientras que Boisseau propone el vocabulario que permite tratarlo como un sistema de producción de imitaciones del habla humana, donde el estatus del producto no decide por sí mismo la atribución de entendimiento al sistema. Con esta preparación, podemos pasar a dos apoyos que complejizan el entendimiento superficial con Borg sobre significado derivado y Piantadosi y Hill sobre rol conceptual.

3. Significado sin Intencionalidad Original

El aporte de Borg (2025) puede leerse como un intento de salir de la dicotomía, en lugar de elegir entre si pasa el test, entonces entiende y podría pasar sin entender, se pregunta qué condiciones suelen exigir los escépticos para admitir significado y si esas condiciones realmente son necesarias, el movimiento obliga a distinguir tipos de atribución: significado del texto, comprensión del sistema y agencia del productor.

Borg reconoce que la tensión Turing y Searle sigue vigente y que, en efecto, un criterio conductual por sí solo no clausura la cuestión del significado. El cuarto chino funciona como advertencia contra una inferencia demasiado rápida desde outputs hacia estados

internos, también insiste en que la intencionalidad original, entendida como la capacidad de un sistema para tener estados intencionales propios, no es algo que debamos atribuir ligeramente a LLMs en su forma actual (Borg, 2025).

Esto conecta directamente con la preocupación de Boisseau: describir al modelo como un agente que imita puede arrastrar supuestos sobre agencia e intención que no han sido establecidos. La contribución decisiva de Borg es separar el problema del significado del problema de la intencionalidad original, parte de la idea de intencionalidad derivada, asociada a Searle, para sostener que un sistema puede manipular símbolos que son significativos porque su significado está fijado por prácticas humanas, aunque el sistema mismo no sea un sujeto con intención comunicativa propia.

Más específicamente, Borg propone un modelo de deferencia semántica a nivel de tipo: los signos que los LLMs manipulan son tokens de tipos lingüísticos cuyas condiciones de significado ya están fijadas por convenciones de las comunidades humanas. Si se adopta una semántica a nivel de tipo (*A-style semantics*), donde el contenido del tipo no depende de la intención actual del hablante sino de la convención, entonces los outputs del LLM expresan contenido semántico a nivel de tipo por el solo hecho de instanciar correctamente esos tipos (Borg, 2025).

Esto es independiente de que el sistema posea intenciones comunicativas o estados mentales propios. Es crucial notar que Borg separa explícitamente tres niveles de atribución: (a) que los outputs sean semánticamente significativos, lo cual defiende; (b) que los estados internos representen propiedades semánticas que semánticas, lo cual considera una cuestión abierta; y (c) que el sistema entienda o asevere, lo cual niega. En palabras de Borg: “we should deny that LLMs are in the business of asserting the content expressed by the sentences they produce” (2025). El aporte de Borg para el presente argumento se limita, pues, al nivel (a): la significatividad del producto.

La pregunta por el entendimiento del sistema requiere apoyos adicionales. Los LLMs operan precisamente sobre signos del lenguaje natural; sus outputs son materiales que ya pertenecen a un espacio normativo y social de interpretación, en este sentido, no es extraño que las cartas producidas por LLMs sean semánticamente evaluables, incluso cuando el modelo no sea un agente responsable. Este punto encaja la fabricación de imitaciones y el entendimiento superficial, si el output es un producto que circula como habla humana, su estatus de imitación puede incluir, precisamente, su aptitud para ser interpretado como portador de contenido, la carga semántica no prueba agencia sino prueba que el producto pertenece a un régimen de interpretación comunicativa que ya existe. Borg ayuda a defender, entonces, una versión de la siguiente tesis: el texto puede ser significativo sin que el sistema tenga que contar como alguien que quiere decir algo —tesis indispensable para la noción de entendimiento superficial que busco defender más adelante.

Conviene explicitar el marco semántico en juego, ya que Borg opera desde una semántica minimal y composicional, donde el contenido a nivel de tipo se determina por convención lingüística (Borg, 2004). Piantadosi y Hill operan desde la semántica de rol conceptual (CRS), donde el contenido se determina por relaciones entre representaciones (Block, 1986; Harman, 1999). Estos dos marcos no son idénticos, pero son compatibles en el punto que aquí importa: ambos permiten atribuir contenido sin exigir intencionalidad original o referencia directa como condición necesaria. La noción de “estructura semántica parcial” que empleo en este artículo remite específicamente a CRS: designa la presencia de patrones estables de transición inferencial entre estados internos del modelo, no una asignación composicional de valores de verdad a fórmulas.

4. Rol Conceptual y Significado sin Referencia como Requisito

Si Borg fortalece la idea de que el producto puede ser significativo sin intencionalidad original, Piantadosi y Hill (2022) fortalecen otra pieza: la posibilidad de que haya estructura semántica parcial en el proceso, sin que ello equivalga a comprensión robusta, su argumento responde a una crítica frecuente, según la cual los LLMs no pueden tener significado porque carecen de referencia o de anclaje en el mundo, frente a ellas sostienen que el significado no debe identificarse sin más con referencia y que hay buenas razones, desde filosofía del lenguaje y desde ciencia cognitiva, para entenderlo como rol conceptual. La idea del rol conceptual, tal como la desarrollan Block (1986) y Harman (1987, 1999) —y como la retoman Piantadosi y Hill—, es que el contenido de una representación se individúa por su posición funcional en una red de transiciones inferenciales. En este marco, conocido como Conceptual Role Semantics (CRS), lo que fija el significado de un estado mental no es solamente su relación causal con un referente externo, sino el conjunto de relaciones que mantiene con otros estados representacionales: qué inferencias habilita, de qué otras representaciones se sigue, y con cuáles es incompatible. Piantadosi y Hill adoptan una versión moderada de CRS: no niegan que la referencia sea relevante para el significado, sino que la tratan como un aspecto más del rol conceptual total, no como un prerrequisito sin el cual no puede haber contenido alguno (Piantadosi & Hill, 2022).

El argumento de Piantadosi y Hill no es puramente conceptual, señalan evidencia empírica de que las representaciones vectoriales de los LLMs exhiben geometrias isomórficas con la estructura conceptual humana: las relaciones de similitud entre vectores de palabras correlacionan significativamente con medidas representacionales de neuroimagen (fMRI), y los modelos resuelven tareas que presuponen relaciones conceptuales —analogías, paráfrasis, detección de sinonimia y antonimia, resolución de esquemas Winograd— que difícilmente se explicarían si los vectores fueran meros registros de co-ocurrencia sin estructura conceptual (Piantadosi & Hill, 2022).

Esto no prueba comprensión, pero sí vuelve plausible que haya una instanciación parcial de roles conceptuales en el proceso interno del modelo. Piantadosi y Hill (2022) recuerdan que existen expresiones que parecen significativas aunque no tengan un referente claro o aunque su referencia sea problemática, porque conceptos abstractos, ficciones, imposibles o términos vacíos muestran que la referencia no puede ser tratada como requisito universal del significado, el punto no es negar la importancia de la referencia en muchas prácticas lingüísticas, sino resistir una conclusión fuerte que condena la ausencia de referencia directa a un sistema a la carencia total de contenido.

En el marco de este artículo, Piantadosi y Hill presentan un argumento que hace más difícil reducir a los LLMs a una pura imitación vacía, entendida como secuencias sin estructura conceptual, ya que, si el rol conceptual es una vía legítima para hablar de contenido, entonces es plausible que los LLMs alberguen al menos fragmentos de estructura semántica, en el sentido de patrones internos que se comportan como portadores de relaciones conceptuales parciales. Al mismo tiempo, esta plausibilidad no obliga a abandonar el marco de Boisseau, porque que haya estructura semántica parcial no equivale a que el sistema sea un agente que imita en sentido conductual ni a que posea comprensión robusta, Piantadosi y Hill reconocen que un entendimiento plenamente humano estaría ligado a agencia, metas, interacción rica con el entorno y control normativo más estable, en ausencia de esos rasgos, lo que resulta defendible es una atribución limitada, compatible con la idea de fábrica de imitaciones, en el cual el sistema puede sostener regularidades semánticas en su funcionamiento, pero esas regularidades todavía no constituyen el tipo de agencia epistémica que buscamos cuando evaluamos testimonio, responsabilidad o justificación.

Con Borg sobre significado derivado del producto y Piantadosi y Hill sobre rol conceptual parcial del proceso, es razonable hablar de entendimiento superficial en LLMs, siempre que esa expresión se

use para marcar un nivel intermedio, ese nivel reconoce contenido y estructura, pero niega el salto desde el éxito de la imitación del producto a la comprensión robusta de los LLMs. Sin embargo, incluso si aceptamos que puede haber estructura conceptual interna y significado derivado del producto, queda abierto un punto clásico: si ese contenido está, de algún modo, anclado en el mundo. La discusión sobre el grounding reaparece aquí como una prueba para cualquier tesis intermedia, porque exige precisar si el entendimiento superficial es solo un efecto de circulación social del lenguaje o si incluye alguna forma limitada de referencia extra lingüística.

5. El Problema del Grounding de los LLMs

Una de las objeciones más recurrentes contra cualquier atribución de entendimiento a los LLMs consiste en apelar al grounding, es decir, si el sistema se entrena exclusivamente con texto, parecería que sus estados internos y sus outputs carecen de anclaje extra lingüístico y, por tanto, no pueden ser sobre el mundo de un modo no parasitario de la interpretación humana. Coelho Mollo y Millière (2025) reformulan esta inquietud como el Vector Grounding Problem: el problema de si los vectores que estructuran las representaciones internas de un LLM pueden sustentar significado intrínseco y referencia independientemente del sentido que los usuarios proyectamos al interactuar con sus salidas. El interés de su propuesta, para el marco que vengo defendiendo, es que desplaza la cuestión desde un escepticismo global, es decir sin sensores, no hay significado, hacia una pregunta más específica, centrada en qué tipo de grounding es relevante y qué condiciones deberían cumplirse para que una atribución semántica limitada sea metodológicamente defendible. La primera contribución consiste en distinguir grounding referencial de otras nociones afines, ya que no todo lo que se llama grounding resuelve el mismo problema, porque puede hablarse de grounding como conexión con percepción y acción, como estabilidad pragmática en uso social, o como simple articulación relacional entre signos. Pero, según Coelho Mollo y

Millière (2025), lo decisivo para responder al desafío escéptico es el grounding referencial, entendido como la conexión entre una representación y su referente en el mundo; esta distinción es crucial porque permite admitir que un sistema pueda carecer de conexión con el mundo fuerte y, aun así, estar en posición de sostener algún grado de referencia, evitando la transición automática desde, los LLMs no tienen sensorimotricidad a no hay contenido alguno en sus respuestas.

El núcleo del argumento es el grounding referencial se logra cuando los estados internos de un sistema satisfacen dos condiciones, la primera, es una condición causal informacional: debe haber una relación apropiada, aunque no necesariamente directa, entre ciertos patrones representacionales y regularidades del mundo; la segunda es una condición histórico funcional: esos estados deben haber sido seleccionados, en este caso ya sea por entrenamiento y evaluación, para portar esa información, de modo que su papel en el sistema pueda caracterizarse normativamente en términos de acierto y error. La tesis defendida es que los LLMs pueden, al menos en principio, satisfacer ambas condiciones, la conexión causal con el mundo puede estar mediada por el hecho de que los datos textuales son productos de agentes humanos situados que describen, registran y corrigen su trato con la realidad; y la dimensión selectiva puede introducirse mediante procedimientos de entrenamiento y ajuste que favorecen sistemáticamente outputs que preservan o recuperan información correcta bajo criterios dependientes del mundo (Coelho Mollo & Millière, 2025).

Este aporte refuerza la defensa del entendimiento superficial, Borg señalaba que el producto puede ser semánticamente significativo de manera derivada por su inserción en prácticas humanas; con Piantadosi y Hill, que el proceso puede albergar estructura conceptual parcial si el significado se entiende como rol conceptual. El argumento sobre grounding añade que no solo el producto hereda normas de uso, y no solo el proceso exhibe regularidades inferenciales internas, sino que también es plausible

atribuir a ciertos modelos un anclaje referencial limitado por vías indirectas y selectivas. Sin embargo, este refuerzo no implica de forma necesaria una comprensión robusta, porque que haya referencia o corrección bajo criterios externos no equivale a que el sistema se comporte como agente epistémico responsable, capaz de regular su discurso por razones propias, sostener compromisos y discriminar de manera fiable entre saber, conjeturar e improvisar.

En suma, el grounding, tal como lo articulan Coelho Mollo y Millièrre (2025), fortalece la idea de un nivel intermedio, suficiente para robustecer la aceptación semántica del funcionamiento del modelo, pero insuficiente para justificar la atribución de entendimiento pleno en sentido agencial y normativo. Con todo, admitir que puede haber un anclaje referencial indirecto no resuelve por sí solo la cuestión del significado literal. Aun si los LLMs están conectados al mundo por cadenas mediadas y criterios selectivos, todavía puede sostenerse que sus outputs carecen de aquello que fija qué se dijo en una ocasión de uso. Esa es precisamente la línea que radicaliza el argumento de la falta de significado.

6. Falta de Significado de los LLMs

La tesis del entendimiento superficial no solo debe explicar por qué los LLMs “parecen entender”, sino también resistir la crítica de que ese parecido no alcanza siquiera el umbral del significado literal. En este punto, una objeción reciente vuelve más exigente el debate: en lugar de negar la agencia epistémica del modelo, cuestiona que haya contenido semántico propiamente dicho en sus emisiones. En un artículo de reciente publicación se presentó un contraargumento que podría ser especialmente fuerte contra la atribución de entendimiento superficial y que me gustaría atender, el cual sostiene que el éxito lingüístico de los LLMs no es, en sentido estricto, éxito semántico: las salidas de estos sistemas serían fundamentalmente carentes de significado literal. Hattangadi y Schoubye (2025) formulan esta conclusión mediante un argumento

bastante simple basado en 2 premisas: la primera indica que, en usos concretos del lenguaje natural, ciertas intenciones comunicativas, y las actitudes que asociamos son necesarias para fijar qué se dijo literalmente; y segundo, que los LLMs no pueden plausiblemente poseer las clases relevantes de intenciones. De ahí infieren que las respuestas de los LLMs no tienen significado en el sentido literal que nos interesa cuando evaluamos qué se afirma, qué es verdadero o falso, y qué contenido proposicional queda determinado en una ocasión de uso.

La motivación de la primera premisa es la ubicuidad de lo que los autores llaman incertidumbre interpretativa, esta se refiere a que no se trata solo de casos exóticos, sino de fenómenos estructurales del lenguaje ordinario que suelen incluir ambigüedad léxica, ambigüedad estructural, anáfora, sensibilidad al contexto. En este tipo de casos, hay múltiples candidatos de contenido literal compatibles con la forma lingüística, y nuestra práctica ordinaria trata como decisivo el hecho de que el hablante pretendía decir una cosa y no otra.

A partir de ahí, Hattangadi y Schoubye sostienen que la segunda premisa no se apoya únicamente en una intuición searleana, sino en una tesis sobre arquitectura y entrenamiento, los LLMs carecerían de actitudes implícitas del tipo que permitiría fijar significado en la ocasión de emisión. Su argumento enfatiza que, durante el procesamiento, el texto es tokenizado y convertido en identificadores y vectores; en ese paso, información relevante para la interpretación semántica como por ejemplo, cuáles son unidades mínimas de significado se pierde, y además las mismas codificaciones vectoriales subdeterminan la desambiguación y la resolución de incertidumbre interpretativa, por lo que, aun si admitimos estados internos causales en los LLMs, esos estados no portarían el tipo de contenido que haría de soporte para intenciones referenciales o comunicativas, ni siquiera en un sentido ligero o implícito.

Lo que considero relevante de la posición de Hattangadi y Schoubye es que este enfoque intenta atacar, a la vez, dos rutas que se podrían tomar en de defensa del entendimiento superficial, por un lado, discuten la respuesta externalista según la cual bastaría la deferencia a la comunidad lingüística para fijar referencia y significado, y alegan que incluso la deferencia requiere alguna forma de intención, aunque sea ligera e implícita para tener consistencia con las convenciones correctas en la ocasión de uso. Por otro lado, discuten la respuesta internalista que apela a rol conceptual, que es justo el tipo de apoyo que Piantadosi y Hill presentan, y argumentan que la conformidad estructural con esquemas inferenciales no basta, porque esos esquemas son compatibles con múltiples interpretaciones no semánticas; sin una fijación proposicional previa, el rol no determina unívocamente significado, en consecuencia, las regularidades internas que motivan hablar de estructura conceptual parcial serían compatibles con que no haya hecho del asunto sobre qué se dijo en sentido literal.

La objeción de Hattangadi y Schoubye se basa en el argumento de que los esquemas inferenciales como $\wedge I$ y $\wedge E$ son plantillas sintácticas que pueden satisfacerse por operaciones no semánticas (como una compuerta AND en un circuito eléctrico); por tanto, que un sistema satisfaga esos patrones no prueba que sus estados porten contenido proposicional (Hattangadi & Schoubye, 2025). Sin embargo, este argumento se dirige contra una versión fuerte de CRS en la que el rol conceptual agota el significado. La versión moderada que adoptan Piantadosi y Hill —y que este artículo emplea— no afirma que la conformidad con esquemas inferenciales baste para significado pleno, sino que constituye un aspecto del significado. La pregunta, entonces, no es si la geometría vectorial del LLM es condición suficiente de contenido, ya que no lo es, sino, si exhibe una estructura que instancia parcialmente roles conceptuales genuinos. La evidencia empírica de isomorfismos representacionales entre vectores de LLMs y datos cognitivos humanos sugiere que sí, sin que ello resuelva la cuestión de si hay significado pleno o solo estructura parcial compatible con significado.

Finalmente, los autores explican por qué, a pesar de todo, los outputs parecen significativos y pueden ser epistémicamente útiles, puesto que lo que ocurre es una atribución por parte de los usuarios, análoga a leer como inglés una traza accidental. Interpretamos el texto como si hubiese sido producido por un hablante con las actitudes pertinentes, y al hacerlo proyectamos contenido y resolvemos ambigüedades usando claves contextuales, expectativas de cooperación y nuestros propios fines epistémicos. Esa utilidad no probaría significado literal del output, sino un tipo de significado sustituto, es decir un significado atribuido por nosotros mediante una suerte de pretensión interpretativa que maximiza beneficios epistémicos, aun cuando no haya sido el caso, desde el lado del sistema, sobre qué significó exactamente lo emitido.

Si este diagnóstico es correcto, entonces la discusión se desplaza: ya no se trata solo de qué hay “del lado del modelo”, sino de cómo y con qué criterios los intérpretes estabilizan contenidos y evalúan desempeño. En particular, si el significado que atribuimos depende de prácticas interpretativas, se vuelve relevante preguntar quién está en posición de distinguir entre una imitación exitosa y una competencia genuina. Para dar sentido a esa intuición, conviene introducir una distinción sobre experticia y juicio competente.

