

# PROTREPSIS

Revista de Filosofía

Revista Electrónica Semestral del Departamento de Filosofía del  
Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la  
Universidad de Guadalajara

## Tiempo y FILOSOFÍA



PROTREPSIS Revista de Filosofía  
Año 15 Numero 29 Noviembre 2025 - Abril 2026  
ISSN 2007-9273

# EDITORIAL

[página intencionalmente en blanco]

## Editorial

La noción de tiempo ha acompañado a la filosofía desde sus orígenes, como un trasfondo que delimita la experiencia humana y a la vez desafía cualquier intento de explicación definitiva. A lo largo de las épocas, su tratamiento ha oscilado entre la intuición metafísica, el análisis lógico, la reflexión científica y la fenomenología de la existencia. Este amplio recorrido no solo muestra la riqueza del concepto, sino también la manera en que cada época filosófica interpela al ser humano mientras el devenir opera sobre el telón de fondo espacio temporal.

En la Grecia clásica, el tiempo aparece en tensión con la búsqueda de permanencia. Para los pensadores más antiguos, el cambio era el terreno de la incertidumbre, una apariencia que escondía la verdad imperecedera. Con el surgimiento de una mirada más sistemática, el tiempo comenzó a entenderse también como medida del movimiento, articulando así un puente entre la experiencia sensible y la estructura racional del cosmos. Este énfasis en la regularidad y en el orden constituyó una de las primeras formas de pensar el tiempo como algo objetivo, susceptible de análisis.

Con el desarrollo de la filosofía en épocas posteriores, el concepto adquirió nuevos matices. En el pensamiento tardío de la Antigüedad, el tiempo fue entendido como una tensión entre eternidad y creación, como un horizonte en el que la contingencia del mundo se hacía inteligible. Durante la reflexión medieval, esta tensión se transformó en una exploración más profunda de la interioridad: el tiempo fue concebido como experiencia del alma, como un flujo que se reconoce solo en la conciencia y cuya medida no proviene del exterior, sino del modo en que el espíritu se relaciona con su propio movimiento.

La filosofía moderna introdujo un giro decisivo al considerar que el tiempo constituye una estructura fundamental del conocimiento. Se lo pensó entonces no como un atributo de las cosas, sino como una forma mediante la cual la mente organiza la experiencia. Así, el tiempo dejó de ser ex-

clusivamente una dimensión del mundo para convertirse en un elemento trascendental: una condición que permite que los fenómenos puedan ser percibidos y entendidos. Esta perspectiva modificó de raíz la discusión filosófica, pues situó al sujeto como centro articulador de la temporalidad.

En las corrientes que siguieron, especialmente en la reflexión sobre la vida y la existencia, el tiempo se reveló como un fenómeno inseparable de la finitud humana. Más que una secuencia homogénea, se lo concibió como una vivencia heterogénea: la duración, la anticipación, el recuerdo, la angustia y la decisión dieron lugar a un examen del tiempo desde la perspectiva del ser que lo habita. El tiempo dejó de ser un telón de fondo neutro para convertirse en el modo mismo en que se abre la existencia. Con ello, la filosofía adquirió una sensibilidad nueva para comprender la historicidad y la irreversibilidad que caracteriza al ser humano.

Por otro lado, el avance de las ciencias naturales transformó de manera significativa las aproximaciones filosóficas al tiempo. La física formuló modelos que desafiaron la intuición cotidiana, mostrando que la temporalidad podía depender del movimiento, de la densidad o de la estructura misma del universo. Estas consideraciones, lejos de resolver el problema, ampliaron la discusión: la filosofía se vio obligada a distinguir entre tiempo físico, tiempo vivido y tiempo conceptual, así como a preguntarse por las relaciones —o las rupturas— entre estos ámbitos.

En la filosofía contemporánea, el tiempo continúa siendo un campo de debate plural. Algunas corrientes insisten en su carácter lingüístico y discursivo, destacando cómo la narración configura nuestra comprensión del pasado y del futuro. Otras examinan la temporalidad desde perspectivas ontológicas, interrogando la naturaleza del cambio, la posibilidad de la simultaneidad y el estatuto de lo que aún no es. También hay enfoques que dialogan con las ciencias cognitivas para estudiar cómo emerge la percepción temporal en la mente humana, o que dialogan con la tecnología y la aceleración cultural para cuestionar los ritmos que definen la vida actual.

El estado actual de la cuestión revela que no existe una única concepción del tiempo que logre imponerse sobre las demás. En lugar de ello, coexisten perspectivas que se complementan, se tensionan y se enriquecen mutuamente. Esto no debe interpretarse como una falta de claridad, sino como un reconocimiento de la complejidad constitutiva del tema. El tiempo, en tanto fenómeno que atraviesa todos los aspectos de la experiencia humana, resiste toda reducción.

Mirar hacia atrás en la historia de la filosofía permite advertir que cada época ha proyectado en el tiempo sus propias inquietudes: la búsqueda de orden, la salvación, la certeza, la libertad, la identidad o la comprensión científica. Hoy, en un mundo marcado por la velocidad, la incertidumbre y la transformación constante, el tiempo vuelve a presentarse como un enigma que interpela tanto a la reflexión teórica como a la vida cotidiana.

En este sentido, la revista *Protrepis* ha convocado a que se escriba sobre esta compleja y viva relación entre tiempo y filosofía. Así, Andrés Budeguer visita de nuevo la Física de Aristóteles para

desentrañar la forma en que ahí se concibe y determina el tiempo y su relación, que no identidad, con el movimiento; por otro lado, Eduardo Yalán Dongo expone la mirada que en su tiempo hiciera Henri Bergson sobre Plotino, a quien considera uno de los más acabados exponentes de la metafísica occidental y puntal de su propia concepción del tiempo como un *flujo viviente y continuo*; después, Fabian Gilabert rastrea en las obras anteriores a *El Ser y el Tiempo* la conformación de la noción de temporalidad en Heidegger.

Esta diversidad de aproximaciones no solo enriquece el estudio de la temporalidad, sino que también invita a reconocer que la pregunta por el tiempo sigue abierta. Quizá esa apertura, más que una debilidad, sea precisamente lo que hace del tiempo uno de los conceptos filosóficos más fértiles. En su indeterminación se revela no solo la complejidad del mundo, sino también la inexhaustible capacidad humana para pensarlo. La filosofía, al volver una y otra vez sobre este tema, no hace sino afirmar que el tiempo —como experiencia, como estructura y como misterio— continúa siendo un lugar privilegiado para comprendernos a nosotros mismos.

Completando este número, en la sección *Ágora*, Jorge Arturo González Ruiz hace una reflexión y llamada de atención sobre las consecuencias del marketing político; Hugo Martínez García expone a la subjetividad como una forma de *identidad cerrada* y el papel que juega en la promoción de la violencia social; Jesús Manuel Gamboa Valles expone en su artículo lo que él considera son los principales aciertos e imprecisiones de la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot; después, Enrique Tonathiu Garrido de Anda presenta un interesante análisis de la categoría de lo no idéntico en la dialéctica negativa de Theodor W. Adorno. Finalmente, los escritos de Lucía de Lourdes Agraz Rubin y Sergio Espinosa Proa ensayan sobre el tiempo, la primera desde una lectura del 18 Brumario de Luis Bonaparte de Marx y el segundo apoyado en las revisiones que hicieran Bodei y Carsei de diferentes concepciones filosóficas clásicas del tiempo. **P**



**Acceso Abierto.** Este artículo está amparado por la licencia de Creative Commons Atribución/Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Ver copia de la licencia en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>

[página intencionalmente en blanco]

DOSSIER

[página intencionalmente en blanco]

## Sobre el concepto de tiempo en Aristóteles (*Física* IV, 10-14)<sup>1</sup>

Andrés Budeguer <sup>1</sup>

<sup>1</sup> Universidad Nacional de Tucumán  
San Miguel de Tucumán, Tucumán, Argentina  
E-mail: andresbudeguer96@gmail.com  
<https://orcid.org/0009-0006-6047-8809>

**Resumen:** Este artículo examina la concepción del tiempo en la *Física* de Aristóteles, destacando su definición clásica como número del movimiento según lo anterior y lo posterior. Se ofrece una reconstrucción detallada de los principales argumentos aristotélicos: las paradojas relativas a la existencia del tiempo, la relación entre tiempo y movimiento, y la introducción de las nociones de anterioridad y posterioridad como fundamento de su definición. Se analizan las razones por las que Aristóteles rechaza identificar el tiempo con el movimiento o con la esfera celeste, así como su crítica a las posiciones platónicas y pitagóricas. El trabajo revisa, además, los atributos esenciales del tiempo expuestos por el Estagirita: su continuidad, su carácter cuantificable, su simultánea identidad y alteridad, y la determinación recíproca entre tiempo y movimiento. Se estudia la noción de *ser en el tiempo*, entendida como ser medido por el tiempo, y su alcance ontológico en relación con los entes sujetos a cambio y corrupción. Finalmente, se consideran las observaciones aristotélicas sobre la relación entre tiempo y alma, subrayando el papel de la percepción y la enumeración psi-

---

<sup>1</sup> El presente estudio es resultado de investigaciones en el marco de la Licenciatura en Filosofía de la Universidad Nacional de Tucumán. El manuscrito ha servido al autor para optar por el grado de Licenciado en Filosofía en el año 2025. Se agradece especialmente la orientación de la Dra. Catalina Hynes, directora de la presente investigación. Los pasajes griegos se toman de la edición oxoniense de Ross (1936).

quica en la constitución del tiempo como número. A lo largo del análisis se pone de relieve la vigencia filosófica de estas discusiones y su influencia en la tradición posterior, desde Agustín de Hipona hasta la fenomenología. El artículo concluye que la teoría aristotélica del tiempo, además de ser un antecedente histórico, plantea problemas conceptuales que siguen siendo relevantes para la metafísica actual, especialmente en torno a la relación entre cambio y continuidad.

**Palabras clave:** Movimiento, continuidad, medición, numeración, alma.

**Abstract:** This article examines Aristotle's conception of time in the *Physics*, highlighting its classical definition as the number of motion according to the before and after. It provides a detailed reconstruction of Aristotle's main arguments: the paradoxes concerning the existence of time, the relationship between time and motion, and the introduction of the notions of *before* and *after* as the basis of his definition. The reasons why Aristotle rejects identifying time with motion or with the celestial sphere are analysed, along with his critique of Platonic and Pythagorean positions. The study also reviews the essential attributes of time presented by the Stagirite: its continuity, its quantifiable nature, its simultaneous identity and otherness, and the reciprocal determination between time and motion. It explores the notion of *being in time*, understood as being measured by time, and its ontological scope in relation to entities subject to change and corruption. Finally, Aristotle's observations on the relationship between time and soul are considered, emphasizing the role of perception and psychic enumeration in constituting time as number. Throughout the analysis, the philosophical relevance of these discussions and their influence on subsequent tradition, from Augustine of Hippo to phenomenology, are underscored. The article concludes that Aristotle's theory of time, in addition to being a historical antecedent, raises conceptual problems that remain significant for contemporary metaphysics, particularly regarding the relationship between change and continuity.

**Keywords:** Movement, continuity, measurement, numeration, soul.

## Introducción a la cuestión del tiempo en Aristóteles

La pregunta por la naturaleza del tiempo constituye, sin lugar a duda, uno de los interrogantes más esquivos y persistentes de la tradición filosófica occidental. Desde los albores del pensamiento presocrático hasta las complejas disquisiciones de la fenomenología contemporánea, el tiempo ha permanecido como un fenómeno que, siendo omnipresente en la experiencia humana, se resiste a una definición unívoca y definitiva. No es casual que, siglos después de la redacción de los textos que aquí se revisan, Agustín de Hipona confesara su perplejidad ante la pregunta *quid est ergo tempus?* (¿qué es entonces el tiempo?), inaugurando una tradición confesional que ve en la temporalidad un

misterio insondable para el intelecto humano. Sin embargo, mucho antes de que la filosofía cristiana interiorizara el tiempo en las distensiones del alma, Aristóteles ya había sometido esta cuestión a un escrutinio riguroso, desprovisto de mitología y anclado firmemente en su investigación sobre la naturaleza.

El presente trabajo se propone examinar la concepción del tiempo tal como aparece expuesta en la *Física* de Aristóteles (trad. en 2012), específicamente en los capítulos 10 al 14 del libro IV. Este pasaje, breve en extensión pero denso en contenido, representa el primer intento sistemático en la historia de la filosofía por desvincular el tiempo de las narrativas cosmogónicas para integrarlo en una ontología del movimiento y la magnitud. La relevancia de volver sobre estos textos clásicos no es meramente arqueológica o historiográfica, por el contrario, la *Física* aristotélica contiene las coordenadas fundamentales que han guiado, explícita o implícitamente, casi toda discusión posterior.

La lectura que aquí se propone busca ofrecer una interpretación que al menos ilumine la aparente tensión entre las dimensiones física y psicológica del tiempo en la obra del Estagirita. En efecto, la exégesis aristotélica ha oscilado tradicionalmente entre dos polos opuestos: por un lado, una lectura objetivista o realista, que enfatiza la definición del tiempo como número del movimiento y lo arraiga en la estructura del mundo físico, independientemente de la conciencia; y por otro, una lectura subjetivista o idealista, que, apoyándose en los pasajes sobre la inexistencia del tiempo sin el alma, reduce la temporalidad a una construcción mental o una afección de la psique.

Frente a esta dicotomía, la hipótesis que se sostiene en este trabajo es que la concepción aristotélica del tiempo articula una posición intermedia y compleja, irreductible a las categorías modernas de *sujeto* y *objeto*. Se sostiene que Aristóteles concibe el tiempo como una realidad ontológicamente fundada en el movimiento continuo (y, en última instancia, en la magnitud espacial), pero que requiere teleológica y formalmente de la intervención del alma intelectiva para su actualización como número.

Bajo esta hipótesis, el tiempo no es una sustancia separada (como podría sugerir una lectura platónica de la eternidad) ni una abstracción mental *post rem*. Es, más bien, una afección real del movimiento que solo alcanza su plena inteligibilidad y existencia en acto a través de la operación de numerar que realiza el alma. Esta perspectiva permite comprender por qué Aristóteles insiste en la continuidad física del tiempo –derivada de la magnitud– al mismo tiempo que condiciona su existencia numérica a la presencia de un agente capaz de distinguir el *ahora* como límite. El tiempo aristotélico se revela así como el punto de convergencia entre la física del continuo y la psicología de la percepción, un puente entre el mundo natural y la actividad noética.

Para validar esta hipótesis, es imperativo reconstruir detalladamente los pasos argumentativos del Estagirita, prestando especial atención a cómo dismantela las concepciones presocráticas y platón-

nicas. Aristóteles se enfrenta, en primer lugar, a la identificación ingenua del tiempo con el movimiento o con la esfera celeste, posiciones defendidas por pitagóricos y platónicos respectivamente. Su crítica a estas posturas no es solo una refutación lógica, sino el establecimiento de una distinción categorial fundamental: el tiempo no es movimiento, sino algo *del* movimiento. Esta precisión preposicional marca el nacimiento de una ontología relacional del tiempo que lo aleja de la sustancialización.

La metodología empleada es, pues, analítica. Se procede a una descomposición de los argumentos presentados en los capítulos 10 al 14, siguiendo el orden expositivo del propio Aristóteles, que avanza desde lo más evidente y problemático (la existencia del tiempo) hacia lo más esencial y definitorio (su naturaleza y atributos). Este proceder permite observar cómo el filósofo refina progresivamente sus conceptos, transformando las intuiciones vagas del sentido común en definiciones filosóficas precisas.

El desarrollo de este estudio sigue el esqueleto básico que Aristóteles mismo sugiere al inicio de su indagación. En primer lugar, se aborda la cuestión de la existencia del tiempo y las célebres paradojas o aporías presentadas en 217b 32-218a 30. Estas paradojas revelan la naturaleza evanescente del tiempo, compuesto de partes que no son (el pasado que ya no es y el futuro que todavía no es) y articulado por un límite paradójico (el *ahora*) que parece no ser parte del tiempo. Se analiza cómo estas dificultades prefiguran la necesidad de vincular el tiempo con algo más estable: el movimiento y la magnitud. En segundo lugar, se examina la transición aristotélica desde la crítica de las opiniones tradicionales hacia su propia definición positiva. Aquí será central el análisis de la relación entre tiempo y movimiento. Si bien Aristóteles niega su identidad, afirma su inseparabilidad. Esta fórmula conduce al centro de su propuesta: la derivación de la continuidad del tiempo a partir de la continuidad de la magnitud y el movimiento, y la introducción de las nociones de *lo anterior* y *lo posterior*. Se intenta demostrar que estas nociones espaciales y cinéticas son el sustrato material sobre el cual el alma opera el corte numérico.

Finalmente, y como corolario necesario de la hipótesis, se indaga en la controvertida sección sobre la relación entre el tiempo y el alma (*Física* IV, 14). Aquí se confronta directamente el problema de si el tiempo existiría en un universo desprovisto de seres racionales. Se argumenta que la respuesta negativa de Aristóteles no debe leerse como un desliz hacia el idealismo, sino como una consecuencia de su definición del tiempo como número.

### **Las aporías y la cuestión del movimiento (217b 29-218a 30)**

Aristóteles da inicio a su investigación sobre la cuestión del tiempo en 217b 29, en los capítulos 10-14 del libro IV de la *Física*. Pero la referencia a este tópico estaba, en cierto sentido, anunciada ya al inicio del libro anterior. En el libro III, en 200b 12-25, el filósofo había mencionado algunos temas esenciales que han de ser tratados en toda investigación acerca de la naturaleza: movimiento,

infinito, lugar, vacío y tiempo. Estos son, ciertamente, los tópicos fundamentales de la física aristotélica<sup>2</sup>. Aristóteles se plantea de antemano, tal y como acostumbra en sus exposiciones, cuáles serán los asuntos sobre los que versarán sus reflexiones. Así pues, en la indagación relativa al tiempo se deben abordar dos cuestionamientos distintos: 1) la cuestión de su existencia, por un lado; y 2) la cuestión de su esencia, por el otro. La primera es abordada en la sección inmediatamente siguiente, 217b 32-218a 30; la segunda, en 218a 30-281b 9. Este es, pues, el esqueleto básico con el cual Aristóteles abordará el tema del tiempo.

Ha llamado la atención de Alejandro Vigo (cf. Vigo, 2012: 230)<sup>3</sup> el hecho de que Aristóteles afirme, en estos pasajes iniciales de la obra, que referirá a la existencia del tiempo “por medio de las argumentaciones no técnicas” (*dià tōn exōterikōn lōgōn*) (Aristóteles, trad. en 2012: 217b 30), como si existiesen, separadamente, otro grupo de argumentaciones técnicas para referir al tema. De acuerdo con el autor (Vigo, 2012: 233), estos son argumentos que, sin ser sustantivos, cumplen una importante función propedéutica y dialéctica en el análisis del tiempo. Ciertamente, no es que estas secciones iniciales del capítulo constituyan el eje de la argumentación del Estagirita; son argumentos, en cambio, que dan cuenta de algunas dificultades que parecen plantearse –de manera preliminar– al abordar el tema. Tampoco parece en absoluto plausible la hipótesis de acuerdo con la cual el pensador estaría haciendo referencia a material perdido o a material que circulase por fuera del círculo peripatético<sup>4</sup>.

En 217b 32, Aristóteles (trad. en 2012) aborda la cuestión de la existencia del tiempo. El pensador cree que existen razones lo suficientemente buenas como para considerar que el tiempo no existe de manera absoluta (*hólōs*, completamente), sino solo en un sentido muy relativo y oscuro (*mólis kai amydrōs*). A partir de esta extraña consideración inicial, Aristóteles prepara al lector para la presentación de tres razonamientos cuyo objeto será poner en duda la existencia real –ontológica– del tiempo<sup>5</sup>. Así, ante la pregunta ¿es el tiempo real?, el Estagirita responde con un conjunto de paradojas destinadas a demostrar<sup>6</sup> que este pareciera, al menos a primera vista, no ser el caso. Vale la pena recordar que el término griego *parádoxos*, adjetivo compuesto formado por la preposición *pará*, tiene el sentido original de *sorprendente* (Diggle et al., 2021: 1065).

Siguiendo la reconstrucción histórica que propone Richard Sorabji (1983: 7), se reconoce que las paradojas aristotélicas –y sus diversas variantes antiguas y medievales– estimularon, con el paso de

---

<sup>2</sup> En los capítulos anteriores, Aristóteles aborda el estudio físico del lugar (IV, 1-5) y el vacío (IV, 6-9), dedicando los últimos cuatro capítulos del libro IV a la cuestión del tiempo (IV, 10-14).

<sup>3</sup> Sobre la misma cuestión se detiene brevemente, en una nota, Guillermo de Echandía (2014: 38).

<sup>4</sup> En favor de esta valoración se han expresado Dirlmeier (1966) y Bos (1989).

<sup>5</sup> En la literatura filosófica contemporánea existe poco consenso en torno a cuál sea el significado de *existencia*. Evitando ingresar en un problema que escapa a los límites de la presente investigación, se toma el término en un sentido intuitivo, sin exactificar qué se entiende aquí por *existencia*.

<sup>6</sup> Se está utilizando el término en su sentido lato, no lógico o estricto.

los siglos, la invención de novedosas teorías acerca de la naturaleza del tiempo. No sería arriesgado afirmar que, en un sentido importante, estos argumentos han constituido el *quid* de muchas discusiones realmente importantes sobre la temática. Por otro lado, no es menos cierto que muchas argumentaciones medievales se iniciaron específicamente con la intención de dar respuesta a las interrogantes lanzadas por Aristóteles en este texto clásico (Ferrater Mora, 1999: 3496)<sup>7</sup>. Su influencia histórica en las discusiones ontológicas y gnoseológicas resulta, aún hoy, incalculable.

Serán consideradas, en lo que sigue, las tres paradojas planteadas por Aristóteles<sup>8</sup>. La primera es el llamado “argumento a partir de la irrealidad del pasado y futuro” (Vigo, 2012: 234), y comprende los pasajes 217b 33-218a 3. El argumento es relativamente breve y frecuente en la literatura filosófica sobre el tema. Famosamente, algunos siglos más tarde, lo presentará Agustín de Hipona en sus *Confesiones* al abordar la misma temática –el Doctor de la Gracia habría llegado al mismo, pues, de manera independiente–. Se transcribe el argumento *in toto*; Aristóteles afirma lo siguiente:

En efecto, 1) una de sus partes ha existido y ya no existe, y la otra ha de existir y no existe aún. Y de tales partes, por cierto, se compone el tiempo infinito como todo tiempo limitado que se tome siempre en consideración. Pero parecería ser imposible que lo que se compone de partes no existentes participe de la existencia. (Aristóteles, trad. en 2012: 217b 33-218a 3)

Este es un argumento con una estructura relativamente sencilla. Parte, empero, de un presupuesto metafísico fundamental entre los griegos, a saber: no es posible, pues, predicar *es* o *existe* con referencia a los ámbitos del pasado y el futuro, sino solo del tiempo presente<sup>9</sup>. Podría pensarse, ciertamente, que este argumento estaba prefigurado en el *Poema* parmenídeo, pues fue Parménides el primero en cuestionar la aplicación del *es* al pasado y al futuro. Esta concepción puede rastrearse también en Platón, de modo que Aristóteles no introduce originalidad alguna en este punto<sup>10</sup>. El tiempo se compone de dos partes: 1) pasado y 2) futuro. Si ninguna de las partes del todo existe, difícilmente se puede afirmar que el todo –en este caso, el tiempo– existe. Esta es una observación mereológica sencilla a la cual no parece poder objetársele demasiado. De acuerdo con Vidal Arenas, “aquello que se compone de partes inexistentes difícilmente podría considerarse como algo que participa del ser” (Vidal Arenas, 2015: 323). El futuro aún no es, y el pasado ha dejado de ser.

---

<sup>7</sup> Gran parte de la reconstrucción histórica que realiza Sorabji está destinada a dar cuenta de estas afirmaciones. Acerca de las discusiones medievales, se recomienda la compilación de P. Porro (2001).

<sup>8</sup> Para la nomenclatura de las mismas se sigue la denominación utilizada por Vigo (2012: 234).

<sup>9</sup> Prueba de ello es que, en la morfología verbal griega, el pretérito imperfecto de indicativo requiere el agregado de un aumento al inicio del verbo –sea este silábico o temporal–. Así, e.g., *agoreuō* (*hablar*) se convierte en *ēgóreuon* en pretérito de indicativo, utilizándose, en este caso, “η” para marcar el aumento. El aumento se pierde en los demás modos dado que ellos no se utilizan para expresar estados de cosas del mundo, sino para dar cuenta de deseos, aspiraciones, interrogaciones, obligaciones, etc. La lengua griega refleja presupuestos fundamentales sobre la constitución más profunda del mundo.

<sup>10</sup> El pasaje ha sido comentado extensamente por Heidegger (e.g. Heidegger, 2001). Acerca de los usos del verbo *ser* en la lengua griega el estudio más completo continúa siendo el de Charles Kahn (1973).

En vistas a esta situación, evidente para una ontología como la aristotélica –y griega en general–, resultaría cuanto menos sospechoso hablar de *existencia del tiempo*. Futuro y pasado comparten la característica de *no existencia en el tiempo presente* –de otra manera constituiría un oxímoron referirnos a ellos del modo en que se hace–. Esta es, resumidamente, la primera paradoja presentada por el pensador.

Esta primera argumentación viene acompañada, a su vez, por una demostración suplementaria que Vigo denomina “argumento a partir de la relación todo-partes” (Vigo, 2012: 234), contenida en 218a 3-8 (cf. Aristóteles, trad. en 2012: 218a 3-8). El tiempo presente, que Aristóteles identifica con el ahora (*nûn*), no es, propiamente, una parte del tiempo, sino solo un límite del mismo. Este argumento suplementario está dedicado, precisamente, a poner de manifiesto esta consideración. En cierto sentido, esta segunda argumentación no es sino una consecuencia o aclaración de la primera paradoja ya mencionada *in supra*. En ella, el Estagirita afirma lo que sigue:

Además, 2) de todo aquello que es divisible en partes, si existe, es forzoso que existan todas las partes o bien algunas, cuando eso existe. Sin embargo, en el caso del tiempo, las unas han existido y las otras han de existir, y, por tanto, ninguna existe, aun siendo aquél divisible en partes. Pues el ‘ahora’ no es una parte del tiempo, ya que la parte mide el todo, y es necesario que éste se componga de las partes. El tiempo, en cambio, no parece componerse de ‘ahoras’.

(Aristóteles, trad. en 2012: 218a 3-8)

A fin de complementar los desarrollos del primer argumento, Aristóteles introduce ahora de manera explícita las nociones de todo (*hólon*) y parte (*méros*). Para hablar propiamente de la existencia de algo divisible en partes deben cumplirse, pues, al menos dos condiciones<sup>11</sup>: la primera es que todas –o al menos algunas– las partes existan (Aristóteles, trad. en 2012: 218a 3-5); la segunda, que estas partes existentes sean medida del todo (218a 6-7). La primera condición, por los motivos ya aducidos *in supra*, no se cumple: pasado y futuro no existen propiamente<sup>12</sup>. La segunda, por otro lado, presenta serias dificultades. Lo único perteneciente, verdaderamente, al tiempo, es el presente o *ahora* (*nûn*) y este no es, propiamente una parte del todo. El *ahora*, considerado como un instante, es, precisamente, inextenso e indivisible. Esta misma posición aparece en diversos pasajes

---

<sup>11</sup> Se dice *al menos* dado que Alejandro Vigo reconoce, además, una tercera condición (Aristóteles, trad. en 2012: 218a 7); a saber: que el todo esté compuesto, efectivamente, por sus partes. Esta exigencia se encuentra ya *in nuce* en la segunda condición que se ha apuntado *in supra*. Es también cierto, por otro lado, que la presente tarea analítica implica realizar divisiones que no aparecen con claridad en el texto mismo.

<sup>12</sup> Esta posición ha sido asumida prácticamente sin excepción en el ámbito filosófico. La idea de que solo existe el presente se conoce, en la filosofía del tiempo contemporánea, como *presentismo*. La tesis contraria, a saber, la idea de que el pasado y el futuro son tan reales como el presente, lleva el nombre de *eternalismo*. Recientemente, Gustavo Romero (2018; 2020) ha aportado interesantes argumentos a favor de la última posición. Aristóteles, pues, por ser hijo de su tiempo, no podría jamás haberla aceptado.

del *corpus* aristotélico, y constituye una suposición básica de todo su sistema físico (e.g. Aristóteles, trad. en 2012: 234a 24).

Queda en evidencia, pues, con lo dicho, que la segunda condición tampoco es satisfecha por el tiempo: el *ahora* no es un lapso, sino un mero instante en la sucesión temporal, con lo que no puede ser considerado como una *medida del tiempo*. En palabras de Vidal Arenas: “lo único perteneciente al tiempo de lo cual podemos predicar el ser, es precisamente aquello que no podemos considerar como una extensión y por lo tanto como una parte, a saber, el presente” (Vidal Arenas, 2015: 324). Siguiendo la propuesta de división establecida por Vigo para estos pasajes, puede afirmarse que los dos argumentos ya mencionados son, en verdad, diferentes formas de presentar la misma tesis: la idea de que pasado y futuro no existen en verdad.

Esta posición, que la literatura filosófica contemporánea ha llamado *presentismo*, adquirió mucha fuerza en la filosofía del tiempo desde la década de 1920, especialmente con el desarrollo de la filosofía de Henri Bergson y Alfred N. Whitehead. Históricamente, es una postura que se asoció fuertemente con el pensamiento de San Agustín, pues fue la versión del Obispo de Hipona la que trascendió en la historia del pensamiento<sup>13</sup>. En años recientes, sin embargo, esta postura ha sido objeto de críticas devastadoras por parte de diversos autores, especialmente por considerar que esta es una posición contraria a la física moderna, especialmente, la Relatividad General<sup>14</sup>.

Volviendo ahora, propiamente, al análisis de las aporías aristotélicas, se considera el último razonamiento presentado por el Estagirita. El tercer argumento, el llamado *dilema de la identidad y alteridad del ahora*, no se centra ya en el tiempo como una totalidad compuesta por partes, sino, precisamente, en el *ahora*. La estrategia de este argumento consiste en poner de manifiesto las dificultades con las que es posible encontrarse al intentar caracterizar el *ahora* o dar cuenta de su *modus essendi* (cf. Vigo, 2012: 236). En 218a 8 Aristóteles afirma: “3) no es fácil saber si el ‘ahora’, que evidentemente establece el límite entre lo que ha pasado y lo porvenir, a) permanece siempre uno y el mismo, o bien b) Si, [...] se trata siempre de un ‘ahora’ diferente” (Aristóteles, trad. en 2012: 2018a 8). Se considerará, pues, ambos cuernos del dilema aristotélico con detenimiento<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> Véase la posición de San Agustín en el libro XI de sus *Confesiones* (2021: 331). Por otro lado, en la ontología contemporánea, esta postura fue defendida por el epistemólogo argentino Mario Bunge (1977).

<sup>14</sup> En ella, Einstein posiciona al *espaciotiempo* como una de las entidades fundamentales del universo. El *espaciotiempo* es una entidad física cuatridimensional en la cual ocurren todos los sucesos. Si el *espaciotiempo* es la suma ontológica de todos los eventos, entonces la mera postulación de esta entidad implica la posibilidad de poder clasificar los acontecimientos como presentes, pasados o futuros y, naturalmente, no es posible clasificar algo que se supone que no existe. Esta es una somera exposición de la mencionada incompatibilidad. Al respecto, véase Romero (2018: 136-140) y González Ruiz (2003).

<sup>15</sup> Vale la pena destacar que este es el único argumento, de los tres que Aristóteles discute, que es posteriormente retomado en la discusión de la *Física*, en IV 11, 219b 9-33. Es por esto, precisamente, que se ha decidido analizar con

- I. El *ahora* permanece siempre uno y el mismo. Aristóteles proporciona dos argumentos contra la tesis de identidad del *ahora*: i) todo aquello que es divisible requiere siempre más de un límite (e.g. una línea en el espacio necesita dos límites). En consecuencia, de la sola divisibilidad del tiempo se sigue la imposibilidad de considerar idénticos a los *ahoras*. Por otro lado, ii) si hay un único *ahora*, todo lo que ocurre en el tiempo sería, por definición, simultáneo. No se puede aplicar relaciones temporales de anterioridad y posterioridad en el tiempo. Esta es una consecuencia que Aristóteles no está dispuesto a aceptar en absoluto.
- II. El *ahora* es siempre diferente. Se parte, propiamente, de la hipótesis de una multiplicidad sucesiva de *ahoras* (Aristóteles, trad. en 2012: 218a 11). Dado que los *ahoras* no coexisten, se debe reconocer que estos se destruyeron en algún momento del pasado, a pesar de que existieron como presentes en otro tiempo. Sin embargo, es imposible que aquel *ahora* se destruya en otro o en sí mismo. El punto central de esta argumentación es que los *ahoras* no pueden mantener entre ellos relaciones de inclusión, de modo que no es cierto que ellos puedan ser diferentes entre sí<sup>16</sup>.

Las consecuencias de I son, en verdad, mucho más radicales que las de II. Si los *ahoras* fuesen idénticos entre sí, “entonces las cosas sucedidas hace diez mil años existirían simultáneamente con las que están sucediendo hoy, y nada sería anterior ni posterior a nada” (Aristóteles, trad. en 2012: 281a 28-30). En la sección siguiente se analiza el racconto que Aristóteles realiza sobre aquellos pensadores que se ocuparon del tiempo antes que él.

### **Aristóteles y su *breve historia del tiempo* (218a 30-219a 10)**

A partir de esta nueva sección, habiendo ya considerado las dificultades relacionadas con la cuestión de la existencia del tiempo, el autor pasa ahora a analizar la naturaleza del mismo, siguiendo, pues, el esbozo que había proporcionado al inicio del capítulo. Este procedimiento de historiar<sup>17</sup>

---

especial atención. Por otro lado, el orden de tratamiento de las alternativas aparece invertido, de modo que primero se analiza II (Aristóteles, trad. en 2012: 218a 11-21) y se deja I (Aristóteles, trad. en 2012: 218a 22-30) para el final.

<sup>16</sup> Ciertamente, esta argumentación –y toda la filosofía aristotélica– parte del supuesto de que el tiempo, como el espacio y el infinito, es un *continuo*. Entre dos magnitudes diferentes hay siempre, a su vez, infinitas magnitudes –entre dos *ahoras* hay, a su vez, infinitos *ahoras*–. Se apela, por tanto, a las palabras de A. Vigo (2007: 86): “puede decirse, sin exageración, que la física aristotélica es como tal una física del continuo. [...] La continuidad caracteriza esencialmente tanto a los procesos del movimiento natural como al espacio y al tiempo”. Este fue un gran supuesto filosófico y científico que no sería puesto en cuestión sino a comienzos del siglo XX con M. Planck y su hipótesis de la cuantización de la energía.

<sup>17</sup> Recuérdese que, etimológicamente, la *ιστορία* tiene el sentido de *investigación* (Diggle et al., 2021: 717). La cuestión de la problemática relación de Aristóteles y la historia, especialmente en conexión con las reflexiones platónicas, ha sido desarrollada por Di Camillo (2012). Las obras clásicas en la materia continúan siendo *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy* (1935) y *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy* (1944), ambas de Harold Cherniss. Cherniss buscó demostrar que los testimonios aristotélicos no pueden ser empleados con seguridad para

las concepciones anteriores a la propia es típico de la filosofía aristotélica. En un sentido importante, Aristóteles es el primer historiador de la filosofía<sup>18</sup>. En Platón hallamos, ciertamente, diversas narraciones de acontecimientos pasados, pero las mismas dependen del contexto dramático de sus diálogos. Piénsese, por ejemplo, en un famoso pasaje de la *Metafísica* en el cual Aristóteles da inicio a su reflexión acerca de la cuestión de las causas. Allí, el filósofo afirma lo siguiente:

[...] de todos modos examinaremos también a los que antes que nosotros se dedicaron a la indagación de los entes y filosofaron acerca de la verdad. Pues es evidente que también ellos hablan de ciertos *principios* y de ciertas *causas*. Si se las repasa, habrá [en ello] sin duda una utilidad para la presente investigación, pues o bien descubriremos algún otro género de causa o bien tendremos más confianza en las recién mencionadas. (Aristóteles, trad. en 2022: 983b 1-5)

Néstor Luis Cordero (2014: 23), al hacer referencia a esta faceta de Aristóteles como un historiador, cree que, si bien pueden plantearse serias objeciones a sus reconstrucciones, no es tampoco menos cierto que las categorías aristotélicas resultan enormemente productivas para interpretar a sus predecesores. Es cierto que el acceso de Aristóteles es siempre *parcial*, pero es posible, pues, en opinión de Cordero, atenerse solo a aquellos elementos que sean susceptibles de ser considerados *objetivos*.

Un famoso opositor a la tesis de Cherniss, probablemente la visión más negativa sobre la reconstrucción aristotélica de su pasado, ha sido W. Jaeger (1937: 350-356). En opinión del helenista alemán, Cherniss termina cayendo, en un sentido importante, en el mismo error que reprocha a Aristóteles; a saber: exponer las posiciones de otros autores por medio de un aparato conceptual que les es ajeno. Opiniones similares a las de Jaeger son sostenidas por Mario Dal Pra (1950) y M. Gentile (1939). Es conveniente hacer una referencia breve a estas discusiones dado que, en general, se suele dejar de lado las recapitulaciones históricas de los autores clásicos, pues se considera que ellas se encuentran inevitablemente sesgadas y no pueden tener valor historiográfico alguno para nuestro presente. La opinión de Jaeger es la más acertada en este punto: si bien se tiene la obligación de señalar aquellos elementos *subjetivos* cuando así crea encontrarlos, también es cierto que, aun habiendo avanzado enormemente en lo que a técnicas de investigación histórica refiere, se suele comentar el pensamiento de autores pasados a ojos de categorías que no hubieran aceptado.

Difícilmente Aristóteles hubiera podido separar el aspecto histórico del filosófico, e incluso si lo hubiera querido ello no habría resultado en un trabajo de calidad superior o una interpretación más *objetiva*. La reconstrucción aristotélica es breve e incompleta, pero constituye la primera *historia*

---

construir una historia de la filosofía de sus predecesores. Opiniones similares son sugeridas por W.K.C. Guthrie (1957, 1984: 51) y John Burnet (1892: 31).

<sup>18</sup> Esto no implica, naturalmente, que sus reconstrucciones se ajusten a los estándares historiográficos actuales o que deban de ser consideradas enteramente fidedignas. Después de todo, si Aristóteles fue un historiador, como se ha propuesto, lo fue solo en un sentido secundario; fue, ante todo, un filósofo.

del tiempo de la cual se tiene noticia. El pensador examina las “concepciones tradicionales” (*ek tē tōn paradedomenōn*) (Aristóteles, trad. en 2012: 218a 32) de aquellos que, antes que él, se ocuparon del tema. A diferencia de lo que ocurre en otras obras, no se encuentra en esta sección de la *Física* una referencia explícita a quiénes son aquellos que mantenían las posiciones examinadas por el filósofo. Está bastante claro para E. Berti (2010: 27) que la primera posición es la platónica. En las notas se sugieren algunas posibles autorías. Son dos las posiciones examinadas, a saber:

- I. “En efecto, 1) algunos afirman que el tiempo es el movimiento de la esfera celeste” (Aristóteles, trad. en 2012: 218a 34). Aristóteles rechaza, pues, la identificación del tiempo con el movimiento de la esfera. La argumentación parte de la idea de que, si se toma solo una porción del movimiento de la misma, podríamos, también, hablar de tiempo, sin ser esta porción una circunvolución como tal. Por otro lado, dado que el tiempo es un continuo, esta división podría seguir *ad infinitum*. Aristóteles introduce, además, otra hipótesis: “si los mundos fueran múltiples, el tiempo podría ser, indiferentemente, el movimiento de cualquiera de ellos” (Aristóteles, trad. en 2012: 218b 3-5)<sup>19</sup>.
- II. “2) otros, en cambio, que es la esfera misma” (Aristóteles, trad. en 2012: 218b 1). Aristóteles cree que esta posición es lo suficientemente ingenua como para que no sea necesario ofrecer argumentos demasiado convincentes que pretendan refutarla. Es una confusión que se origina a partir de pensar que, puesto que todas las cosas suceden en el tiempo, todas ellas suceden también en la esfera del todo<sup>20</sup>.

En su famoso diálogo *científico*, *Timeo*, Platón había definido al tiempo como imagen móvil de la eternidad (Platón, trad. en 2010: 37d 5-7). Platón identifica, como lo señala Aristóteles, el tiempo con el movimiento circular de los cielos. Pero identificar el tiempo con el movimiento de la esfera implica suponer la existencia de un único mundo. Si los mundos fuesen diversos, el tiempo de uno sería distinto del tiempo de otro. Aristóteles se opone, por tanto, a la definición que habían dado los círculos platónicos y pitagóricos, y afirma que no es posible identificar al tiempo con el cielo o el movimiento de los cielos. En palabras de Berti, “la conclusión de este capítulo consiste en que el tiempo no es el movimiento. Y este es un primer resultado” (Berti, 2010: 28). No es posible, por tanto, afirmar una relación de identificación entre tiempo y movimiento ( $T = M$ ). Ahora bien, ¿esto

<sup>19</sup> Esta idea parece tener orígenes pitagóricos u órficos. Muchos han visto en estas argumentaciones referencias lejanas al zurvanismo iraní y otras doctrinas orientales. Un examen cuidadoso de la cosmología platónica puede hallarse en Botteri y Casazza (2015: 55-74). Acerca de la concepción platónica del tiempo contenida en el *Timeo* se puede consultar Budeguer (2024: 4-6).

<sup>20</sup> Tal y como lo ha anotado Ursula Coepe (2005: 32), en toda la argumentación aristotélica de *Física* IV, 10 se asume que puede existir solo una serie del tiempo. Si se acepta, en cambio, la existencia de universos múltiples, el argumento I quedaría desestimado por completo. Una argumentación similar, a favor de la idea de que solo puede haber un universo y no múltiples, puede encontrarse en *De Caelo* I.9. Esta misma discusión, por otro lado, sería también retomada por San Agustín en sus *Confesiones* (2021).

implica renunciar a establecer *cualquier* clase de relación entre ambos? Aristóteles parece no creerlo.

El tiempo no ha de ser algo absoluto, como pensaba Platón, sino *relativo al movimiento* (Budeguer, 2024: 8; cf. Llovet-Abascal, 2024). Esta es la gran conclusión a la que llega el autor al final del capítulo 10. Queda por establecer, empero, cuál es la relación que existe entre tiempo y movimiento. Esto se verá más adelante en el texto. Pasando ya, pues, al siguiente capítulo de la obra (IV, 11) —que, en muchos sentidos, es el más importante en torno a la cuestión del tiempo— se encuentra el siguiente razonamiento por parte de Aristóteles:

No es menos cierto, sin embargo, que el tiempo no se da sin cambio. En efecto, cuando en nuestro pensamiento nada cambia, o cambia sin que lo advirtamos, entonces no nos parece que haya pasado tiempo, tal como ocurre a los que cuenta el mito que duermen en Cerdeña junto a los héroes, cuando se despiertan. (Aristóteles, trad. en 2012: IV, 11 218b 21-24)

Si no se percibe cambio, pareciera que no ha transcurrido el tiempo (Copleston, 2004: 277). Si bien la relación tiempo-movimiento no es de identificación, también es cierto que entre ambos existe *alguna* conexión. Aristóteles alude, además, a un mito del que se sabe muy poco. Cuando, en la experiencia cotidiana, se quiere referir a un estado de conciencia en el que se ha fijado toda la atención en un único punto, se dice que *el tiempo parece haberse detenido*. De esta misma intuición parte Aristóteles para afirmar, ciertamente, que el tiempo no se da si no se advierte cambio alguno en el pensamiento. Cuando se duerme por un largo período de tiempo, como aquellos que duermen en Cerdeña junto a los héroes, ocurre esta situación. A causa de su falta de conciencia, quienes duermen conectan dos *ahoras* diferentes<sup>21</sup>.

Vale la pena insistir en el punto que Berti hace notar (2010: 28-29): cuando Aristóteles hace referencia al movimiento (*kínēsis*) y su conexión con el tiempo no refiere al movimiento de los cuerpos que están fuera de las personas. El movimiento del que el Estagirita habla, pues, es un movimiento que excede grandemente al movimiento de los cuerpos físicos que se puede percibir por medio de los sentidos. Aún si no hubiera más que oscuridad, y todavía se produjese un movimiento en el plano psicológico o gnoseológico, esto haría percibir el paso del tiempo. Así, pues, “no es necesario percibir objetos físicos o externos, basta percibir un movimiento del alma” (Berti, 2010: 29). El

---

<sup>21</sup> En relación con esta leyenda sobre la cual habla Aristóteles no se sabe demasiado. De acuerdo con el comentario de Ross (1936: 597), el mito refiere a algunos individuos enfermos que iban a ser tratados por héroes en Cerdeña y dormían por cinco días seguidos, sin tener recuerdo alguno de estos sucesos. Lo que queda claro es que Aristóteles trata la historia como una leyenda. Más allá de la veracidad histórica del relato, el mismo ilustra con mucha corrección el punto que Aristóteles busca probar. En este sentido puede afirmarse, pues, que la argumentación aristotélica es una *argumentación fenomenológica*, pues toma como punto de partida la percepción del fenómeno del transcurrir temporal.

resultado es que “el tiempo ni es movimiento ni se da sin movimiento”<sup>22</sup> (Aristóteles, trad. en 2012: 219 a 1).

Antes de pasar a considerar la introducción de las nociones de *anterior* y *posterior* se traen a colación algunos argumentos aristotélicos que refuerzan el rechazo por las posiciones platónicas y pitagóricas anteriormente mencionadas. Estos argumentos se encuentran contenidos en 218b 10-13 y 218b 13-18, secciones finales del capítulo 10. En el primero de estos argumentos –que Vigo denomina *Unicidad, tiempo y movimiento* (Vigo, 2012: 241)– el Estagirita afirma que todo movimiento es siempre localizado, ocurre en algún lugar, y está asociado con algo, con aquello mismo que se mueve y cambia. El tiempo, en cambio, no cumple con ninguna de estas características: este es, necesariamente, idéntico en todas partes, y está presente en todas las cosas. Así, se lee:

Pero dado que el tiempo parece principalmente ser una suerte de movimiento y cambio, habría que examinar este punto de vista. Pues bien, 1) el cambio y el movimiento de cada cosa están sólo en aquello mismo que cambia, o allí donde está precisamente aquello mismo que se mueve y cambia. Por el contrario, el tiempo está, indiferentemente, en todas partes y junto a todas las cosas. (Aristóteles, trad. en 2012: 218b 9-13)<sup>23</sup>

Según la ontología aristotélica, entonces, hay un tiempo que es el tiempo para todos los fenómenos. No existe, en este sentido, algo así como el *tiempo de algo*. No hay, por otro lado, un cambio que pueda ser pensado como universal y válido para todas las cosas. Si bien estas afirmaciones serán, posteriormente, matizadas, llama la atención el uso del adverbio *homíōs* para designar, precisamente, este carácter *universal* del tiempo. A ojos de Ursula Coope, estas afirmaciones aristotélicas deberían interpretarse en un sentido débil: “decir que el tiempo es ‘con todo’ es decir que cada cosa se encuentra, en algún punto, en la misma serie del tiempo” (Coope, 2005: 35). Esta es una posición que se revelará relevante para algunas discusiones posteriores de los entes *en el* tiempo.

El segundo argumento de naturaleza general presentado por Aristóteles contra la idea de que el tiempo se identifica con el cambio es que el cambio puede ser más rápido o más lento; el tiempo, en cambio, no comparte esta propiedad. Vigo denomina esta argumentación *Tiempo, movimiento y velocidad*. Este es, ciertamente, un razonamiento algo más intrincado que el primero, pero parte

---

<sup>22</sup> “[...] óti mèn oûn oút’e kínēsis oút’ áneu kinēseōs ho khrónos estí, phanerón”.

<sup>23</sup> La idea de que el cambio y el movimiento se encuentran siempre en el móvil es un principio que Aristóteles ya ha establecido anteriormente en su teoría del movimiento, en el libro III (Aristóteles, trad. en 2012: III 3, 202a 13-23). Todo movimiento o cambio es siempre movimiento o cambio *de un objeto particular*. El tiempo, en cambio, está presente indiferentemente (*homíōs*) en todas partes (*pantakhōu*) y junto a todas las cosas (*parà pásin*). Sobre esto, Alejandro Vigo afirma: “reaparece así en el plano físico la misma dificultad que en el plano cosmológico planteaba la identificación del tiempo con el movimiento de la esfera celeste” (Vigo, 2012: 241).

de la asunción básica de que, a diferencia del movimiento<sup>24</sup>, el tiempo no puede ir más rápido o lento. El argumento es el siguiente:

2) un cambio puede ser ya más rápido ya más lento, y el tiempo no. En efecto, ‘lento’ y ‘rápido’ se definen por el tiempo: ‘rápido’ es lo que en poco tiempo se mueve mucho, y ‘lento’ es lo que en mucho tiempo se mueve poco. El tiempo, en cambio, no se define por el tiempo, ni por ser una determinada cantidad o cualidad. Es evidente, por tanto, que el tiempo no es movimiento. (Aristóteles, trad. en 2012: 218b 13-18)

A diferencia de lo que posteriormente afirmarían los intérpretes, la observación de Aristóteles no puede fundarse en el uso habitual del lenguaje dado que, considerando, pues, este aspecto, parecería que el argumento aristotélico parte de premisas erróneas. Se afirma, en la vida cotidiana, que tal o cual lapso de tiempo pasó *lentamente*, mientras que otro *se fue volando*. El análisis aristotélico en este punto ha de interpretarse más bien como afirmando que *rápido* y *lento* son predicados inútiles para definir el tiempo dado que, precisamente, lo presuponen: lo rápido es lo que se mueve mucho *en poco tiempo* (*en oligō*); lo lento, por el contrario, es lo que se mueve poco *en mucho tiempo* (*en pollō*). El tiempo no puede definirse por el tiempo mismo<sup>25</sup>.

En 218b 18, pues, Aristóteles concluye que tiempo y movimiento no son, pues, idénticos: “es evidente, por tanto, que el tiempo no es movimiento”<sup>26</sup> (Aristóteles, trad. en 2012: 218b 18). Pero este capítulo se cierra con una idea que ya se ha mencionado: el hecho de que no existe tiempo sin movimiento. El argumento puede reconstruirse del siguiente modo (Roark, 2011: 45): 1) se percibe el tiempo si, y solo si, simultáneamente, se percibe movimiento; 2) por lo tanto, el tiempo no existe sin movimiento. Movimiento y cambio no solo son condiciones necesarias para la existencia del tiempo, sino también son condiciones suficientes: basta con que se verifique un movimiento de alguna clase para poder afirmar que ha pasado el tiempo; y, a la inversa, basta con saber que ha pasado el tiempo para suponer que se ha producido alguna clase de movimiento. Dado que el tiempo no es movimiento, “es forzoso que sea algo en relación con el movimiento” (Aristóteles, trad. en 2012: 219a 9).

### Lo anterior y posterior, la definición aristotélica (219a 10-219b 2)

<sup>24</sup> Este supuesto aristotélico en relación con el movimiento tendrá importancia suma cuando se afirme que todos los movimientos han de darse *en el tiempo*, precisamente, por su posibilidad de producirse de manera más rápida o lenta (Aristóteles, trad. en 2012: IV 14, 222b 30). Tiene, por otro lado, importantes consecuencias éticas, especialmente en la *Ética a Nicómaco* (Aristóteles, trad. en 2005: 1173a 31) y en conexión con la reflexión sobre el placer.