7. Experticia, Juicio Competente en la Imitación

La respuesta al argumento de Hattangadi y Schoubye tiene dos dimensiones: la primera, desarrollada al final de la sección anterior, es semántica, se muestra que el argumento anti-CRS se dirige contra una versión fuerte de la semántica de rol conceptual que este artículo no adopta; la segunda, que desarrollo a continuación, es epistemológico-social: se refiere a las condiciones bajo las cuales los intérpretes atribuyen significado a los outputs y evalúan su éxito imitativo. El argumento de Hattangadi y Schoubye (2025) acierta al recordar que una parte sustantiva de lo que llamamos significado literal depende, en nuestras prácticas ordinarias, de la resolución de incertidumbres interpretativas

mediante actitudes e intenciones del hablante; por eso, cuando tales actitudes no están disponibles del lado del sistema, la tentación es concluir que el contenido del output es, en el mejor de los casos, una atribución del usuario. Sin embargo, esta conclusión negativa puede ser modulada si se toma en serio un hecho metodológico que el propio diagnóstico sugiere, cuando el contenido parece venir puesto por el intérprete, lo que está en juego no es solo la ontología del significado, sino la competencia del juez que lo atribuye y evalúa. Es aquí donde el marco de Collins y Evans (2007) resulta pertinente, porque permite describir con precisión por qué la eficacia imitativa del LLM no funciona como evidencia directa de entendimiento, sin por ello tener que degradar el output a sin sentido total.

Collins y Evans distinguen entre experticia contributiva y experticia interaccional, la primera es la capacidad de hacer dentro de un dominio, hacer física, construir el objeto original, intervenir competentemente en la práctica; la segunda es la capacidad de hablar el lenguaje del dominio con fluidez, reconociendo sus signos externos y participando en su conversación sin necesariamente poder contribuir en la práctica misma. Esta distinción se apoya en una estratificación más amplia del conocimiento que va desde el beer-mat knowledge hasta formas de comprensión más profundas, se puede repetir fórmulas que suenan explicativas sin que ello habilite a producir, corregir, decidir o intervenir de manera competente en el campo correspondiente (Collins & Evans, 2007). El punto crucial para el debate sobre LLMs es que la fluidez conversacional puede simular, ante ciertos públicos, la competencia real, y que la diferencia entre ambos niveles se vuelve visible solo cuando el juicio está en manos de quien posee la práctica y el trasfondo tácito del dominio.

Aplicado al contraargumento de Hattangadi y Schoubye, esto sugiere un replanteamiento, si el output parece significativo porque el usuario rellena intenciones y desambiguaciones, ello ocurre de manera especialmente marcada cuando el usuario opera con criterios de baja resolución, propios de una experticia meramente

interaccional. En esos casos, el LLM puede pasar por competente porque domina con notable éxito los marcadores superficiales del discurso, la jerga, las estructuras explicativas y los patrones retóricos que sostienen la impresión de contenido. Pero, justamente por eso, el éxito del modelo en convencer al usuario promedio no es una prueba de entendimiento; es, con frecuencia, una prueba de que el juez no tiene las herramientas para detectar la diferencia entre hablar como miembro de una práctica y participar realmente en ella. La imitación, entonces, se vuelve perfecta solo relativamente al nivel de experticia del evaluador.

Este marco refuerza la caracterización de los LLMs como fábricas de imitaciones lingüísticas, lo que el sistema produce son outputs con éxito interaccional, capaces de circular como habla humana ante un amplio rango de jueces, pero cuyo pasar por imitación depende de la asimetría entre experticia contributiva y experticia interaccional. Incluso si concedemos a Hattangadi y Schoubye que gran parte del contenido asignado al output es una atribución del intérprete, Collins y Evans permiten explicar por qué esa atribución es sistemáticamente más fácil en manos de quienes no están insertos en la práctica contributiva que estabiliza criterios de corrección, pertinencia y profundidad. En campos disputados, además, Collins y Evans subrayan que la distancia produce una certeza artificial, el público sin acceso al núcleo práctico del dominio tiende a evaluar con exceso de confianza, precisamente porque carece de contacto con las incertidumbres, los desacuerdos y los controles tácitos que organizan la producción de conocimiento.

En consecuencia primero, asumo que el argumento de la falta de significado deja de operar como un veredicto global y pasa a funcionar como advertencia metodológica, el output puede ser interpretado y usado como significativo, pero su evaluación epistémica depende de quién juzga y de qué criterios se activan; segundo, este diagnóstico encaja con la noción de entendimiento superficial, ya que el LLM puede sostener un desempeño lingüístico altamente competente en el plano interaccional y, en ese sentido,

producir textos con significado derivado en prácticas humanas, sin por ello adquirir la experticia contributiva asociada a participación en formas de vida, control normativo robusto y responsabilidad epistémica. Así, frente a Hattangadi y Schoubye, la respuesta no consiste en negar la dimensión proyectiva del usuario, sino en ubicarla donde corresponde: como parte de un régimen social de interpretación en el que la imitabilidad del output y la detectabilidad del engaño están moduladas por la estructura de la experticia. El resultado no es que “todo sea vacío”, sino que el parecido a comprensión es un fenómeno real, pero competencia-relativo y, por ello, compatible con la tesis de un entendimiento superficial antes que robusto.

8. Entendimiento Superficial

Propongo llamar entendimiento superficial a un tipo de éxito lingüístico que, sin ser meramente vacío, tampoco alcanza el perfil que justificaría atribuir comprensión robusta al sistema. La noción pretende capturar un punto intermedio adecuado para LLMs: el modelo produce textos que funcionan semántica y pragmáticamente para lectores humanos, y además exhibe regularidades internas que sostienen asociaciones e inferencias; pero carece de rasgos normativos y epistémicos que caracterizan al entendimiento pleno. La ventaja de esta categoría es que permite describir con precisión la mezcla real que observamos en estos sistemas: resultados lingüísticos convincentes junto con fallas sistemáticas cuando exigimos trazabilidad, control de verdad o responsabilidad.

En ese sentido, el entendimiento superficial se alinea con la caracterización de Boisseau, según la cual el LLM se entiende mejor como una fábrica de productos lingüísticos con estatus de imitación del habla humana, más que como un agente que imita en sentido conductual (Boisseau, 2024). Ninguno de los autores previamente discutidos propone la categoría de entendimiento superficial directamente, Boisseau se posiciona como defensora del

no-entendimiento, Borg defiende el significado del producto, pero niega la aserción y deja abierto el estatus representacional interno, Piantadosi y Hill argumentan a favor de significado parcial, no de entendimiento.

La categoría que propongo es, por tanto, una síntesis propia que se justifica del siguiente modo: si el producto tiene contenido semántico derivado (Borg) y el proceso exhibe estructura de rol conceptual empíricamente sustentada (Piantadosi y Hill) y en ciertos casos hay anclaje referencial indirecto (Coelho Mollo y Millière), entonces atribuir al sistema un entendimiento nulo sería tan impreciso como atribuirle comprensión robusta. La categoría de entendimiento superficial nombra precisamente ese territorio intermedio: hay más que mera manipulación sintáctica ciega, pero menos que comprensión agencial. Por ello propongo las siguientes condiciones para atribuir entendimiento superficial a un sistema S respecto de un dominio discursivo D:

Condiciones positivas conjuntamente necesarias:

(C1) Suficiencia semántico-pragmática del producto: los outputs de S en D son interpretables por hablantes competentes, mantienen coherencia discursiva y realizan con éxito funciones comunicativas estándar. El contenido de estos outputs es semánticamente evaluable en virtud de deferencia semántica a nivel de tipo lingüístico (Borg, 2025).

(C2) Estructura interna parcialmente semántica: los estados internos de S exhiben patrones estables de asociación e inferencia que instancian, al menos parcialmente, roles conceptuales. La evidencia de esta condición proviene de isomorfismos entre la geometría representacional de S y la estructura conceptual documentada por medidas cognitivas y lingüísticas (Piantadosi & Hill, 2022).

(C3) Anclaje referencial limitado (condición gradual): algunos estados internos de S mantienen conexiones causales-informacionales indirectas con regularidades del mundo, mediadas por los datos textuales de entrenamiento, y han sido seleccionados por criterios que favorecen la preservación de información correcta (Coelho Mollo & Millière, 2025).

Condición negativa que restringe la atribución solo a superficial:

(C4) Carencia de normatividad agencial: S no regula su producción por compromisos epistémicos propios, no discrimina de manera fiable entre saber, conjeturar e improvisar, no asume responsabilidad por el contenido, y su orientación operativa es la predicción estadística, no la verdad.

Generando la siguiente definición: S exhibe entendimiento superficial respecto de D si y solo si satisface C1, C2 y en grado variable C3, mientras que C4 permanece vigente —es decir, el sistema carece de normatividad agencial.

Las condiciones positivas tienen apoyo diferenciado en la literatura revisada: C1 se apoya en el argumento de Borg (2025) sobre significado derivado a nivel de tipo lingüístico; C2 se apoya en la evidencia empírica y en el marco teórico de CRS que presentan Piantadosi y Hill (2022); C3 se apoya en el argumento sobre grounding referencial de Coelho Mollo y Millière (2025). Mientras que la condición negativa C4 recoge lo que ninguno de los tres apoyos resuelve: la carencia de gobernanza normativa y epistémica del sistema.

Que el modelo pueda generar afirmaciones con alta fluidez incluso cuando no dispone de base para ellas, o mantener la forma de una justificación sin controlar su validez, no demuestra que no haya significado en el output, pero sí que falta el tipo de control agencial que convertiría la producción lingüística en una práctica

epistémicamente responsable. Además, esta limitación tiene una dimensión metodológica: el “pasar por” competente depende de la competencia del evaluador, pues la fluidez interaccional puede ser suficiente para engañar a quienes carecen de experticia contributiva en el dominio relevante (Collins & Evans, 2007).

La expresión *imitación de significado* sintetiza esta situación, el modelo genera textos que parecen portar significado pleno porque se apoyan en la semánticidad derivada del lenguaje humano (Borg, 2025), en la estructura de rol conceptual parcial del proceso (Piantadosi & Hill, 2022) y, en ciertos casos, en formas indirectas de grounding (Coelho Mollo & Millière, 2025). Pero esa apariencia de plenitud semántica se sostiene sin los rasgos que normalmente anclan el significado en prácticas de agencia: intención comunicativa propia, responsabilidad por el contenido, control epistémico y capacidad de revisión por razones.

Frente al desafío de Hattangadi y Schoubye, la conclusión no necesita ser la nulidad semántica total; basta con afirmar que el rendimiento del modelo sostiene un nivel intermedio de éxito interpretativo y estructural, mientras la fijación fina del contenido literal y su evaluación epistémica permanecen, en parte, dependientes de prácticas humanas y de jueces competentes.

9. Entendimiento Superficial Frente al Bibliotechnism

La tesis defendida en este artículo guarda afinidades con la posición de Lederman y Mahowald (2024) bajo el nombre de bibliotechnism: la tesis de que los LLMs son tecnologías culturales —análogas a fotocopadoras o prensas— que transmiten información sin crear contenido nuevo y sin poseer creencias, deseos ni intenciones. El bibliotechnism comparte con el marco de Boisseau (2024) la negación de agencia al sistema y la localización del significado en la relación entre el output y las prácticas humanas que le dan sentido. En varios aspectos, la posición de este artículo puede entenderse como una variante del bibliotechnism: sostengo,

con Lederman y Mahowald, que los outputs de los LLMs son significativos de manera derivada, no básica, y que la atribución de actitudes propositivas al sistema no es necesaria para explicar la mayor parte de su rendimiento lingüístico.

Lederman y Mahowald (2024) precisan el mecanismo por el cual los outputs heredan significado, y su propuesta complementa la noción de deferencia semántica de Borg (2025) empleada en la sección 4. Según ellos, un token producido por un LLM es significativo derivativamente si existe una cadena causal apropiada que lo conecta con tokens originales en los datos de entrenamiento producidos por agentes humanos que si tendrían significado básico, y si el proceso de generación es causalmente sensible a la inteligibilidad de los datos. En su sentido técnico, un token es inteligible si y solo si es posible que alguien lo entienda según las convenciones del idioma. El test contrafáctico que proponen es revelador: si el LLM hubiera sido entrenado con galimatías, produciría galimatías; si se entrena con texto inteligible, produce texto inteligible. Esta sensibilidad contrafáctica distingue a los LLMs de modelos más simples, como los unigramas, cuyo output no preserva la cohesión que hace significativas a las expresiones complejas.

Este argumento refuerza la condición C1 del entendimiento superficial referido a la suficiencia semántico-pragmática del producto, al ofrecer un mecanismo causal-histórico preciso para explicar por qué los outputs tienen contenido derivado incluso cuando son textos novedosos, es decir, textos que no aparecen literalmente en los datos de entrenamiento. Al mismo tiempo, el argumento proporciona una respuesta adicional a la analogía de Hattangadi y Schoubye (2025), quienes comparan los outputs de los LLMs con la traza accidental de una hormiga en la arena. La diferencia relevante entre la traza de la hormiga y el token del LLM es precisamente la cadena causal apropiada y la sensibilidad a la inteligibilidad: la primera carece de ambas, el segundo las satisface.

Sin embargo, el bibliotechnism enfrenta un desafío que Lederman y Mahowald formulan con claridad y que la tesis de entendimiento superficial reconoce como límite, los LLMs pueden generar nombres nuevos que parecen referir a entidades inéditas: por ejemplo, inventar un nombre ficticio y usarlo consistentemente para describir hechos de un personaje histórico, o crear un diagrama y nombrar coherentemente sus elementos. En estos casos, la referencia de los nuevos tokens no puede derivarse de tokens en los datos de entrenamiento, porque por hipótesis no existen tokens allí que refieran a esas entidades con esos nombres. Este es el problema de la referencia novedosa o *novel reference*.

Las condiciones C1–C3 del entendimiento superficial no resuelven plenamente este problema. C1, referida al significado derivado, depende de cadenas causales con los datos, y el *novel reference* rompe esas cadenas para los nombres nuevos. C2, referida a la estructura de rol conceptual, podría ofrecer una respuesta parcial: si el modelo opera sobre una red de relaciones conceptuales, la introducción de un nombre nuevo para una configuración particular puede entenderse como una operación sobre esa estructura relacional, sin necesidad de postular intenciones referenciales, pero esta respuesta es tentativa y requiere más desarrollo.

Lederman y Mahowald proponen que el *interpretationism* (Dennett, 1971; Davidson, 1973) ofrece una salida al problema de la referencia novedosa: si el comportamiento de un sistema se explica bien por la hipótesis de que tiene creencias, deseos e intenciones, entonces el sistema las tiene. Bajo esta tesis, los LLMs podrían poseer actitudes en un sentido funcional ligero que no requiere consciencia ni sentencia, y el *novel reference* se resolvería aplicando las mismas teorías de introducción de nombres que se aplican a los humanos.

El interpretacionismo constituye una alternativa genuina a la posición de este artículo, ya que se lo adopta, la categoría de entendimiento superficial se vuelve innecesaria: el sistema directamente tendría actitudes, aunque solo ligeras, y la cuestión del significado del output se resolvería por vía estándar. Sin embargo, opté por no adoptar esta ruta por dos razones: primera, el interpretacionismo es una posición sustantiva y controvertida en filosofía de la mente (Schwitzgebel, 2023), y basar el argumento en ella convertiría la tesis sobre LLMs en una tesis sobre la naturaleza de las actitudes propositivas, desplazando el foco del artículo; segunda, la tesis de entendimiento superficial pretende ser neutral respecto de si el interpretacionismo es correcto: busca describir lo que podemos afirmar sobre los LLMs antes de resolver ese debate metafísico. Es decir, el entendimiento superficial se concibe como una categoría que resulta útil mientras tanto, compatible con que el interpretacionismo termine por atribuir actitudes a los LLMs, pero también compatible con que no lo haga.

En consecuencia, el problema de la referencia novedosa queda reconocido como un límite abierto de la posición aquí defendida, la tesis de entendimiento superficial cubre la mayor parte del rendimiento lingüístico de los LLMs, como el ensamblaje novedoso de significados derivados, regularidades inferenciales internas, anclaje referencial indirecto, pero no ofrece todavía una explicación completa de los casos en que el modelo parece crear referencia genuinamente nueva. Este es un problema que comparten, en distintos grados, todas las posiciones del debate que no atribuyen actitudes a los LLMs.

Conclusiones

El hallazgo central es que la discusión sobre si los LLMs entienden se vuelve más clara cuando se separan tres niveles de análisis: el estatus semántico del producto, la estructura del proceso y la agencia del sistema. Con la distinción de Boisseau, se establece que el producto tiene estatus de imitación y no implica por sí solo comprensión. Con Borg, se justifica que el producto porte contenido semántico derivado a nivel de tipo lingüístico. Con Piantadosi y Hill, se vuelve plausible que el proceso instancie parcialmente roles conceptuales, según evidencia de isomorfismos representacionales. Con Coelho Mollo y Millièrre, se admite un grado variable de anclaje referencial indirecto. Ninguna de estas líneas propone por sí sola la categoría de entendimiento superficial: esta es una síntesis propia de este artículo, que define un territorio intermedio entre la manipulación sintáctica ciega y la comprensión robusta. Frente a la tesis de Hattangadi y Schoubye, se ofrece una doble respuesta: semántica, al mostrar que su argumento anti-CRS no alcanza a la versión moderada aquí adoptada; y epistemológica, al mostrar con Collins y Evans que la evaluación del éxito imitativo depende de la competencia del juez.

La categoría de entendimiento superficial, definida por las condiciones C1–C4, permite explicar el éxito semántico-pragmático y las regularidades inferenciales de los LLMs, sin atribuir responsabilidad, control de verdad ni comprensión agencial. Finalmente, la confrontación con el bibliotechnism de Lederman y Mahowald (2024) confirma la viabilidad de la posición intermedia, al tiempo que señala su principal límite pendiente en la referencia novedosa. El mecanismo de significado derivado por cadenas causales y sensibilidad a la inteligibilidad refuerza la explicación del contenido del producto; el problema de la referencia novedosa, en cambio, marca un punto donde la tesis de entendimiento superficial requiere todavía desarrollo adicional, posiblemente en diálogo con el interpretationism o con teorías de la referencia que no presupongan agencia que comprometerían un debate sobre las actitudes de los LLMs que excede los fines de este texto.