<sup>25</sup> Se ha decidido no traer a colación en el análisis la referencia aristotélica, enormemente confusa, a la cuestión de la cantidad y la cualidad en relación con el tiempo. En otros pasajes del *corpus*, efectivamente, el Estagirita sugiere que la cantidad sí se predica del tiempo –por ejemplo, lo hace en *Metafísica* V 13, 1020a 29–. Para una solución de esta incompatibilidad, véase Vigo (2012: 242-243).

<sup>26</sup> “[...] hoti men toinyn ouk estin kinēsis, phaneron”.

La sección que inicia en 219a 10 es, ciertamente, una de las más complejas de todo el texto aristotélico, especialmente por las expresiones griegas halladas allí. Está destinada a introducir las nociones fundamentales de *anterior* y *posterior* (*proteron kai husteron*), elementos centrales de la definición aristotélica de tiempo. Si se recuerdan los puntos de la teoría aristotélica sobre el tiempo que se han ido analizando hasta ahora es posible ver, pues, que no se han obtenido sino resultados *provisionales*, y no conclusiones en un sentido positivo del término. Aristóteles ha afirmado que el tiempo es *algo* en relación con el movimiento (Aristóteles, trad. en 2012: 219a 3), pero no ha quedado clarificada por completo la mentada relación. El siguiente paso consiste en explicar, por tanto, *cuál es la relación del tiempo con el movimiento*. El párrafo con el que inicia esta sección afirma, pues, lo que sigue:

Puesto que lo que se mueve se mueve desde algo hacia algo, y puesto que toda magnitud es continua, el movimiento sigue a la magnitud. En efecto, por ser la magnitud continua también es continuo el movimiento, y por causa del movimiento lo es el tiempo, pues cuanto es el movimiento, tanto parece ser siempre el tiempo que ha pasado. Ahora bien, lo anterior y lo posterior se dan primeramente en el lugar, y allí ciertamente por la posición. Y dado que en la magnitud se da lo anterior y posterior, es forzoso que en el movimiento también se dé lo anterior y posterior, de manera análoga a los de allí. Pero, por cierto, también en el tiempo existe lo anterior y posterior, por cuanto uno de ellos sigue siempre al otro. Efectivamente, lo anterior y posterior en el movimiento, considerado como aquello que es en cada caso, es movimiento; su ser, en cambio, es diferente, y no movimiento. (Aristóteles, trad. en 2012: 219a 10-21)

En este pasaje sumamente intrincado se halla, en un sentido relevante, el nudo de toda la argumentación aristotélica. Debido a la complejidad de su razonamiento y a la condensación de múltiples significados en breves sentencias, se trata de un texto abierto a interpretaciones diversas. En lo que sigue se procederá a reconstruir paso a paso las premisas aristotélicas y, cuando resulte pertinente, se presentarán algunas de las lecturas que la bibliografía especializada ha propuesto sobre los pasajes de esta sección.

Lo primero que cabe señalar, tal y como lo nota Vigo (2012: 245-246), es el hecho de que, aparentemente, existe un abrupto cambio de tema. Aristóteles venía haciendo referencia a la problemática relación entre tiempo y movimiento y, sin preámbulo alguno, introduce la discusión sobre la magnitud y *lo anterior* y *posterior*. Empero, estos elementos serán centrales en la definición que propondrá el Estagirita algunas páginas más adelante, de modo que se tiene que prestar atención suma a estos desarrollos que, en cierto sentido, se muestran como preparatorios<sup>27</sup>. El argumento presen-

---

<sup>27</sup> Vigo afirma: “la abrupta introducción del presente desarrollo de ideas sólo aparentemente crea una discontinuidad respecto del resultado alcanzado en la sección anterior” (Vigo, 2012: 246). El argumento del filósofo es sumamente intrincado, de modo que en la presente investigación solo se resaltan los puntos principales.

tado por el autor no es sino un intento por poner de manifiesto el carácter *derivado* de las propiedades de continuidad y sucesividad generalmente atribuidas al tiempo. La argumentación presenta dos momentos claramente distinguibles: 1) en 219a 12-14, el autor vincula la noción de *continuidad* con la idea de magnitud y, solo de modo derivado, con el movimiento y el tiempo. Aquí aparece la dificultosa relación según la cual el tiempo *sigue* al movimiento. Posteriormente, 2) en 219a 14-21 se introduce la noción de *lo anterior* y *lo posterior*, y se la vincula con la idea de *lugar* (*tópos*).

El objetivo último del argumento, naturalmente, consiste en introducir las nociones de *lo anterior* y *lo posterior*. Ahora bien, un elemento importante en esta parte del texto, como ya se ha sugerido, está en la noción de *seguir*, introducida por el Estagirita con el verbo *akolouthēi*<sup>28</sup>. ¿En qué sentido, pues, afirma Aristóteles que el tiempo *sigue* al movimiento y este, a su vez, a la magnitud? Se podría pensar de manera razonable, especialmente tomando en cuenta el argumento que el autor ha desarrollado 218b 21-24 en relación con nuestra percepción del tiempo y el cambio, que la prioridad aristotélica es epistemológica o gnoseológica: “llegamos a conocer ciertas características del tiempo al conocer las características correspondientes del cambio, y llegamos a conocer estas características del cambio al conocer las características correspondientes de la magnitud” (Coope, 2005: 48). Empero, esta dependencia epistemológica no parece ser, de acuerdo con la lectura se propone en este artículo, lo suficientemente *fuerte*. Si la cuestión fuese meramente gnoseológica estaría, en cierto sentido, sujeta a la constitución de los aparatos cognitivos.

La relación establecida por *akolouthēi* no puede ser de mera concomitancia, ni puede depender del conocimiento humano acerca del paso del movimiento. La dependencia del tiempo respecto de la magnitud y el movimiento ha de ser genuina y, en este sentido, se puede referir a una *dependencia ontológica*. En este sentido, puede coincidir con la interpretación de Vigo, según la cual “Ar. intenta mostrar que hay un dominio básico, el de la magnitud especialmente extensa, del cual depende el dominio del movimiento con sus correspondientes propiedades y, a través de éste, también el dominio del tiempo con sus propiedades” (Vigo, 2012: 246)<sup>29</sup>. En lo que sigue se presenta, aunque de manera breve, los dos momentos de la argumentación anteriormente distinguidos<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> De acuerdo con el *Cambridge Greek Lexicon* (Diggle et al., 2021: 47), el verbo *akolouthéō* tiene el sentido primordial de seguir o acompañar. Frecuentemente, cuando va seguido de dativo, adquiere el sentido de *acompañar a alguien* o *acompañar algo*. En su uso especialmente aristotélico es frecuente, por otro lado, su relación con cuestiones lógicas, como cuando se afirma que las premisas de un argumento ‘x’ se siguen de sus conclusiones. Posee además connotaciones importantes en contextos militares (e.g. *seguir a un general en batalla*). Generalmente, cuando se dice que ‘x’ sigue a ‘y’, en un sentido importante, ‘y’ es anterior a ‘x’. Clarificar la clase de anterioridad de la que se trate será uno de los problemas del pasaje (Coope, 2005: 48).

<sup>29</sup> Una reconstrucción similar, aunque más escueta, puede encontrarse en Harry (2015: 42).

<sup>30</sup> Tal y como lo hace notar Coope en su reconstrucción (2005: 54) el texto de Aristóteles, especialmente en las partes que se está analizando en la sección presente, por momentos parece ambiguo. Como ya se ha sugerido, no hay evidencia textual suficiente para defender una interpretación como decisiva. En esta ocasión se presenta, sencillamente, la que parece la más ajustada al análisis del autor.

1) En 219a 12-14 (Aristóteles, trad. en 2012), la primera parte de la argumentación, Aristóteles intenta establecer la continuidad del tiempo en base a la relación entre tiempo, movimiento y magnitud. Ya se ha afirmado, pues, en qué sentido debería ser interpretada la noción de *seguir* que introduce el Estagirita. Esta parte del texto, aunque breve, no debe ser pasada por alto sin demasiada atención, pues la noción de *continuidad* es, ciertamente, uno de los conceptos centrales de la física aristotélica toda (cf. Nota 15). Resumidamente, decir que el tiempo es continuo implica afirmar que entre dos instantes cualesquiera –aquello que Aristóteles había denominado ahora o *nyn*– siempre cabe otro instante. De hecho, en el libro VI, en 232b 24-5, Aristóteles afirma: “Entiendo por ‘continuo’ lo que es divisible en divisibles siempre divisibles; y si se da por sentado que esto es la continuidad, entonces el tiempo tiene que ser necesariamente continuo” (Aristóteles, 2014: 191-192). Una magnitud no continua es una *magnitud discreta*, es decir, aquella que no puede tomar cualquier valor dentro de cualquier intervalo finito.

Dentro de este primer momento del gran argumento de Aristóteles, a su vez, es posible encontrar cinco partes distintas que le permiten probar su punto:

- a. Lo que se mueve se mueve *desde algo hacia algo* (*ék tinos eís ti*). Esta es una afirmación típica de la física aristotélica. Reaparece, pues, en el libro V de esta misma obra: “[...] ya que todo movimiento es desde algo hacia algo” (Aristóteles, trad. en 2012: 224b 1).
- b. Toda magnitud (*mégethos*) es continua (*synekhés*). Ya se han realizado algunos comentarios en torno a la noción de *continuidad* en Aristóteles, de modo que esta afirmación no presenta, pues, dificultades en el presente contexto textual.
- c. El movimiento *sigue* (*akolouthéi*) a la magnitud, ya que el movimiento (*kínēsis*) es continuo porque la magnitud es continua. La continuidad del movimiento deriva –en un sentido ontológico *fuerte*– de la continuidad de la magnitud.
- d. El tiempo sigue al movimiento<sup>31</sup>, pues el tiempo es continuo porque el movimiento es continuo. Análogamente, se afirma aquí que la continuidad del tiempo es una continuidad *derivada* respecto de la del movimiento (probado en d).
- e. La cantidad de tiempo parece guardar correspondencia con la cantidad de movimiento. La conclusión de esta parte del texto, pues, es que a cada etapa de un movimiento corresponde, pues, un lapso o extensión continua de tiempo<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> Este enunciado está solo implícito en el texto: “[...] por causa del movimiento lo es el tiempo” (Aristóteles, trad. en 2012: 219a 14).

<sup>32</sup> Un desarrollo argumental paralelo al presente puede hallarse en VI 2, 232b 20-25: “Pero, puesto que todo movimiento es en el tiempo y en todo tiempo algo puede estar en movimiento, y puesto que todo lo que está en movimiento puede moverse más rápidamente o más lentamente, en todo tiempo podrá haber un movimiento más

2) A partir de 219a 14-21 (Aristóteles, trad. en 2012), habiendo establecido la relación del tiempo con la magnitud, Aristóteles invoca, nuevamente, la noción de *seguir*, buscando explicar aquello que denomina *lo anterior* y *lo posterior*. Esta porción resulta especialmente importante para el análisis aristotélico del tiempo, especialmente tomando en cuenta que, tan solo algunas líneas más abajo, definirá al tiempo como “número del movimiento según lo anterior y posterior” (Aristóteles, trad. en 2012: 219b 1-2). Esta definición resultará poco informativa a menos que se tenga una caracterización clara de qué designan las nociones invocadas en ella.

Aristóteles trata estas nociones, *proteron kai husteron*, en otras obras, especialmente en *Metafísica* (trad. en 2022) y *Categorías*<sup>33</sup>. Empero, el uso que se hace de ellas en el contexto de la *Física* es completamente diferente. Aristóteles comienza afirmando, pues, que “lo anterior y lo posterior se dan primeramente en el lugar (*en tópon prōtōn*), y allí ciertamente por la posición (*tē thēsei*)” (Aristóteles, trad. en 2012: 219a 14-16). Refiriéndose a la concepción aristotélica del tiempo, Berti (2010: 34) relata las resonancias que sus desarrollos han tenido en la filosofía contemporánea. La analogía entre el instante y el punto indujo a algunos pensadores europeos modernos (e.g. H. Bergson) a afirmar que Aristóteles tenía una concepción *espacial* del tiempo. Contra esta perspectiva, diversos estudiosos (e.g. Owen, 1979) observaron que entre el punto geométrico (espacial) y el *nyn* aristotélico había una diferencia fundamental: toda magnitud espacial admite un movimiento reversible; en cambio, no hay reversibilidad alguna en la sucesión de los instantes temporales.

En 219a 16-18 (Aristóteles, trad. en 2012) se dirá, pues, que también en el movimiento se dan estas relaciones de modo análogo a lo que ocurre en el lugar. La noción griega de *posición* (*thésis*) resulta especialmente importante en la física del Estagirita, pues ella permite diferenciar al orden espacial del tiempo y del movimiento. En palabras de Vigo, “sólo al dominio espacial corresponde en sentido estricto la ‘posición’, mientras que en el caso del movimiento y del tiempo no puede hablarse más que de un cierto orden (*táxis*)” (Vigo, 2012: 249). En el caso del movimiento, pues, solo se tienen *partes sucesivas*, y no sectores coexistentes. De aquí que pueda afirmarse, pues, que ‘lo anterior y posterior en el tiempo’ *sigue* siempre a ‘lo anterior y posterior en el movimiento’: solo sobre la base de la distinción entre diferentes movimientos es posible la distinción entre diferentes lapsos de tiempo<sup>34</sup>.

---

rápido o más lento. Si esto es así, es también necesario que el tiempo sea continuo” (Aristóteles, 2014: 191-192). No se discuten *in extenso*, empero, pasajes ajenos al libro IV.

<sup>33</sup> Así pues, en *Metafísica* V (especialmente, en el pasaje V 11, 1018b 9-14 y ss.), e.g., Aristóteles describe diversas relaciones de anterioridad y posterioridad en relación al tiempo, el cambio y el lugar. Las introduce en el contexto del que se ha llamado el primer *diccionario filosófico* de Occidente. Pero la relación de anterioridad y posterioridad aquí introducida ha de entenderse en términos de sustancia, no en relación con el tiempo. Por ello, precisamente, se ha optado por dejar de lado un análisis comparativo de los usos aristotélicos de *proteron kai husteron*. Para una comparación puede verse Coope (2005: 60-62).

<sup>34</sup> Se ha decidido dejar de lado la oscura fórmula aristotélica “lo anterior y posterior en el movimiento, considerado como aquello que es en cada caso, es movimiento; su ser, en cambio, es diferente, y no movimiento” (Aristóteles, trad.

Se percibe el tiempo, afirma Aristóteles, cuando se percibe la distancia de un intervalo que separa dos instantes en el tiempo: “así pues, tenemos conocimiento también del tiempo cuando determinamos el movimiento, empleando como determinación lo anterior y lo posterior”<sup>35</sup> (Aristóteles, trad. en 2012: 219a 22-23). Cuando un trazo del tiempo es recortado por dos instantes sucesivos, así como un segmento es delimitado por dos puntos en el plano espacial, entonces se alcanza, propiamente, la percepción del tiempo. Delimitar una parte implica, a su vez, medir o numerar (Berti, 2010: 29). De aquí surge la famosa definición aristotélica: “pues esto es el tiempo: número del movimiento según lo anterior y lo posterior”<sup>36</sup> (Aristóteles, trad. en 2012: 219b 1-2). Lo anterior y lo posterior son, pues, los dos instantes que se aíslan para limitar el intervalo del tiempo al que se hace referencia<sup>37</sup>.

Ahora bien, a pesar de que la *Física* es un tratado centralmente cosmológico, pues versa acerca de los asuntos relacionados con la *physis*, los intérpretes han señalado repetidamente el papel del alma (*psychē*) tiene en la definición aristotélica del tiempo (así lo hacen, e.g., Ross, 1936: 65 y Vigo, 2012: 252). No basta, pues, con delimitar una sección de movimiento para encontrarse, instantáneamente, con el tiempo; se necesita que el alma enumere dos *ahoras*. Luego de presentar su definición, Aristóteles afirma que existen dos sentidos en los cuales puede ser entendido el *concepto de número*; a saber: 1) como lo *numerado o numerable*; o 2) como *aquello por medio de lo cual numeramos*. El Estagirita afirma que es el primer sentido el que se adecúa a su definición de tiempo. Así, cuando se afirma que el tiempo es el número del movimiento, lo numerado no es el movimiento en sí, sino que se numera la *magnitud del movimiento* comprendido entre los *ahoras*. Lo relevante, pues, no es el número por medio del cual se cuenta (1, 2, 3, n), sino aquello por medio del cual el alma numera la sucesión (Aristóteles, 2012: 219b 5-8).

Lo contado, pues, no son los *ahora* mismos, sino los lapsos intermedios de estos, que son los únicos componentes del tiempo. En 219b 12-33 (Aristóteles, trad. en 2012), da respuesta al *dilema de la identidad y alteridad del ahora* (218a 8-30). Así pues, el Estagirita afirma:

Por su parte, el ‘ahora’ es en cierto sentido el mismo, y en cierto sentido no. En efecto, cuando se corresponde con sus distintos estados, es diferente –y esto lo constatará su ser ‘ahora’–; en

---

en 2012: 219a 19-21), con la cual finaliza esta parte del texto. La interpretación *estándar* de esta fórmula continúa todavía siendo la de Ross (1936: 598). Para una reconstrucción, véase Vigo (2012: 250).

<sup>35</sup> “[...] alla mēn kai ton chronon ge gnōrizomen hotan horisōmen tēn kinēsīn, tōi proteron kai hysteron horizontes”.

<sup>36</sup> “[...] touto gar estin ho chronos, arithmos kinēseōs kata to proteron kai hysteron”.

<sup>37</sup> Como lo ha observado Coope (2005: 85), Aristóteles introduce esta definición como si fuese incontrovertida. Esto se comprueba por la fórmula que la antecede: “pues esto es el tiempo” (*touto gar estin ho chronos*). Si bien explica, posteriormente, cuál es el sentido en el que utiliza *número*, lo cierto es que no proporciona demasiadas razones en apoyo de su definición. En un aspecto importante, esta parecería ser *convencional*, especialmente si se consideran las dificultades diversas encontradas en las argumentaciones precedentes. Tal y como ocurría al inicio del tratamiento del tema (IV 10), esto ha llevado a algunos intérpretes a pensar que esta definición circulaba ya entre los aristotélicos.

cambio, considerado como aquello siendo lo cual en cada caso es el ‘ahora’, es el mismo.<sup>38</sup>  
(Aristóteles, trad. en 2012: IV, 11 219b 12-15)

Así, el *ahora* es el mismo (*hōs to auto*) desde el punto de vista de la actualidad del presente, empero, es diferente (*hōs ou to auto*) considerado en su individualidad: un *ahora* sigue a otro, y así sucesivamente, constituyéndose el tiempo como una sucesión de *ahoras* irrepetibles. En la segunda parte de IV, 12 (Aristóteles, trad. en 2012: 220b 32-221a 26), Aristóteles profundiza en una noción fundamental para la filosofía posterior: el ser en el tiempo. En la filosofía aristotélica, todos los entes de los cuales puede predicarse el cambio están, de alguna u otra manera, en el tiempo. Tanto para el movimiento como para las demás cosas, *ser en el tiempo* implica *ser medido por el tiempo*. Seguidamente, Aristóteles distingue dos usos de *ser en el tiempo* (Aristóteles, trad. en 2012: 221a 9-26): 1) ser cuando el tiempo es; y 2) ser en número (*en arithmōi estin*). En la sección siguiente se analizan estos sentidos mencionados y se consideran otros atributos del tiempo insinuados por Aristóteles.

### Atributos del tiempo y el *ser en el tiempo* (220a 27-221b 7)

En el capítulo 12, que inicia, precisamente, en 220a 27, Aristóteles considera algunos atributos adicionales del tiempo (Aristóteles, trad. en 2012). Estrictamente, el mentado capítulo puede ser dividido en dos partes bien diferentes entre sí (Ross, 1936: 604; Vigo, 2012: 260): En la primera parte se establecen atributos vinculados con el tiempo; especialmente, esto puede hallarse en 220a 27-32, 220a 32-b 5, 220b 5-14 y 220b 14-32. La segunda parte del capítulo está dedicada a discutir la ya mencionada noción de *ser en el tiempo*, y comprende 220b 32-221a 26, 221a 26-b 7, 221b 7-23, 221b 23-222a 9.

En 220a 27-32 se afirma una primera propiedad del tiempo: en cierto sentido hay un mínimo y, en cierto sentido, no lo hay. Esta situación parte, pues, de la ya mencionada noción de *número*, tematizada por Aristóteles (trad. en 2012) en 219b 5-8. El autor comienza distinguiendo número en *sentido absoluto* (*arithmos haplōs*) y *número particular* (*tis arithmos*)<sup>39</sup>. Esta distinción, de acuerdo con el comentario de Vigo (2012: 260), se corresponde con la ya mencionada diferencia entre *número numerante* y *número numerado*<sup>40</sup>. Dada una unidad de cuenta cualquiera, el número mínimo de sus unidades será siempre dos; en cambio, no hay una unidad que pueda considerarse, como tal, mínima. Nótese que el primer enunciado gira en torno a las unidades del número; el segundo, en

<sup>38</sup> “[...] tò dè nŷn ésti mèn hōs tò autó, ésti d’ hōs ou tò autó; hē mèn gàr en állō kai állō, héteron (toúto d’ ên autò tò nŷn ‘eínai’), hò dè póte òn ésti tò nŷn, tò autó”.

<sup>39</sup> El argumento *in toto* de IV, 11 220a 27-32 (Aristóteles, trad. en 2012) afirma: “Elachistos de arithmos ho men haplōs estin hē dyas; tis de arithmos esti men hōs estin, esti d’ hōs ouk estin, hoion grammēs elachistos plēthei men estin hai dyo ē hē mia, megethei d’ ouk estin elachistos; aei gar diaireitai pāsa grammē. Hōste homoiōs kai chronos; elachistos gar kata men arithmon estin ho heis ē hoi dyo, kata megethos d’ ouk estin”.

<sup>40</sup> De acuerdo con la terminología que se ha utilizado anteriormente, el *sentido absoluto* de número se corresponde, pues, con el número como *aquello por medio de lo cual numeramos*; por otro lado, el número en *sentido relativo* se corresponde con el número como *numerado o numerable*.

cambio, a las unidades en cuanto tales –es decir, se distingue la unidad de cuenta y el monto total que ella ha de determinar–. En una línea, por ejemplo (Aristóteles, trad. en 2012: 220a 28-30), dada la unidad de longitud a emplear –e.g. metro–, la línea mínima será de dos metros<sup>41</sup>. Pero, en lo que refiere a las unidades de medida a emplear, *parece no haber límite alguno*. Este es, pues, el sentido en el que se afirma que, de alguna manera, no hay un mínimo de tiempo.

En 220a 32-b 5 se halla, pues, el segundo atributo del tiempo: del tiempo no se dice *rápido* o *lento*, pero sí *mucho* o *poco*. Cuando se comentó la sección 218b 13-18 se mostró que, en una de sus argumentaciones, Aristóteles había puesto de manifiesto que al tiempo no le corresponde la velocidad y, en consecuencia, resulta impropio atribuirle predicados que la expresen. Ahora es momento de expresar una argumentación similar, pero recurriendo a la nueva noción de *arithmos* que se ha introducido en la definición de 219b 1-2. De aquí, pues, que el Estagirita afirme lo siguiente: “pues ningún número por medio del cual numeramos es ‘rápido’ y ‘lento’” (Aristóteles, trad. en 2012: 220b 3-5). Este argumento no presenta, al menos del modo en el que se ha desarrollado, demasiadas dificultades. Ahora se tiene que considerar una tercera propiedad del tiempo.

En 220b 5-14 Aristóteles enuncia un tercer atributo del tiempo. Afirma, pues, que el tiempo comporta, simultáneamente, identidad y alteridad. Este es un pasaje que, a diferencia de los anteriores, presenta dificultades importantes. El mismo tema es retomado en el capítulo 14 de la obra, en 223a 29-b 12 y 224a 2-15 (Aristóteles, trad. en 2012). Se transcribe *in toto* la argumentación proporcionada por Aristóteles en este pasaje –sin incluir, sin embargo, el ejemplo final utilizado por el autor para ilustrar su punto–.

Y, además, conjuntamente ‘el tiempo’ es el mismo en todas partes. Pero antes y después no es el mismo, porque mientras que el cambio presente es uno solo, el ‘cambio’ que ya ha tenido lugar y el ‘cambio’ que va a producirse son diferentes, y el tiempo no es el número por medio del cual numeramos sino el ‘número’ numerado, y éste resulta ser siempre diferente antes y después, pues los ‘ahora’ son diferentes. (Aristóteles, trad. en 2012: 220b 5-10)

El problema, tal y como está aquí planteado, recuerda a la primera paradoja que el autor mencionaba al iniciar su tratamiento del tema del tiempo. Hay un primer sentido en el que el tiempo es *idéntico a sí mismo*, en el sentido de ubicuidad. De aquí, pues, que el autor afirme que el tiempo es *el mismo en todas partes* (*ho autos de pantachou*): solo cuando se considera el tiempo en su aspecto de simultaneidad es posible dar cuenta de su *mismidad*, es decir, de su identidad consigo mismo. En cambio, dirá el autor, *antes y después* (*proteron kai hysteron*), el tiempo no puede ser considerado

---

<sup>41</sup> Aristóteles parte del supuesto según el cual el dos vale, estrictamente, como el primero en la serie de los números, pues implica la noción de *multiplicidad* (véase Aristóteles, trad. en 2022: 1088a 5-8). Dejando de lado este requisito, pues entonces la línea imaginaria podría, efectivamente, medir un solo metro. En su análisis, Ross hace algunas referencias interesantes a la matemática griega en este punto (Rossm, 1936: 604).

el mismo. La alteridad del tiempo se expresa en la diferencia de los tiempos que se suceden, mientras que, su identidad, en cambio, se expresa en el horizonte de la simultaneidad. Diversos aspectos de este argumento permanecen oscurecidos. El análisis presentado aquí pretende solo manifestar los puntos principales<sup>42</sup>.