Referencias Bibliográficas

- Block, N. (1986). Advertisement for a semantics for psychology. *Midwest Studies in Philosophy*, 10(1), 615–678.
- Boisseau, É. (2024). Imitation and large language models. *Minds & Machines*, 34, Article 42. <https://doi.org/10.1007/s11023-024-09698-6>
- Borg, E. (2004). *Minimal Semantics*. Oxford University Press.
- Borg, E. (2025). LLMs, Turing tests and Chinese rooms: The prospects for meaning in large language models. *Inquiry*. Advance online publication. <https://doi.org/10.1080/0020174X.2024.2446241>
- Collins, H. & Evans, R. (2007). *Rethinking Expertise*. University of Chicago Press.
- Coelho Mollo, D. & Millière, R. (2025). The vector grounding problem (arXiv:2304.01481v3). arXiv. <http://doi.org/10.48550/arXiv.2304.01481>
- Davidson, D. (1973). Radical interpretation. *Dialectica*, 27, 313–328
- Dennett, D. (1971). Intentional systems. *The Journal of Philosophy*, 68(4), 87–106.
- Ferraris, A., Audrito, D., Di Caro, L., & Poncibò, C. (2025). The architecture of language: Understanding the mechanics behind LLMs. *Cambridge Forum on AI: Law and Governance*, 1, e11, 1–19. <https://doi.org/10.1017/cfl.2024.16>
- Harman, G. (1987). (Non-solipsistic) conceptual role semantics. En E. Lepore (Ed.), *New Directions in Semantics* (pp. 55–81).
- Harman, G. (1999). Conceptual role semantics. En G. Harman (Ed.), *Reasoning, meaning, and mind* (pp. 117–131). Oxford University Press.
- Hattangadi, A. & Schoubye, A. (2025). The outputs of large language models are meaningless. En H. Cappelen & R. Sterken (Eds.), *Communicating with AI: Philosophical perspectives*. Oxford University Press.

- Lederman, H., & Mahowald, K. (2024). Are language models more like libraries or like librarians? Bibliotechnism, the novel reference problem, and the attitudes of LLMs. *Transactions of the Association for Computational Linguistics*, 12, 1087–1103. https://doi.org/10.1162/tacl_a_00690
- Piantadosi, S., & Hill, F. (2022). Meaning without reference in large language models. *arXiv*. <https://doi.org/10.48550/arXiv.2208.02957>
- Schwitzgebel, E. (2023). Belief. En E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford University.
- Searle, J. (1980). Minds, brains, and programs. *Behavioral and Brain Sciences*, 3(3), 417–424. <https://doi.org/10.1017/S0140525X00005756>
- Turing, A. (1950). Computing machinery and intelligence. *Mind*, 59(236), 433–460. <https://doi.org/10.1093/mind/LIX.236.433>

Creencias Falsas, Perspectiva Epistémica y Escepticismo

False Beliefs, Epistemic Perspective, and Skepticism

Josias Sosa Araoz

Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco

josiss799@gmail.com

Resumen: La existencia de creencias falsas constituye una prueba empírica de una brecha ontológica entre la justificación interna y la verdad externa, lo cual plantea una amenaza escéptica fundamental. El objetivo principal de esta investigación es demostrar que la solución al escepticismo, entendido como la imposibilidad de determinar con certeza si una creencia es verdadera o falsa, requiere abandonar la “perspectiva epistémica” tradicional, entendida como el acceso reflexivo justificatorio a la garantía de la verdad. Para sustentar esta tesis, se realiza un análisis crítico de dos modelos paradigmáticos: el realismo analítico de Bertrand Russell y el idealismo absoluto de Brand Blanshard. Se argumenta que el fracaso de ambos autores en resolver el problema del criterio no es accidental, sino consecuencia estructural de intentar retener una perspectiva situada que sea, simultáneamente, epistémica y garante de verdad absoluta. Finalmente, se examinan las estrategias contemporáneas como la “visión de ningún lugar”, externalismo y la “epistemología bisagra” inspirada en Wittgenstein, concluyendo que un esbozo de solución al problema escéptico exige la naturalización del sujeto y el abandono de la perspectiva epistémica como objeto central de la epistemología. **Palabras clave:** escepticismo; creencias falsas; perspectiva epistémica; Russell; Blanshard; externalismo

Abstract: The existence of false beliefs constitutes empirical proof of an ontological gap between internal justification and external truth, which poses a fundamental skeptical threat. The main objective of this research is to demonstrate that the solution to skepticism, understood as the impossibility of determining with certainty whether a belief is true or false, requires abandoning traditional “epistemic perspective”, understood as justificatory reflective access to the guarantee of truth. To substantiate this thesis, a critical analysis of two paradigmatic models is conducted: Bertrand Russell’s analytic realism and Brand Blanshard’s absolute idealism. It is argued that the failure of both authors to resolve the problem of the criterion is not accidental, but a structural consequence of attempting to retain a situated perspective that is, simultaneously, epistemic and a guarantor of absolute truth. Finally, contemporary strategies such as the “view from nowhere,” externalism, and Wittgenstein-inspired “hinge epistemology” are examined, concluding that an outline of a solution to the skeptical problem demands the naturalization of the subject and the renunciation of the epistemic perspective as central to epistemology.

Keywords: skepticism; false beliefs; epistemic perspective; Russell; Blanshard; externalism

Introducción

La existencia de creencias falsas sobre el mundo externo¹⁰, estados mentales proposicionales cuyo contenido carece de correlato en la realidad, constituye una prueba conclusiva de la brecha ontológica entre el pensamiento y el mundo. Dicha separación se hace más notoria cuando incluso el respaldo o justificación racional del sujeto no basta para cerrar dicha brecha. Una creencia puede estar justificada racionalmente y, sin embargo, ser falsa. De esta separación manifiesta entre pensamiento y realidad ha surgido la necesidad de encontrar la mejor forma de garantizar el conocimiento de la verdad de las creencias, el denominado ‘criterio de la verdad’. La necesidad de establecer cómo se puede conocer que una determinada creencia es verdadera, que efectivamente tenga su correlato en la realidad. Poseer este criterio de verdad ha sido ligado tradicionalmente con poseer perspectiva epistémica.

Podemos definir, preliminarmente, *perspectiva epistémica* como la capacidad de un agente de tener conocimiento (basado en sus propios recursos cognitivos internos) sobre la verdad de sus creencias o juicios. Implica que el juicio está presente para el pensamiento y que el agente posee conocimiento sobre su verdad en virtud de poseer justificación epistémica (razones, argumentos, evidencia) para afirmar la verdad de dicho juicio. Así el agente es capaz de articular por qué la creencia es verdadera.

Si nuestra perspectiva epistémica coincidiera perfectamente con la realidad, el error sería metafísicamente imposible; pensar algo sería, ipso facto, tocar la verdad. Sin embargo, la capacidad humana de formular juicios significativos, racionalmente articulados y

¹⁰ Las creencias falsas no son estados mentales anómalos, como las alucinaciones o los delirios. Una creencia falsa es un subproducto de la falibilidad inherente de nuestros procesos cognitivos. Comparte con los delirios la categoría de ser estados mentales proposicionales, y se diferencian de las alucinaciones que son estados mentales puramente perceptuales. La principal diferencia con los delirios es que estos últimos son resistentes a revisión racional en vista de evidencia contraria, lo que los hace anómalos (Bortolotti, 2010). Las creencias falsas son sensibles a dicha evidencia por lo que permiten revisión racional.

subjetivamente evidentes que resultan ser falsos, revela que la ‘justificación’ y por consiguiente la perspectiva epistémica y la ‘verdad’ son variables independientes.

Es precisamente en esta independencia donde radica el riesgo inherente del escepticismo. Si el hecho de poseer justificación interna (la perspectiva epistémica) no garantiza lógicamente, es decir no implica necesariamente, el hecho de poseer la verdad externa, entonces se abre la posibilidad teórica de que se posea justificación, pero no verdad. La ruptura ontológica que hace posible la creencia falsa amenaza con convertirse en un abismo epistemológico insalvable: si el pensamiento puede errar incluso cuando cumple con todas sus normas internas de racionalidad, ¿cómo podemos estar seguros de que alguna vez ‘tocamos’ la realidad? El espectro del escepticismo sobre el criterio de verdad, es decir, la duda de si poseemos algún medio fiable para discriminar creencias verdaderas de falsas, no es, por tanto, una duda externa impuesta por los filósofos, sino la sombra que proyecta inevitablemente nuestra propia falibilidad.

Para examinar esta tensión fundamental, el presente análisis se centrará en dos modelos teóricos que, desde polos opuestos, intentan reconciliar la búsqueda de la verdad con las limitaciones de la perspectiva epistémica: el realismo analítico de Bertrand Russell (teoría de la correspondencia) y el idealismo absoluto de Brand Blanshard (teoría de la coherencia).

La elección de estos autores no es fortuita. Si bien ambos formulan definiciones sobre la naturaleza de la verdad, sus sistemas se ven inevitablemente confrontados con el problema del criterio: ¿cómo puede un sujeto finito saber que ha alcanzado esa verdad? Al analizar sus divergentes estrategias para explicar la posibilidad del error y la validez del conocimiento, utilizaremos sus disputas como un estudio de caso sobre los límites o restricciones inherentes a la arquitectura misma de cualquier sistema epistemológico que dependa de la perspectiva epistémica que busque solucionar el escepticismo sobre el criterio de la verdad.

Russell: Correspondencia y Atomismo

Para Russell (2001), “la creencia relaciona la mente a cosas diferentes a ella misma” (73). Una creencia está relacionada con la realidad porque refleja objetos y relaciones entre objetos ordenándolos de determinada manera en una unidad compleja. La creencia es también una unidad compleja en el que se relaciona la mente (sujeto) con una unidad compleja de objetos o relaciones entre objetos ordenadas de determinada manera. En este sentido la verdad de una creencia está determinada por esa cosa diferente (la realidad) a ella misma. La verdad es una propiedad relacional o extrínseca de la creencia. Una creencia es verdadera cuando existe adecuación o correspondencia entre el ordenamiento de los objetos por parte de la mente y el ordenamiento de los objetos en la realidad (el hecho). Una creencia es falsa cuando el ordenamiento de la mente en la relación de creencia no corresponde al ordenamiento real de los objetos. Por ejemplo, si tenemos la siguiente creencia:

‘Carlos cree que Juan ama a María’

Dicha creencia es una unidad compleja que, a su vez, está compuesta por otra unidad compleja denominada objeto de la creencia: Juan ama a María. La creencia es verdadera si el objeto de la creencia (unidad compleja) con ese ordenamiento existe en la realidad, es decir, existe el hecho de que Juan ama a María.

Una creencia falsa se explica en el mismo sentido, la creencia es falsa si el objeto de la creencia con ese ordenamiento específico no existe en la realidad, es decir, no existe el hecho de que Juan ama a María. Al ordenamiento de los objetos de determinada manera Russell le denomina el sentido o dirección de la creencia y es este sentido, el ordenamiento determinado del objeto de la creencia, el que explica el fenómeno del error o la falsedad de una creencia. Por lo anterior, tanto la verdad como la falsedad son propiedades extrínsecas de las creencias, sólo se adquieren con relación a los objetos y su determinado ordenamiento, cuando corresponden o no

corresponden a los hechos. En cambio, tener perspectiva epistémica, conocer si una creencia es verdadera o falsa (el criterio de verdad), depende del pensamiento y no de los hechos. Esto nos lleva al problema de que la naturaleza externa de la verdad implica que “el pensamiento nunca puede saber cuándo la verdad ha sido obtenida” (Russell, 2001, p. 70). Se separa la definición de verdad de la prueba o criterio de cómo conocer si nuestras creencias poseen la verdad. Lo anterior genera el problema del criterio de cómo determinar racionalmente o epistémicamente la verdad de una creencia.

Russell descarta la coherencia como solución al problema, dado que existen creencias verdaderas, por ejemplo, sobre principios lógicos, para las cuales no utilizamos el criterio de coherencia al momento de conocer su verdad. La coherencia funciona como prueba o criterio de la verdad sólo después que se ha adquirido y comprobado conocimiento sobre ciertas verdades. Para intentar solucionar este problema Russell apela a dos tipos de conocimiento, el primero es aquel “que es válidamente inferido de premisas conocidas intuitivamente” (Russell, 2001, p. 77) y se lo denomina derivativo. El segundo es aquel conocimiento sobre las verdades que no se obtienen a través del proceso de derivación, aquel “que no ha sido inferido de ningún proceso lógico” (p. 77). A este se le denomina intuitivo. El conocimiento derivativo se basa en el conocimiento intuitivo y el conocimiento intuitivo se basa en la auto-evidencia o infalibilidad. Para Russell, la auto-evidencia soluciona el problema del criterio, este es el criterio último de verdad que se aplica a juicios o creencias sobre los datos sensoriales (conocimiento perceptual o de las cosas), de axiomas lógicos y matemáticos y de los razonamientos válidos, estas a su vez funcionan como premisas para el conocimiento derivativo (conocimiento de las verdades).

Para entender por qué, de acuerdo a Russell, esta es una solución, debemos entender la diferencia que este pensador plantea entre familiaridad (acquaintance) y creencia. En la

familiaridad tenemos contacto directo con la unidad compleja (el hecho) y, por definición, es infalible. La verdad del ordenamiento de los objetos es autoevidente. La familiaridad es el fundamento del conocimiento intuitivo le brinda la autoevidencia al juicio que el pensamiento se forma en base al dato sensorial. Imaginemos una situación en la que se nos presenta un dato sensorial del cual se elabora un juicio autoevidente:

Veo que el sol está brillando (dato sensorial)

Creo que 'el sol está brillando' (juicio autoevidente)

Adquirimos perspectiva epistémica cuando pasamos del dato sensorial a una creencia o juicio sobre ese dato sensorial, adquirir perspectiva epistémica es adquirir la capacidad de pensar y hablar (juzgar) sobre el hecho. En el caso de creencias que tienen su origen en la relación de familiaridad, sabemos que la creencia es verdadera porque es autoevidente. Tener perspectiva epistémica es obtener conocimiento intuitivo.

Para entender lo que implica el conocimiento intuitivo es necesario notar que para Russell no basta con que una creencia sea verdadera. Si bien el juicio puede ser verdadero, el conocimiento intuitivo implica no solo la verdad sino la justificación, tener razones, evidencias, del porqué de la verdad de la creencia. Cuando uno adquiere esta evidencia o razones adquiere perspectiva epistémica sobre sus creencias. Por ello la autoevidencia es un criterio epistémico, no de la verdad de la creencia sino del conocimiento de esa verdad, es la justificación del conocimiento intuitivo. Adquirir una perspectiva epistémica implica poder pensar sobre el hecho y estar en posición de defender, "justificar" el porqué de la verdad de la creencia, en este caso por medio de la autoevidencia.

Al mismo tiempo, esa misma es la razón por la que la autoevidencia, siempre pertenece al ámbito de la creencia. Es una propiedad epistémica de las creencias que producen conocimiento

intuitivo. Un dato sensorial puede ser un hecho existente sin ser autoevidente, solo adquiere autoevidencia cuando se “transforma” en una creencia, es decir, cuando la mente construye una creencia sobre el dato sensorial. Solamente en el paso del dato sensorial a la formación de la creencia sobre el mismo se genera autoevidencia, y con ello perspectiva epistémica, es decir conocimiento intuitivo en base a la autoevidencia.

El problema radica en que nuestra perspectiva epistémica descansa en algo no epistémico, para Russell (2001) “una verdad es autoevidente cuando tenemos familiaridad con el hecho que corresponde a la verdad” (p. 79). La autoevidencia funciona como justificación para lograr el conocimiento intuitivo, y la garantía de autoevidencia es la familiaridad, la relación con el dato sensorial. La razón que da Russell para que el hecho sea evidencia es que la relación de la familiaridad “solo es posible cuando realmente hay ese hecho” (p.79), la autoevidencia (la garantía epistémica) se deriva de la imposibilidad ontológica de la relación de familiaridad de no tener el hecho mismo como parte de la relación. Russell le concede un rol “epistémico” al dato sensorial por la relación de familiaridad. Pero no hay forma de justificar este rol epistémico. El dato sensorial en sí mismo no puede tener estatus epistémico porque no se puede pensar, no es un juicio. Por lo tanto, no puede justificar o funcionar como evidencia. Se hace un salto de lo epistémico a lo no epistémico. A esta forma de tratar los hechos o datos sensoriales como autoevidentes se ha denominado por los críticos posteriores como el “mito de lo dado” (Sellars, 1956; BonJour, 1978).

Si bien Russell no cree que este sea un mito, también reconoce que este paso no es limpio, el costo de adquirir perspectiva epistémica es que se pierde la absoluta garantía de verdad.

Al pasar de la percepción al juicio es necesario analizar el complejo dado, separamos los constituyentes del hecho. En este proceso es posible cometer un error [...] el juicio que corresponde al hecho no es infalible, porque podría no corresponder al hecho” (Russell, 2001, p. 80).

El hecho mismo tiene que poder ser pensado en un juicio con el propósito de funcionar como evidencia para la justificación, exactamente con el propósito de funcionar como autoevidencia del conocimiento intuitivo de la verdad de la creencia sobre el mismo hecho. Pero la única manera de que el hecho mismo sea evidencia es que adquiera propiedades epistémicas en el paso a la creencia. Solo cuando es creencia puede ser evidencia. Tenemos así una perspectiva epistémica sobre esta, que es autoevidente y puede servir de justificación. Pero el precio es que la creencia no es completamente autoevidente y se ha perdido la certeza absoluta. Existe la posibilidad de un juicio falso, aunque sea autoevidente también. La posibilidad de la existencia de juicios falsos es la prueba de que dicha garantía de verdad se ha perdido aún en los casos de familiaridad.

Un ejemplo clásico de esto lo encontramos en las ilusiones perceptivas, como la ilusión de Müller-Lyer. Al observar las dos líneas, el sujeto tiene un conocimiento directo (familiaridad) de que una línea es visualmente más extensa que la otra. Este dato sensorial es indudable e inmediato; la apariencia de desigualdad es absoluta desde la perspectiva situada. Sin embargo, si el sujeto, guiado por esta autoevidencia, formula el juicio 'la segunda línea es más larga', incurre en una creencia falsa sobre el objeto físico. Se puede tener una justificación interna perfecta (veo claramente que es más larga) para una creencia objetivamente falsa.

Podemos acusar de este problema a la teoría de la correspondencia de la verdad de Russell. Si la verdad es correspondencia, se puede concluir que existe una separación irreparable entre la verdad y la autoevidencia. La verdad es una propiedad relacional y depende del hecho. La autoevidencia es una propiedad epistémica y depende de la perspectiva epistémica sobre el hecho. Se separa la naturaleza de la verdad del criterio de la verdad. El pensamiento logra perspectiva epistémica sacrificando la verdad absoluta. En este sentido Russell (2001) concluye de manera pesimista que "todo nuestro conocimiento sobre las verdades está infectado con algún grado de duda" (p.78). La verdad (absoluta) excede al alcance de la perspectiva epistémica.