En 22ob 14-32 se menciona el cuarto y último atributo del tiempo; a saber: el tiempo no solo mide el movimiento, sino que, a su vez, es medido por medio del movimiento: “pero no sólo medimos el movimiento por medio del tiempo, sino también el tiempo por medio del movimiento, en virtud de un mutuo determinarse el uno por el otro”<sup>43</sup> (Aristóteles, trad. en 2012: 22ob 14-16). Esta determinación recíproca entre tiempo y movimiento (*dia to horizesthai hyp' allēlōn*) es, precisamente, lo que permite hablar de una estrecha relación entre ambos. El hecho de que el tiempo determine o mida el movimiento –la primera parte de la descripción del autor– no debería de sorprender demasiado, pues no es más que un corolario de su definición del concepto. Si el tiempo es *número del movimiento* entonces, naturalmente, ha de determinarlo. Lo que Aristóteles intenta ahora explicar es en qué sentido el tiempo es, a su vez, determinado por el movimiento. Coope afirma que este es uno de los *puzzles* de la *Física* (Coope, 2005: 107). Para dar respuesta a este problema Aristóteles recurre, como ya lo ha hecho en otras oportunidades, al uso habitual del lenguaje: “decimos ‘mucho’ y ‘poco’ del tiempo midiéndolo por medio del movimiento, del mismo modo que también ‘determinamos’ el número por medio de lo numerado, *vgr.* por medio del caballo, tomado como unidad, el número de caballos” (Aristóteles, trad. en 2012: 22ob 17-20). Así también, pues, se usa la unidad de cambio para medir qué tan largo son los cambios y también para medir lo que ellos han durado<sup>44</sup>.

En 22ob 32 da inicio, como ya se ha mencionado, la segunda parte de IV 12, dedicada a discutir la problemática noción de *ser en el tiempo*. Sobre ella, los intérpretes han tematizado de los modos más diversos (Hussey, 1983: 164; Coope, 2005: 143; Berti, 2010: 35; Vigo, 2012: 265). Este es uno de los pasajes más interesantes de toda la obra. Es necesario tratar esta parte del texto de Aristóteles con especial atención. En el *Parménides*, Platón trata brevemente algunas de las condiciones de ser o *participar en el tiempo* (Platón, trad. en 1988: 141a-e, 155c-d). En el *Timeo* rechaza, por otro lado, la posibilidad de establecer enunciados temporales acerca de la sustancia eterna (Platón, trad. en 2010: 38a 3-5). Más allá de estas menciones esporádicas en los diálogos platónicos

---

<sup>42</sup> Coope (2005: 94) y Roark (2011: 111) proporcionan interesantes explicaciones del pasaje. El ejemplo que da Aristóteles, que se ha decidido no analizar en esta investigación, permite dar algo de claridad sobre el tema. La idea central es la siguiente: cien caballos y cien hombres son iguales entre sí, en el sentido en que se utiliza la misma unidad (cien) para enumerarlos; en cambio, en cuanto a *qué es lo que se numera*, se halla, pues, alteridad. Del mismo modo, los *ahoras* de distintos lapsos de tiempo son distintos en cuanto a su contenido; empero, todos ellos son idénticos por ser *ahoras*. Hay un sentido importante, para Aristóteles, en el que los *ahoras* anteriores y posteriores son idénticos entre sí.

<sup>43</sup> “[...] ou monon de tēn kinēsin tōi chronōi metroumen, alla kai tēi kinēsei ton chronon dia to horizesthai hyp' allēlōn”.

<sup>44</sup> En 22ob 24-26 se completa, pues, la argumentación en torno a la posibilidad de medir el tiempo por el movimiento y viceversa. Allí, Aristóteles dirá: “En efecto, medimos el movimiento por medio del tiempo, y el tiempo por medio del movimiento. Y es razonable que resulte de este modo, pues el movimiento sigue a la magnitud, y el tiempo ‘sigue’ al movimiento, en cuanto son cantidades, continuos y divisibles” (Aristóteles trad. en 2012: 22ob 24-26).

(Hussey, 1983: 165), no se encuentra otro tratamiento anterior de la noción en la literatura filosófica griega.

En un primer momento, Aristóteles (trad. en 2012: 220b 32-221a 9) interpreta la noción de *ser en el tiempo* en términos de *ser medido por el tiempo*. Para aclarar el significado general de esta expresión tan extraña Aristóteles parte, pues, de su teoría del movimiento. El tiempo es medida del movimiento (*epei d' estin ho chronos metron kinēseōs*) (Aristóteles, trad. en 2012: 220b 32) y del estar en movimiento (*tou kineisthai*). Partir de esta relación permite a Aristóteles iniciar su argumentación con un punto que ya ha sido suficientemente considerado en las secciones anteriores—la relación entre tiempo y movimiento—. Cuando se dice que el movimiento *es en el tiempo*, dirá el Estagirita, no se está sino parafraseando la idea de que el movimiento es medido por el tiempo. El pasaje en el cual Aristóteles resume esta concepción que se ha venido expresando es 221a 1-9. Allí, el autor afirma lo siguiente:

Puesto que el tiempo es medida del movimiento y del estar en movimiento, y puesto que mide el movimiento en virtud de determinar un cierto movimiento que será empleado para medir el 'movimiento' total, tal como el 'codo' mide la extensión en virtud de determinar una cierta magnitud que se empleará para medir el todo, y puesto que para el movimiento 'ser en el tiempo' es 'ser medido por el tiempo' tanto él mismo como su ser—pues 'el tiempo' mide conjuntamente el movimiento y el ser del movimiento<sup>45</sup>, y esto es para el movimiento 'ser en el tiempo', a saber, que su ser es medido 'por el tiempo'—, es evidente 'entonces' que también para las demás cosas esto es 'ser en el tiempo', a saber, que su ser es medido por el tiempo. (Aristóteles, trad. en 2012: 221a 1-9)

Aquellas cosas en las cuales el movimiento es medido por el tiempo, pues, *son en el tiempo*. En la sección siguiente, Aristóteles (trad. en 2012: 221a 9-26) distingue dos usos básicos de la expresión (Hussey, 1983: 165): 1) *ser en el tiempo* como *ser cuando el tiempo es*<sup>46</sup>; y 2) *ser en el tiempo* como *ser en el número* (*en arithmōi estin*). El primer sentido establece una relación de mera concomitancia o simultaneidad (cf. Nota 41), y no afirma ninguna conexión necesaria; el segundo, por otro lado, es más genuino que el primero. Así, cuando se dice que los eventos *son en el tiempo* (Aristóteles, trad. en 2012: 221a 16) se está haciendo un uso genuino de la expresión *ser en el tiempo*. Se

---

<sup>45</sup> Ha llamado la atención de los intérpretes sobremedida (e.g. Ross, 1936: 605) el hecho de que Aristóteles distinguió entre el movimiento del *ser del movimiento* (*einai tēs kinēseōs*). ¿Acaso no se identifica el movimiento con su ser? De acuerdo con la interpretación canónica de Ross, retomada también por Vigo, lo particular del movimiento, a diferencia de lo que ocurre con las sustancias corpóreas, es que la unidad de medida y su ser *coinciden*, "y ello porque el ser mismo del movimiento consiste en unidades de tiempo, y ello porque el ser mismo del movimiento consiste en devenir" (Vigo, 2012: 266).

<sup>46</sup> Hussey (1983: 165) considera que son tres los usos implícitos en el texto aristotélico—Vigo, más acertadamente, subdivide el segundo sentido en dos partes distintas—. En cuanto al primer sentido, cree que aquí se encuentra la réplica aristotélica al *Parménides* de Platón. Aristóteles cree que este es un uso demasiado débil como para indicar una verdadera relación entre el tiempo y aquello que existe en su seno.

dice que las cosas o los eventos son en el tiempo en tanto son contenidas por él (*periechetai*) en el mismo sentido en que se afirma, pues, que las cosas que existen en el espacio son contenidas espacialmente: “son contenidos por el tiempo del mismo modo que las cosas que son en un número ‘lo son’ por el número, y que las cosas que son en un lugar ‘lo son’ por el lugar” (Aristóteles, trad. en 2012: 221a 17-18).

Ser en el tiempo, pues, es *ser contenido por el tiempo* (Aristóteles, trad. en 2012: 221a 26-30), y este es el sentido que realmente importa al autor. Antes de iniciar la sección siguiente, resulta pertinente introducir un pasaje que se considera central para la relectura propuesta en el presente trabajo. El texto en cuestión afirma lo siguiente:

Y ciertamente, ‘lo que es en el tiempo’ sufre una acción por parte del tiempo, en el sentido en que solemos decir que el tiempo consume, y que todas las cosas envejecen por obra del tiempo y se olvidan a través del tiempo, pero no que ‘algo’ se ha instruido, ni que se ha vuelto joven ni bello ‘por causa del tiempo’. Pues el tiempo es por sí mismo más bien causante de corrupción, ya que es número del movimiento, y el movimiento saca a lo existente de su actual condición. En consecuencia, es manifiesto que las cosas siempre existentes, en cuanto siempre existentes, no son en el tiempo. (Aristóteles, trad. en 2012: IV 221a 31-221b 5)<sup>47</sup>

En verdad, lo realmente destructor no es el tiempo por sí mismo, sino el movimiento, pues este va alejando, a veces silenciosamente, de la existencia. Aristóteles mismo retrotrae la tesis de acuerdo con la cual el tiempo aparece como un factor de negatividad a su propia concepción de que el movimiento, como tal, comporta un factor de negatividad (esbozada, e.g., en *Física* VI, 5 235b 8-9), de modo que el razonamiento puede entenderse, en cierto sentido, como un silogismo hipotético. Al afirmar que el movimiento saca a lo existente de su actual condición (*existēs in to hyparchon*) se reafirma esta idea con una fuerza insospechada.

Vale la pena resaltar, tomando en cuenta los ejemplos de Aristóteles, lo siguiente: es cierto que del paso del tiempo proviene el olvido, pero no es menos cierto que de este proviene también el aprendizaje. Quien decide instruirse en algún área del conocimiento lo hace, ciertamente, *en el tiempo*, mismo plano en el cual se producirá, en algún momento, el olvido de lo aprendido<sup>48</sup>. Pero queda claro que Aristóteles busca poner el acento en el *carácter extático* (del griego, *ekstasis*) del tiempo,

---

<sup>47</sup> “[...] kai paschei dē ti hypo tou chronou, kathaper kai legein eiōthamen hoti katatēkei ho chronos, kai gēraskei panth’ hypo tou chronou, kai epilanthanetai dia ton chronon, all’ ou memathēken, oude neon gegonen oude kalon; phthorās gar aítios kath’ heauton mallon ho chronos; arithmos gar kinēseōs, hē de kinēsis existēs in to hyparchon; hōste phaneron hoti ta aiei onta, hēi aiei onta, ouk estin en chronōi; ou gar periechetai hypo chronou, oude metreitai to einai autōn hypo tou chronou”.

<sup>48</sup> Borges hace referencia a este doble movimiento de aprendizaje y olvido recurriendo al ejemplo de su propia vida y el aprendizaje de la lengua latina en su célebre poema *Un lector*: Mis noches están llenas de Virgilio; / haber sabido y haber olvidado el latín / es una posesión, porque el olvido / es una de las formas de la memoria, su vago sótano / la otra cara secreta de la moneda (Borges, 2011: 325).

su *capacidad destructiva*. Sea como fuere, lo cierto es que esta aguda observación aristotélica, su idea de que el tiempo comporta un *ekstasis*, preludia gran parte de la fenomenología posterior. Berti, ciertamente, es taxativo en su valoración de la posterior reapropiación heideggeriana de este pensamiento. El filósofo italiano dice lo siguiente al respecto: “Aristóteles hace, para mí, una de sus observaciones más profundas y ricas de significado filosófico, que fue completamente obliterada por Heidegger. Mejor, Heidegger la tenía muy presente, pero no reconoció que también estaba en Aristoteles” (Berti, 2010: 36)<sup>49</sup>.

En la sección final dedicada a Aristóteles se trata la relación que establece el autor entre el tiempo y el alma, un viejo problema de la tradición filosófica sobre el tema.

### **Notas sobre las relaciones entre tiempo y alma (223a 16-223a 29)**

En la sección que da inicio en 223a 16, parte del capítulo 14, el último del libro IV, Aristóteles (trad. en 2012) considera dos puntos relevantes: 1) la relación que existe entre el tiempo y el alma (223a 21-29), y 2) la aparente *ubicuidad* del tiempo (223a 18-21). Esta distinción de problemas es planteada por Juan Filópono, el teólogo bizantino, en forma de preguntas. En su comentario a la *Física* (IV 10-14) afirma: “(1) ¿De qué manera está relacionado el tiempo con el alma? [...] Y (2) ¿Cómo es que el tiempo está en todas partes, en la tierra, en el mar y en el cielo?” (Filópono, 2014: 78). Temistio, por su parte, también parece ver en el problema una discusión relevante (Temistio, 2014: 69). El hecho de que los exégetas antiguos comentaran este pasaje con tanto cuidado es un significativo indicio de la importancia que el mismo tuvo para la tradición antigua. Por otro lado, no es difícil notar que este mismo tema, con algunos matices, aparece planteado en la mayor parte de los autores patrísticos –tanto griegos como latinos–.

Aristóteles comienza tratando el segundo problema mencionado (223a 18-21), es decir, la aparente ubicuidad del tiempo. En 218b 9-13, tal y como ya se ha visto, el pensador griego había apelado a la ubicuidad del tiempo como una característica que permite distinguirlo del movimiento. En este pasaje, en cambio, se comienza afirmando que el tiempo es una *propiedad* (*pathos*) o *determinación* (*hexis*) del movimiento (*ē hoti kinēseōs ti pathos ē hexis*) (Aristóteles, trad. en 2012: 223a 18). La argumentación aristotélica parte, en este caso, de la *posibilidad del movimiento* a la cual están sometidos todos los objetos físicos. Dado que todas las cosas están en un lugar determinado (Aristóteles, trad. en 2012: 223a 19), todas ellas son posibles sujetos de movimiento locativo. Esto hace, pues, que todas se encuentren *en el tiempo*, aun cuando no estén, de hecho, todo el tiempo en movimiento. Esta afirmación no puede sino parecer natural: a veces, las cosas están en movimiento, y, otras veces, permanecen en reposo. Este parece ser el núcleo de la argumentación del autor.

---

<sup>49</sup> En un sentido similar al de Berti, Pierre Aubenque, en su obra clásica sobre Aristóteles (1974), ha puesto de manifiesto de qué manera Heidegger, al contraponer su concepción del tiempo a la aristotélica, atribuye al tiempo, sin embargo, las mismas características que ya le había atribuido el pensador griego.

El *reposo* no aparece mencionado explícitamente en el pasaje, pero Aristóteles sí distingue entre la potencia y el acto: “[...] y el tiempo y el movimiento existen conjuntamente tanto según la potencia como según el acto” (*kata te dynamin kai kat' energeian*) (Aristóteles, trad. en 2012: 223a 20-21). A diferencia de lo que sugiere Ross (1936: 610), y siguiendo a Vigo (2012: 279), Aristóteles no distingue entre un tiempo actual y otro potencial, de hecho, esta terminología no aparece en toda la *Física* IV 10-14. Más bien, como ya se ha anotado, se busca resaltar el hecho de que, independientemente de si los objetos se encuentran en movimiento o este es solo potencial, hay tiempo allí donde hay movimiento. Por considerar esta cuestión evidente, quizás, Aristóteles no definió al tiempo como *número del movimiento y del reposo según lo anterior y lo posterior*.

Ahora se revisa, propiamente, 223a 21-29 y la discusión en torno a la relación entre el tiempo y el alma<sup>50</sup>. La problemática es la siguiente (Coope, 2005: 159): dado que el tiempo es *número* y, por tanto, algo contable, cabe muy bien preguntarse si su existencia depende, pues, de la existencia de seres –como nosotros– que puedan contarlos. El planteo parece relativamente sencillo, pues el autor se pregunta si el tiempo puede existir con independencia de la existencia de seres *animados*. La respuesta final que dará Aristóteles a este planteamiento es negativa. En la ontología aristotélica, en líneas generales, los únicos seres que podrían contar son seres con alma intelectual, de modo que solo puede existir el tiempo en un mundo en el cual estos seres existan<sup>51</sup>. Esto no implica afirmar –como el propio Aristóteles reconoce– que el movimiento dependa del sujeto cognoscente; ya se ha señalado anteriormente que tiempo y movimiento no se identifican. A continuación se presenta el pasaje en el que el pensador griego expone estos puntos.

Por otra parte, 1) podría plantearse la cuestión de si en caso de no existir el alma habría o no tiempo. Pues si es imposible que exista aquello que ha de llevar a cabo la numeración, también será imposible que haya algo numerable, de modo que tampoco habrá número, pues número es o bien lo numerado o bien lo numerable. Y si ninguna otra cosa es capaz de numerar sino el alma y el intelecto del alma, ‘entonces’ es imposible que haya tiempo en caso de no haber alma, a no ser como aquello siendo lo cual es el tiempo, vgr. si es posible que haya movimiento sin alma. Pues lo anterior y posterior es en el movimiento, y tiempo son estas ‘determinaciones’ en cuanto numerables. (Aristóteles, trad. en 2012: 223a 21-29)<sup>52</sup>

<sup>50</sup> Tal y como ocurrió con las aporías, en el tratamiento del *dilema de la identidad y alteridad del ahora* (Aristóteles, trad. en 2012: 218a 8-30), Aristóteles invierte el tratamiento de los temas respecto del orden en el cual estos aparecen mencionados: primero considera la cuestión de la ubicuidad del tiempo para, posteriormente, discutir la relación del mismo con el alma. Esto puede interpretarse, pues, como una cuestión referente a la importancia de los temas y la discusión de su extensión; deja para el final el tema que más le importa.

<sup>51</sup> En este artículo no se pretende ingresar en la discusión acerca de la doctrina aristotélica del alma. Es pertinente resaltar, empero, que la mención de las *almas intelectivas* no requiere (necesariamente) de la existencia de los seres humanos. Recuérdese, pues, que Dios mismo es una especie de intelecto (*nous*). El tiempo podría existir en un mundo en el cual no existiesen los humanos, sino que solo existiese Dios.

<sup>52</sup> El comienzo del pasaje sugiere que este es un tema cotidiano, en cierto sentido, para el auditorio de Aristóteles (cf. Aristóteles, trad. en 2012: 223a 21). Sobre la historia general de la interpretación del pasaje, véase la clásica

Lo primero que salta a la vista, al menos si se asume una óptica realista, es que no debería de existir razón alguna por la cual *algo contable* –el tiempo– solo existiría en conjunción con alguien que pudiese contar. Por otro lado, dado el modo en el cual el autor plantea el problema, es posible preguntarse si Aristóteles realmente creía algo así. ¿Realmente piensa el autor que, en ausencia de seres capaces de contar, el tiempo dejaría de existir? Intentando responder este cuestionamiento, algunos intérpretes han sugerido una exégesis alternativa. Aristóteles no estaría poniendo de manifiesto, pues, que el tiempo depende del alma, sino solo mostrando las conclusiones –indeseables– que se siguen de suposiciones de esta clase (Aquino, 1963: 629). Pues bien, para estos autores, Aristóteles pone de manifiesto esta solución *precisamente* intentando mostrar que, de acuerdo con su propia filosofía del tiempo, el tiempo es independiente del alma. La conclusión que se sigue –a saber, que no hay tiempo sin alma (Aristóteles, trad. en 2012: 223a 25-26)–, para esta línea de intérpretes, no podría jamás haber sido aceptada por la filosofía aristotélica.

Autores como Sorabji (1983: 90) han llegado incluso a preguntarse si, planteando este problema, Aristóteles no cometió sino un *error absurdo*. Siguiendo a Coope (2005: 160) y a Zachhuber (2022: 17) se argumenta, sin embargo, que seguir soluciones de esta clase constituye una equivocación. Contra las visiones que se han comentado brevemente, vale la pena recordar el fuerte énfasis que el pensador griego ha puesto, en su tratamiento del tiempo, en la cuestión intelectual –enfaticando la cuestión del *número*– y la importancia de un *agente que numere* para la determinación de los distintos lapsos temporales. Vale la pena resaltar, por otro lado, un asunto que Vigo ha hecho notar con mucha claridad (Vigo, 2012: 280): Aristóteles no afirma sencillamente que solo hay tiempo allí donde el alma ha numerado un movimiento dado. Lo que cree es que para que exista el tiempo *no basta con el movimiento*, sino que se requiere, pues, que estos procesos sean puestos en conexión con una instancia capaz de llevar a cabo el acto de determinación por medio de la acción de contar. Afirmar esto es completamente congruente con la visión aristotélica de que tiempo y movimiento han de diferenciarse taxativamente.

Lo anterior y lo posterior en el movimiento no constituyen, por sí solos, tiempo. El tiempo aparece allí donde estos elementos son numerables<sup>53</sup>. Esta numerabilidad supone, naturalmente, la presencia de una instancia capaz de llevar a cabo la numeración<sup>54</sup>. Una pura sucesión de movimientos en el plano procesual no constituye, propiamente, tiempo; es necesaria la existencia de una instancia independiente que pueda llevar a cabo la numeración de los instantes. Esta interpretación que se ha sugerido deja de lado, pues, las lecturas realistas u *objetivistas* que algunos intérpretes han sugerido en años recientes. Sin embargo, no parece que sea correcto referir a la teoría aristotélica como

---

contribución de Volpi (1988). Para una discusión resumida del pasaje y algunas líneas interpretativas relevantes, cf. Zachhuber (2022: 16-21).

<sup>53</sup> “Y tiempo son estas ‘determinaciones’ en cuanto numerables” (Aristóteles, trad. en 2012: 223a 29)

<sup>54</sup> Al comentar este pasaje, Hussey (1983: 173) ha hecho notar que la idea de una sucesión en el movimiento que, a falta del alma, no constituye tiempo propiamente, se encuentra ya sugerida en algunos diálogos de Platón. Esta discusión puede encontrarse, especialmente, en el *Timeo* (trad. en 2010, cf. 30a, 52d, 69b).

una teoría *psicologista* o *relativista*. El tiempo presupone la existencia del alma; empero, el *sustrato del tiempo* –lo anterior y lo posterior– pueden existir con independencia de cualquier referencia a una entidad que numere. En palabras de Vigo, “el tiempo no es aquí ni una mera estructura subjetiva ‘preformada’ en el alma, ni un mero *ens rationis* carente de todo fundamento real. La concepción aristotélica del tiempo no se deja encasillar dentro de la alternativa realismo-idealismo” (Vigo, 2012: 281).

El movimiento podría, efectivamente, existir con independencia del alma; en tiempo, en cambio, no. Ursula Coope ha expresado esto de manera concisa al afirmar:

El tiempo, para Aristóteles, no es una entidad que ya existe como un continuo uniforme antes de que lo contemos. Según la visión de Aristóteles, la unidad del tiempo depende de nuestro conteo. Al contar, de hecho, creamos divisiones potenciales y las partes del cambio que estas delimitan, pero es solo porque creamos estas partes del cambio que los cambios pueden ser organizados en un único orden de antes y después. Por eso, el tiempo es esencialmente contable. (Coope, 2005: 170-171)

En suma, tanto Coope como Vigo consideran que Aristóteles acepta la dependencia del tiempo respecto del alma, aplicando, empero, todas las salvedades que se han ido comentando. El tiempo considerando como *número* se encuentra esencialmente vinculado con el agente racional que impone la ordenación del movimiento. Sin esta actividad ordenadora, pues, no se puede hablar de tiempo propiamente. Ahora bien, siguiendo la advertencia de Zachhuber (2022: 19), cabe resaltar que no se está ante ninguna forma de constructivismo ontológico respecto de las estructuras temporales: no es que el alma *invente ex nihilo* la estructura temporal, ella impone las estructuras que ya se encuentran, en cierto sentido, en la naturaleza. De aquí surge, pues, la intuición aristotélica de que el movimiento puede existir con independencia del alma<sup>55</sup>.

El agente (racional) que numera es indispensable, pues, en la concepción aristotélica del tiempo contenida en *Física IV*. Intentando, finalmente, aportar algo de claridad en toda esta laberíntica discusión y resumiendo lo dicho en la presente sección, dada la dificultad de esta parte del texto, se introduce, a manera de balance, una reconstrucción racional de la argumentación de Aristóteles en este punto (Coope, 2005: 163). El argumento de 223a 21-29 puede, *grosso modo*, entenderse del modo siguiente:

- a. El tiempo es número, y es bien lo numerado o lo numerable (223a 24-25).
- b. Los seres con alma intelectual son los únicos capaces de numerar (223a 26).

---

<sup>55</sup> Bajo esta interpretación que se ha venido sugiriendo, en última instancia, el rol del alma en el proceso de percepción del tiempo es más pasivo que activo, más *perceptivo* que *creativo*. Simplemente se introducen estas aclaraciones en contra de interpretaciones constructivistas de la obra aristotélica.

- c. Si es imposible que exista aquello que ha de llevar a cabo la numeración, también es imposible que haya algo que sea numerable o *contado* (223a 22-24).
- d. Si no hay algo capaz de numerar, entonces no puede haber tiempo (c y a).
- e. Si no hay seres animados, entonces no puede haber tiempo (223a 26).

Este es, resumidamente, el nudo de la argumentación de Aristóteles en esta intrincada sección sobre tiempo y alma. Se ha procurado proponer la solución considerada más ajustada al discurso aristotélico en cuanto tal, dejando de lado, en la medida de lo posible, las preconcepciones con las que habitualmente se abordan los textos filosóficos en el momento de interpretarlos. Queda claro, por otro lado, que muchas posibles preguntas emergen del texto y no han sido tratadas en el presente análisis. Un comentario exhaustivo del mismo requeriría, naturalmente, un espacio mucho más extenso del que esta investigación pretende ocupar<sup>56</sup>.