Blanshard: Coherentismo

Blanshard (1939), acepta la consecuencia de Russell. Si la naturaleza de la verdad y el criterio de la verdad están separados entonces queda el escepticismo, el pensamiento no puede operar más que con juicios. Al momento de intentar hacernos con el dato sensorial bruto, este ya ha sido adulterado, transformado en un juicio.

Si la verdad es correspondencia, ningún criterio es suficiente. Porque para saber si una experiencia corresponde a un hecho tendríamos que ser capaces de acceder al hecho sin que sea adulterado por una idea y comparar ambos [el hecho y la idea]. Pero ese hecho no es accesible, cuando tratamos de atraparlo lo que encontramos en nuestras manos es un juicio” (Blanshard, 1939, p.261).

Pero Blanshard no acepta la conclusión pesimista de Russell. No tenemos que conformarnos con el escepticismo. El problema radica en la presuposición misma de la teoría de la correspondencia: que la realidad (los hechos) está separada del pensamiento, que la verdad es una propiedad relacional y la verificación es una propiedad epistémica. Explícitamente la realidad y el pensamiento solo se relacionan de manera externa. El problema surge por dicha presuposición. Si la realidad está separada del pensamiento, y la verdad está determinada por la realidad, entonces cuando se intenta verificar, se adquiere perspectiva epistémica. Cuando se quiere conocer la verdad de la creencia sobre el hecho, se pasa al lado del pensamiento. No existe ninguna conexión necesaria entre la verificación de la verdad y la realidad. La separación causa que ninguna prueba sea suficiente. El criterio de la verdad y la verdad no son lo mismo. La verificación es imposible y el conocimiento es cuestión de suerte.

Por el contrario, en la concepción idealista de Blanshard, la verdad tiene que ser inteligible. Esto implica que tiene que poder ser

pensada. Por lo tanto, no es completamente externa. Esto implica que se puede lograr perspectiva epistémica sin sacrificar verdad absoluta. El pensamiento puede conocer la verdad de su creencia, y esto se logra debido a que “al final la única prueba de la verdad que no es equívoca es la naturaleza especial o el carácter que es constitutivo de la verdad” (Blanshard, 1939, p.268). La solución al escepticismo es que la naturaleza y la verificación de la verdad sean la misma. Esta naturaleza de la verdad es la coherencia, que es al mismo tiempo el criterio para conocer la verdad. Para Blanshard, la búsqueda de un sistema coherente es lo que lleva al pensamiento hacia el conocimiento. La coherencia es una finalidad inmanente al pensamiento porque es un intento de nuestras mentes de regresar a la unión con las cosas en su ordenada unidad.

Entonces se puede afirmar que para Blanshard tener perspectiva epistémica y poseer la verdad son lo mismo. En este sentido no existe separación real entre pensamiento y realidad. El primero es la misma realidad, pero aún incompleta. El pensamiento es el deseo o actividad de adquirir entendimiento, de tener perspectiva epistémica, conocimiento de la realidad, de su verdad, que es lo mismo que ser la realidad. Y esto se puede lograr porque ambos son lo mismo, pero en diferentes etapas de desarrollo, lo real es el sistema coherente e inteligible completo y el pensamiento es el sistema coherente parcial que busca entendimiento. “La realidad es un sistema completamente ordenado e inteligible con el que el pensamiento se identifica más y más a medida que avanza [conoce]” (Blanshard, 1939, p.264). La verdad es la medida de la distancia que el pensamiento ha aproximado en su viaje hacia el sistema completo. “El grado de verdad del sistema es el grado de sistema que ha logrado”. (p. 265). Aquí la perspectiva epistémica del pensamiento es guiada por la coherencia. Esto le permite conocer la verdad de sus creencias. Uno puede utilizar la coherencia de su sistema de creencias como premisa para conocer la verdad de otra creencia. y uno puede utilizar la coherencia de su sistema de creencias para conocer la verdad del mismo.

Una de las objeciones de Russell contra la coherencia como naturaleza de la verdad es la existencia de sistemas coherentes falsos como obras literarias o sueños. Por otro lado, tampoco es buen criterio para la verdad, dado que pueden existir dos sistemas coherentes mutuamente contradictorios, por coherencia uno de ellos tiene que ser verdadero y el otro falso. Pero como ambos son internamente coherentes y, para ambos, el criterio de verdad es la coherencia, no podemos decidir por ninguno bajo el mismo criterio. Ambos tendrían que ser verdaderos, pero la misma coherencia no permite que ambos puedan serlo por ser contradictorios. La perspectiva epistémica sobre la verdad de las creencias, tener justificación para su verdad en base a la coherencia se hace imposible.

Para responder a estas objeciones Blanshard, diferencia entre el sistema actual y el sistema ideal. El sistema actual es el pensamiento presente con sus creencias coherentes y el sistema ideal es uno en el que cada juicio implicaría o sería implicado por el resto del sistema, un nivel de interdependencia máximo y además es el que contiene todo lo real y lo posible. Es esta diferencia entre sistema actual y sistema ideal la que permite responder al caso de sistemas de creencias coherentes falsos y sistemas coherentes contradictorios. Para Blanshard la verdad viene en grados; donde el grado de verdad de una proposición se juzga en base a su coherencia con la experiencia completa. Mientras no se logre la coherencia del sistema completo, en el que se alcanza la verdad absoluta, solo tenemos verdad en menor grado. La coherencia parcial solo da verdad parcial y puede llevar a equívoco. Por ello se afirma que “no todos los sistemas coherentes son verdaderos [...] solo uno es el verdadero, el sistema en el que todo lo real y posible está coherentemente incluido” (Blanshard, 1939, p. 276). Si se toman en cuenta todos los hechos, en el caso ideal, al final quedamos solo con un sistema coherente.

El caso de los sueños y la ficción es fácilmente contestado, porque no necesita el sistema ideal. Basta con comparar las

creencias en el sueño o la ficción con el total de nuestras creencias al estar despiertos para que pierdan coherencia y se descarten. Por otro lado, el caso de sistemas de creencias contradictorias sí requiere apelar al sistema ideal. En un sistema ideal su contradicción se disuelve. “La verdad del conocimiento presente [sistema actual] en su conjunto solo puede ser medida por su aproximación al sistema absoluto [ideal]” (Blanshard, 1939, p. 272).

La razón de por qué el pensamiento, el sistema actual con su coherencia parcial, lleva a contradicciones, es que no toma y no puede tomar en cuenta todos los hechos. La perspectiva epistémica del pensamiento está limitada a un conjunto de creencias que considera coherentes, luego agrega al sistema otras nuevas creencias dependiendo si pasan o no el criterio de coherencia. Así va incrementando su verdad y va cumpliendo su propósito de entendimiento acercándose al sistema ideal. Pero se sostiene que la perspectiva epistémica, humana, por ejemplo, está intrínsecamente limitada. Tiene limitaciones de cuántas creencias puede considerar al mismo tiempo, de cuántas creencias puede almacenar, etc. Blanshard (1939), reconoce estas limitaciones. Si para que un juicio sea verdadero tiene que ser coherente con el sistema ideal completamente inclusivo, entonces eso está “fuera de nuestro alcance, probablemente para siempre” (p. 269).

Lo anterior lleva a escepticismo. “La teoría involucra un grado de escepticismo con respecto a nuestro presente conocimiento y probablemente todo futuro conocimiento” (Blanshard, 1939, p. 270), pero a diferencia de Russell, el escepticismo no es causado por la incapacidad del pensamiento de acceder a los hechos brutos, sino por la limitación de cuánta realidad puede contener, la separación entre pensamiento y realidad no es categórica sino gradual. Pero el resultado es similar, el pensamiento como realidad incompleta no puede asegurar o garantizar la absoluta verdad de una creencia. Por lo tanto, no puede conocer la verdad (absoluta) de esa creencia. De nuevo la verdad (absoluta) excede al alcance de la perspectiva epistémica.

Los Límites de la Perspectiva Epistémica

En Russell, la diferencia entre pensamiento y realidad es categórica y hace imposible que la perspectiva epistémica acceda a la verdad (absoluta) por su mecanismo de convertir hechos brutos de los datos sensoriales en juicios o creencias. Algo fáctico en algo del pensamiento. Así el resultado es un escepticismo sobre la posibilidad de conocer con certeza la verdad de nuestras creencias. En Blanshard, por su parte, la diferencia entre pensamiento y realidad es gradual y hace imposible que la perspectiva epistémica acceda a la verdad (absoluta) por su incapacidad de contener el sistema ideal. El resultado es escepticismo sobre la posibilidad de conocer con certeza la verdad de nuestras creencias. ¿Existe alguna manera de solucionar el problema?

Se sostiene que este resultado no surge por algún error en el pensamiento, Ambas imposibilidades surgen de las características o propiedades intrínsecas de la perspectiva epistémica. Por su incapacidad o limitación intrínsecas está condenada a fallar en su propósito de tener conocimiento de la verdad de sus juicios. El problema surge porque en ambos casos (correspondencia y coherencia) se plantean que el conocimiento de la verdad de una creencia implica perspectiva epistémica. Tal como la definimos al inicio, la perspectiva tiene dos componentes: la presencia de la creencia en el pensamiento y el conocimiento de su verdad en base a la justificación epistémica.

En este punto es necesario hacer una desambiguación del término “conocimiento”. En su significado tradicional. Conocer implica tener una creencia verdadera, junto a otros requisitos, como la justificación, excluir la suerte o rastrear la verdad en mundos posibles cercanos al mundo actual. En esta primera forma de entender conocimiento, la verdad es necesaria. Denominemos a este *conocimiento a*, el cual implica una concepción infalibilista de conocimiento. En un segundo sentido, más contemporáneo, conocer es solamente poseer una creencia justificada en base a razones o

evidencias. Además de cumplir con normas epistémicas determinadas, es decir, desempeñarse lo mejor posible como sujetos epistémicos racionales con respecto al cumplimiento de dichas normas (BonJour, 1978; Feldman, 2000; Srinivasan, 2015), independientemente de si la creencia logra o no la verdad. En este segundo sentido la verdad no es necesaria para el conocimiento. Denominemos a este *conocimiento β* , el cual implica una concepción falibilista de conocimiento.

Es la primera forma de conocimiento la que nos obliga a aceptar el escepticismo sobre el criterio de verdad, si se quiere que el conocimiento esté conectado de manera necesaria a la verdad, entonces, la perspectiva epistémica tiene que ser capaz de mostrar cómo se da dicha conexión. Cuando la perspectiva epistémica falla, como en el caso de Russell y Blanshard, y, al igual que a ellos, nos queda aceptar el escepticismo sobre el criterio de verdad. En cambio, con la segunda concepción de conocimiento, podemos rechazar el escepticismo, pero al precio de renunciar a la verdad, redefinimos el conocimiento como una gestión interna de la racionalidad, desconectada de la garantía ontológica. Nos centramos en la justificación, en los deberes o normas epistémicas que los agentes tienen que cumplir en el proceso de justificar una creencia. Dichas normas, si bien tienen como meta acercarnos a la verdad, en último término no necesitan de ella para afirmar que la creencia logra conocimiento. Basta con que las normas epistémicas hayan sido cumplidas, con que la justificación se haya logrado. En este sentido, incluso algunos filósofos (Kim, 1988; BonJour, 2003) han argumentado que la tarea de la epistemología no tendría que ver con definir o defender el conocimiento como tal, por la conexión fuerte que tiene el concepto de conocimiento con la verdad, sino con la determinación de las condiciones para obtener una creencia justificada.

Con esto podemos aclarar que, por cómo se la ha presentado hasta ahora, la perspectiva epistémica está íntimamente ligada al *conocimiento β* . La autoevidencia en Russell y la coherencia en

Blanshard funcionan de esta manera. Son estándares epistémicos que el agente tiene que cumplir para poder justificar el conocimiento de la verdad de las creencias o juicios. El problema radica en que ninguno se contenta con que la creencia esté justificada, sino que buscan hacer el salto a la verdad de la creencia.

Russell considera a la familiaridad y la derivación como casos de conocimiento. Solo la primera está conectada necesariamente con la verdad. Pero para que el producto de la familiaridad (datos sensoriales) puedan ser pensados y se adquiera la perspectiva epistémica, tienen que derivarse, es decir, presentarse en juicios, descripciones. Es en este proceso donde se pierde la conexión necesaria con la verdad. La familiaridad es conocimiento α y la derivación es conocimiento β . Russell intenta fundamentar el conocimiento β , en la infalibilidad de la familiaridad. Sin embargo, la epistemología no trata sobre datos sensoriales en nuestra mente, sino sobre objetos en el mundo. Para pasar del dato mental al objeto real, Russell se ve obligado a transitar del conocimiento directo al conocimiento derivativo. El problema fatal, como el mismo Russell señala, es que la certeza no sobrevive a este tránsito. Mientras que el conocimiento por familiaridad es una relación de presencia (donde el error o falsedad es lógicamente imposible), el conocimiento derivativo es una construcción lógica (donde el error o falsedad es siempre posible).

De manera análoga, en Blanshard, podemos identificar esta misma tensión. El *conocimiento α* correspondería a la posesión del sistema ideal completo, donde la coherencia es identidad con la realidad y el error es imposible. El *conocimiento β* , por su parte, es el estado de nuestro sistema de creencias actual, finito y en expansión. Blanshard intenta desesperadamente argumentar que el conocimiento β (nuestra coherencia actual y parcial) es un camino continuo hacia el conocimiento α . Sin embargo, la distinción nos muestra la trampa: mientras seamos sujetos finitos, solo operamos bajo normas de coherencia interna. El salto a la verdad absoluta requeriría que el sujeto dejara de tener una perspectiva parcial para

convertirse en el sistema mismo. Blanshard nos ofrece normas para pensar (la coherencia parcial), pero nos promete una verdad que ningún pensamiento finito puede contener. En conclusión, no importa el nivel de perspectiva epistémica (justificación) que se posea, incluso los niveles más elevados de justificación (la autoevidencia y la coherencia) no garantizan la verdad de la creencia. Los posibles casos de creencias autoevidentes falsas o creencias coherentes falsas lo demuestran.

La distinción propuesta nos permite, finalmente, comprender la naturaleza ontológica de la creencia falsa. Una creencia falsa no es un fallo en la racionalidad del sujeto; es el fenómeno que ocurre precisamente en la brecha entre el conocimiento β y el conocimiento α . Un sujeto puede tener una creencia falsa (como quien en la antigüedad creía que el sol gira alrededor de la tierra) cumpliendo perfectamente con todas las normas de justificación de su época (Conocimiento β intacto). El hecho de que podamos ser 'perfectamente racionales' y 'perfectamente falsos' al mismo tiempo es la prueba de que la perspectiva epistémica es una cuestión interna, mientras que la verdad es una tiranía externa. La existencia de creencias falsas justificadas, es lo que dinamita la pretensión de Russell y Blanshard de unir ambos mundos.

Esta es justamente una de las lecciones más significativas de la epistemología contemporánea, que se extrae de las conclusiones escépticas de Russell y Blanshard: un agente puede tener perspectiva epistémica, es decir, estar justificado y cumplir las normas de racionalidad y, aun así, tener una creencia falsa. Dicha conclusión ha sido secundada por los famosos casos Gettier (1963) que demuestran que la justificación no es suficiente para asegurar por sí sola la verdad de una creencia. Esta también se puede obtener por suerte. La lección es que no existe relación de implicancia necesaria entre la justificación de una creencia y su verdad (Zagzebski, 1994). Esto hace que el salto desde la perspectiva epistémica (conocimiento β) sobre una creencia, a la verdad (conocimiento α) de dicha creencia no se puede realizar. La raíz del escepticismo en ambos autores

radica en su exigencia de un acceso a la verdad, al mismo tiempo, epistémico y, al mismo tiempo, infalible. Tanto Russell como Blanshard asumen que tener perspectiva epistémica implica que la verdad debe ser transparente para el sujeto. Este debe tener acceso directo a la garantía de su creencia (sea el hecho o el sistema completo). Pero como argumentamos la verdad excede a la perspectiva epistémica. La razón es la naturaleza misma de la perspectiva. Esta es situada y finita, y bloquea este acceso privilegiado. El criterio de la verdad, por tanto, permanece siempre un paso más allá de nuestro alcance cognitivo, no por un fallo técnico, sino por la estructura ontológica de lo que significa 'tener una perspectiva'.

Posibles Soluciones al Problema Escéptico: la Disolución de la Perspectiva Epistémica

Si el diagnóstico precedente es correcto, el dilema que enfrentan tanto Russell como Blanshard no es un fallo técnico subsanable con más rigor lógico, sino una consecuencia estructural e insalvable de una epistemología basada en la perspectiva epistémica. Esta exigencia irrenunciable de que el sujeto posea acceso reflexivo a las razones que justifican su creencia, se revela incompatible con la garantía de una verdad ontológica absoluta. La brecha entre la justificación interna (lo que pasa en la mente) y la verdad externa (lo que pasa en el mundo) es insalvable. En adelante exploraremos diferentes estrategias que se han utilizado para abordar el problema escéptico generado por la posibilidad de las creencias falsas.

La primera estrategia intenta resolver la finitud de la perspectiva mediante la hipóstasis de un punto de vista absoluto que neutralice las distorsiones subjetivas. Williams (1978) articula esta aspiración bajo la noción de una concepción absoluta de la realidad. Según este autor, el ideal regulativo del conocimiento, especialmente en la ciencia física, es producir una representación del mundo que sea independiente de cualquier peculiaridad perceptual, cultural o cognitiva de los observadores; una descripción que sería válida para cualquier ser racional, independientemente de su constitución.

Esta aspiración coincide con lo que Nagel (1986) diagnóstica como el impulso hacia una “visión desde ningún lugar”. El sujeto epistémico intenta trascender su ubicación particular (aquí y ahora) para observar la realidad sub *specie aeternitatis*, desde fuera del mundo. En el racionalismo clásico, Dios garantizaba esta visión, Descartes, por ejemplo, se percató tempranamente de la insuficiencia de la perspectiva interna para asegurar la realidad externa. En su distinción entre *cognitio* (conocimiento internamente coherente) y *scientia* (conocimiento absolutamente verdadero garantizado), Descartes admitía implícitamente que la perspectiva del sujeto finito es incapaz, por sí sola, de cerrar la brecha con la verdad. Un ateo podría tener justificación racional impecable (*cognitio*), pero carecería de la garantía final (*scientia*) que solo un observador externo y perfecto, Dios, podría validar (Descartes, 2005). Así, la única forma que encontró Descartes para evitar el escepticismo fue postular una ‘visión de Dios’ que actuará como puente ontológico. Es decir, para salvar el conocimiento humano, tuvo que apelar a una entidad que está más allá de lo humano.