## Conclusión

A lo largo de este estudio se ha pretendido mostrar la complejidad y riqueza que se halla en la discusión aristotélica en torno al tiempo en *Física* IV. Aristóteles hereda las problemáticas de sus antecesores y pretende resolverlas, darles una respuesta que tenga sentido en el marco de su sistema más general acerca de la estructura última de la naturaleza. Dos aspectos parecen fundamentales de su tratamiento del tema: la compleja relación entre tiempo y movimiento y, por otro lado, su conexión con el alma. Como ya se resaltó, muchas de las problemáticas posteriores en la historia de la filosofía son herederas de los supuestos aristotélicos. Algunos buscan superarlos, desplazarse de ellos; empero, como afirmará posteriormente Heidegger, no es posible, después del Estagirita, referir al tiempo sin tomar en cuenta sus meditaciones al respecto.

Uno de los puntos clave que se extraen del análisis aristotélico del tiempo es la conexión fundamental, ya mencionada, entre tiempo y movimiento. En la definición contenida en 219b 1-2, oportunamente analizada, se sugiere que no existe el tiempo con independencia del movimiento o el cambio. Más bien, este surge, pues, en el proceso de numerar la sucesión de instancias o acontecimientos de la realidad. En este sentido, puede sostenerse que Aristóteles adopta una posición realista en relación con la naturaleza del tiempo. El tiempo, afirma, no es el movimiento en sí mismo, sino el número del movimiento. Ello distingue sus consideraciones de las especulaciones platónicas o pitagóricas al respecto. Un aspecto relevante consiste, precisamente, en determinar cuál es la imagen que Aristóteles presenta de sus antecesores. En ese sentido es que se ha presentado como un historiador y se ha hecho referencia, aunque fuera de manera breve, a algunas de las investigaciones clásicas y recientes que analizan esta faceta del pensador griego.

---

<sup>56</sup> Un comentario de esta clase puede encontrarse en Hussey (1983) o, más recientemente, Vigo (2012). En el presente artículo se han utilizado las visiones de ambos comentaristas en la medida en que se ha considerado necesario.

Se ha subrayado en repetidas oportunidades, por otro lado, que la física de Aristóteles es una *física del continuo*. Sin su concepción continua de la magnitud no se puede aprehender cabalmente el sentido de sus afirmaciones. El tiempo es continuo porque el movimiento es continuo. Esta es una afirmación que Occidente hizo propia durante más de dos mil años. La introducción de las complejas categorías de *anterior* y *posterior* permiten a Aristóteles subrayar la siguiente idea: la mera sucesión de momentos no basta para generar el tiempo. Si así fuese, pues, se podría afirmar que el tiempo existe con total independencia de la percepción del mismo. Pues bien, esto acerca a Aristóteles a una concepción que, actualmente, se llamaría idealista. ¿Acaso esto no entra en contradicción flagrante con lo que ha afirmado respecto del movimiento? Algunos lo han creído así y, consecuentemente, han pensado que las afirmaciones aristotélicas en torno a la relación del tiempo con el alma no han de ser tomadas en cuenta al momento de analizar *Física IV*. Esto es un error hermenéutico importante. Se tiene la tarea, más bien, de hallar el sentido de los juicios en conexión con el sistema completo del autor.

El tiempo depende del alma y, sin seres animados, no puede haber tiempo. Esta es una de las más importantes contribuciones de Aristóteles a la metafísica de Occidente y funda, de alguna manera, la psicología como rama del conocimiento. San Agustín hará suyas muchas intuiciones aristotélicas –sin haber accedido, claro, a la *Física*– y buscará resolver el enigma de la naturaleza del tiempo recurriendo al *anima*. En 223a 25-26 se concluye, como se ha visto, que no puede haber tiempo sin un alma que realice las numeraciones. ¿Qué sentido se debe darle a estas afirmaciones aristotélicas?

Esto no significa, como algunos intérpretes han sugerido, que el tiempo sea una *construcción mental* sin ninguna base objetiva. Aristóteles no fue, para desilusión de algunos, un posmoderno, un constructivista respecto de la naturaleza del tiempo. Más bien, el filósofo griego parece sostener que el tiempo es una característica real del mundo, pero que su existencia efectiva depende de la capacidad de los seres animados de contar y organizar el cambio. Esta tesis, que puede sonar paradójica, resalta el enfoque teleológico y, por momentos, racionalista del sistema aristotélico. El conocimiento de los fenómenos naturales, como el movimiento y el tiempo, se inscribe dentro de un marco de comprensión intelectual. Este es un *enigma*, siguiendo la nomenclatura de Coope, que admite múltiples soluciones. Gran parte de la discusión posterior está dedicada a resolver esta y otras cuestiones planteadas por el pensador.

Como se ha indicado al inicio del presente texto, parte de la genialidad de Aristóteles está en haber planteado con bastante claridad aquellos problemas sobre los cuales se asentará la tradición posterior. Se podría sugerir, ciertamente, que ellos se encontraban ya en los diálogos platónicos. Platón, al fin y al cabo, tiene un diálogo –o, a veces, más– para cada uno de los temas centrales de la metafísica: el amor, la belleza, el alma, el conocimiento, el placer, la justicia, las ciencias, etc. Esto es cierto, pero también es cierto que no se halla, en Platón, la sistematicidad con la cual se expresa Aristóteles en sus discusiones. El estilo dialógico de Platón resulta, contemporáneamente, algo extraño. Se prefiere aquí el modo expresivo aristotélico. No se busca establecer un juicio de valor al

respecto, sino únicamente señalar este hecho. Aquello que Platón había planteado es desarrollado por Aristóteles, quien en muchos aspectos continúa siendo un pensador de orientación platónica; la oposición maniquea entre maestro y discípulo no resulta sostenible. No obstante, no parece ser este el caso en lo que concierne al tema abordado en la presente indagación. Aristóteles se desliga explícitamente de la concepción platónica del tiempo –heredera, a su vez, de muchos supuestos del pitagorismo– y cree, pues, que ella adolece de problemas que su concepción no posee.

Aristóteles abre el camino para comprender al tiempo como un fenómeno *relacional*, no absoluto. Esta es una concepción que puede emparentarse, lejanamente, con muchas de las discusiones que tendrían Leibniz y Clarke en el siglo XVII. La insistencia aristotélica en que el tiempo es *medida del cambio*, y no cambio en sí mismo, le permite mantener, de alguna manera, el equilibrio entre el aspecto físico y el metafísico. Pero quien busca en este tratado una respuesta cabal a todas y cada una de las preguntas que se plantean no se llevará prácticamente nada. Él y sus discípulos juzgaron importante plantear todas estas preguntas *en tanto preguntas*, y no (siempre) con la intención de responderlas. Esto puede comprobarse en muchas obras del *corpus* aristotélico.

No obstante, no parece que este sea siempre el caso. En ciertas ocasiones es posible –y también deseable– ofrecer respuestas a las preguntas planteadas. Esta observación busca distanciarse de la concepción de la filosofía según la cual la única tarea de la disciplina consiste exclusivamente en formular interrogantes. Si bien estas poseen un valor considerable y, en ocasiones, incluso superan a las respuestas disponibles, no agotan el quehacer filosófico. Aristóteles llega efectivamente a afirmar determinados puntos, y puede sostenerse que este tipo de afirmación constituye una aspiración legítima para cualquier filósofo. **P**

## Bibliografía

AQUINO, Santo Tomás (1963). *Commentary on Aristotle's Physics* [Comentario a la Física de Aristóteles]. Blackwell, Richard J. (et al.) (Trad.). Dumb Ox Books.

ARISTÓTELES (2005). *Ética a Nicómaco*. Calvo Martínez, José L. (Trad.). Alianza Editorial.

ARISTÓTELES (2012). *Física: Libros III-IV*. Vigo, Alejandro G. (Trad.). Editorial Biblos.

ARISTÓTELES (2014). *Física*. Echandía, Guillermo R. de (Trad.). Editorial Gredos.

ARISTÓTELES (2022). *Metafísica*. Sinnott, Eduardo (Trad.). Colihue Clásica.

AUBENQUE, Pierre 1962 (1974). *El problema del ser en Aristóteles*. Peña, Vidal (Trad.). Editorial Taurus.

BERTI, Enrico (2010). *Ser y tiempo en Aristóteles*. Perkins, Patricio (Trad.). Editorial Biblos.

BORGES, Jorge Luis (2011). *Obra poética*. Sudamericana.

BOS, Abraham (1989). “Exoterikoi Logoi and Enkyklioi Logoi in the Corpus Aristotelicum and the Origin of the Idea of the Enkyklios Paideia” [Logoi exotéricos y logoi enkyklioi en el corpus aristotélico y el origen de la idea de la paideia enkyklios]. *Journal of the History of Ideas*. Vol. 50, N° 2.

BOTTERI, Gerardo y CASAZZA, Roberto (2015). *El sistema astronómico de Aristóteles: una interpretación*. Biblioteca Nacional.

BUDEGUER, Andrés (2024). “Algunos aspectos del concepto de tiempo en Platón y Aristóteles”. *Revista Sincronía*. Vol. 28, N° 86.

BUNGE, Mario (1977). *Treatise of Basic Philosophy. Ontology I: The Furniture of the World* [Tratado de filosofía básica. Ontología I: el mobiliario del mundo]. Reidel.

BURNET, John (1892). *Early Greek Philosophy* [Filosofía griega temprana]. Macmillan & Co.

CALVO MARTÍNEZ, Tomás (1978). “Introducción general”. En Aristóteles. *Acerca del alma*. Editorial Gredos.

CHERNISS, Harold (1935). *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy* [La crítica de Aristóteles a la filosofía presocrática]. The Johns Hopkins Press.

CHERNISS, Harold (1944). *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy* [La crítica de Aristóteles a Platón y la Academia]. The Johns Hopkins Press.

COOPE, Ursula (2005). *Time for Aristotle. Physics IV. 10-14* [Tiempo para Aristóteles. Física IV. 10-14]. Oxford University Press.

COPLESTON, Frederick (2004). *Historia de la filosofía I. Grecia y Roma*. García de la Mora, Juan Manuel (Trad.). Editorial Ariel.

CORDERO, Néstor Luis (2014). *Cuando la realidad palpitaba. La concepción dinámica del ser en la filosofía griega*. Editorial Biblos.

DAL PRA, María (1950). *La storiografia filosofica antica* [La historiografía filosófica antigua]. Fratelli Bocca.

DI CAMILLO, Silvina (2012). *Aristóteles historiador: el examen crítico de la teoría platónica de las ideas*. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

DIGGLE, John; FRASER, Brice; JAMES, Patrick; SIMKIN, Oliver; THOMPSON, Anne; WESTRIPP, Simon (2021). *The Cambridge Greek Lexicon* [El lexicon griego de Cambridge]. Cambridge University Press.

DIRLMEIER, Friederich (1966). "Exoterikoi Logoi. Physik IV 10" [Logoi exotéricos. Física IV 10]. En Düring, Ingemar. *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast. Symposium Aristotelicum* [Filosofía natural en Aristóteles y Teofrasto. Symposium Aristotelicum]. Stiehm.

DÜRING, Ingmar (2005). *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*. Navarro, Bernabé (Trad.). Universidad Nacional Autónoma de México.

DÜRING, Ingmar 1957 (1987). *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition* [Aristóteles en la antigua tradición biográfica]. Garland Publishing Inc.

FERRATER MORA, José (1999). "Tiempo". En *Diccionario de filosofía*. Editorial Ariel.

FILÓPONO, Juan (2014). *On Aristotle Physics 4.10-14* [Sobre la Física de Aristóteles 4.10-14]. Broadie, Sarah (Trad.). Bloomsbury Academic.

GENTILE, Marino (1939). *La metafísica presofística*. CEDAM.

GONZÁLEZ RUIZ, Agustín (2003). *La nueva imagen del mundo. El impacto filosófico de la Teoría de la Relatividad*. Akal Ediciones.

GRENE, Marjorie 1963 (1979). *A Portrait of Aristotle* [Un retrato de Aristóteles]. Midway Repr. The University of Chicago Press.

GUTHRIE, William K. C. (1957). "Aristotle as Historian" [Aristóteles como historiador]. *Journal of Hellenic Studies*. Vol. 77.

GUTHRIE, William K. C. (1984). *Historia de la filosofía griega I*. Medina González, Alberto (Trad.). Editorial Gredos.

HARRY, Chelsea (2015). *Chronos in Aristotle's Physics. On the Nature of Time* [Chronos en la Física de Aristóteles. Sobre la naturaleza del tiempo]. Springer (Briefs in Philosophy).

HEIDEGGER, Martin 1935 (2001). *Introducción a la metafísica*. Ackermann Pilári, Ángela (Trad.). Gedisa Editorial.

HIPONA, San Agustín (2021). *Confesiones*. Magnavacca, Silvia (Trad.). Losada.

HUSSEY, Edward (1983). *Aristotle's Physics, Books III and IV* [La Física de Aristóteles, Libros III y IV]. Oxford University Press.

JAEGER, Werner (1937). "Review of H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*" [Reseña de H. Cherniss, La crítica de Aristóteles a la filosofía presocrática]. *American Journal of Philology*. Vol. 63.

JAEGER, Werner 1923 (2023). *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*. Gaos, José (Trad.). Fondo de Cultura Económica.

KAHN, Charles (1973). *The Verb 'Be' in Ancient Greek* [El verbo 'ser' en griego antiguo]. Reidel Publishing Company.

LLOVET-ABASCAL, J. M. (2024). "Tiempo, movimiento y alma en Aristóteles: ¿es el movimiento condición suficiente de la existencia del tiempo?". *Tópicos. Revista De Filosofía*. Vol. 70.

LLOYD, Geoffrey (2008). *Aristóteles. Desarrollo y estructura de su pensamiento*. Prometeo Libros.

OWEN, Gwilym Ellis Lane (1979). "Aristotle on time" [Aristóteles sobre el tiempo]. En Barnes, Jonathan; Schofield, Malcolm y Sorabji, Richard (Eds.). *Articles on Aristotle. Metaphysics* [Artículos sobre Aristóteles. Metafísica]. Duckworth.

PLATÓN (1988). *Parménides*. Santa Cruz, María Isabel (Trad.). Editorial Gredos.

PLATÓN (2010). *Timeo*. Zamorano Calvo, José María y Brisson, Luc (Trad.). Abada Editores.

PORRO, Pasquale (2001). *The Medieval Concept of Time: Studies on the Scholastic Debate and its Reception in Early Modern Philosophy* [El concepto medieval de tiempo: estudios sobre el debate escolástico y su recepción en la filosofía moderna temprana]. Brill.

ROARK, Tony (2011). *Aristotle on Time. A Study of the 'Physics'* [Aristóteles sobre el tiempo. Un estudio de la 'Física']. Cambridge University Press.

ROMERO, Gustavo Esteban (2018). *Scientific Philosophy* [Filosofía científica]. Springer.

ROMERO, Gustavo Esteban (2020). *La naturaleza del tiempo*. Editorial Laetoli.

ROSS, William David (1936). *Aristotle's Physics* [La Física de Aristóteles]. Oxford University Press.

ROSS, William David (2022). *Aristóteles*. Editorial Gredos.

SORABJI, Richard (1983). *Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages* [Tiempo, creación y el continuo. Teorías en la Antigüedad y la Alta Edad Media]. Duckworth

TEMISTIO (2014). *On Aristotle Physics 4* [Sobre la Física de Aristóteles 4]. Todd, Robert B. (Trad.). Bloomsbury Academic.

VIDAL ARENAS, Jorge (2015). “La concepción del tiempo en Aristóteles”. *Byzantion Nea Hellás*. Vol. 34.

VIGO, Alejandro (2007). *Aristóteles. Una introducción*. Instituto de Estudios de la Sociedad.

VIGO, Alejandro (2012). “Comentario”. En Aristóteles. *Física. Libros III-IV*. Editorial Biblos.

VOLPI, Franco (1988). “Chronos und Psyche. Die aristotelische Aporie von Physik IV, 14, 223a 16-29” [Chronos y psyche. La aporía aristotélica de Física IV, 14, 223a 16-29]. En Rudolph, E. (Ed.). *Zeit, Bewegung, Handlung. Studien zur Zeitabhandlung des Aristoteles* [Tiempo, movimiento, acción. Estudios sobre el tratado del tiempo de Aristóteles]. Stuttgart.

ZACHHUBER, Johannes (2022). *Time and Soul. From Aristotle to St. Augustine* [Tiempo y alma. De Aristóteles a San Agustín]. Walter de Gruyter.



**Acceso Abierto.** Este artículo está amparado por la licencia de Creative Commons Atribución/Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Ver copia de la licencia en: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>

[página intencionalmente en blanco]

## La división disciplinar del tiempo en el joven Heidegger. Las influencias de su concepción de los tiempos de la ciencia y la historia

Fernando Gilabert <sup>1</sup>

<sup>1</sup> Universidad de Valladolid

Archivo Heidegger de la Universidad de Sevilla

Valladolid, España

E-mail: fgilabert@uva.es

<https://orcid.org/0000-0002-7503-3654>

**Resumen:** Desde el último cuarto de siglo, coincidiendo con la publicación de un gran material inédito, se vienen rastreando en los escritos anteriores a *Sein und Zeit* [El ser y el tiempo] (1927), obra magna de Martin Heidegger e hito fundamental para la filosofía, aquellos planteamientos que suponen la base de su revolución filosófica, sobre todo en relación a la problemática del tiempo. En este sentido, el presente estudio pretende contribuir a esas indagaciones acerca de los precedentes de la concepción del tiempo que late en su obra central a partir de las influencias que su planteamiento recibe. Si bien estas influencias no se explicitan en la obra de 1927, sí pueden rastrearse más concretamente en la comprensión contextual y filosófica de una obra que ve la luz años antes: la conferencia con que defiende su habilitación. Ya en 1916, Heidegger plantea dos vías de la concepción del tiempo a partir de las influencias fundamentales de la tradición, como Aristóteles, Kant y Dilthey, pero también la física de Newton y la, entonces novedosa, teoría de la relatividad de Einstein. El análisis comparativo que aquí se realiza lleva a una conclusión clara: Heidegger se inclina por una concepción del tiempo donde el ser humano es la base de la temporalidad, en tanto que la medida del tiempo no conforma un patrón, sino un afecto. Esto se radicaliza más adelante al

no ser ya la historia de la humanidad, sino el carácter histórico de la existencia lo que fija la pauta para la comprensión de la concepción del tiempo.

**Palabras clave:** Heidegger, tiempo, historia, hermenéutica, medida.

**Abstract:** Since the last quarter of a century, coinciding with the publication of a large amount of unpublished material, researchers have been tracing the writings prior to *Sein und Zeit* [Being and Time] (1927), Martin Heidegger's magnum opus and a fundamental milestone in philosophy, for those ideas that form the basis of his philosophical revolution, especially in relation to the problem of time. In this sense, the present study aims to contribute to these investigations into the precedents of the conception of time that underlies his central work, based on the influences on his approach. Although these influences are not explicitly stated in the 1927 work, they can be traced more specifically in the contextual and philosophical understanding of a work that saw the light of day years earlier: the lecture with which he defended his habilitation. As early as 1916, Heidegger proposed two ways of conceiving time based on the fundamental influences of tradition, such as Aristotle, Kant and Dilthey, but also Newton's physics and Einstein's then-novel theory of relativity. The comparative analysis conducted here yields a clear conclusion: Heidegger leans towards a conception of time in which human beings are the basis of temporality, insofar as the measurement of time does not constitute a pattern, but rather an affect. This is later radicalised when it is no longer the history of humanity, but rather the historical character of existence that sets the standard for understanding the conception of time.

**Keywords:** Heidegger, time, history, hermeneutics, measure.

*Zeit ist das, was sich wandelt und mannigfaltigt,  
Ewigkeit hält sich einfach  
(Meister Eckhart)<sup>1</sup>*

## 1. Introducción

Las siguientes consideraciones parten de las apreciaciones que el joven Heidegger realiza en los primeros pasos de su camino filosófico en torno al problema de la relación del tiempo y la historia. Tras la muerte de Heidegger, comienza a publicarse, según él mismo proyecta, su obra completa, con una gran cantidad de material inédito hasta entonces, fijando sus lecciones a partir de protocolos realizados por él mismo o mediante apuntes de sus alumnos, así como de anotaciones en cuadernos, bocetos de tratados no redactados y esquemas de conferencias y seminarios sin un registro fiable hasta la edición actual. Entre todo ese material, destacan múltiples escritos que esbozan su obra principal, *Sein und Zeit* [El ser y el tiempo], publicada en 1927 y que rápidamente se convierte en un hito fundamental para la filosofía. Desde la aparición de estos inéditos comienzan a rastrearse en los textos anteriores a la obra magna aquellos planteamientos que suponen la base de la revolución filosófica que lleva a cabo Heidegger, sobre todo en relación a la problemática del tiempo. En este sentido, el presente estudio pretende contribuir a esas indagaciones acerca de los precedentes de la concepción del tiempo que late en su obra central a partir de las influencias que su planteamiento recibe.

La argumentación general que se quiere defender es que, siguiendo la estela de las tesis de Dilthey, el entonces bisiño *Privatdozent* (Profesor Lector-Asistente) contempla una separación fundamental entre dos tipos de ciencia, las ciencias de la naturaleza (*Naturwissenschaften*) y las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*) (Dilthey, 2008: 5), tal separación se refleja en la concepción del tiempo que conciben uno y otro modelo de hacer ciencia. Heidegger, como es sabido, se adhiere a una concepción del tiempo más propia de las ciencias del espíritu, vinculada a un historicismo, que a las de las ciencias naturales, vinculada al tiempo entendido físicamente. El motivo que hace que Heidegger se decida por una y no por otra está determinada por el análisis que él mismo lleva a

---

<sup>1</sup> "El tiempo es lo que cambia y se diversifica, la eternidad se mantiene simple" (Eckhart, 1936: Predigt LII, 11). Esta sentencia es el epígrafe que Martin Heidegger emplea en su texto de 1915, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* [El concepto de tiempo en la ciencia histórica]. Hay que agradecer al Dr. Ian Alexander Moore, el trabajo de compilar y localizar todas y cada una de las citas que Heidegger emplea del Maestro Eckhart en su trabajo "...seit 1910 begleitet mich der Lese – und Lebemeister Eckehardt": *Materials on Heidegger's Relation to Meister Eckhart* [Desde 1910, el maestro de la lectura y la vida, Eckhart, me ha acompañado: Materiales sobre la relación de Heidegger con el Maestro Eckhart] (Moore, 2016: 186-218).

cabo de las concepciones del tiempo que influyen en la suya propia. Si bien estas influencias no se explicitan en la obra de 1927, sí pueden rastrearse más concretamente en la comprensión contextual y filosófica de una obra que ve la luz años antes: la conferencia con que defiende su habilitación. Así, la base del presente estudio se localiza en *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* [El concepto de tiempo en la ciencia histórica] (Heidegger, 1978: GA 1, 413-433)<sup>2</sup>, el texto de juventud que forma parte, como primera lección, de su *habilitationsschrift* (escrito de habilitación) bajo la supervisión de Heinrich Rickert. Desde dicho texto se pretende aclarar la defensa que hace Heidegger de las tesis diltheyanas a propósito de la legitimidad de las ciencias del espíritu y cómo su concepto de tiempo es herencia directa de estas. Ya en 1916, Heidegger plantea dos vías de la concepción del tiempo a partir de las influencias fundamentales de la tradición, como Aristóteles, Kant y Dilthey, pero también la física de Newton y la, entonces novedosa, teoría de la relatividad de Einstein.

El texto de Heidegger toma el carácter de los dilemas de aquellos años, en los que, debido sobre todo a la nueva revolución de la física producto de los descubrimientos de la mecánica cuántica, se diluyen muchas certezas (Bloom, 2008: 122). Las problemáticas que se erigen como mayoritarias y de masas en la época son una constante en las inquietudes heideggerianas a lo largo de toda su trayectoria filosófica,<sup>3</sup> aun y cuando trate de revestirlas con un vocabulario que bebe de las fuentes de la tradición<sup>4</sup>, sin embargo, es necesario poner en relación la concepción del tiempo de la teoría

<sup>2</sup> Al ser este un estudio de clara base heideggeriana, se introducen las referencias a la obra en base al volumen que ocupan en la *Gesamtausgabe* (obra reunida) del pensador de Meßkirch. En el caso de *Sein und Zeit*, correspondiente al segundo volumen de la edición de la obra reunida (GA 2), al ser considerada canónica también la edición de Niemeyer se señala además la paginación de la misma separada por una barra oblicua (/).

<sup>3</sup> El clima de cambio que abarca todo el siglo XX hace que el filósofo de Meßkirch fije la mirada en los acontecimientos llamativos que salen al paso en la vida cotidiana y que se muestran como referentes de dicho cambio, desde los primitivos intermitentes (Heidegger, 1977: GA 2, 104-105/78) a la bomba nuclear (Heidegger, 2000: GA 16, 522), del interés por los acontecimientos políticos (Heidegger, 2000: GA 16, 107-117) a las nuevas concepciones del arte (Heidegger, 1983: GA 13, 203-210) y la poesía (Heidegger, 1983: GA 13, 183).