Para resolver el problema del criterio y diferenciar con certeza absoluta una creencia verdadera de una falsa, ambas teorías (correspondencia y coherentismo) nos obligan a adquirir un punto de vista imposible. Como advierte Nagel, este ideal es inalcanzable entre otras razones, porque siempre somos sujetos situados. Por mucho que intentemos retroceder y objetivar nuestra experiencia, nunca podemos desprendernos completamente de nosotros mismos ni de nuestras condiciones específicas de conocimiento sin dejar de ser, paradójicamente, los sujetos que conocen, si bien podemos lograr un alto grado de objetividad, eliminar al sujeto hace que se pierda información de la realidad información del sujeto. Como hace notar Lewis (1979) un Dios no podría tener creencias “de se”, es decir, sobre sí mismo, por ejemplo, donde está ubicado, por más que este sea un dato de la realidad. La perspectiva es literalmente un punto de vista que ocupa una posición específica (conceptual o material). Lo cual causa que se acceda solo a una parte o un aspecto de lo observado. En este sentido la perspectiva contrasta con la proyección

axonométrica que requiere un observador a una distancia infinita. (Jasper, 2016) como sería el caso de Dios.

Por esta razón Blanshard argumentaba, en su crítica a la teoría de la correspondencia, que, para tener conocimiento de la verdad de una creencia, tendríamos que ser capaces de literalmente salirnos de nuestra mente y observar axonométricamente la correspondencia misma del hecho con la creencia. Pero en la teoría de la coherencia ocurre algo similar, para la verdad (absoluta), tampoco basta con nuestro pensamiento situado y actual. No basta con la perspectiva epistémica. Tenemos que expandir el pensamiento hasta tales extremos donde “vemos” el todo, y logramos perspectiva total.

Por otro lado, aunque dicho punto de vista fuera posible, no llega sin costo. Tener una “perspectiva total” es una contradicción. Cuando nuestro pensamiento alcanza el sistema total, literalmente deja de ser pensamiento y se convierte en realidad, puesto que la distinción entre pensamiento y realidad se disuelve. Hemos salido de nuestra subjetividad. Se ha perdido la perspectiva epistémica como tal. Perdemos el punto de vista, perdemos la perspectiva. En el mismo sentido argumenta Stroud (1984) en su crítica al proyecto cartesiano, esta solución exige la aniquilación de la perspectiva epistémica por expansión. Para verificar si nuestras creencias corresponden a la realidad sin adulteraciones, tendríamos que despojarnos de nuestra propia subjetividad, lo cual es una imposibilidad lógica: no podemos saltar fuera de nuestra propia sombra ni juzgar nuestras facultades cognitivas sin usar esas mismas facultades. En este sentido adquiere mayor sentido la definición de pensamiento como deseo o esfuerzo de Blanshard, Si el pensamiento es deseo o esfuerzo por el absoluto, al momento de alcanzarlo, el deseo (pensamiento) cesa de existir.

Esta forma de solucionar el problema escéptico crea una paradoja en la que alcanzar la objetividad total sería dejar de ser un sujeto situado; es decir, dejar de existir como conocedor humano y perder la perspectiva epistémica. La verdad se salva solo si el sujeto se disuelve en una abstracción “divina”.

La segunda respuesta, proviene de una postura que surge del programa de naturalización de la epistemología (Quine, 1969; Kornblith 1997) denominada externalismo epistémico. Esta intenta rescatar el conocimiento (del escepticismo) eliminando el requisito internalista del “acceso reflexivo” (Srinivasan, 2020; Pappas, 2023). En general, el externalismo plantea que la justificación no depende completamente de estados internos del agente como sus creencias o sus experiencias fenoménicas como evidencia. Si la única base posible de la perspectiva epistémica es la autoevidencia (Russell) o la coherencia de las creencias (Blanshard), entonces el externalismo aboga explícitamente por una epistemología que no esté fundamentada en la perspectiva epistémica. Esta corriente asume que la angustia de Russell y Blanshard proviene de una exigencia internalista hiper-intelectualizada: la idea de que, para saber, uno debe saber que sabe y poder dar razones de la verdad de sus creencias.

Uno de los principales representantes, Alvin Goldman (1967, 1979), en su propuesta fiabilista, propone que lo que convierte una creencia verdadera en conocimiento no es que el sujeto posea argumentos internos lógicamente válidos, sino que la creencia haya sido producida por un proceso causal confiable (como la percepción visual adecuada). Armstrong (1973) presenta la forma más radical de esta postura con su conocida analogía del termómetro. Se puede afirmar que un termómetro “conoce” la temperatura si su mecanismo físico registra fielmente o fiablemente los datos del ambiente; no necesita comprender o tener perspectiva epistémica sobre la temperatura ni justificar su lectura. Bajo este modelo, el sujeto humano es naturalizado y reducido a un instrumento de registro causal. Se recupera la conexión con la verdad (el termómetro funciona), pero se sacrifica la racionalidad reflexiva: el sujeto ya no es responsable epistémicamente de sus creencias, simplemente es un eslabón en una cadena causal natural. La perspectiva epistémica desaparece en favor del proceso de obtención de las creencias.

Una versión intermedia ha sido propuesta por Ernest Sosa (2007; 2009) en su famosa epistemología de la virtud, en esta se argumenta por la división entre el conocimiento animal y el conocimiento racional, el conocimiento animal es creencia apta, creencia cuya verdad se logra a través del ejercicio de competencias fiables, este conocimiento no exige al agente ser consciente o tener perspectiva epistémica sobre la fiabilidad de sus creencias. Por otro lado, el conocimiento racional, es aptitud a nivel reflexivo, en la cual el agente defiende la fiabilidad de sus competencias por medio de razones. En esta forma de epistemología, la noción central es la de aptitud, y esta no necesita de la perspectiva epistémica como base o fundamento. La solución es apelar a lo que se ha denominado epistemología de “dos niveles” (Turri, 2013) en la que la perspectiva epistémica tiene su debido lugar, pero depende del primer nivel, un nivel animal en el cual la perspectiva epistémica no es necesaria.

Finalmente, en años recientes, ha surgido una postura denominada “epistemología bisagra” (Coliva & Moyal-Sharrock; 2016) cuya inspiración se encuentra la obra tardía de Wittgenstein, específicamente en *Sobre la Certeza* (1969). Enfrentado al escepticismo sobre la existencia del mundo externo, Wittgenstein no intenta probarlo (como Russell) ni integrarlo en un sistema (como Blanshard), sino que disuelve la pregunta. Argumenta que nuestras creencias más fundamentales (como “el mundo existe”, “tengo dos manos” o “la tierra ha existido por mucho tiempo”) no son conocimientos epistémicos (en el sentido de tener una perspectiva epistémica sobre ellos) sujetos a verificación, duda o justificación.

Wittgenstein denomina a estas creencias básicas “proposiciones bisagra”: son los ejes fijos sobre los que gira la puerta de nuestra investigación, pero que no se mueven. Estas son certezas básicas que son no-racionales y pre-epistémicas. Tienen naturaleza “no proposicional, no empírica, no epistémica” (Moyal-Sharrock, 2003, p. 128) y “demuestran” su certeza por las acciones que producen en los agentes. No las aceptamos porque tengamos evidencia (perspectiva epistémica), sino que son la

condición de posibilidad de cualquier evidencia; son la “forma” por donde fluyen nuestros argumentos. Esto implica una renuncia radical: aceptamos que en el fundamento último de nuestro edificio cognitivo no hay “razón” ni “visión”, sino una certeza ciega, instintiva y animal, basada en la praxis vital. La seguridad contra el escéptico se recupera, pero al precio altísimo de admitir que nuestros cimientos son injustificables racionalmente.

Las tres estrategias presentadas sirven para tener un panorama de la dirección que la epistemología está tomando y debería tomar, todas diagnostican algo similar: para salvar la posibilidad del conocimiento, y evitar el escepticismo se tiene que apelar a disolver al sujeto cognoscente tal como lo concebía la tradición. Disolver un sujeto cognoscente tal como lo concebía la tradición, uno que, desde su perspectiva epistémica, puede justificar racionalmente la verdad de sus creencias. Si existe solución al problema escéptico, esta implica alguna forma de abandono de la noción internalista de perspectiva epistémica como objeto central de la epistemología. Específicamente las últimas dos abordan el problema desde una perspectiva naturalista que reconoce la condición pre-reflexiva del sujeto. A diferencia de la primera no necesitan de una postura radical y prácticamente imposible como la perspectiva de Dios, sino que son más prudentes y apelan simplemente a reconocer la condición natural pre epistémica o pre racional del sujeto cognoscente.

Teniendo en cuenta lo anterior se puede rescatar al menos dos vías filosóficas legítimas para el proyecto de reconfiguración del sujeto cognoscente. Por un lado, una “epistemología naturalizada” en sentido amplio, que busque integrar los hallazgos de las ciencias empíricas sobre los procesos causales de formación de creencias. Por otro lado, lo que podríamos denominar “epistemología bisagra”, que, sin reducir la epistemología a ciencia empírica, que reconozca que el sujeto es ante todo un ser situado cuyas certezas fundamentales, en forma de proposiciones bisagra, proceden de la praxis vital y no de la reflexión justificatoria. Ambas vías comparten el diagnóstico central

de este artículo, la insuficiencia de la perspectiva epistémica tradicional para garantizar la verdad, pero difieren en el marco meta filosófico desde el cual articular la alternativa. Esta investigación no se compromete con ninguna de las dos. Determinar cuál de estas direcciones resulta más fecunda, o si cabe una síntesis entre ellas, es una cuestión que excede el alcance del presente trabajo y que merece un desarrollo independiente en futuras investigaciones.

Conclusión

El análisis contrastado de las epistemologías de Russell y Blanshard permite concluir que el intento de fundar el conocimiento sobre una perspectiva epistémica transparente y garante de verdad conduce a una aporía irresoluble. En el caso de Russell, la restricción del conocimiento a la familiaridad infalible impide el acceso al mundo físico, obligando a un salto inferencial falible. En el caso de Blanshard, la exigencia de coherencia total con un Sistema Ideal sitúa la verdad más allá del alcance cognitivo de cualquier sujeto finito. En ambos sistemas, se confirma que la gestión de la racionalidad interna (justificación) no implica necesariamente el conocimiento de la realidad externa (verdad).

Ante este problema, las soluciones contemporáneas revisadas, sobre todo el externalismo fiabilista y el pragmatismo wittgensteiniano, no resuelven el problema en los términos clásicos, sino que lo reformulan mediante una renuncia teórica. Al desplazar el criterio de conocimiento desde la justificación consciente hacia la fiabilidad de procesos causales o la aceptación de certezas no-rationales, estas corrientes abrazan la pérdida de la perspectiva epistémica.

En última instancia, la investigación demuestra que el esbozo de una solución al problema escéptico exige el reconocimiento de la condición pre-reflexiva del sujeto, su des-intelectualización (entendida como la renuncia a la exigencia de que todo fundamento cognitivo sea articulable en forma de razones explícitas y

reflexivamente accesibles) del sujeto. La superación del escepticismo radical no se logra mediante una mayor introspección justificatoria, mediante el incremento de la perspectiva epistémica, sino asumiendo que el fundamento de la cognición es ontológico y pre-reflexivo. Así, el precio de la certeza es el abandono de la pretensión cartesiana de un sujeto que audita conscientemente la validez de todas sus creencias.

Por último, afirmar que la solución al escepticismo exige abandonar la perspectiva epistémica tradicional no debe interpretarse como una claudicación ante la irracionalidad, ni como un suicidio intelectual. Por el contrario, esta renuncia cumple una función indispensable: sirve para restituir la primacía de la realidad sobre la representación.

La obsesión de Russell y Blanshard por mantener una perspectiva epistémica infalible (el acceso transparente y justificado a la verdad) era, en el fondo, un intento de someter el mundo a las condiciones de nuestra mente. Al renunciar a esta exigencia, aceptando, como hacen el externalismo o el pragmatismo wittgensteiniano, que nuestros cimientos son causales o prácticos y no reflexivos, no se pretende ir contra la razón, sino reconociendo sus límites biológicos y ontológicos.

Abandonar la perspectiva epistémica (la necesidad de ver la justificación de todo) como eje central de la epistemología puede servir para volver a anclar al sujeto en el mundo. Nos libera de la parálisis escéptica del espectador que duda si existe el suelo que pisa, para devolvernos a la condición de agentes que caminan sobre él. Lejos de ser un error, aceptar que nuestra conexión con la verdad es más instintiva y opaca de lo que el intelecto desearía es un acto de prudencia: es admitir que antes de ser sujetos que conocen el mundo, somos criaturas que pertenecen a él.

Referencias Bibliográficas

- Blanshard, B. (1939). *The Nature of Thought* (Vol. 2). George Allen & Unwin.
- BonJour, L. (1978). *Can empirical knowledge have a foundation?* *American Philosophical Quarterly*, 15(1), 1-13. <https://www.jstor.org/stable/20009690>
- BonJour, L. (2003). A version of internalist foundationalism. En BonJour, L. y Sosa, E. (eds.), *Epistemic justification: Internalism vs. externalism, foundations vs. virtues* (pp. 3-95) Wiley-Blackwell.
- Bortolotti, L. (2010). *Delusions and other irrational beliefs*. Oxford University Press.
- Coliva, A., & Moyal-Sharrock, D. (2016). *Introduction: Hinge Epistemology*. *International Journal for the Study of Skepticism*, 6(2-3), 73-78. <https://doi.org/10.1163/22105700-00603001>
- Descartes, R. (2005). *Las Meditaciones Metafísicas* (G. Graiño Ferrer, Trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- Feldman, R. (2000). *The ethics of belief*. *Philosophy and Phenomenological Research*, 60(3), 667-695. <https://doi.org/10.2307/2653823>
- Gettier, E. (1963). *Is Justified True Belief Knowledge?* *Analysis* 23: 121-3. <https://doi.org/10.1093/analys/23.6.121>
- Goldman, A. I. (1967). *A causal theory of knowing*. *The journal of Philosophy*, 64(12), 357-372. <https://doi.org/10.2307/2024268>
- Goldman, A. I. (1979). *What is justified belief?* In *Justification and knowledge: New studies in epistemology* (pp. 1-23). Dordrecht: Springer Netherlands. https://doi.org/10.1007/978-94-009-9493-5_1
- Jasper, A. (2016). *God's eye view*. *This Thing Called Theory*, London: Routledge, 126-36.
- Kim, J. (1988). What is "naturalized epistemology?". *Philosophical perspectives*, 2, 381-405. <https://doi.org/10.2307/2214082>.

- Kornblith, H. (1997). Beyond foundationalism and the coherence theory. In H. Kornblith (ed.) *Naturalizing epistemology*. MIT. 131-146.
- Lewis, D. (1979). *Attitudes de dicto and de se*. *The Philosophical Review*, 88(4), 513-543. <https://doi.org/10.2307/2184843>
- Moyal-Sharrock, D. (2003). Logic in action: Wittgenstein's logical pragmatism and the impotence of scepticism. *Philosophical Investigations*, 26(2), 125-148. <https://doi.org/10.1111/1467-9205.00291>
- Nagel, T. (1986). *The View from Nowhere*. Oxford University Press.
- Pappas, G. (2023). Internalist vs. externalist conceptions of epistemic justification. En Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/justep-intext/>
- Quine, W. (1969). Epistemology naturalized. *Knowledge and inquiry* (pp. 245-260).
- Russell, B. (2001). *The problems of philosophy* (2.^a ed.). Oxford University Press. (Obra original publicada en 1912).
- Sellars, W. (1956). Empiricism and the Philosophy of Mind. *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, 1(19), 253-329.
- Sosa, E. (2007). A virtue epistemology: Apt belief and reflective knowledge, volume I (Vol. 1). Oup Oxford.
- Sosa, E. (2009). Reflective knowledge: apt belief and reflective knowledge, volume II (Vol. 2). Oup Oxford.
- Srinivasan, A. (2015). Normativity without Cartesian privilege. *Philosophical issues*, 25, 273-299. <https://doi.org/10.1111/phis.12059>.
- Srinivasan, A. (2020). Radical externalism. *Philosophical Review*, 129(3), 395-431. <https://doi.org/10.1215/00318108-8311261>
- Turri, J. (2013). Bi-level virtue epistemology. In *Virtuous thoughts: the philosophy of Ernest Sosa* (pp. 147-164). Dordrecht: Springer Netherlands.

- Wittgenstein, L. (1969). *On Certainty* (Vol. 174). Oxford: Blackwell.
- Zagzebski, L. (1994). The inescapability of Gettier problems. *The Philosophical Quarterly* (1950-), 44(174), 65-73. <https://doi.org/10.2307/2220147>

Zenón Depaz y la Filosofía Andina: Críticas a la Cosmo-visión Andina en el Manuscrito de Huarochirí

Zenón Depaz and Andean Philosophy: Critiques of The Andean Cosmvision in the Huarochirí Manuscript

Javier Eduardo Hernández Soto

Universidad Nacional Mayor de San Marcos/Universidad Peruana Cayetano Heredia

Resumen: El presente artículo propone una lectura crítica de *La cosmovisión andina en el Manuscrito de Huarochirí* (2015) de Zenón Depaz, una de las obras más influyentes de la filosofía andina contemporánea. El objetivo central no es cuestionar la riqueza interpretativa ni la fecundidad hermenéutica del trabajo de Depaz, sino someter su propuesta a una crítica propiamente filosófica, atendiendo a los supuestos teóricos que orientan su método y a las consecuencias ontológicas de su interpretación. Tras reconstruir el procedimiento hermenéutico que articula la obra —basado en el análisis de cinco categorías quechuas fundamentales (*pacha, yana, waka, kama* y *yachay*)— se examinan tres núcleos problemáticos. En primer lugar, se analiza el trasfondo kantiano implícito en la noción de “condiciones de posibilidad”, que tiende a hipostasiar dichas categorías como estructuras ahistóricas. En segundo lugar, se cuestiona la lectura no dialéctica del *yana*, que privilegia la complementariedad y neutraliza su dimensión conflictiva y negativa, clausurando la posibilidad de una dialéctica andina. Finalmente, se examina el optimismo metafísico que atraviesa la interpretación del *kama*, donde la afirmación del bien y la vida se absolutiza como principio trascendental. Frente a ello, el artículo propone una relectura dialéctica e histórica de las categorías andinas, inspirada en Hegel, que permita pensar la negatividad, el conflicto y el devenir como dimensiones constitutivas del mundo andino.

Palabras clave: filosofía andina; hermenéutica; manuscrito de Huarochirí; Zenón Depaz; categorías andinas

Abstract: This article offers a critical reading of *The Andean Cosmvision in the Huarochirí Manuscript* (2015) by Zenón Depaz, one of the most influential works in contemporary Andean philosophy. Its central aim is not to challenge the interpretive richness or the hermeneutic fertility of Depaz’s work, but rather to subject his proposal to a properly philosophical critique, focusing on the theoretical assumptions that guide his method and on the ontological consequences of his interpretation. After reconstructing the hermeneutic procedure that structures the work—based on the analysis of five fundamental Quechua categories (*pacha, yana, waka, kama, and yachay*)—the article examines three problematic cores. First, it analyzes the implicit Kantian background of the notion of “conditions of possibility,” which tends to hypostatize these categories as ahistorical structures.

Second, it questions the non-dialectical reading of yana, which privileges complementarity while neutralizing its conflictual and negative dimension, thereby foreclosing the possibility of an Andean dialectics. Finally, it examines the metaphysical optimism that permeates the interpretation of kama, in which the affirmation of good and life is absolutized as a transcendental principle. In response, the article proposes a dialectical and historical rereading of Andean categories, inspired by Hegel, that allows negativity, conflict, and becoming to be understood as constitutive dimensions of the Andean world.

Keywords: andean philosophy; hermeneutics; Huarochirí manuscript; Zenón Depaz; andean categories

Introducción

Uno de los representantes más conspicuos de la filosofía peruana contemporánea es Zenón Depaz, autor de numerosas investigaciones y de un libro clave para la filosofía andina, *La cosmovisión andina en el Manuscrito de Huarochirí* (2015). La presente investigación se centrará en esta obra, pero no sin antes dar un pequeño itinerario de la evolución filosófica de su autor. Depaz cursó sus estudios filosóficos en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, presentando en 1989 la tesis *Bases gnoseológicas de la categoría Mito en la obra de J. C. Mariátegui*, en la que ya puede apreciarse su interés por los temas andinos, enfocados desde una lectura filosófica, reivindicando un concepto que vinculará filosofía y mundo andino, el concepto mito. En el año 2000 presenta *Los signos en el laberinto: Ontología y lenguaje en la poética de Jorge Luis Borges*, tesis para obtener el grado de magister, profundizando la veta hermenéutica de su pensamiento, escudriñando las aristas filosóficas de Borges.

En el año 2005 Depaz da a conocer un breve pero importante trabajo *Horizonte de sentido en la cultura andina. El mito y los límites del discurso racional*. Este texto puede considerarse un antecedente directo de su obra principal, adelantando muchos conceptos e intuiciones. Aquí ensaya una entrada fenomenológica y hermenéutica al mundo andino, proponiendo una "... reconstrucción de los horizontes de sentido ontológicos y valorativos que constituyen

el mundo andino, atendiendo a la narrativa mítica...” (Depaz, 2005, p. 47). Esto le lleva a postular la dimensión mítica del hombre andino como fuente de sentido, fuente que se encuentra fuera del mundo, a modo de un límite interno, una suerte de punto ciego, desde el que se apertura el sentido. El mito da el sentido, constituyéndose una topología y teleología andinas, la primera muestra el orden espacio temporal válido para los pueblos originarios y la segunda señala a la fiesta y el ritual como una suerte de causa final, de momento en el que todo se realiza, momento cumbre para el cual se ordena todo.

El texto referido de Depaz es sumamente valioso para comprender su obra principal, pues muestra la futura agenda del autor. El énfasis en la dimensión mítica hace comprensible por qué Depaz se decida a estudiar y profundizar en el *Manuscrito de Huarochiri*, ya que muestra los mitos andinos más densos y profundos. De este modo, el tratamiento filosófico del mito es el precedente principal de la obra capital de Zenón Depaz; este interés por el mito puede remontarse mucho antes, pues ya en su tesis de bachiller (Depaz 1989) el mito es clave, siendo asumido a partir de la formulación que José Carlos Mariátegui hiciera del hombre como una animal metafísico o mítico.

Antes de continuar es preciso referir la posición de Zenón Depaz respecto a la cuestión de la filosofía andina. El autor no acepta la existencia de una reflexión filosófica prehispánica, ya que considera que la filosofía se inicia en Grecia y llega al Tawantinsuyu junto al proceso de colonización de la subjetividad andina (Depaz, 2018, p. 101). Pero ello no significa que lo producido aquí no sea valioso, todo lo contrario, Depaz reconoce que en la matriz civilizatoria andina se dio una sabiduría de gran alcance, la que no necesita el rótulo de filosofía para ser valorada y, por el contrario, señala a aquellos que reclaman la etiqueta de filosofía para la sabiduría andina son víctimas de un complejo de inferioridad (Depaz, 2005, p. 59). Pero entonces, ¿en qué sentido practica Zenón Depaz la filosofía andina? Al parecer en tanto interpretación filosófica de la civilización andina, es decir, haría filosofía andina al utilizar el bagaje

conceptual y el lenguaje de la filosofía occidental para comprender diversos aspectos de lo andino, realizándolos y valorándolos, poniéndolos en diálogo con otras tradiciones, promoviendo un enfoque intercultural en el que convergen el mito y el logos, el símbolo y el concepto¹¹.

2. Contenido de la obra

Zenón Depaz, en *La cosmovisión andina en el Manuscrito de Huarochirí* (2015) ofrece el resultado final de largos años de reflexión. El libro fue su tesis doctoral (Depaz, 2014), la que se publicó raudamente. El título puede ser engañoso, induciendo a creer que se hablará de la cosmovisión en el sentido tradicional de *Weltanschauung* o concepción del mundo. Pero el propio autor aclara que no se trata de ello, señalando el guion entre *cosmo* y *visión*, (Depaz, 2015, p. 32) con lo cual quiere decir que la investigación tratará de dar una visión cósmica del mundo andino, una visión que enfatice el orden, la belleza (lo cosmético (Depaz, 2015, p. 51) y la armonía de la experiencia del hombre andino al tratar con la realidad¹². Cabe reconocer que la intención de Depaz debe mucho a la sensibilidad griega, de la recoge lo relativo al cosmos como ámbito del orden que excluye al desorden; lo que es incompatible con la *pacha* andina, en la que incluso lo desordenado o monstruoso es parte constitutiva del mundo. Algo similar sucede con lo relativo a la visión, sentido privilegiado por los griegos y luego por toda la tradición occidental; su privilegio es incompatible con la sensibilidad andina, como reconocía el propio autor: “El modo de lo visual no parece tener en el mundo andino la condición paradigmática que tiene en la matriz griega” (Depaz, 2005, p. 55).

¹¹ Para profundizar en ese sentido de filosofía andina véase, Hernández 2022.

¹² Cabe señalar que ya Mariano Ibérico (1946) había desarrollado una reflexión en torno al denominado “sentimiento cósmico de la vida”, vinculándolo a los pueblos llamados primitivos. Al respecto, afirma: “...cuanto más primitivo es el hombre... más profunda será su comunicación emocional con las fuerzas secretas, con las potencias animadoras del cosmos. El hombre primitivo, arcaico es todavía naturaleza. Por lo tanto, su sentimiento de la vida es, literalmente, un sentimiento de la naturaleza” (Ibérico, 1946, p. 50). Este antecedente resulta relevante, en la medida en que presenta claras afinidades conceptuales con la perspectiva desarrollada por Depaz; sin embargo, no es tematizado ni referido en su trabajo, a pesar de las convergencias evidentes con su propia interpretación.

El libro quiere dar cuenta de la experiencia cósmica del hombre andino, ello a partir de una lectura original del *Manuscrito de Huarochiri*, desarrollando su interpretación filosófica tomando en cuenta cinco categorías andinas: *kama*, *pacha*, *waka*, *yana* y *yachay*. Estas categorías fueron elegidas "... por la densidad de significados de orden ontológico que conlleva, estableciendo un contrapunto entre el soporte simbólico de los discursos que contiene y la tradición discursiva conceptual que caracteriza a la filosofía" (Depaz, 2015, p. 35). De modo que el proyecto de Depaz se realiza en estas cinco categorías, las que le sirven para realizar una interpretación filosófica de la trama mítica del *Manuscrito*. A continuación, se dará una breve referencia de lo que Depaz dice sobre cada categoría.

La categoría *pacha* ocupa un lugar central en esta arquitectura conceptual. Su campo semántico articula dimensiones temporales y espaciales, pero no en el sentido de una coordenada neutra, sino como referencia a una totalidad que se manifiesta en el tiempo. *Pacha* remite a la tierra entendida como matriz genésica y ámbito de plenitud, pero también como un orden dotado de sentido, belleza y regularidad, en contraposición al caos (Depaz, 2015, p. 41-52).

La noción de *yana* expresa relacionalidad, aludiendo principalmente a la complementariedad, cooperación y concurrencia como condiciones del despliegue de la vida. El término connota pareja, ayuda, cuidado y servicio, como se evidencia en el verbo *yanay*. La existencia se concibe como co-operación: vivir es siempre vivir-con, y la plenitud solo se alcanza en la relación complementaria (*yanantin*). Lo singular, en tanto aislado, aparece como carente o defectivo, mientras que la vida se sostiene en un juego de mutua implicación entre los seres (Depaz, 2015, p. 111-114).

Por su parte, *waka* designa lo sagrado en el mundo andino, pero no como una instancia trascendente separada de lo cotidiano. Lo *waka* se manifiesta de manera plural y diseminada, manteniendo una condición paradójica: es comunicable y, a la vez, extraordinario.

Esta ambivalencia se expresa en la coexistencia de radical otredad e íntima cercanía, generando tanto pavor como atracción. En cuanto potencia genésica y propiciatoria, sostiene el flujo de la vida y fundamenta el orden cósmico, sin identificarse plenamente con ninguna de sus manifestaciones (Depaz, 2015, p. 147-155).

La categoría *kama* nombra el principio activo o potencia vital que anima a los seres. Depaz la aproxima a nociones como *dynamis* o *qi*, en la medida en que designa una energía orientada, capaz de actualizar posibilidades dentro de un orden dinámico. *Kama* articula abundancia y medida, expansión y delimitación, e implica también racionalidad, norma y obligación. Los dioses aparecen como *kamaq*, proveedores de esta potencia vital, mientras que los seres dotados de ella son *kamasqa*. El orden del mundo expresa así el curso del *kama*, entendido como el pulso que sostiene y regula la vida (Depaz, 2015, p. 211-219).

Finalmente, *yachay* remite al saber en tanto experiencia integral. No se trata de un conocimiento puramente teórico, sino de un modo de estar en el mundo que articula verdad, bien y belleza. *Yachay* implica aprender, enseñar, cuidar y actuar adecuadamente, y se despliega en una conversación que involucra a todas las comunidades de vida. Saber es aquí un actuar sapiente y situado, orientado a desplegar las posibilidades de aquello a lo que se atiende, de modo que ser es siempre inter-actuar dentro de la totalidad de la *pacha* (Depaz, 2015, p. 269-273).

3. El Método de Zenón Depaz

La explicitación del método que el autor emplea en su obra se hace necesario, pues aclararía muchísimo el contenido de su proyecto. En una reseña del libro, Víctor Samuel Rivera intenta explicitar el método de Depaz:

El autor de *La cosmovisión andina* ha logrado una hermenéutica andina desde lo andino mismo; su proceder

ha sido una arqueología, la recuperación de un origen y un pasado que se presenta como un silencio del presente, un arché que actúa y articula las prácticas, creencias y valores andinos, lo que incluye –pace Depaz– la eficacia de los ritos y sacrificios del cristianismo barroco instalado en los Andes, las procesiones, danzas sagradas y misas andinas (Rivera, 2018, p. 579).

Así pues, el proceder de Depaz se instala en una hermenéutica arqueológica, según Rivera, basándose en la recuperación de un sentido arcaico y primigenio de las palabras quechuas, a partir de las cuales reconstruye la trama conceptual de la cosmovisión andina en pro de pensar una ontología andina. De este modo, Depaz desarrolla una hermenéutica propia para acercarse al mundo andino, siendo necesario explicitar cómo procede esta, sacando a la luz las pautas que guían su interpretación.

Para mostrar lo anterior es preciso examinar uno de los capítulos del libro de Depaz. En el primer capítulo *PACHA: EL MUNDO*, el autor procede de la siguiente forma. Primero, explora todos los significados del término pacha, para lo cual consulta a los lexicones, vocabularios, gramáticas y diccionarios quechuas, especialmente los del siglo XVI y XVII. En segundo lugar, ubica un pasaje del *Manuscrito de Huarochiri* en el que el término en cuestión se use, desplegando una lectura en base a los sentidos explorados anteriormente. En tercer lugar, introduce una idea filosófica en su interpretación, en este caso alude al estructuralismo desde el cual las ciencias sociales ya han entendido el concepto de pacha, reduciéndolo a un juego binario o a la dualidad de estructuras. El autor cuestiona esta lectura desde la apropiación creativa de las ideas de Gilles Deleuze (1983), especialmente de su texto *En qué se reconoce el estructuralismo*. Se apropia de la crítica al dualismo y del descubrimiento de un término medio que hace posible la dualidad de estructuras, siendo inasible y elusivo; Depaz traslada esto último al mundo andino, hablando de un *chawpi*, de un término medio articulador del sentido. En cuarto lugar, refuerza su lectura

con la inclusión de una etnografía sobre la etnia Chipaya (Wachtel, 2001), pues esta daría cuenta en el mundo contemporáneo de un orden topográfico, social y mental cercano al andino originario, confirmando así la interpretación filosófica del término *pacha*.

El procedimiento de Depaz puede entenderse en cuatro momentos: primero, la exploración del sentido originario del término quechua; segundo, su ubicación y contexto dentro del *Manuscrito de Huarochirí*; tercero, el momento filosófico propiamente dicho; y cuarto, la matización a partir de otras fuentes. Este esquema, con las adaptaciones necesarias en cada caso, se aplica de forma coherente a los diferentes términos quechuas analizados en su obra (*yana, waka, kama, yachay*). El tercer momento es el principal en el método, pues ahí se efectúa el análisis propiamente filosófico, es decir, dándole al contenido cultural una interpretación filosófica. En ese punto se produce una fusión de horizontes: los significados emergentes desde el mundo andino entran en diálogo con los conceptos filosóficos que Depaz moviliza desde su propia formación. La correspondencia entre un término andino específico y una categoría filosófica concreta no obedece a una regla fija, sino que depende en gran medida del talento hermenéutico del autor, de su sensibilidad interpretativa y de su familiaridad con la cosmovisión andina.

El método empleado es muy fructífero, dando como resultados interpretaciones muy sugerentes, que van más allá del mero comentario a los resultados de las ciencias sociales (las que de primera mano investigan el mundo andino), constituyéndose en auténticas interpretaciones filosóficas de lo andino. Pero, este proceder tiene un punto muy cuestionable, la confianza exclusiva en el idioma. Depaz asume que los términos quechuas que explora tienen un significado originario, arcaico y profundo¹³, pero bien

¹³ Ello se evidencia en la siguiente valoración del Manuscrito: “El Manuscrito de Huarochirí puede considerarse un texto pristino en el ámbito discursivo andino” (Depaz, 2015, p. 17). Esta caracterización resulta metodológicamente discutible, pues supone una concepción del texto como portador transparente de un sentido originario no afectado por mediaciones históricas, procesos de traducción, hibridaciones culturales, etc. Desde una perspectiva hermenéutica, el Manuscrito no puede ser entendido como un acceso inmediato a una supuesta pureza originaria del pensamiento andino, sino como un texto históricamente situado, atravesado por tensiones lingüísticas, coloniales y culturales, en el que el sentido no se conserva intacto, sino que se produce en el juego entre tradición, escritura y lectura. En este sentido, la apelación a lo “pristino” corre el riesgo de reificar el lenguaje y de absolutizar el texto, desplazando la atención desde los procesos históricos de producción de sentido hacia una idea de origen que es ya una construcción interpretativa.

podiera ser de otra manera. El quechua al que se remite Zenón Depaz es el del *Manuscrito de Huarochiri* y el de los diccionarios y lexicones de los siglos XVI y XVII, este idioma fue la llamada lengua general del Perú, utilizada por los evangelizadores cristianos para traducir su fe a la comprensión de los indígenas. En este contexto es probable que los cinco términos quechuas que Depaz destaca sean constructos de los evangelizadores, los que para emparentar la metafísica y cosmovisión occidental tomaron vocablos quechuas a los que ellos dieron un sentido distinto al de los quechua hablantes. No es excesivo sospechar de estos términos quechuas y su supuesta pureza semántica o sentido originario, pues pueden ser sutiles extensiones de las redes que empleaban los evangelizadores.

La confianza en el quechua tiene también otra arista problemática. El universo de textos a los que se remite Depaz fueron producidos en el lapso en el que los invasores españoles se asentaban en el territorio andino, imponiendo la escritura alfabética como forma hegemónica de transmitir el saber. Si solamente se viera al mundo andino desde dichos textos, tendría que darse por sentada la matriz occidental (judeocristiana y grecorromana), pues desde ahí se produce la escritura, incluso en el caso de un texto escrito en lengua quechua como el *Manuscrito de Huarochiri*. Todo acercamiento se vería limitado por el alcance de los textos, es decir, solo se conocería lo que los textos han registrado y transmitido. Así, por ejemplo, si solo consideramos los textos coloniales para dar cuenta del mundo andino no se sabría nada del periodo preincaico. Esto puede apreciarse en Depaz, pues se basa casi exclusivamente en los textos coloniales que refieren a los andinos. Una alternativa sería atender no únicamente a la etnohistoria sino darle la palabra también a la arqueología, la que puede configurar otra entrada al mundo andino, la que se remite a miles de años, explicando el origen y surgimiento de la civilización andina. Zenón Depaz hace una referencia mínima y tangencial de la arqueología (Depaz, 2015, p. 82-83 y 259), pero esta podría superar las limitaciones del texto.

4. Observaciones críticas al contenido de la obra

4.1 El Kantismo de Zenón Depaz

El enfoque propuesto por Zenón Depaz es sumamente fértil para el análisis del pensamiento andino, pero ello no le exime de críticas y observaciones. Así, por ejemplo, al considerar las cinco categorías quechuas se corre el riesgo de hipostasiar estos términos que se utilizan como eje interpretativo. En varias ocasiones, Depaz se refiere a ellos como “condiciones de posibilidad”, expresión que se convierte en uno de los pilares conceptuales de su investigación. Él mismo aclara el sentido en que utiliza esta noción en la nota 55 de su obra: “Empleo aquí la noción de ‘condición de posibilidad’ en el sentido que adquiere en la crítica kantiana y la filosofía crítica en general, como aquello que, estando implícito, hace posible determinada experiencia o fenómeno” (Depaz, 2015, p. 61). Según esta definición al asumir un término como condición de posibilidad, este queda situado fuera del ámbito fenoménico, volviéndose anterior a la experiencia y sin ser determinado ni afectado por ella.