<sup>4</sup> Hay que hacer notar, en función de lo que señala la nota anterior, que, si bien Heidegger acepta las problemáticas que fascinan a las masas, siempre busca que esas trasciendan. Al fin y al cabo, las citadas problemáticas son asunto de la vida cotidiana y, como tales, forman parte de la habladuría (*Gerede*), de la novelaría (*Neugier*) y de la ambigüedad (*Zweideutigkeit*) y, por tanto, de la caída (*Verfallen*) de la existencia (*Dasein*) (Heidegger, 1977: GA 2, 221-239/167-180). Ahora bien, esta caída que denota la impropiedad (*Uneigentlichkeit*) existencial trata de trascender hacia un modo de existir con propiedad (*Eigentlichkeit*) (Heidegger, 1977: GA 2, 71/53), por lo que, de la misma manera, parece que repensar los intereses populares dotándolos de un aura de solemnidad a partir del uso de un lenguaje *academicista*, y conforme a unas pautas establecidas por el rigor del pensar pueden suponer esa trascendencia y elevar lo cotidiano a lo trascendente. Pero es que esa rimbombancia en el lenguaje, que sirve por otro lado para disimular las carencias de ciertos académicos de ascendencia meteórica, también forma parte de ese estado impropio. En *Sein und Zeit*, Heidegger cree en ese pase, pero posteriormente se percata de que forma parte de esa caída, porque el lenguaje filosófico de la tradición también lo emplea (Heidegger, 1976: GA 9, 318), pues el estado propio de la existencia es fugaz y captable sólo en su propio instante (*Augenblick*) (Heidegger, 1977: GA 2, 542/410). Se le abren entonces dos

cuántica, que palpita, aún sin llegar a estallar,<sup>5</sup> en esta primera obra heideggeriana, con la de los antiguos griegos y la de los clásicos modernos, pues ambos también tienen su propia revolución físico-matemática que condiciona su pensar el tiempo (Chiurazzi, 2017: 250-255). Este salto atrás en el tiempo no es gratuito, pues los planteamientos clásicos, a los que Heidegger presta siempre una especial atención, sirven en el presente estudio para obtener una explicación que clarifique la dicotomía heideggeriana entre tiempo físico-natural e historia espiritual.

De este modo, este estudio se divide en dos partes principales: una primera (epígrafe 2), donde se exponen las influencias determinantes de Heidegger respecto del tiempo en torno a tres perspectivas histórico-intelectuales determinantes, a saber, la de Aristóteles (a quien llega Heidegger de la mano de Conrad Gröber), la de Kant (en base a su relación con su tutor de habilitación, Heinrich Rickert), y la fundamental de la lectura de Dilthey. Y una segunda (epígrafe 3), en la que se explicitan las dos formas en que el tiempo se concibe en la tradición, en base a la distinción diltheyana que hace suya Heidegger.

El análisis comparativo que aquí se realiza lleva a una breve conclusión que explicita el motivo de por qué Heidegger se inclina por una concepción del tiempo donde el ser humano es la base de la temporalidad. Se debe sobre todo a que su concepción de la existencia, en la que la temporalidad explicita la subjetividad con que se vivencia esta, supone que la medida del tiempo no conforma un patrón rígido que sirve de referencia inamovible, sino un afecto sujeto al cambio en función del estado anímico en que se afronte la propia existencialidad. Esto se radicaliza más adelante en la obra de Heidegger, tomando como referencia ese desembocar en *Sein und Zeit*, al no ser ya la historia de la humanidad, sino el carácter histórico de la existencia lo que fija la pauta para la comprensión de la concepción del tiempo.

## 2. La problemática contextual: unas influencias determinantes

Es indispensable señalar el contexto de *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* para tratar de entender no sólo el motivo y la situación en que Heidegger redacta ese trabajo y las problemáticas que alberga su periferia, sino también para poder conectarlo con la problemática del tiempo.

---

camino: de un lado, abandonarse a eso de lo cotidiano, noche del mundo, tinieblas de las que no se puede salir (Heidegger, 1984: GA 5, 248), o tratar de captarlo con otro lenguaje, que ya no puede ser el lenguaje de la metafísica, sino el de la poesía (Heidegger, 1976: GA 9, 314).

<sup>5</sup> Este estudio defiende como una de las ideas centrales acerca de la concepción del tiempo, el pobre conocimiento que Heidegger tiene de la física einsteniana. Es cierto que cita muchas veces a Albert Einstein, que se cartea con Heisenberg, y que siempre pone la mirada en los descubrimientos de la teoría de la relatividad que a partir de los *Festivals Bohr* salen a la plaza pública, muchas veces con un ojo en exceso crítico (Carson, 2011: 523), pero en sus propios textos demuestra una concepción rudimentaria de la nueva ciencia (Giribet, 2024: 36-38), hasta el punto de que surge la pregunta si acaso Heidegger no confunde los conceptos de la mecánica cuántica con los de la newtoniana (Luna Alcoba, 2003).

En 1915, Martin Heidegger concluye su trabajo de habilitación y lo envía a Rickert (Safranski, 1994: 84). Lo termina de redactar en primavera. Casi un año antes, en el verano, el estallido de la Gran Guerra hace que en el sur de Alemania se respire un ambiente bélico, pero dotando al conflicto de un marcado sentido religioso, hasta el punto de que Heinrich Finke, protector de Heidegger, funda un comité de defensa de los intereses alemanes y católicos en la guerra (Safranski, 1994: 77). El propio Heidegger se ve insuflado de patriotismo<sup>6</sup>, pero a causa de sus dolencias cardíacas, las mismas que pocos años antes le impiden entrar en el noviciado (Haeffner, 1981: 361; Ott, 1988: 67), se le considera apto con reparos y se le destina a la reserva (Safranski, 1994: 75). Sin embargo, el entusiasmo por la guerra no afecta a su trabajo académico, pues en 1915, su pensamiento presenta el peculiar rasgo de un filosofar a pesar de la historia (Safranski, 1994: 79). Su furor filosófico se debe, más bien, a otras circunstancias dentro de su biografía académica, que pueden reunirse bajo los nombres de Gröber y Rickert, o, lo que es lo mismo, los de Aristóteles y Kant.

## 2.1. Gröber y Aristóteles

Conrad Gröber, director del seminario de Konstanz en el que estudia el joven Heidegger y luego arzobispo de Freiburg en tiempos del nazismo<sup>7</sup>, es quien le introduce en la fascinación por Aristóteles al entregarle el texto de Franz Brentano *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* [Sobre la múltiple significación del ente en Aristóteles] (Figal, 2007: 375).<sup>8</sup> Tal lectura contiene el impulso que da pie al *opus magnum* del filósofo de Meßkirch, pues *Sein und Zeit* [El ser y el tiempo] se determina a partir de la pregunta por la simplicidad de lo múltiple en el ser,

---

<sup>6</sup> Que Heidegger es un patriota tradicionalista está fuera de toda duda: ese enaltecimiento de la patria es lo que le lleva a adherirse al nacionalsocialismo en uno de los periodos más oscuros de su filosofía. Ahora bien, es necesario disenter de las voces como Faye (2007) y Farías (1987) que consideran toda su obra como una apología de la barbarie nazi. Su conservadurismo marca más su vida que su pensamiento, pero no hasta el punto de justificar el crimen, sino como una experiencia estética de la comunidad. A este respecto véanse las obras de Lacoue-Labarthe sobre la cuestión (Lacoue-Labarthe, 1988; Lacoue-Labarthe, 2002), aunque también algunas del propio autor del presente estudio (Gilbert, 2016; 2017).

<sup>7</sup> También Gröber se equivoca, al igual que Heidegger, al considerar al nazismo y al fascismo como movimientos idealistas y revolucionarios que pueden llevar a la estabilidad sin martirios inútiles que permitan a los católicos tomar fuerzas de nuevo, un mal menor frente al bolchevismo que propugna la supresión religiosa. Por ello, como arzobispo, busca la alianza con el Partido Nacionalsocialista Obrero Alemán (NSDAP) para combatir el marxismo y, evidentemente, fracasa, pues las directrices nacionalsocialistas también quieren purgar el catolicismo (Zimmermann, 2005: 70).

<sup>8</sup> Es fundamental señalar que la lectura de Brentano le introduce también en la fenomenología husserliana (Safranski, 1994: 41), por lo que constituye esa piedra fundacional del pensamiento heideggeriano por una doble raíz. Por espacio y propósito de conjunto, no es lugar este para exponer la influencia fundamental de Husserl y de la versión que hace Heidegger del método fenomenológico al añadirle los apellidos hermenéutico y *existencial* y es mejor remitir a otros estudios, como (Xolocotzi, 2004), (Gilbert, 2015), (Moreno Márquez, 2016) o (Expósito Roper, 2017), pero la lista es extensa.

pregunta fundamental de la filosofía aristotélica que Heidegger recibe en primer lugar no directamente de los textos del Estagirita, sino de la obra de Brentano (Ott, 1988: 61). Sin embargo, ya la semilla se planta y los argumentos de Aristóteles se convierten en una referencia fundamental de la obra del joven Heidegger, buscando siempre la similitud a lo largo de todo su camino de pensamiento (Volpi, 2010). Y no es baladí que Aristóteles sea el modelo de un joven seminarista orientado familiarmente hacia la curia, pues el pensamiento aristotélico constituye la autoridad filosófica de la escolástica, base de la filosofía medieval (Ferrater Mora, 2004: 1060), en la que Heidegger rastrea la categoría de ser y los modos de significar en el lenguaje en su trabajo de habilitación<sup>9</sup>.

Todo el camino filosófico hasta *Sein und Zeit*, lo realiza Heidegger de la mano de Aristóteles, e incluso más allá de 1927 sigue teniendo ese papel determinante.<sup>10</sup> Pero la interpretación que Heidegger hace de Aristóteles tiene la peculiaridad de ser en clave ontológica, incluidos los tratados aristotélicos que la tradición metafísica aborda desde otras perspectivas, como la *Física* o la *Ética*. Esa manera de leer a Aristóteles es de una importancia crucial, pues se encamina a la destrucción de la historia de la ontología tradicional para abrir paso a un nuevo modo que posibilite la comprensión del ser más allá de lo ente (Heidegger, 1977: GA 2, 3-6/2-4). La lectura ontológica de los textos aristotélicos parte de la premisa de que *physis* es la expresión de los griegos para el ser (Heidegger, 1983: GA 40, 17), pero tal sentido se pierde en la historia de la filosofía, siendo necesario volver a recuperarlo, puesto que señala que la relación con el mundo, del que forma parte la existencia y que él mismo, a su vez, forma parte de la existencia, es extraña y exótica. Pero para volver a tomar en consideración tal sentido, es necesaria una praxis respecto del ser, como la que hace Aristóteles, que no es una ética en el sentido de una moral<sup>11</sup>, sino una pretensión de "decir el ser" (Heidegger,

<sup>9</sup> El trabajo de habilitación de Heidegger, que defiende con el texto central de este estudio, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, se titula *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* [La doctrina de las categorías y de significado en Duns Scoto], donde examina el pensamiento escolástico en un esfuerzo por comprender fenomenológicamente sus conceptos (Heidegger, 1978: GA 1, 189-410). Sin embargo, es pertinente señalar que, aunque el título aluda al teólogo escocés, el foco principal es el texto de Tomás de Erfurt *Tractatus de modis significandis seu Grammatica Speculativa* [Tratado de los modos de significar o Gramática especulativa], que hasta el primer cuarto del siglo XX se atribuye a Scoto y que Heidegger localiza en la *Opera Omnia* del filósofo sutil editada por Wadding Vives de 1895 (Pérez Estévez, 2006: 130). Dicho texto recoge sistemáticamente los preceptos gramaticales de la escuela modista. Para este subgrupo escolástico, la gramática se preocupa de las características permanentes, profundas y comunes a todas las lenguas, susceptibles de descubrimiento y análisis más allá de las peculiaridades concretas, y todo con el supuesto aristotélico de la unidad de la mente humana (Bursill-Hall, 1971).

<sup>10</sup> La influencia de Aristóteles en los planteamientos filosóficos de Heidegger es tal que incluso algunos consideran que su ambición política al aceptar el cargo de rector en tiempos del nazismo era la de convertirse en el preceptor de un gobernante, ser el guía de un guía (Rodríguez-García, 2009: XXVII). Así, si Aristóteles es el tutor de Alejandro Magno, Heidegger fantasea con asesorar a Hitler (Safranski, 1994: 274), tratando de llevar a la praxis política lo que supone su teoría ontológica (Ott, 1988: 277).

<sup>11</sup> De modo aclaratorio, hay que volver a exponer la visión de la ética más allá del perverso sentido que la moral impone en la tradición, es decir, volver a la ética a partir del carácter que le otorga Aristóteles, quien la basa en la mismidad, y que es la que Heidegger toma como praxis. La mismidad parte de un análisis del sí mismo desde *ya-en-el-mundo*. Nada

1983: GA 40, 18), de modo que la ambición heideggeriana es reelaborar esa praxis limpiándola de los errores adquiridos en la tradición.

De la comprensión de la *physis* por parte de Aristóteles forma parte la comprensión del tiempo, en tanto que éste es una de las condiciones previas de los movimientos que la determinan (Aristóteles, 2016: 222b), tal vez la fundamental porque en el tiempo es dónde acontece todo (Heidegger, 2004: GA 64, 108). Pero el tiempo alberga la paradoja de que no es nada en sí mismo, sino que sólo tiene existencia en función de esos acontecimientos que en él acontecen y que se gestan conforme al cambio, al movimiento (Heidegger, 2004: GA 64, 109). Esto le concede un carácter parcial que choca con la idea de tiempo absoluto de la física newtoniana y que lo acerca a la teoría de la relatividad de Einstein, pero hay que matizar: que las hipótesis de la relatividad einsteniana se aproximen a la concepción del tiempo aristotélica no significa una recuperación explícita de una teoría filosófica denostada inicialmente por la física, como ocurre con Leibniz en la propia teoría de la relatividad (Raffo Quintana, 2025), con el heliocentrismo de Polemarco en el sistema de Copérnico (Dilthey, 2000: 43) o, aún más allá, con el atomismo presocrático en la física cuántica (Russell, 2020: 65), porque tanto en Aristóteles como en el mundo moderno, se alude a la concepción *vulgar* del tiempo (Heidegger, 1977: GA 2, 554/418), a saber: el tiempo como lo numerado en movimiento que comparece en el horizonte de lo anterior y posterior, tal y como lo señala el Estagirita (Aristóteles, 2016: 219b). De esa concepción vulgar del tiempo bebe la física einsteniana del mismo modo que la moderna.

## 2.2. Kant y Rickert

La teoría de la relatividad de Albert Einstein socava los presupuestos de la base científica de la Modernidad, a saber, la física newtoniana, que considera al espacio y al tiempo como algo absoluto, teniendo a los demás conceptos y cálculos como algo relativo en virtud de esa absolutez (Newton, 2009: I, 6). Pero con la nueva física cuántica vuelve la cuestión del estatuto ontológico del tiempo, porque persigue comprender y definir la medición de la naturaleza en el marco de un sistema de relaciones espacio-temporales (Heidegger, 2004: GA 64, 109). Y ese cuestionamiento es lo que interesa a Heidegger desde un primer momento porque le permite confrontarse con toda la tradición, desde Aristóteles a Einstein pasando por Newton y, por ende, por Kant.

La física newtoniana se hace fuerte con la filosofía kantiana. Al fusionarla con las hipótesis de Leibniz, presentadas inicialmente como enfrentadas (Koyré, 2009: 23-24), Kant presenta al espacio y

---

tiene que ver con los otros ni con el bien común, salvo que esos otros *afectan* en el interactuar al estar también en el mundo. De este modo, no es una moral que da unas pautas reglamentadas, sino un preguntar de continuo, pero no al modo metafísico, esto es, por el *qué*, sino por el *cómo*. Esta concepción de la ética no es exclusivamente aristotélica y, por ende, de Heidegger, sino que también se encuentra en otros pensadores señeros como, por ejemplo, Kant, quien habla de una moral, identificada con esta ética, dentro del sí mismo (Kant, 1970: A 289).

el tiempo como un *a priori* de la sensibilidad, es decir, estructuras mentales que permiten la percepción y organización de la experiencia, de modo tal que espacio y tiempo constituyen un marco previo en el que encajar las experiencias sensoriales. El marco espacio-temporal además, si bien es vivenciado subjetivamente, es compartido formalmente por todos los sujetos cognoscentes, lo que da la base para entender la realidad fenoménica (las cosas tal y como son percibidas) (Kant, 1970: B 66).

Ese marco *a priori* se presenta ante la conciencia como una intuición pura y del mismo modo que ocurre en la física de Einstein y en los presupuestos de Aristóteles no es ni esto ni aquello, manteniéndose en cierta forma desconocido (Heidegger, 2010: GA 3, 45). Pero en este marco de dos ejes (espacio y tiempo), uno tiene mucho más peso que otro: el tiempo es algo a lo que ningún fenómeno puede escapar, pues hay fenómenos, como los pensamientos, que no se dan en el espacio, pero todos se miden en el tiempo (Kant, 1970: B 46), pero además, y es más importante aún, es lo que posibilita todo el orden interno de la conciencia subjetiva (Kant, 1970: A 33, B 49). Esto liga al tiempo radicalmente con la experiencia de la subjetividad trascendental, lo que implica romper con las tesis neokantianas de Rickert que forzaban a mantener las cuestiones relativas de una *Weltanschauung* (cosmovisión) fuera del ámbito de la filosofía (Rickert, 2013).

Porque a Kant llega Heidegger a través del director de su trabajo. Las investigaciones de Heinrich Rickert, y por extensión de la escuela neokantiana de Baden o del sudoeste (*Südwestdeutsche Schule des Neukantianismus*), constituyen una influencia fundamental que se ve reflejada en la totalidad de la obra heideggeriana, pero en sentido negativo: Heidegger trata de combatir la interpretación predominante de la filosofía del pensador de Königsberg en la Alemania de su tiempo, sobre todo cuando a partir de 1923 marcha a Marburg, donde radica la otra escuela *fuerte* neokantiana con autores como Cohen, Natorp o Cassirer.<sup>12</sup> Para los neokantianos de ambas escuelas, el propósito fundamental del empleo que realizan de la filosofía kantiana es para convertirse en una suerte de conciencia de la ciencia desde una base ética con la que Heidegger no puede estar más en desacuerdo, entre otras cosas, porque deja la interpretación del tiempo como intuición pura en los márgenes.

Esa oposición tiene su base en la relación con Rickert porque en sus teorías acerca del valor, sin embargo, encuentra unos restos metafísicos con los que poder afirmarse en la esfera de la modernidad (Safranski, 1994: 73-74), tan insuflada de cientificismo. Ahora bien, más que teórico, está la posibilidad de que el desafecto sea de índole personal, pues Rickert ningunea el trabajo de Heidegger y solicita a un ayudante que redacte un informe para no tener que leerlo (Safranski, 1994: 91).

---

<sup>12</sup> Una vez más hay que restringirse al espacio, pero es interesante mencionar la pugna que Heidegger mantiene desde 1923, que marcha a Marburg, hasta 1928, que regresa a Freiburg, con los estandartes del neokantismo y cómo continúa durante algunos años más. Prueba de ello es el célebre debate de Davos de 1929. A este respecto puede verse (Rodríguez Aramallo, 2009).

Es posible que ese desprecio condicione sus pretensiones de traer a Kant al bando de la metafísica y sustraerlo de los de la teoría del conocimiento y de la moral.

### 2.3. Y Dilthey

Pero en la escuela de Rickert encuentra Heidegger la que es su tercera influencia fundamental: Wilhelm Dilthey, decisiva para la lección de 1916 (y para el resto de la filosofía de Heidegger) (Vattimo, 1971: 18). Los neokantianos de Baden distinguen radicalmente la naturaleza de la cultura, algo que heredan de la división diltheyana entre ciencias de la naturaleza y ciencias humanas o del espíritu. El auge del positivismo en el XIX implica considerar que sólo los conocimientos que se pueden reglar conforme a leyes generales, como la física o la matemática son válidos (Kolakowski, 1971), perdiendo las ciencias del espíritu su estatus epistemológico al ser sospechosas de especulación, como es el caso de la historia. Pero ello incide en el problema de si su soporte teórico es igual para ambos tipos de ciencia (Agís Villaverde, 2020: 168). Dilthey señala que, junto a las ciencias de la naturaleza (*Naturwissenschaften*), hay un conjunto de saberes unidos por la comunidad de su objeto, a saber, la historia, el derecho, la música, la filosofía, etc. Estos remiten al espíritu humano y los denomina ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*) (Dilthey, 2008: 5). Las ciencias naturales señalan al mundo desde los aspectos universales y las ciencias del espíritu parten de la particularidad de cada hecho, siendo irrepetibles cada vez (Rickert, 2013).

De este modo, la historia es el ejemplo de ciencia del espíritu, al acontecer cada hecho histórico sólo una vez, particularmente, no pudiendo ser sometido bajo la universalidad de la ciencia natural y debiendo ser interpretado no desde el positivismo, sino desde la comprensión hermenéutica (*hermeneutisches Verständnis*) (Dilthey, 2008).

### 3. Tiempo de la ciencia y tiempo de la historia

La lección con que Heidegger defiende su habilitación se divide en dos partes siguiendo el modelo diltheyano de separar las ciencias de la naturaleza de las ciencias del espíritu. Pero además a estas dos partes les antecede una muy breve introducción que señala una ruptura con la hegemonía de la teoría del conocimiento en la tradición de la filosofía clásica alemana, a la postre fuerte en el neokantismo (marburgués). Así Heidegger habla de cierto impulso metafísico (*metaphysischer Drang*) que supone una apertura (o un retorno) a otra forma de conocer más allá de la predominante (Heidegger, 1978: GA 1, 415). Esta apertura (o retorno) es una manera de resistencia al poder de la cientificidad en las formas de comprensión del mundo moderno. Esa cientificidad, entendida siempre al modo de las ciencias de la naturaleza, se inmiscuye en todas las áreas del saber, incluidas aquellas que Dilthey llama ciencias del espíritu y se oponen a las de naturaleza en algo fundamental: su metodología.

En el fondo, la cuestión de la cientificidad es un problema metodológico. No es este el lugar para profundizar en la cuestión de la metodología<sup>13</sup>, pero es necesario señalar lo que se persigue con el método: si bien en cada disciplina, el método está determinado por el objeto de la investigación y por las perspectivas desde las que se examina este objeto (Heidegger, 1978: GA 1, 416), pero responde a una búsqueda de sentidos válidos que propicien la verdad del conocimiento. Heidegger señala en este primer paso de su pensamiento, que el problema estriba en que una indagación de las reglas de validez y verdad aptas para cualquier metodología, la lógica, no interesa al científico, puesto que este centra su cometido exclusivamente en el avance y en las novedades que pueda aportar a su disciplina (Heidegger, 1978: GA 1, 417). Aunque el filósofo de Meßkirch empieza a confrontar más adelante con los argumentos de la lógica como filosofía *científica*<sup>14</sup>, todavía pretende refrendar a esta como el modo de llegar a los conceptos más generales a partir de la percepción que de ellos tienen las disciplinas particulares. Así, en esta ocasión trata de elucidar el concepto de tiempo que maneja la ciencia histórica desde una comparativa con la ciencia física.

La ciencia física es la física moderna, la que comienza con Copérnico y Galileo, la que se sistematiza con Newton, la del tiempo (y el espacio) absoluto(s). Esa física se rige por leyes que determinan las manifestaciones de la naturaleza, de modo tal que pueda darse un patrón de predictibilidad cada vez más preciso. Pero para ello recurre a un patrón de medida, a una mensurabilidad, que debe gobernar sobre todos los fenómenos, unificándolos en una dinámica general (Heidegger, 1978: GA 1, 421). Así la concepción de la física del tiempo se ajusta a esta mensurabilidad, expresando en ecuaciones y otras nomenclaturas matemáticas la forma vulgar del tiempo, aquella que ya expone Aristóteles muchos siglos antes. Pero, además, el tiempo mismo se convierte en la referencia misma de tal mensuración (Heidegger, 1978: GA 1, 423), de modo que su absolutez lo convierte en un fundamento matemático mismo de la física, rompiendo su propia dinámica y fluidez. Puede aducirse que la nueva física einsteniana tira por tierra la concepción del tiempo como algo absoluto, sin embargo, en tanto que el concepto de tiempo sirve en ella para lo mismo, como mensuración, no cambia en nada la estructura de su concepto, sólo su manifestación cuántica en las ecuaciones.

Aparentemente con la historia pasa lo mismo: el tiempo se presenta como una ordenación, una medida, que determina los eventos que se dan en la Historia *cronológicamente* (*chronologisch*) (Heidegger, 1978: GA 1, 426). Pero esto se toma así por un error de interpretación acerca de la esencia de la ciencia histórica, a saber, pensar que el objeto del estudio es el hecho en cuanto tal

---

<sup>13</sup> Es posible que el problema central de la filosofía heideggeriana sea la cuestión del método. Primero adquiere los métodos heredados de la Escuela neokantiana de Baden, luego se fascina con el método fenomenológico de Husserl, pero piensa que debe darle un matiz más específico a propósito de la hermenéutica. Ese pase del método fenomenológico al hermenéutico (existencial) es posiblemente el gran aporte de Heidegger. Puede verse (Rodríguez García 1997; Xolocotzi, 2004; Gilabert, 2023).

<sup>14</sup> Heidegger planta cara no a la ciencia, sino a su preponderancia como valor de verdad pero en sentido moderno, como *certeza*, más que como *verdad*. Y es en ese sentido como trata de recuperar el carácter griego de lógos, donde no tiene nada que ver con la moderna lógica. A este respecto (Gilabert, 2022).

(que se puede numerar conforme a lo anterior y posterior) y no aquel que *hace* el hecho, es decir, lo humano mismo, no en tanto que ser biológico, sino como ser cultural, pues es en la cultura humana donde los hechos *tienen lugar*. Así, la ciencia de la historia tiene como cometido la representación de las objetivaciones de la vida humana en relación a su propia cultura (Heidegger, 1978: GA 1, 427).

El concepto de tiempo de la historia no guarda relación con el carácter homogéneo del concepto de tiempo de la física. Tiene ese componente *humano* que lo hace voluble, pues la Historia no trabaja con cantidades sino con fechas que sólo tienen sentido y valor si se considera su contenido históricamente relevante (Heidegger, 1978: GA 1, 431). Las fechas históricas son marcas numéricas sin sentido en sí mismas porque pueden sustituirse por otro número equivalente cambiando el comienzo de la numeración. Pero el cálculo arranca siempre con un *hecho* humano importante.

#### 4. Conclusiones

Unas breves conclusiones, si bien hay conciencia de que aún quedan muchos matices que destacar de este trabajo breve de los inicios del pensar heideggeriano, indican la apertura a la concepción del tiempo que luego se tiene en *Sein und Zeit* al señalar precisamente que es el ser humano la base de la temporalidad, en tanto que la medida del tiempo no conforma un patrón, sino un afecto. Esto es, en la obra de 1927 y en otras obras que la preceden, se radicaliza al no ser ya la historia de la humanidad, sino el carácter histórico de la existencia lo que fija la pauta para la comprensión de la concepción del tiempo. Esa idea de historia, como se anuncia en este estudio, viene dada a partir de la concepción del tiempo que toma Heidegger de Dilthey, pues el elemento fundado en la historicidad es el que marca la pauta del afecto frente al tiempo que se funda en un carácter numérico, mensurable, que la física moderna (tanto newtoniana como einsteiniana) toma como referente, por lo que, del mismo modo, es necesario señalar que el filósofo de Meßkirch denosta también la concepción del tiempo que late en los presupuestos de Kant y Aristóteles. Esto es, de todas las influencias fundamentales que toma en su filosofía respecto del tiempo, es la de Dilthey aquella en la que se atrinchera, pero no porque sea la única que aparece pensada conforme a sus presupuestos, sino que también estas son tomadas en consideración por el joven Heidegger pero no terminan de convencerle al suponer un carácter mensurable y no existencial del tiempo.

De este modo, el objetivo que persigue Heidegger en *Sein und Zeit* ya se prefigura: señalar que es la existencia subjetiva quien marca la pauta del tiempo, en tanto que aduce la temporalidad; no sitúa *en* el tiempo, sino que en sí mismo *es* tiempo al tener ese carácter histórico, pues el tiempo no es un mero instrumento de medida de la existencia, sino que es algo *esencial* en tanto que la constituye. Por lo que se puede claramente definir una trama identitaria detrás de la existencia: el tiempo que cada uno *es*. Cada existente posee una historia que va más allá de la Historia, más allá del conjunto de hechos de la humanidad o de un determinado grupo social o étnico. Esta historia

particular de cada existente es la que marca precisamente la pauta antes señalada de la temporalidad dado que siempre se pretende ubicar en un tiempo desde la cotidianidad: se abre la puerta a una historia subjetiva del existente. **P**

## Bibliografía

AGÍS VILLAVERDE, Marcelino (2020). *Historia de la hermenéutica. Devenir y actualidad de la filosofía de la interpretación*. Sindéresis.

ARISTÓTELES (2016). *Physica* [Física]. Ed. W. D. Ross. Oxford University Press.

BLOOM, Philipp. *The Vertigo Years. Change And Culture In The West, 1900-1914* [Los años del vértigo. Cambio y cultura en Occidente, 1900-1914]. Weidenfeld & Nicolson.

BURSILL-HALL, Geoffrey Leslie (1971). "Speculative Grammars of the Middle Ages: The Doctrine of the partes orationis of the Modistae" [Gramáticas especulativas de la Edad Media: La doctrina de las partes de las oraciones de los modistas]. *Approaches to Semantics*. Vol. 11.

CARSON, Cathryn (2011). "Modern or antimodern science? Weimar culture, natural science, and the Heidegger-Heisenberg exchange" [¿Ciencia moderna o antimoderna? Cultura de Weimar, ciencias naturales y el intercambio entre Heidegger y Heisenberg]. En Carson, Cathryn; Kojevnikov, Alexei; Trischler, Helmuth (Eds.). *Weimar culture and quantum mechanics: Selected papers by Paul Forman and contemporary perspectives on the Forman thesis* [Cultura de Weimar y mecánica cuántica: artículos seleccionados de Paul Forman y perspectivas contemporáneas sobre la tesis de Forman]. Imperial College Press.

CHIURAZZI, Gaetano (2017). *Dynamis. Ontologia dell'incommensurabile* [Dynamis. Ontología de lo inconmensurable]. Guerini.

DILTHEY, Wilhelm (1883/2008). *Einleitung in die Geisteswissenschaften* [Introducción a las Humanidades]. Vandenhoeck & Ruprecht.

DILTHEY, Wilhelm (1900/2000). *Allgemeine Geschichte der Philosophie* [Historia general de la filosofía]. Vandenhoeck & Ruprecht.

EXPÓSITO ROPERO, Noé (2017). "Husserl, Heidegger y la fenomenología. Algunas reflexiones críticas a propósito de *Ser y tiempo* de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico". *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*. Vol 3.

FARÍAS, Victor (1987). *Heidegger et le nazisme* [Heidegger y el nazismo]. Verdier.

FAYE, Emmanuel (2007). *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie: autour des séminaires inédits de 1933-1935* [Heidegger, la introducción del nazismo en la filosofía: en torno a los seminarios inéditos de 1933-1935]. Livre de Poche.

FERRATER MORA, José (2004). *Diccionario de Filosofía*. Ariel-RBA.

FIGAL, Gunther (2007). *Heidegger Lesebuch. KlostermannSeminar 21* [Heidegger Libro de lectura. Klostermann Seminario 21]. Klostermann.

GILABERT, Fernando (2015). "Heidegger y la transformación de la fenomenología". *Eikasia, Revista de filosofía*. Vol. 63.

GILABERT, Fernando (2016). "The concept of *Volk* en Heidegger as an exponent of fundamental ontological structure of *Mit-Sein*" [El concepto de pueblo en Heidegger como exponente de la estructura ontológica fundamental del Ser-con]. *Diacrítica. Revista do centro de estudos humanísticos*. Vol. 30, N° 2.

GILABERT, Fernando (2017). "*Deutschland über alles*. El vínculo entre la germanidad de Heidegger y la noción de *Volk* en *Ser y Tiempo*". En Sánchez-Espillaque, Jessica; Rodríguez García, María (Eds.). *Pensamiento en curso*. Universidad de Sevilla.

GILABERT, Fernando (2022). "*Fundamentum Scientiae*. Heidegger y el no pensar de la ciencia". *Azafea, Revista de filosofía*. Vol. 24.

GILABERT, Fernando (2023). "Saltos en el camino. Martin Heidegger, la filosofía, el método". En Cardella, Sebastián Nicolás y Demey, Rodrigo (Eds.). *El método en cuestión: caminos, atajos, desvíos, prismas*. Universidad Nacional de San Martín.

GIRIBET, Gastón (2024). *Heidegger en los márgenes de la ciencia*. Salta el pez.

HAEFFNER, Gerd (1981). "Martin Heidegger (1889-1979)". En Höffe, Otfried (Ed.). *Klassiker der Philosophie II*. Beck.

HEIDEGGER, Martin (1978). GA 1: *Frühe Schriften (1912-1916)* [Escritos tempranos (1912-1916)]. Klostermann<sup>15</sup>.

HEIDEGGER, Martin (1977). GA 2: *Sein und Zeit (1927)* [Ser y tiempo (1927)]. Klostermann.

---

<sup>15</sup> En el listado de referencias empleadas, las obras de Heidegger citadas, en lugar de ordenarse conforme a la fecha de edición, se colocan conforme al número de volumen de la *Gesamtausgabe*. Siguiendo el modelo de Klostermann, se incluye junto al título la fecha de redacción/publicación entre paréntesis.

HEIDEGGER, Martin (2010). GA 3: *Kant und das Problem der Metaphysics* (1929) [Kant y el problema de la metafísica (1929)]. Klostermann.

HEIDEGGER, Martin (1984). GA 5: *Holzwege* (1935-1946) [Camino de bosque (1935-1946)]. Klostermann.

HEIDEGGER, Martin (1976). GA 9: *Wegmarken* (1919-1961) [Hitos (1919-1961)]. Klostermann.

HEIDEGGER, Martin (1983). GA 13: *Aus der Erfahrung des Denkens* (1910-1976) [De la experiencia del pensar (1910-1976)]. Klostermann.

HEIDEGGER, Martin (2000). GA 16: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (1910-1976) [Discursos y otros testimonios de un recorrido vital (1910-1976)]. Klostermann.

HEIDEGGER, Martin (1983). GA 40: *Einführung in die Metaphysik* (1935) [Introducción a la Metafísica (1935)]. Klostermann.

HEIDEGGER, Martin (2004). GA 64: *Der Begriff der Zeit* (1924) [El concepto de tiempo (1924)]. Klostermann.

HEIDEGGER, Martin (1927/2006). *Sein und Zeit* [Ser y tiempo]. Niemeyer.

KANT, Immanuel (1787/1970). *Kritik der reinen Vernunft* [Crítica de la razón pura]. De Gruyter.

KOLAKOWSKY, Leszek (1971). *Positivist Philosophy. From Hume to the Vienna Circle* [Filosofía positivista. De Hume al Círculo de Viena]. Pelican.

KOYRÉ, Alexander (1957/2009). *From the Closed World to the Infinite Universe* [Del Mundo Cerrado al Universo Infinito]. The Johns Hopkins University Press.

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe (1988). *La Fiction du politique: Heidegger, l'art et la politique* [La ficción de lo político: Heidegger, arte y política]. Bourgois.

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe (2002). *Heidegger: la politique du poème* [Heidegger: La política del poema]. Galilée.

LUNA ALCOBÁ, Manuel (2003). "El ser como fuerza. Isomorfismos entre Heidegger y Newton". *Estudios filosóficos*. Vol. 52, N° 149.

MEISTER ECKHART (1936). *Die deutschen und lateinischen Werke* [Las obras alemanas y latinas]. Kohlhammer.

MOORE, Ian Alexander (2016). "'...seit 1910 begleitet mich der Lese – und Lebemeister Eckehardt': Materials on Heidegger's Relation to Meister Eckhart" [Desde 1910, el maestro de la lectura y la vida, Eckhart, me ha acompañado: Materiales sobre la relación de Heidegger con el Maestro Eckhart]. *Bulletin Heideggerien*. Vol. 6.

MORENO MÁRQUEZ, César A. (2016). "Hospitalidad reflexiva. Propedéutica fenomenológica sobre aceptación y entrega (Husserl/Heidegger)". *Studia Heideggeriana*. Vol. 5.

NEWTON, Isaac (1687/2009). *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* [Principios matemáticos de la filosofía natural]. Project Gutenberg

OTT, Hugo (1988). *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie* [Martin Heidegger. Camino a su biografía]. Campus.

PÉREZ ESTÉVEZ, Antonio (2006). "De Duns Scoto a Martin Heidegger". *Revista Española de Filosofía Medieval*. Vol. 13.

RAFFO QUINTANA, Federico (2025) "Leibniz y la aplicación de la matemática a la física". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Vol. 42, N° 1.

RICKERT, Heinrich (1899/2013). *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* [Estudios culturales y ciencias de la naturaleza]. Celtis.

RODRÍGUEZ ARAMALLO, Roberto (2009). *Cassirer y su neoilustración. La conferencia sobre Weimar y el debate de Davos con Heidegger*. Plaza y Valdes.

RODRÍGUEZ GARCÍA, Ramón (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Tecnos

RODRÍGUEZ GARCÍA, Ramón (2009). "Heidegger y el nacionalsocialismo: ¿Un viaje a Siracusa?". En Heidegger, Martin. *Escritos sobre la Universidad alemana*. Tecnos.

RUSSELL, Bertrand (1945/2020). *The History of Western Philosophy* [La historia de la filosofía occidental]. Simon & Schuster.

SAFRANSKI, Rüdiger (1994). *Ein Meister aus Deutschland. Martin Heidegger und seine Zeit* [Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo]. Hanser.

VATTIMO, Gianni (1971). *Introduzione a Heidegger* [Introducción a Heidegger]. Laterza.

VOLPI, Franco (2010). *Heidegger e Aristotele* [Heidegger y Aristóteles]. Laterza.

XOLOCOTZI, Ángel (2004). *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y Tiempo*. Plaza y Valdés.

ZIMMERMANN, Hans-Dieter (2005). *Martin und Fritz Heidegger. Philosophie und Fastnacht* [Martin y Fritz Heidegger: Filosofía y carnaval]. Beck.



**Acceso Abierto.** Este artículo está amparado por la licencia de Creative Commons Atribución/Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Ver copia de la licencia en: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>

[página intencionalmente en blanco]

## La crítica bergsoniana del tiempo espacializado a través de la semiótica plotiniana

Eduardo Yalán Dongo <sup>1</sup>

<sup>1</sup> Pontificia Universidad Católica del Perú

Lima, Perú

E-mail: eyalan@pucpe.pe

<https://orcid.org/0000-0002-0143-4973>

**Resumen:** Este artículo examina la lectura que Henri Bergson realiza de Plotino en sus *Cours sur la philosophie grecque*, donde reinterpreta la metafísica neoplatónica a partir de sus propias categorías filosóficas —duración, conciencia y devenir—. Más que una exposición histórica, Bergson considera a Plotino como un interlocutor privilegiado y una de las cumbres de la tradición metafísica occidental. Aunque distingue entre el Uno plotiniano y el élan vital, su valoración es profundamente positiva y sistemática. El objetivo del presente trabajo es analizar la dimensión semiótica de la metafísica plotiniana, centrada en la imagen y el signo, y su relevancia para la crítica bergsoniana al tiempo espacializado. Se sostiene que esta semiótica —concebida como contemplación (εἰκών) y vestigio-huella (τύπος/ἵχνος)— ofrece a Bergson una clave para reforzar su noción de duración como flujo viviente y continuo, en contraste con el tiempo cuantitativo, aportando así una renovación filosófica en torno a la temporalidad.

**Palabras clave:** Plotino, Bergson, Metafísica, Semiótica, Duración.

**Abstract:** This article examines Henri Bergson's reading of Plotinus in his *Cours sur la philosophie grecque*, where he reinterprets Neoplatonic metaphysics through his own philosophical categories—duration, consciousness, and becoming. Rather than offering a merely historical

exposition, Bergson approaches Plotinus as a privileged interlocutor and as one of the pinnacles of the Western metaphysical tradition. Although he distinguishes between the Plotinian One and the *élan vital*, his assessment remains profoundly positive and systematic. The aim of this study is to analyze the semiotic dimension of Plotinian metaphysics, centered on the notions of image and sign, and its relevance to Bergson's critique of spatialized time. It is argued that this semiotics—conceived as contemplation (εἰκῶν) and as trace-mark (τύπος/ἵχνος)—provides Bergson with a key to reinforce his notion of duration as a living and continuous flow, in contrast to quantitative or geometric time, thereby offering a philosophical renewal of the problem of temporality.

**Keywords:** Plotinus, Bergson, Metaphysics, Semiotics, Duration.

## 1. Introducción

En sus *Cours sur la philosophie grecque* [*Curso sobre la filosofía griega*] Henri Bergson (2000/2018) ofrece una interpretación original del pensamiento neoplatónico, centrada en la figura de Plotino. Lejos de limitarse a una exposición histórica o a una lectura ortodoxa, Bergson reinterpreta su metafísica a la luz de sus propias categorías filosóficas (la duración, la conciencia y el devenir), es decir, trata a Plotino como un *otro de sí mismo* (Bréhier, 1949: 54). Desde una perspectiva general, si bien le efectúa críticas, Henri Bergson presenta una valoración profundamente positiva y sistemática de Plotino (Bergson, 2018; Costa Carvalho, 2021; Di Leo, 2018; Hankey, 2020), a quien considera una de las cumbres de la metafísica occidental. Si bien existe una distinción entre el Uno plotiniano y el *Élan vital* bergsoniano además de otros matices que distancian concretamente a la propuesta de ambos filósofos, este trabajo se enfoca en un aspecto particular de la metafísica plotiniana que es advertido en la lectura que realiza el francés y que ofrece una fuente significativa de renovación para su propia filosofía del tiempo. Esto se refiere a su dimensión semiótica, es decir, a la metafísica de la imagen y el signo presentes en Plotino.

El presente artículo tiene como objetivo analizar la dimensión semiótica de la metafísica plotiniana—centrada en la imagen y el signo— en relación a la crítica bergsoniana del tiempo especializado. Para ello se sostiene como hipótesis de trabajo que esta semiótica plotiniana no solo adquiere un carácter singular y fértil para la propia metafísica bergsoniana, sino que permite evitar una espacialización del tiempo, privilegiando la noción de duración como flujo viviente y continuo, propio de la conciencia, en oposición al tiempo geométrico o cuantitativo. En primer lugar, se

expone la lectura que Bergson hace de Plotino principalmente en los *Cours*<sup>1</sup>. A continuación, se identifica el rol de la imagen y el signo en Plotino —como contemplación (*εἰκών*) y vestigio-huella (*τύπος* / *ἵχνος*)—, con el fin de identificar los puntos de convergencia entre ambos pensadores. Finalmente, se muestra cómo esta metafísica de la imagen y el signo permite responder a la crítica bergsoniana a la espacialización del tiempo.

## 2. Marco Teórico

### 2.1. Teoría de la imagen-signo de Bergson

En *Historia de la idea del tiempo*, Henri Bergson desarrolla una teoría crítica del signo que se define en tres características fundamentales: (i) El signo es general y abstracto, (ii) El signo es un llamado a la acción y (iii) El signo es un fijador del devenir.

Sobre el primer punto, Bergson señala que el signo no se refiere a lo singular o particular, sino a lo común, repetible, intercambiable. Por ejemplo, en el aprendizaje de una lengua extranjera, usar letras de nuestro alfabeto para transcribir sonidos ajenos no reproduce la pronunciación real, sino una recomposición analítica de algo que, en su origen, es indivisible y continuo. El signo entonces traduce lo nuevo a partir de lo ya conocido, perdiendo así la singularidad de la experiencia vivida.

El segundo punto, aquel que vincula al signo con la acción, le sirve a Bergson para señalar que todo signo tiene una orientación práctica: no es una representación desinteresada, sino una herramienta para actuar (como usar signos para pronunciar palabras que no entendemos del todo, como un modo de acceder a ellas operativamente). Esta crítica aparece también en *Materia y memoria* (Bergson, 2006), donde la percepción es entendida como selección utilitaria. Percibimos lo que nos interesa para actuar, no lo que la cosa es en sí. Aquí el signo se construye por un intervalo entre la cosa y el sujeto, que permite intervenir en lo que de otro modo sería inaccesible.

Finalmente, una tercera característica presenta al signo como aquello que detiene el movimiento, lo fragmenta, lo espacializa. En ese sentido, Bergson señala que el signo convierte una continuidad móvil en una serie de puntos inmóviles, igual que una fotografía fija el movimiento (aquí comienzan sus valoraciones de homologación entre el movimiento de los signos y la técnica cinética de su tiempo). En suma, el signo como punto inmovil es lo opuesto a la duración real, que es fluida,

---

<sup>1</sup> La noción de imagen es central en Plotino y en Bergson, aunque en registros distintos. En Plotino, la imagen (*εἰκών*) es emanación de una realidad superior: el Nous es imagen del Uno, el Alma imagen del Nous y el mundo sensible imagen móvil de la eternidad. Cada nivel contempla al superior y participa parcialmente de su naturaleza. Bergson redefine *imagen* en *Materia y memoria* como la materia misma: un conjunto de imágenes situado entre cosa y representación, sin potencias ocultas. Así, las imágenes son aspectos reales, no meras apariencias. Al releer a Plotino, Bergson articula ambas nociones: la imagen como signo de lo trascendente y como elemento concreto de la experiencia, lo que le confiere un papel semiótico decisivo.

dinámica, indivisible. El signo, en este sentido, es un instrumento de discontinuidad y de análisis exterior, mientras que el tiempo real solo puede conocerse por intuición desde dentro. En esta presentación, los signos, para Bergson, son inevitables y necesarios, pero limitados dentro de la ontología experiencial que intenta abordar el filósofo francés:

Es la reconstrucción de la cosa, la imitación —diría incluso la falsificación— de la cosa, mediante aquello que llamamos elementos, mediante lo que es en realidad signo, símbolo, representación —más o menos artificial, convencional— de la cosa. Conocer algo absolutamente es conocer la cosa misma; conocerla relativamente es conocerla mediante un signo. (Bergson, 2018: 36)

Por ello, solo la intuición —liberada de la generalización, la utilidad y la fijación— puede acceder a lo real como duración vivida. Lo que interesa en este punto es mostrar cómo la concepción bergsoniana del signo no solo implica un compromiso profundo con la temporalidad, sino que se fundamenta en una lectura singular que Bergson realiza de Plotino —una lectura que ha sido destacada por diversos estudios dedicados a esta relación—. Estas tres características del signo bergsoniano se encuentran en la propia filosofía plotiniana. Por ello, este apartado tiene como objetivo examinar, no solo la interpretación que Bergson hace de Plotino, sino también cómo, en la propia filosofía plotiniana, se puede advertir un notable parentesco con la teoría bergsoniana de la imagen-signo. Esta convergencia nos conduce, en última instancia, a una concepción del tiempo articulada a través del signo.

## 2.2. Lectura bergsoniana de Plotino en los *Cours*

En el *Cours*, Bergson (2000/2018) presenta a Plotino como un pensador que, en el contexto cultural de la Alejandría del siglo III, responde a una profunda crisis espiritual mediante una recuperación y desarrollo de la tradición filosófica griega. Si bien el *Cours* que le dedica es extenso, aquí interesa destacar un punto clave: la manera en que Bergson identifica en Plotino una interpretación singular de Platón, particularmente desarrollada en la Quinta *Enéada*. Según Bergson, Plotino no busca simplemente replicar a Platón, sino releerlo (doblarlo) con el propósito de recoger lo más valioso de toda la filosofía griega. Esta lectura se aleja tanto de la interpretación aristotélica como de la tradición escolástica posterior, y se sostiene sobre dos aspectos fundamentales: la dialéctica, por un lado, y, especialmente, la función del mito en la filosofía platónica.

El primer aspecto que rescata Bergson es el uso de Plotino de la dialéctica platónica, la cual constituye el eje racional y estructurante del platonismo. En ese sentido, para Plotino, según Bergson, la función principal de la dialéctica es elevar el pensamiento desde la sensación (cargada de contradicciones y mutaciones) hasta las Ideas, esencias estables que forman una jerarquía culminada por lo Uno-Bien. Plotino hereda este método, pero lo interioriza. Para él, la dialéctica no es solo un procedimiento lógico, sino una experiencia de ascenso interior, una intensificación

progresiva de la contemplación. Mientras Platón describe un camino intelectual, Plotino lo convierte en una vivencia espiritual que pasa por grados cada vez más elevados de simplicidad. Por ello, la dialéctica deja de ser análisis abstracto y se vuelve un movimiento del alma hacia su principio. En esta reinterpretación bergsoniana, Plotino transforma la dialéctica en un método místico-metafísico, donde conocer no es definir, sino identificarse con lo inteligible, culminando en la unión con el Nous y, finalmente, en la intuición supra-racional del Uno.

El segundo aspecto que reconoce Bergson (siempre con Plotino) es el empleo que hace Plotino sobre el mito desde alegorías poéticas hasta relatos esenciales que cumplen una función filosófica de primer orden: “Finalmente, la idea de tener que captar el mito por una vía distinta de la razón ya no resultaba chocante”. [*Enfin, l'idée d'avoir à saisir le mythe par une voie autre que la raison n'avait plus rien de choquant*] (Bergson, 2000: 39). Para Bergson, hay mitos platónicos que funcionan solo como imágenes poéticas o alegorías. Estos mitos no expresan una doctrina metafísica estricta, es decir, no buscan describir procesos reales del ser, sino servir como figuras literarias que ayudan a visualizar una verdad moral, educativa o anímica. El mito, por tanto, se distingue por su intención reveladora (como el mito de Er en *La República X*, el mito del *Fedro* o el del *Fedón*) generalmente puestos en boca de personajes como extranjeros o pitagóricos. Bergson distingue este nivel del mito poético de otro nivel que considera esencial, es decir, los mitos metafísicos que tratan sobre el destino del alma, la caída y ascenso o la estructura del cosmos. En este, su núcleo temático gira siempre en torno al alma —y especialmente al alma humana—, en conexión con detalles cosmogónicos y teológicos. Para Bergson, el devenir del alma —y el devenir en general, en tanto proceso vital y espiritual— es el eje central de estos mitos. Platón recurre a la forma mítica porque, fuera de la dialéctica (la cual busca estabilizar el cambio en formas fijas), el mito representa el único medio posible para pensar el devenir, especialmente en lo que concierne al alma. De este modo, la filosofía platónica revela una dualidad estructural: por un lado, la dialéctica que ordena las Ideas eternas; por otro, el mito como forma expresiva capaz de captar la movilidad, la intensidad y la transformación del alma —nociones clave que Bergson, en diálogo con Plotino, reinterpreta desde su propia filosofía de la duración y la intuición.

Esta lectura resulta valiosa porque permite una apreciación semiótica de Plotino. Según Bergson (2000), para Plotino, todo lo que existe en el mundo sensible no es sino una imagen, un reflejo atenuado del mundo inteligible: “esto significa que el cuerpo no es lo que recibe al alma; es el cuerpo el que está en el alma como una imagen que esta se representa” [*cela signifie que le corps n'est pas ce qui reçoit l'âme, c'est le corps qui est dans l'âme comme une image qu'elle se représente*] (Bergson, 2000: 40). En ese sentido, Bergson señala que nada sensible posee ser propio: todo es un reflejo debilitado, resultado del agotamiento del logos y de la disminución de la contemplación del alma universal. La materia, en este contexto, lejos de ser un principio autónomo, es apenas el límite oscuro del ser, una sombra donde las imágenes se sostienen unas en otras sin sustancia. Así, espacio, tiempo y causalidad emergen como efectos de esta cadena infinita de reflejos, donde la realidad sensible es solo apariencia, emanación distante y empobrecida de lo inteligible. Este es el aprecio

de Plotino a Platón, que de este último emana potencialmente una metafísica de la imagen a través del mito. Esta idea se articula en su sistema jerárquico plotiniano de las tres hipóstasis: el Uno (τό ἓν), el Intelecto (νοῦς), el Alma (ψυχή) y el Cuerpo (σῶμα).