No obstante, el empleo del concepto de “condición de posibilidad” en la obra de Depaz no es unívoco ni homogéneo. En algunos pasajes, el término parece cumplir una función descriptiva o heurística (Depaz, 2015, p. 286, 294, 297, 318) orientada a señalar núcleos semánticos recurrentes que estructuran determinadas prácticas, narrativas y representaciones andinas. En este sentido, las categorías funcionarían como esquemas interpretativos reconstruidos a partir del texto, sin pretensión explícita de trascendentalidad fuerte.

Sin embargo, en otros momentos —particularmente cuando se apela explícitamente a la tradición kantiana— el concepto adquiere un peso filosófico más exigente, pues las categorías dejan de ser reconstrucciones históricas para convertirse en condiciones previas e implícitas de la experiencia misma. Así, por ejemplo, Depaz dice:

Lo que está bien, está bien”, como fijando no sólo el horizonte de toda valoración posible, sino de toda constatación o descripción posible, como si se asumiera que el soporte de todo orden, y por tanto de toda descripción es siempre una valoración, con lo cual ésta no pertenecería al orden del mundo sino que sería su condición de posibilidad; como diría Kant, un trascendental (Depaz, 2015, p. 204).

La cita muestra los riesgos de interpretar las categorías andinas como condiciones de posibilidad en sentido crítico-trascendental kantiano, ya que estas tienden a situarse fuera del ámbito fenoménico e histórico, funcionando como estructuras que hacen posible la experiencia, pero que no se ven afectadas por ella. Tal es el caso de la tautología “lo que está bien está bien” (estas son las palabras de uno de los zorros del capítulo 5 del *Manuscrito* (Taylor, 2008, p. 35), de la que Depaz extrae una suerte de «Bien» metafísico exento de crítica o cuestionamiento, pues lo sitúa por encima del orden, a modo de soporte intocable.

Siguiendo el caso anterior, las categorías quechuas de pacha, *yana*, *waka*, *kama* o *yachay* se arriesgan a convertirse en «trascendentales», es decir, en conceptos previos a la experiencia que moldean desde fuera (límite, precisaría Depaz) el mundo fenoménico, dándole sentido y valor. Estas categorías abren la experiencia del mundo, pero ellas mismas no están en juego, ya que soportan la experiencia a modo de «condiciones de posibilidad» inasibles¹⁴.

¹⁴ La vía interpretativa que ensaya Zenón Depaz no es completamente inédita. Ya en su momento, Ernst Cassirer emprendió una operación teórica de alcance similar. Mientras Kant había formulado su filosofía trascendental a partir de un sujeto metafísico moderno, orientado fundamentalmente al conocimiento científico, Cassirer introduce un giro cultural decisivo: el sujeto trascendental deja de identificarse exclusivamente con el hombre moderno europeo y se amplía para incluir al hombre no occidental, particularmente al llamado “primitivo”. De este modo, Cassirer elabora una lectura kantiana del pensamiento mítico (Cassirer, 1972), trasladando el aparato conceptual del criticismo al campo de la antropología y la filosofía de la cultura. Zenón Depaz, de manera paralela, realiza una operación análoga. Su interpretación del pensamiento andino supone también una culturalización del enfoque kantiano, en la medida en que las condiciones de posibilidad ya no se sitúan en la estructura cognitiva del sujeto moderno, sino en una matriz civilizatoria andina que cumple una función trascendental. Las categorías quechuas operan como esquemas previos que hacen posible la experiencia cósmica del mundo, reproduciendo, en clave cultural, la lógica del sujeto trascendental. Depaz considera a Cassirer en su investigación; sin embargo, no siempre parece tematizar de manera explícita el profundo parentesco metodológico entre ambos enfoques, ni las consecuencias filosóficas que se derivan de asumir, aun en versión culturalizada, una estructura trascendental de corte kantiano.

De este modo, las categorías andinas pueden llegar a presentarse como metafísicas, ubicadas fuera de la dinámica histórica y social, no susceptibles de alteración o transformación profunda, apareciendo como estructuras relativamente inalterables, en un sentido cercano al de las categorías kantianas en las que el autor se inspira. Esta tensión se hace visible cuando Depaz afirma:

Una tradición cultural constituye un proceso mediante el cual se transmite de generación en generación intuiciones del mundo y la vida, nociones y pautas de conducta que se renuevan de continuo sobre la base de una matriz que constituye una suerte de “centro” móvil de las perspectivas. Se configura con la continuidad de cierto orden de creencias y sensibilidades básicas -que remiten a un fondo simbólico común- que posibilita procesar las influencias externas en el sentido de una asimilación, es decir, de una incorporación selectiva, orgánica, a la matriz básica. En el espacio andino persiste una tradición cultural con una notable capacidad de asimilación de elementos exógenos (Depaz, 2015, p. 22).

En este pasaje, la tradición cultural andina es comprendida como un proceso dinámico y abierto a la transformación; sin embargo, dicho dinamismo parece operar sobre la base de una matriz relativamente estable, compuesta por creencias y sensibilidades básicas asociadas a un fondo simbólico común. Si bien esta matriz es descrita como “móvil” y capaz de asimilar elementos exógenos, su función como centro organizador de la experiencia cultural introduce la posibilidad de concebirla como un esquema persistente que, aun ampliándose o enriqueciéndose, no se ve afectado en su estructura fundamental.

Esta lectura abre un problema teórico relevante, pues podría derivar en una comprensión esencialista de lo andino, al postular una matriz de sentido que, aun siendo flexible, se sitúa más allá de los procesos históricos de ruptura, conflicto o transformación radical. En la medida en que dicha matriz opera como condición de

posibilidad de toda experiencia cultural, corre el riesgo de quedar sustraída al devenir histórico, configurándose como un centro que, precisamente por su carácter fundante, no puede ser modificado. Desde esta perspectiva, la interpretación tiende a privilegiar la continuidad y la persistencia, dejando en un segundo plano la posibilidad de pensar la transformación profunda o la disolución misma de esa matriz simbólica.

¿Hay alguna alternativa al enfoque kantiano que Depaz pone en práctica al interpretar las categorías andinas? Conviene recordar que la perspectiva kantiana, compartida por enfoques analíticos, fenomenológicos y hermenéuticos, fue duramente cuestionada por Hegel en la *Fenomenología del Espíritu* [1807] (2022), proponiendo una concepción dialéctica de la experiencia, en la que no existe un ámbito metafísico aparte (trascendental), sino que todo está comprendido en el devenir histórico de la conciencia, reelaborándose continuamente la relación entre sujeto y objeto. El problema con suponer que existen condiciones de posibilidad es que estas fácilmente se vuelven ahistóricas, pues el cambio solo afecta a lo fenoménico, no a ellas, que están en un ámbito previo. De ahí que las categorías se hipostaticen, convirtiéndose en entes metafísicos que la experiencia no puede cuestionar. Por el contrario, el enfoque dialéctico señala que toda categoría aparece, es un momento de la realidad, vinculada a un contexto propio, a un pueblo y su ethos. Para Hegel las condiciones de posibilidad se vuelcan en la experiencia, aparecen en el despliegue y devenir mismo de la propia realidad, poniéndose en juego al aparecer¹⁵.

¹⁵ La introducción de Hegel en el diálogo crítico con la interpretación de Zenón Depaz no responde a una imposición externa ni a una preferencia teórica arbitraria, sino que se deriva del problema mismo que el texto plantea. En la medida en que Depaz recurre explícitamente a la noción de “condición de posibilidad” —concepto heredado de la tradición kantiana—, la discusión queda situada, de manera inevitable, en el terreno del debate filosófico sobre el estatuto de lo trascendental. La crítica hegeliana al trascendentalismo kantiano resulta, en este contexto, especialmente pertinente, pues cuestiona la separación entre un ámbito previo, ahistórico y fundante, y el ámbito de la experiencia histórica efectiva. Frente a la tendencia a hipostasiar las condiciones de posibilidad, el enfoque dialéctico propuesto por Hegel permite pensar las categorías como momentos históricos del devenir de la experiencia, inseparables de los procesos sociales, culturales y simbólicos en los que emergen. En este sentido, la referencia a Hegel no constituye un añadido externo al análisis, sino una alternativa teórica coherente con el problema conceptual abierto por el propio uso de la noción de condición de posibilidad en la lectura de Depaz. Por otro lado, a propósito de cómo introducir a Hegel en el ámbito andino, véase Hernández 2024.

Trasladando lo anterior a la cuestión aquí tratada, resulta que las categorías andinas no deben entenderse como condiciones de posibilidad, pues ello haría que se ubiquen en un problemático ámbito metafísico. Por el contrario, considerando el enfoque dialéctico, hay que pensar que las categorías quechuas de *pacha*, *yana*, *kama*, *waka* y *yachay* ya están involucradas en la praxis histórica y social del hombre andino, surgen de la vida misma de los pueblos, teniendo entonces dichas categorías una historia y trasfondo cultural. De manera que estas categorías han surgido en algún momento de la historia andina, se han enriquecido con otros conceptos, han variado y cambiado su sentido, han ido apareciendo en la medida que se complejizaba el desarrollo de la civilización andina, relacionándose entre sí, surgiendo una de otra, influyéndose mutuamente. Sería bastante extraño creer que siempre mantuvieron el mismo contenido y sentido, que por ser condiciones de posibilidad no han variado sustancialmente. De modo que al enfoque trascendental de Depaz se le puede contraponer un enfoque dialéctico, reclamando una historia conceptual de las categorías andinas, involucradas con la praxis concreta y las grandes transformaciones sociales y políticas.

Ahora bien, considerando en conjunto las categorías andinas se pueden plantear algunas preguntas. Depaz solo destaca cinco términos quechuas y los interpreta como categorías andinas, pero ¿por qué solo cinco y no tres, cuatro, seis o siete?, ¿cómo justifica esto? El autor sigue la pista del propio *Manuscrito de Huarochirí* que reitera obsesivamente el número cinco, por lo que decide presentar solo cinco categorías andinas¹⁶. Pero en ningún momento se justifica filosóficamente la existencia de cinco categorías, se toma el dato del universo mítico, pero ello no es suficiente para validarlo filosóficamente, es decir, Depaz no da una explicación satisfactoria del número de categorías, no dice cuál es la necesidad de lo quintuple a un nivel filosófico y no esotérico. Recuérdese que el problema de las categorías fue uno de los más importantes de la tradición filosófica occidental, siendo una grave cuestión tanto para

¹⁶ Una pista que pudiera tomar Depaz está en Platón (2007), quien su diálogo *Sofista* presenta cinco categorías o géneros supremos: El ser, el movimiento, el reposo, la identidad y la diferencia. Estas categorías están justificadas lógicamente y racionalmente, siendo el producto de una rigurosa deducción, mostrando la necesidad de su número.

Aristóteles y Kant, quienes reflexionaron profundamente sobre las categorías y justificaron su número, sin apelar a instancias extra-filosóficas¹⁷.

Por otro lado, Depaz se adscribe a cierta filosofía crítica que entiende como la explicitación de las condiciones de posibilidad, en otras palabras, ser crítico consistiría en dar cuenta de las condiciones que hacen posible la experiencia y el mundo. Pero esta manera de entender la crítica deja de lado un aspecto fundamental de la misma, la negatividad. La idea de elaborar una crítica, de criticar, conlleva a un desacuerdo, a contraponer puntos de vista y desde ahí cuestionar aquello con lo que no se está conforme. Isaiah Berlin (Magee, 1993, p. 17) recuerda que uno de los rasgos principales de la filosofía es la crítica, entendida esta como cuestionamiento radical de las creencias, como en el caso de Sócrates, que no se trató de un amable develar las condiciones de posibilidad de la forma de vida griega sino de un duro cuestionamiento a lo aceptado sin más, de un incómodo contraponerse a lo establecido, enfatizando la negatividad de su proceder.

4.2 *La no Dialéctica del Yana*

Zenón Depaz al no atender al sentido de crítica como contraposición y negatividad puede conducir a una interpretación unilateral del pensamiento andino. Esto se hace visible en su lectura del término yana. En *La cosmovisión andina en el Manuscrito de Huarochiri*, yana es comprendido en tanto categoría de complementariedad, cooperación y concurrencia, es decir, como el principio que posibilita la relacionalidad del todo con el todo. Así pues, Depaz dice:

¹⁷ El problema de las categorías andinas puede apreciarse en otros autores, quienes proponen sus propias alternativas. Victor Mazzi (2016) plantea una tradición sapiencial inka, la que se manejó con categorías como: *Kay, Tiqsi, Inti, Wiraqucha, Pacha, Yanantin, Yachay, Kama, Sullull, Chiqa* (Mazzi, 2016:294-325). Asimismo, Lucas Palacios, plantea las siguientes categorías: *Camac, Camaquen, Capac/Apo, Cay, Chakra, Kay Pacha, Hamutac Runa, Illa Ticse, Mallki, Pacha, Piscapunchao, Qhapaq Mallku, Runa, Supay, Ticse, Ticse Camac Pacha, Ticse Cocha Maman, Ticse Pacha Camac, Ticsi Runa, Ticsi Wiracocha, Yanantin, Yaya, Yuya/Riccini* (Palacios, 2021, p. 185-186). Así pues, no hay un consenso en el número de categorías, lo que hace más apremiante la necesidad de justificarlas filosóficamente.

... el *Manuscrito de Huarochirí* proyecta un simbolismo según el cual la existencia discurre en el juego de la ayuda mutua, servicio y donación; y la plenitud de la existencia supone contar con un *yanantin*, es decir, con el soporte de un par que se hermana; por lo cual existir es co-operar, las acciones plenas suponen co-operación y el mundo se sostiene en la co-operación de todo lo existente, como condición para el discurrir del ánimo o flujo vital denominado *kama*, que dona y sostiene el ser de todo lo ente. Con ello, la cooperación, característica central de la vida social en el horizonte cultural andino, halla un soporte cósmico, una base ontológica que va más allá del ámbito humano, involucrando a todos los seres (Depaz, 2015, p. 115).

Depaz enfatiza que *yana* connota pareja, ayuda, servicio y cuidado, y que su sentido último remite a la cooperación como condición de posibilidad de la vida. Nótese que se trata de una cooperación cósmica, en la que todos los seres están involucrados. En esta perspectiva, *yana* designa aquello que junta, articula y sostiene la co-pertenencia de los seres en el orden de la *pacha*. Sin embargo, esta interpretación, si bien fecunda, resulta insuficiente, pues privilegia únicamente rasgos positivos, dejando en la penumbra la dimensión negativa, conflictiva y contradictoria de *yana*, perdiéndose así una vía para pensar una dialéctica andina.

Al aclarar el sentido del término *yana* se hacen presentes significados vinculados con la cooperación, la ayuda, el servicio y el cuidado, los que resultan centrales para comprender la ontología relacional que el autor busca reconstruir. No obstante, reducir *yana* a estas funciones integradoras implica neutralizar su ambivalencia constitutiva. En el *yana* no solo se da la unión, está implícita la separación (pues algo solo puede reunirse si primero ha estado separado¹⁸), no solo articula, también escinde (ya que a toda síntesis le precede un análisis). Así, por ejemplo, *yanantin* se refiere a “un par de cosas iguales” (Domingo de Santo Tomás, 1994), también “dos cosas hermanadas” (Diego Gonzales Holguin, 1952), es decir, un par

de cosas que se han emparejado, que han entrado en un proceso de igualación, deviniendo en cierta identidad, lo que significa que la igualdad de las dos cosas es el resultado de un proceso de equiparación de cosas que antes no eran iguales ni estaban emparejadas. Así se muestra que la unidad del *yanantin* presupone una escisión, una ruptura anterior que se trata de superar con una figura más amplia, de modo que *yanantin* es un momento en el despliegue en el devenir de las cosas, no su punto final o consumación. Lo anterior destaca que *yana* no solo hace posible la complementariedad, también engendra conflicto, tensión y oposición. Dejar de lado esta negatividad equivale a privar al concepto de su dinamismo interno y a clausurar su potencial dialéctico¹⁹.

Tomando en cuenta la acepción que Depaz privilegia —*yana* como pareja y complementariedad—, una mirada más atenta permite advertir que esta relación no es, en modo alguno, una relación sin oposición²⁰. El caso paradigmático es el del par hombre–mujer, que Depaz presenta como modelo de la complementariedad andina. Ahora bien, la paridad sexual no puede pensarse como una simple

¹⁸ Sobre la importancia de la separación o escisión, Hegel señala: “Si consideramos más de cerca la forma particular que reviste la filosofía, vemos que brota, por una parte, de la originalidad viviente del espíritu que en ella ha restablecido por sí mismo y configurado por su propia actividad la armonía desgarrada; por otra parte, brota de la forma particular que tiene la escisión, de la que surge el sistema. Escisión es la fuente de la necesidad de la filosofía...” (Hegel, 1990, p. 17-18). En otras palabras, la escisión es un fenómeno más originario que la armonía, de modo que enfatizar solo la armonía o complementariedad es unilateral, solo considera un aspecto de la totalidad. Lo no complementario, lo no armónico, lo escindido está en el principio y más bien la armonía es su superación.

¹⁹ El potencial dialéctico del *yana* no ha pasado desapercibido, al respecto véase, Alonso Castillo (2021) y Daysi Núñez del Prado (2007), quienes coinciden en una interpretación del *yanantin* en base a una lógica de opuestos.

²⁰ Hegel prestaba mucha atención a las oposiciones, pues ahí estaba lo esencial de la dialéctica: “Los ejemplos más triviales: arriba y abajo, derecha e izquierda, padre e hijo, y así hasta el infinito, contienen todos ellos la oposición dentro de una sola y misma cosa. Arriba es lo que no es abajo; arriba está determinado sólo a esto: a no ser abajo, y es solamente en la medida en que haya abajo, y a la inversa; en cada determinación se halla su contrario. Padre es lo otro del hijo, e hijo lo otro del padre, y cada uno es sólo en cuanto este otro del otro; y, al mismo tiempo, cada determinación lo es sólo en referencia a la otra; el ser de ambas constituye una sola y misma consistencia. El padre es también algo de por sí fuera de la referencia al hijo, pero no es entonces padre, sino hombre en general, tal como arriba y abajo, derecha e izquierda están también reflexionados dentro de sí, y, fuera de la referencia, son algo, pero sólo lugares en general. —Los contrapuestos contienen la contradicción en la medida en que se refieren negativamente uno a otro en el mismo respecto, o sea en la medida en que se asumen recíprocamente, siendo indiferentes el uno frente al otro” (Hegel, 2019, p. 288). Las oposiciones más familiares remiten ya a cierta dialéctica intuitiva, asumiendo que nada puede existir sin su contrario, configurándose así la contradicción en todo pensamiento que reconoce el juego de opuestos.

complementariedad de términos armónicos. Hombre y mujer se oponen, en cierta forma se da una lucha entre ellos, un juego de fuerzas que se expresa en el amor y la sexualidad. Cada uno se define como lo que el otro no es. Si no existiera esta oposición (la diferencia y la desigualdad dentro de la oposición), la paridad carecería de sentido: ambos polos se reducirían a una identidad indiferenciada, anulando la diferencia que hace posible la relación.

Desde una perspectiva dialéctica, esta oposición no implica exclusión, sino atracción. Como señala Hegel, los opuestos no solo se repelen, también se reclaman mutuamente (Hegel, 2022, p. 172). Lo desigual se junta precisamente en virtud de su diferencia. Sin embargo, este juntarse no es un acoplamiento mecánico ni pacífico. Se trata de una relación tensa, atravesada por fuerzas contrapuestas que buscan afirmarse a sí mismas. Cada polo de la relación tiende a imponerse, a subsumir al otro, a negar su autonomía (piénsese en las relaciones de poder y dominación). En este sentido, la relación de pareja no es solo complementariedad, sino también lucha, conflicto y contradicción²¹.

Esta dimensión conflictiva se hace especialmente visible en la relación sexual, entendida no como simple acto reproductivo, sino como un juego de fuerzas y de poder. El deseo, el placer y el sometimiento se entrelazan en una dinámica que no puede reducirse a la cooperación benigna. La sexualidad implica exposición, vulnerabilidad, apropiación y resistencia. En ella se manifiesta una contradicción productiva que, en su resolución, da lugar a la procreación. La vida surge así no de una armonía previa, sino de una tensión que se resuelve provisionalmente. Pensar el *yana* en

²¹ Esto ya lo hizo notar la filósofa feminista Simone de Beauvoir, quien resaltó la condición problemática de la mujer en el interior de la pareja: "El amo y el esclavo también están unidos por una necesidad económica recíproca, que no libera al esclavo. Y es que, en la relación entre el amo y el esclavo, el amo no se plantea la necesidad que tiene del otro: detenta el poder de satisfacer esa necesidad y no lo mediatiza; por el contrario, el esclavo, en su independencia, esperanza o temor, interioriza la necesidad que tiene del amo; pero aunque la urgencia de la necesidad fuese igual en ambos, siempre actúa en favor del opresor frente al oprimido... Ahora bien, la mujer siempre ha sido, si no esclava del hombre, al menos su vasalla; los dos sexos jamás han compartido el mundo en pie de igualdad..." (de Beauvoir, 2009, p. 22). En otras palabras, la dominación de la mujer por el hombre se dio en una lógica cercana a la dialéctica del amo y el esclavo, donde la paridad significó la sumisión de la mujer. Cabe resaltar que en la situación de la mujer en la pareja andina prehispánica fue distinta a la situación de la mujer europea (Armas, 2001), teniendo una libertad relativa en el ámbito familiar, aunque subyugada en su género con relación al Estado (*Acllawasi*).

términos dialécticos permite, por tanto, comprender la fecundidad de la contradicción como principio generador, y no como anomalía a ser suprimida.

Esta dialéctica del par masculino–femenino no constituye un caso aislado, sino que tiene un carácter paradigmático. En la cosmovisión andina, la pacha misma se ordena a partir de la polaridad sexual. El mundo no se estructura como una totalidad homogénea, sino como un entramado de fuerzas opuestas que se atraen y se repelen, que cooperan y se enfrentan. Si esto es así, entonces la dialéctica del *yana* no es un fenómeno local, sino la expresión de la dinámica interna de la *pacha* en su conjunto. La relacionalidad andina no es una red de equilibrios estáticos, sino un campo de tensiones en constante transformación.

Desde este punto de vista, la lectura de Depaz no da lugar a una dialéctica del *yana*. Al enfatizar exclusivamente su función integradora, se ve parcialmente neutralizado su potencial crítico y se presenta el orden andino como un sistema esencialmente armónico. Esta operación tiene como consecuencia la exclusión de sus momentos de conflicto, ruptura y violencia. La dialéctica es sustituida por una lógica de la complementariedad sin fricción, en la que la negatividad queda subsumida o invisibilizada. Esto puede derivar en una interpretación del mundo andino desprovista de negatividad constitutiva, en la que se atenúan o excluyen dimensiones como el conflicto, la ruptura y la violencia, presentándolo como un orden esencialmente afirmativo y orientado a la cooperación cósmica.

Un enfoque que quisiera ser más justo y adecuado a lo que ofrece el mundo andino no puede prescindir de la negatividad y comprenderla en todas sus aristas y consecuencias. Por ello es preciso reconocer que la contradicción no es un defecto en el orden andino de las cosas, negarla implica fijar lo vivo, convertir el devenir en estructura y transformar una ontología dinámica en una metafísica de la armonía, fija y estática en el fondo. En este sentido,

la ausencia de una perspectiva dialéctica en la lectura del *yana* socava el alcance filosófico de esta categoría.

La dialéctica del *yana* permite comprender la cosmovisión andina menos unilateralmente y más fiel a la experiencia histórica. El mundo no aparece entonces como un orden armónico y definitivamente reconciliado, sino como un proceso abierto, expuesto a la ruptura y al conflicto. La *pacha* no es solo el ámbito de la cooperación, sino también el escenario de la lucha y la transformación. Reconocer esta dimensión no implica negar los valores de reciprocidad y cuidado, sino situarlos en un horizonte más amplio, en el que la afirmación de la vida no excluye la experiencia de la negatividad. En suma, la lectura de Zenón Depaz, al no asumir plenamente la dialéctica del *yana*, corre el riesgo de convertir una categoría dinámica en un principio estático²².

4.3 El Optimismo Metafísico del *kama*

Uno de los rasgos más significativos de la interpretación que Zenón Depaz propone en *La cosmovisión andina en el Manuscrito de Huarochiri* es el privilegio otorgado a la positividad del ser y a la afirmación de la vida como horizonte último de inteligibilidad del mundo andino. Esta orientación atraviesa su lectura de las principales categorías quechuas y se condensa de modo ejemplar en su comprensión del *kama* como principio vital que sostiene, orienta y ordena el curso de la existencia (Depaz, 2015, p. 211-219). Si bien esta opción interpretativa resulta coherente con la intención de reconstruir una ontología relacional, cooperativa y no sustancialista, también introduce una serie de supuestos problemáticos que conviene examinar críticamente.

²² Otra arista del *yana* que permite pensarlo en clave dialéctica se encuentra en su acepción de negro u oscuro. *Yana*, en tanto *negrura*, remite simbólicamente a lo negativo, a lo opuesto a la luz, al día y a la claridad. En diversas tradiciones simbólicas, la oscuridad no designa simplemente una ausencia, sino un ámbito de latencia, de repliegue y de tensión interna. En este sentido, la *negrura* del *yana* puede leerse como la indicación de una negatividad constitutiva presente en cada cosa, en el interior de cada entidad y en el seno mismo del proceso vital. No se trata de una negatividad puramente destructiva, sino de un momento necesario de oposición, de límite y de resistencia, sin el cual no habría dinamismo ni transformación. Así, el *yana* contiene implícitamente la referencia a la negación, entendida no como mera privación, sino como instancia interna que hace posible el movimiento, la diferencia y el devenir del orden de la *pacha*.

En la propuesta de Depaz (Depaz, 2015, p. 318), el *kama* designa una potencia vital orientada, dotada de racionalidad y medida, que articula abundancia y límite, expansión y delimitación. Esta potencia no solo anima a los seres, sino que funda el orden del mundo, de tal modo que la disposición de los fenómenos expresa el curso del *kama*. La vida, entendida como flujo sostenido por esta potencia, aparece así investida de una positividad originaria: el mundo es, en principio, un ámbito de sentido, de orden y de bien-estar. En este marco, la existencia se concibe como participación en un orden vital que tiende a reproducirse mediante la reciprocidad, el cuidado y la cooperación.

Esta lectura alcanza su formulación más explícita cuando Depaz interpreta la afirmación “lo que está bien, está bien” como una clave valorativa fundamental del *Manuscrito de Huarochiri* (Depaz, 2015, p. 197). Dicha afirmación no solo expresaría una constatación empírica, sino que operaría como condición de posibilidad de toda descripción y valoración ulterior. El bien, en tanto bien-estar, se sitúa como el soporte del orden del mundo, como aquello que abre la experiencia y la hace posible, a un modo de una categoría trascendental kantiana (Depaz, 2015, p. 204). En este punto, la interpretación de Depaz se inscribe de manera explícita en un registro cercano a la filosofía crítica, al entender el bien como un principio que, sin pertenecer plenamente al orden de lo fenoménico, lo fundamenta y lo sostiene.

El problema que emerge aquí no radica en reconocer la centralidad del bien-estar en el horizonte andino, sino en el estatuto filosófico que se le asigna. Al respecto dice el autor:

Por eso, dice aquí Heidegger, la experiencia de sí, que es ante todo experiencia de “cómo uno está”, experiencia de la situación en que uno se encuentra, se manifiesta originariamente como valoración. Por lo cual, efectivamente -y sin que quepa dar razones de ello-, tal como afirma el zorro que viene de la *willka* de arriba, “lo que está bien, está bien”;

tal es la constatación que nos sitúa en el mundo, pues el bien, como clave valorativa asociada aquí esencialmente a un “estar”, es decir, a una disposición, revela el carácter cósmico de la experiencia, dando cuenta de que todo está en orden, haciendo parte de un orden que sostiene el curso de la vida (Depaz, 2015, p. 206-207).

El bien es concebido como condición de posibilidad, existencial y afectiva, quedando así sustraído al ámbito de la discusión, del conflicto y de la historicidad. De modo que la afirmación de la vida se presenta entonces como un presupuesto incuestionable, sobre todo cuando se dice “y sin que quepa dar razones de ello”, que puede conducir a un dogmatismo optimista. Esta clausura del espacio de la justificación introduce un riesgo metafísico evidente: el bien se absolutiza y se convierte en un principio trascendental que escapa a toda confrontación crítica.

Desde una perspectiva hermenéutica e histórica, esta operación resulta problemática. La pregunta por el bien-estar —formulada implícitamente en la interrogación heideggeriana por el “¿cómo uno está?” (Depaz, 2015, p. 206)— no implica necesariamente una respuesta afirmativa. Por el contrario, la sola posibilidad de preguntar abre el espacio para la negación, para la experiencia de «no estar bien», de no encontrar el orden del mundo como bueno o justo. Esta posibilidad no es ajena a la experiencia humana ni puede considerarse un rasgo exclusivo de la modernidad occidental. Negarla implica empobrecer la comprensión del mundo andino y reducirlo a una ontología unilateralmente afirmativa.

Asimismo, la identificación entre apertura del mundo y disposición afectiva positiva plantea tensiones importantes cuando se la contrasta con la tradición fenomenológica a la que el propio Depaz recurre. En Heidegger (2003), la disposición afectiva privilegiada no es el bienestar, sino la angustia, en tanto experiencia que desvela la fragilidad del sentido y confronta al *Dasein* con la nada. Desde esta perspectiva, los estados de ánimo

afirmativos suelen asociarse más bien al ámbito de la cotidianidad inauténtica, al refugio en el orden dado, mientras que la experiencia negativa (la angustia, la soledad o el aburrimiento) abre el espacio de la interrogación radical. Al privilegiar de manera casi exclusiva la afirmación del bien y la vida, la lectura de Depaz corre el riesgo de neutralizar esta dimensión crítica de la experiencia.

Este sesgo se acentúa cuando la positividad del ser se proyecta retrospectivamente sobre la totalidad del *Manuscrito de Huarochiri*, configurando una imagen del mundo andino como esencialmente armónica, integrada y orientada al bienestar. Tal reconstrucción tiende a subsumir los momentos de ruptura, conflicto o repliegue bajo una lógica reconciliadora que afirma, en última instancia, la continuidad del orden vital. Sin embargo, una hermenéutica atenta a la historicidad del sentido debería reconocer que todo orden es finito, vulnerable y susceptible de agotamiento, y que la negatividad no es un accidente externo, sino una posibilidad interna al modo de ser de la existencia.

Desde una perspectiva dialéctica, inspirada más en Hegel que en Kant, la crítica no se limita a identificar las condiciones de posibilidad del sentido, sino que se orienta a pensar su devenir, sus tensiones internas y sus momentos de negación. El énfasis exclusivo en la afirmación del *kama* como principio vital corre el riesgo de fijar lo que, por definición, es dinámico, y de convertir en estructura metafísica aquello que debería comprenderse como proceso histórico y devenir real. En este sentido, el optimismo metafísico que atraviesa la lectura de Depaz no solo limita la comprensión del *kama*, sino que reduce el alcance crítico de la hermenéutica andina que propone.

5. Conclusiones

La lectura crítica de *La cosmovisión andina en el Manuscrito de Huarochiri* de Zenón Depaz, desarrollada a lo largo de este trabajo, no ha tenido como propósito deslegitimar una obra que, por

el contrario, constituye uno de los esfuerzos más rigurosos por pensar filosóficamente el mundo andino desde una perspectiva contemporánea. Antes bien, la crítica aquí planteada parte del reconocimiento explícito del valor de dicha investigación y de su carácter pionero dentro del campo de la filosofía andina. Precisamente por la relevancia de la propuesta de Depaz, resulta necesario someterla a examen filosófico, atendiendo tanto a sus aciertos como a sus límites, con el fin de esclarecer los supuestos que la sostienen y las consecuencias que se desprenden de ellos.

¿Qué se desprende, entonces, de estas críticas para el problema de la filosofía andina? En primer lugar, que la filosofía andina no puede reducirse ni a la mera reconstrucción de una armonía originaria ni a la simple traducción de categorías andinas en lenguajes filosóficos occidentales. Su tarea consiste, más bien, en pensar la experiencia andina en toda su complejidad, incluyendo sus tensiones internas, sus momentos de ruptura y sus procesos históricos de transformación. Esto exige una filosofía capaz de asumir la negatividad como dimensión constitutiva, y no como un residuo a ser superado o neutralizado.

En segundo lugar, se deduce la necesidad de una metodología filosófica que combine la hermenéutica con una perspectiva dialéctica, capaz de situar las categorías en el devenir histórico y de comprenderlas como momentos en disputa, antes que como estructuras fijas. Esta orientación no niega el valor de las categorías andinas, sino que las libera de una fijación metafísica, permitiendo pensarlas como expresiones vivas de una civilización en constante transformación.

Por último, las críticas desarrolladas sugieren que el futuro de la filosofía andina pasa por una ampliación de su horizonte crítico. Esto implica no solo dialogar con la tradición filosófica occidental, sino también confrontarla, apropiarse creativamente de sus herramientas y, cuando sea necesario, someterlas a revisión. En este sentido, una filosofía andina crítica no puede contentarse con afirmar la vida; debe también interrogarla, ponerla en cuestión y asumir el riesgo de la negatividad.

Referencias Bibliográficas

- Armas, F. (2001). Religión, género y construcción de una sexualidad en los Andes (Siglos XVI y XVII). Un acercamiento provisional. *Revista De Indias*, 61(223), 673–700. <https://doi.org/10.3989/revindias.2001.i223.497>
- Cassirer, E. (1972). *La filosofía de las formas simbólicas II. El pensamiento mítico*. Fondo de Cultura Económica.
- Castillo, A. (2021). Del *Yanantin* al *Pachakuti*: La dialéctica andina. *Disenso. Crítica y Reflexión Latinoamericana*, 4(1), 145-160. Recuperado a partir de <http://51.222.15.169/index.php/DISENSO/article/view/96>
- De Beauvoir, S. (2009). *El segundo Sexo*. Debolsillo.
- Deleuze, G. (1983). En qué se reconoce el estructuralismo. En *Historia de la filosofía t. IV*. François Châtelet (editor). ESPASA-CALPE S.A.
- Depaz, Z. (1989). *Bases gnoseológicas de la categoría mito en la obra de J. C. Mariátegui*. [Tesis para optar el grado de Bachiller en Filosofía]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de Pregrado.
- (2000). *Los signos en el laberinto: Ontología y lenguaje en la poética de Jorge Luis Borges*. [Tesis para optar el grado de Magister en Filosofía]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de Posgrado.
- (2005). *Horizonte de sentido en la cultura andina*. En *La racionalidad Andina*. Mantaro ediciones.
- (2014). *La cosmovisión andina en el Manuscrito de Huarochiri*. [Tesis para optar el grado de Doctor en Filosofía]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de Posgrado.
- (2015). *La cosmovisión andina en el Manuscrito de Huarochiri*. Vicio perpetuo.
- (2018). El diálogo intercultural como camino del filosofar en Latinoamérica. En *Los caminos de la filosofía. Diálogo y método*. Cecilia Monteagudo y Pablo Quintanilla (eds.). Fondo editorial PUCP.

- Gonzales Holguin, D. (1952). *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamado quechua*. Instituto de Historia UNMSM.
- Hegel, G.F.W. (2022). *Fenomenología del Espíritu* (traducción de Jorge Aurelio Díaz). Bogotá: Siglo del Hombre editores.
- (1990). *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. Tecnos.
- (2019). *La Ciencia de la Lógica I. Lógica Objetiva [1821/1813]* (edición y traducción de Félix Duque). Abada.
- Heidegger, M. (2003). *Ser y tiempo*. Editorial Trotta.
- Hernández, J. (2022). La vieja y la nueva filosofía andina. Una crítica a Josef Estermann. *Letras (Lima)*, 93: 138: 137-151. <https://dx.doi.org/10.30920/letras.93.138.10>
- (2024). Hegel y las grandes civilizaciones americanas: La civilización andina en Las lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal. *Metanoia: Revista académica De La Escuela Profesional De Filosofía De La Universidad Antonio Ruiz De Montoya*, 9(1), 5–34. <https://doi.org/10.53870/metanoia20241343>
- Ibérico, M. (1946). *El sentimiento de la vida cósmica*. Editorial Losada.
- Magee, B. (1993). *Los hombres detrás de las ideas*. F.C.E.
- Mazzi, V. (2016). *Inkas y filósofos. Posturas, teorías, estudios de fuentes y reinterpretación*. Edición del autor.
- Núñez del Prado Béjar, D. (2007). *Yanantin y masintin: La cosmovisión andina*. https://www.academia.edu/10401973/YANANTIN_Y_MASINTIN_LA_COSMOVISION_ANDINA
- Palacios, L. (2021). *Filosofía Andina Prehispánica. Organización de textos y crítica*. Edición del autor.
- Platón. (2007). *Diálogos V. Parménides – Teeteto – Sofista – Político*. Gredos.
- Rivera, V. (2018). Zenón Depaz Toledo: La cosmovisión andina en el Manuscrito de Huarochirí. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, vol. 20, núm. 39, Universidad de Sevilla, España.

- Santo Tomás, D. (1994) [1560]. *Lexicon, o Vocabulario de la lengua general del Perú, edición facsimilar, en Grammatica o Arte de la lengua general de los Indios de los Reynos del Perú*. UNESCO.
- Wachtel N. (2001). *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI. Ensayo de historia regresiva*. FCE.