La lectura que Bergson hace de Plotino en el curso permite identificar un esfuerzo por reconectar la metafísica antigua con una psicología viva de la interioridad. En este sentido, más que un comentarista de Platón, Plotino aparece ante los ojos de Bergson como un pensador que transforma el platonismo desde dentro, esto porque hace la dialéctica un movimiento espiritual y al mito en una intuición metafísica del devenir. En este contexto, Bergson subraya que, en Plotino, el mundo sensible es una imagen degradada del ser, y que la conciencia misma es efecto de una caída o debilitamiento de la contemplación. Así, el sistema neoplatónico se vuelve una filosofía de la emanación, la interioridad y el retorno, donde el alma ocupa el lugar central y el conocimiento culmina no en el análisis conceptual, sino en la identificación intuitiva con el Uno.

Este trabajo de investigación plantea que esta presentación del francés acentúa intencionalmente un aspecto semiótico a modo de una metafísica de las imágenes en Plotino. De esta manera, el Uno es la fuente absoluta de luz, por encima del ser y del pensamiento. El νοῦς es la mente divina, la imagen del pensamiento o la contemplación del intelecto (modo de ver) de todas las Ideas eternas. El Alma es el principio mediador que hace descender esas Ideas hacia el mundo sensible del Cuerpo, generando imágenes en movimiento de las formas eternas en el espacio y el tiempo, pero también que permiten un ascenso (*anátrecho*; ἀνατρέχειν), es decir, la imagen es un camino que eleva, una vía ascensional del alma. Por ello, el alma universal no actúa por decisión, sino que produce como un fuego que irradia luz. Así, la emanación (*prohodos*; πρόσδος,) —siguiendo el acento bergsoniano— es un desbordamiento necesario cuyo movimiento (de decrecimiento como de ascenso) es puramente semiótico (Bonfiglioli, 2004/2005) e incluso, si cabe, fílmico (cinético). Según Hancock (2010), esta jerarquía genera un universo en el cual cada ser actúa como signo de una instancia superior; es decir, el signo se configura por una lógica de descendencia, en tanto remite siempre a algo más alto. En este marco, cada *logos* en Plotino es una realidad subordinada que señala una fuente superior. Sin embargo, este remitir no implica una mera reproducción, sino más bien una diferencia: una distorsión, un reflejo o una irrealidad que constituye progresivamente la multiplicidad. En consecuencia, cada nivel de hipóstasis implica una duplicación o desplazamiento —una suerte de *doblez* ontológico— con respecto a la instancia previa y más elevada: el mundo sensible es signo del Alma del Mundo; el alma, del *Nous*; el *Nous*, del Uno, todo en un doble constante y dinámico, como un juego de espejos, de signos que entenderemos aquí como marcas o τύπος (*týpos*). Es lo que Christopher Isaac Noble (2013) denomina *actividad doble* (*double activity*).

Ahora bien, si el propósito de esta investigación es proponer una metafísica de las imágenes en Plotino, no se trata de identificar en su obra una sistematización ya consolidada o exhaustivamente elaborada por el propio neoplatónico. Por el contrario, la mayoría de los estudios coinciden

(Hancock, 2010) en señalar la ausencia de una teoría semiótica articulada de manera programática y sistemática en su pensamiento. En este sentido, la tarea no consiste en transcribir una teoría ya dada, sino en construirla, recrearla a partir de los elementos dispersos de su filosofía, más que reproducirla de forma mimética. Por ello, resulta imprescindible iniciar estableciendo una distinción fundamental entre los conceptos de imagen (*εἰκών*) y signo (*τύπος, ἵχνος*), que serán claves para el desarrollo de esta propuesta. Con este objetivo, se propone, en primer lugar, exponer de manera más sólida la teoría plotiniana de la imagen-signo, con el fin de esclarecer no solo la relación entre Bergson y Plotino, sino también el compromiso que adquiere el signo, a partir de ambos pensadores, para pensar el tiempo. Este es, en definitiva, el tema de fondo que guía nuestra reflexión.

### 3. Discusión

#### 3.1. Hacia una teoría de la imagen-signo plotiniana

Para presentar esta metafísica de las imágenes en Plotino, es necesario comenzar por establecer la distinción entre imagen (*εἰκών*) y signo (*τύπος, ἵχνος*<sup>2</sup>). En el marco de las *Enéadas*, la *εἰκών* no debe entenderse como copia o duplicación degradada, sino como un modo de aparición ontológica. Se trata de una expresión viva que procede de un modelo (*εἶδος*), pero que no rompe su vínculo con el principio del que emana. La imagen, en este sentido, no es simplemente representación, sino participación activa: brota de la contemplación (como *modo de ver*) y conserva una relación de co-pertenencia con su fuente, no por imitación servil, sino por irradiación ontológica en tanto reflejo (distorsión). Es decir, la expresión, al traducir intuiciones o emociones profundas, corre el riesgo de distorsionar lo que pretende manifestar (Mossé-Bastide, 1959). Este no es un simple problema lingüístico, sino que toca el misterio de la imagen como icono, traducción en tanto distorsión. Así, a diferencia de la *mimesis* platónica, la imagen en Plotino no se encuentra ya degradada en el plano del conocimiento, sino que es expresión en el orden del ser (Alexandrakis, 1977). Surge en el *Noῦς* como iconización inteligible del Uno y en el *alma* como acto de contemplación que traduce lo superior a través de formas vivas. Por eso puede decirse que la imagen es aparición y no representación, presencia y no sustitución: no representa al Uno, pero participa de su irradiación.

Ahora bien, en el descenso ontológico que organiza el sistema de hipóstasis, dado que el alma no puede ser una parte formal del cuerpo, pero el cuerpo está vivo, debe existir una mediación entre ambos: eso es la mirada hacia el movimiento (imagen-movimiento) que aprecia a los signos del alma. A medida que se pierde la contemplación —como sucede en el paso del *alma* al mundo sensible y la *phýsis*— ya no hay aparición sino marcas residuales, huellas sin mirada, movimiento de signos. El signo, en este contexto, es eco de lo inefable, no traducción directa. Por eso Plotino afirma: “Y todas las cosas están llenas de signos [*μεστὰ δὲ πάντα σημείων*], y es un sabio quien de una

<sup>2</sup> *ἵχνος τοῦ ἀγαθοῦ*, III 8, 11, 19.21.22 / *ἵχνος τοῦ ἐνός*, V 5, 5, 12.

deduce otra” (Plotino, trad. en 1982: 387): el universo es una red simbólica viva, pero no en el sentido lingüístico, sino como articulación ontológica de presencias disgregadas. Así, el signo en Plotino no nace como convención, sino como resultado del descenso ontológico: es una imagen que ha perdido su potencia contemplativa. Este signo puede adoptar dos formas: (i) *τύπος* (*týpos*): es la huella impresa, el resultado de una imagen (o sombra) del alma que se fija sobre un sustrato pasivo, como la materia: “Y así, tanto el cuerpo del animal como el de la planta están en posesión de una especie de sombra de alma, y tanto el padecimiento del dolor como el disfrute de los placeres del cuerpo corresponden a un cuerpo específico” (Plotino, trad. en 1985: 400). Aquí el signo ya no es visión, sino forma impuesta, marca latente del alma como el aire caliente lo hace: al tocar el cuerpo, le imprime una sombra, una huella, una pátina vital —el vestigio—, que permite no solo la animación, sino también la emergencia de estados afectivos como el placer y el dolor. Así, el alma no es producto del cuerpo, sino que habita en él semióticamente; el cuerpo se convierte en *sōma* pero también en *sēma*, es decir, signo: “Es como cuando un cuerpo calentado comunica su propia forma al que está en contacto inmediato con él, calentándolo en menor grado” (Plotino trad. en 1985: 392); (ii) *ἵχνος* (*íchvos*): es el vestigio, la traza residual de algo que ha pasado: “Es como si la figura impresa en una espesa capa de cera penetrase hasta el fondo dibujándose en la cara opuesta: la figura de arriba sería clara; la de abajo, un tenue vestigio” (Plotino, trad. en 1985: 392). Como sostiene Noble (2013), puede distinguirse entre dos modos del alma: por un lado, el alma como luz, que está presente sin afectar y corresponde al *týpos*; por otro, el alma como fuego, que calienta el aire y produce el vestigio. En esta lectura, el vestigio actúa como un término medio entre lo inteligible y lo sensible: permite la transmisión de afectos y proto-deseos desde el cuerpo hacia el alma, sin comprometer la inmutabilidad de esta última. Es, en suma, el modo en que lo sensible se vuelve expresivo, sin que lo inteligible se corrompa. Por ejemplo, en el descenso ontológico que organiza el sistema de hipóstasis, dado que el alma no puede ser una parte formal del cuerpo, pero el cuerpo está vivo, debe existir una mediación entre ambos: eso es el signo del alma, entidad que mira hacia lo inteligible y hacia lo sensible. A medida que se pierde la contemplación, como ocurre en el tránsito del alma hacia el mundo sensible y la *phýsis*, deja de haber aparición y solo permanecen marcas residuales, huellas sin mirada. El signo, en este contexto, es eco de lo inefable, no traducción directa. Ya no hay un vestigio de contemplación agotada, una traza residual que conserva apenas la memoria de su fuente.

Precisamente en este punto emerge la consideración de Plotino respecto del lenguaje: el vestigio, en su trama y encabalgamiento, da lugar al lenguaje. Esto implica que el lenguaje, en el pensamiento plotiniano, no posee una estructura primordialmente lingüística, sino icónica. En este sentido, resulta pertinente remitirse, como lo hace Alexander Baumgarten (2012), a la *Enéada III* (Plotino, trad. en 1985: 29), donde Plotino critica a los astrónomos y astrólogos de orientación determinista. Lejos de considerarlos *dioses vivos*, Plotino los describe como *piedras en movimiento* (*lithois pheromenois*), una imagen que, aunque aparentemente física, constituye el germen de su concepción semiótica del lenguaje. Los astros, en esta lectura, no son entidades sagradas sino

significantes materiales, signos naturales que producen efectos en la vida humana. No actúan como dioses, sino como estructuras significantes que señalan (*sēmainei*) algo más allá de sí, generando una imagen ambigua y mecánica que los astrólogos interpretan erróneamente como sagrada. En este error se encierra una ficción del signo cuando éste opera de forma autónoma, sin el reconocimiento del plano superior al que remite. Así, para Plotino, el sabio es aquel capaz de leer el doblez de la realidad: ver una cosa en otra, un signo en otro signo, una imagen en otra imagen. El lenguaje verdadero no es literal, sino simbólico; no se articula en la palabra, sino en la imagen que remite a un orden inteligible (Schroeder, 1996). Por ello, el lenguaje proposicional (sujeto + cópula + predicado) distorsiona la unidad del Uno, es decir, se puede *hablar de* (*peri*), pero no *decir* al Uno (*auto*): “hablamos acerca de él a partir de los posteriores” (Plotino, trad. en 1998: 78) El lenguaje es, por naturaleza, incompleto; opera como un ejercicio proyectivo, nunca definitivo (Schroeder, 1996). Más aún, en su fundamento, el lenguaje no es esencialmente lingüístico, sino que se configura a partir de signos icónicos que articulan el discurso. Es un entramado de imágenes en movimiento lógico, donde la significación se despliega visual y simbólicamente antes que verbalmente.

Lo que se propone aquí es que *týpos* e *íchvos* son dos grados de signos acaecidos por el decrecimiento, por la donación. Esta tripartición *eikón* (imagen movimiento) –*týpos*– *ichnos* permite pensar una genealogía neoplatónica del signo: no como entidad lingüística arbitraria, sino como manifestación de grados de decrecimiento de lo Uno. Asimismo, a cada modo de signo le corresponde una modalidad temporal: la *εἰκών* participa del presente eterno de la contemplación; el *τύπος* fija el tiempo como detención en la materia; el *ἵχνος* remite a una temporalidad fantasmática, en forma de presente sin memoria (Ver Tabla 1).

**Tabla 1.** Correspondencia ontológico-semiótica en Plotino.

| Modos decrecientes de aparición ontológica. | Modos decrecientes de aparición semiótica | Modo de temporalidad        |
|---------------------------------------------|-------------------------------------------|-----------------------------|
| El Uno (τό ἓν)                              | Fuente absoluta de luz                    | Atempóreo                   |
| Intelecto (νοῦς)                            | εἰκών: imagen contemplativa del Uno       | Eternidad (aion)            |
| Alma (ψυχή)                                 | τύπος: Imagen en movimiento               | Devenir creativo (semiosis) |

|               |                           |                   |
|---------------|---------------------------|-------------------|
| Cuerpo (σῶμα) | ἵχνος: Huellas residuales | Cronos (presente) |
|---------------|---------------------------|-------------------|

En este marco, el signo no nombra lo Uno ni lo representa, pues el Uno es anterior a toda forma, pensamiento o figura. Cualquier signo del Uno es, en verdad, marca de su presencia en ausencia, un silencio ontológico que no se traduce ni se dice. Por eso, la aparición del signo en Plotino es simultáneamente indicio y pérdida, rastro de una fuente que ya no se muestra pero que está presente en diversos grados (modos de existencia). Pero es precisamente este decrecimiento el que posee una función semiótica, es decir, es lo que forma a la contemplación como matriz productiva de imágenes porque, siguiendo la metafísica de Plotino, el acto de contemplar es idéntico al acto de producir (Martin De Blassi, 2015a). Esto se debe a que, en la ontología de Plotino no se presenta una escisión entre teoría (*theōría*) y *poiesis*: la contemplación como *modo de ver* es un modo originario de producción porque contempla los *lógoi* que ha recibido del Intelecto y en esa misma contemplación genera formas sensibles. La imagen, entonces, al tener un origen inefable, no es un efecto de la representación, sino el resultado directo de una contemplación inmanente. Es decir, la conciencia es un *modo de ver*, una aspectualidad, en tanto que el alma inferior no cae en imágenes *por debilidad*, sino que su potencia desasosegada es ya una manera originaria de contemplar (Martin De Blassi, 2015a).

No obstante, el ascenso al que tiende el alma singular se realiza precisamente a través de signos e imágenes, en un proceso de temporalización contemplativa. Se trata de un direccionamiento —un *sentido*— que apunta hacia la perfección mística, la cual constituye, en última instancia, la muerte del signo Hancock (2010), el fin de la semiosis en la unidad absoluta del Uno:

si las imágenes reflejadas fueran tales cuales son los Seres de donde vinieron a la materia, quizás podría uno atribuirles alguna de las potencias de los que las emitieron y suponer que, una vez que dicha potencia había llegado hasta la materia, ésta se veía afectada por aquéllas. Pero como, en realidad, los Seres que reflejan son distintos de las imágenes reflejadas, es posible colegir aun de éstas la falsedad de la afección de la materia, puesto que la imagen reflejada es falsa y en modo alguno guarda semejanza con quien la proyecta. Siendo, pues, endeble, siendo falsedad y yendo a caer en un medio engañoso cual en un sueño, o en el agua o en un espejo, por fuerza deja impasible a la materia. (Plotino, trad. en 1985: 166)

La imagen, en este contexto, no es una simple copia, sino un modo de ver que parte de lo múltiple y, por vía de la reminiscencia (*ἀνάμνησις*), se orienta hacia el modelo, hacia la revelación del Bien. El alma singular, al reflejarse en esas imágenes —como en un juego de espejos— se temporaliza a sí misma, desplegando su movimiento interior. Así, los signos y las imágenes sensibles no son puntos perdidos ni caídos, sino modos de acceso a lo inteligible, expresiones visibles de un retorno espiritual que no es otra cosa que memoria activa del origen. Esta lectura propone que en Plotino

puede construirse una teoría implícita del signo como degradación ontológica de la imagen, y que esta concepción puede abrir un campo de diálogo con la filosofía de Bergson. El objetivo de este trabajo es que registrar este diálogo y recreación puede servir como lectura de una filosofía del tiempo a partir de la imagen-signo.

Ahora bien, la relación entre cuerpo y espíritu en Bergson y Plotino merece una explicación adicional. Bergson concibe el cuerpo como una imagen privilegiada dentro del conjunto de imágenes materiales, es decir, el cuerpo es el punto de inserción de la conciencia en la materia cuya función es filtrar y canalizar la influencia del mundo externo hacia la acción: “He aquí un sistema de imágenes que llamo mi percepción del universo y que se trastorna de arriba a abajo por suaves variaciones de cierta imagen privilegiada, mi cuerpo” (Bergson, 2006: 42-43). En este sentido, el cuerpo recibe movimientos de las imágenes circundantes y responde con movimientos propios, actuando como centro de acción y no meramente como receptor pasivo. Por esta razón, Bergson afirma que el cuerpo no crea ni almacena representaciones, esto porque la memoria, especialmente la memoria pura, no se localiza en el cerebro ni en los órganos, sino en la duración consciente; el cuerpo solo retiene hábitos motores (memoria-hábito) que traducen recuerdos en movimientos. En cambio, Plotino atribuye al cuerpo (*σῶμα*) un estatuto ontológico inferior, como receptáculo pasivo de las formas del alma. El cuerpo es para él una huella o vestigio (*τύπος/ἵχνος*) de la actividad anímica, una sombra de la vida del alma impresa sobre la materia. Las afecciones corporales (placer, dolor) son efecto de la presencia del alma, pero el cuerpo en sí mismo no produce pensamiento ni recuerdo. Plotino deja claro que el alma no es producto del cuerpo, sino principio superior que lo anima. Dicho esto, mientras el cuerpo es el centro de acción seleccionador en Bergson, en Plotino el cuerpo es la huella inerte. Por ello, la lectura de Bergson posee una originalidad en tanto consigue atenuar el dualismo tradicional reconsiderando al cuerpo como vehículo activo de la duración vivida, mientras que la perspectiva plotiniana le permite recalcar que lo corporal, cuando se lo toma aisladamente, deviene mero signo residual sin iniciativa propia.

### 3.2. La cadena de imágenes como espacialización del tiempo

Esta teoría de la imagen, Bergson la identifica en Plotino, pues en este último no se trata de causalidad física, sino de simpatía estructural, esto es, el cosmos es un organismo vivo donde cada parte expresa un ritmo común. En este sistema, la conciencia no es un principio originario, sino una consecuencia de los grados de decrecimiento, de caída necesaria para la individuación. Pero es precisamente este decrecimiento el que posee una función semiótica, es decir, es lo que forma a la contemplación como matriz productiva de imágenes porque, siguiendo la metafísica de Plotino, el acto de contemplar es idéntico al acto de producir (Martin De Blassi, 2015a). Esto se debe a que, en la ontología de Plotino no se presenta una escisión entre teoría (*theōría*) y *poiesis*: la contemplación como *modo de ver* es un modo originario de producción porque contempla los *lógoi* que ha recibido del Intelecto y en esa misma contemplación genera formas sensibles. La imagen, entonces, al tener un origen inefable, no es un efecto de la representación, sino el resultado directo

de una contemplación inmanente. Es decir, la conciencia es un *modo de ver*, una aspectualidad, en tanto que el alma inferior no cae en imágenes *por debilidad* sino que su potencia desasosegada es ya una manera originaria de contemplar (Martin De Blassi, 2015a).

Volviendo a Bergson, este muestra cómo, para Plotino, la conciencia surge cuando el alma, que antes participaba de la unidad de la inteligencia pura o Noûs [νοῦς,] se escinde al proyectarse en la imaginación y en el tiempo, por lo que aparece cuando el alma se ve a sí misma como otra, como imagen. Por tanto, la conciencia no es plenitud sino debilitamiento de la contemplación, una forma de olvido o separación que arroja a lo propiamente humano en el drama de las imágenes, atrapados en el mundo sensible del desdoblamiento, pero con la posibilidad de remontar hacia la unidad perdida. La clave para Bergson está en que Plotino concibe este proceso no solo como un esquema metafísico, sino como una experiencia vivida. El alma no se limita a pensar el Uno, sino que puede reencontrarse con él a través de un proceso de interiorización, introspección y éxtasis. Esta experiencia no es discursiva ni lógica, sino intuitiva: la unidad se capta desde dentro, por identidad, no por representación. Aquí la imagen y el reflejo se resignifican: no como duplicados ilusorios, sino como modos de acceso al ser, como huellas o señales que orientan el retorno. La originalidad de la lectura de Bergson reside en haber visto una dimensión semiótica en Plotino a través de una metafísica de las imágenes (el reflejo, la sombra, el sueño, el fuego, el vestigio) para hablar de realidades suprasensibles que no pueden captarse en conceptos. Estas imágenes no son adornos, sino expresiones simbólicas de experiencias interiores. En ese sentido, Bergson convierte la metafísica de Plotino en una filosofía cinematográfica, un pensamiento de la imagen y de la conciencia, donde la tarea del pensamiento es superar la ilusión del reflejo y retornar a la fuente que lo ilumina.

### 3.3. El “mecanismo cinematográfico”

En *Física*, Aristóteles define el tiempo como el número (*arithmos*) del movimiento según lo anterior y lo posterior (Bergson, 2014). Es decir, el tiempo no sería una realidad en sí misma, sino un modo de contar el cambio en el movimiento, basándose en la sucesión de momentos (antes y después). Ahora bien, Para Bergson la mayoría de los filósofos —desde Aristóteles hasta Kant— por confundir el tiempo con el espacio, específicamente cuando Aristóteles se refiere a la anterioridad y posterioridad, definen el tiempo términos espaciales —como puntos en una línea— (Bergson, 2014). Es decir, por tratar al tiempo como una serie de momentos yuxtapuestos, homogéneos, cuantificables, que pueden ser medidos como líneas en el espacio: “llamamos espacio a lo que permite la yuxtaposición y sus cambios, es decir, a la condición de la yuxtaposición y del movimiento” (Bergson, 2014: 101). Esta espacialización del tiempo adquiere una analogía en Bergson con el *mecanismo cinematográfico* en *La evolución creadora* (1907) como metáfora negativa del funcionamiento del intelecto movilizad por imágenes y signos: “El método cinematográfico es por tanto la sola práctica, puesto que consiste en regular la marcha general del conocimiento sobre la acción” (Bergson, 2007: 308). En esta metáfora, el intelecto, como el cine,

fragmenta el movimiento real en una serie de estados inmóviles (fotogramas), para luego reconstruir artificialmente el movimiento al proyectarlos sucesivamente en una cadena de imágenes. Esta visión espacializada del tiempo o cinematográfica del tiempo convierte a la duración en una entidad fija, muerta, abstracta, alejada de su flujo real y viviente. Esto también aparece en el curso *Historia de la idea del tiempo* de Bergson, donde señala que los griegos ya estaban en una lógica de signos y representaciones espaciales que *fijan* lo móvil. No obstante, se propone aquí que, en la lectura plotiniana de Bergson, este movimiento cinematográfico no anula la idea que la imagen es inseparable de un acto intuitivo que nos sitúa *desde dentro* de la duración o de la experiencia vivida, un modo de co-existencia con el objeto de que destruye la apreciación especializada (cinematográfica) del tiempo. Con ello, se reemplaza el tiempo vivido (*durée*) por un tiempo medido.

Esta mención a la cinematografía es más que una metáfora, es el dispositivo del pensamiento que asocia tanto a Bergson con Plotino. Existen varios lazos que anudan a ambos filósofos con este mapa cinematográfico. Así, la metáfora central en Plotino es la luz: incorpórea, auto-manifestante, no requiere contacto físico. Es preferible a la imagen de la mano y el tablón. La luz es presencia, y la iluminación expresa la relación del Uno con el *Nous* y del *Nous* con el Alma. La emanación es una extensión de esta metáfora: las hipóstasis se derivan unas de otras como luz de luz, no como fabricación de objetos. Las metáforas del agua, el frío, el perfume, etc., sólo funcionan en la medida en que preservan esta continuidad. Es decir, la emanación deviene de la luz del proyector a proyecciones dobles de imágenes en un cuarto oscuro que continuamente nos hace ver: “Este principio será en Plotino el principio de la irradiación [...] si planteamos la luminosidad no podemos evitar plantear al mismo tiempo la radiación; y estos rayos que van siempre en disminución se debilitan debido a una mezcla de oscuridad” (Bergson, 2018: 200).

Ahora bien, esta perspectiva cinematográfica coloca a la memoria en un papel cardinal en la filosofía de Bergson, mucho más amplio que el de un simple depósito de recuerdos. Sobre este punto, Bergson subraya que la continuidad del yo en el tiempo depende de la acumulación y preservación del pasado. Así, en *Materia y memoria* (Bergson, 2006) distingue dos formas: una memoria-pura o recuerdo en sí (el pasado que subsiste íntegramente de forma virtual) y la memoria-hábito, orientada a la acción práctica y encargada de extraer del depósito del pasado las imágenes-recuerdo útiles para el presente. Así, para Bergson cada instante del ahora está penetrado por la supervivencia del ayer: el pasado entero, en cuanto memoria, coexiste con el presente y lo influye sin cesar (la duración es *presencia del pasado* en el presente). Esta presentación es distinta a la de Plotino, quien circunscribe la memoria al ámbito del alma vinculada al devenir temporal. En las *Enéadas* se señala que la *Inteligencia* pura (*Nous*) no necesita memoria, pues en el *Intelecto* todos los objetos están siempre presentes a la vez; tampoco el cielo (las esferas animadas superiores) requieren recordar, puesto que su movimiento es perfecto y eterno. La memoria, por tanto, es para Plotino principalmente un asunto del alma humana, sujeta al cambio y al olvido. Él entiende la memoria como la retención de imágenes sensibles en el alma: cuando el alma está unida al cuerpo

y percibe mediante éste, las impresiones dejan huellas (*φαντάσματα*) que el alma conserva. Esta facultad incluso se considera inferior o irracional desde la perspectiva de la filosofía plotiniana más alta, adherida al alma solo mientras está encarnada.

Pese a estas diferencias, Bergson identifica que Plotino puede evadir esta crítica porque, aunque el alma crea el tiempo, no lo hace en el sentido de que lo invente psicológicamente, sino como condición ontológica o metafísica del cambio del alma (Inge, 1916: 366). Es decir, el tiempo no es ni número, ni medida del movimiento, ni extensión, sino una vida en movimiento de transición (Martin de Blassi, 2015b). Algunos autores (Barakat, 2021; Mossé-Bastide, 1959) señalan que lejos de caer en la crítica bergsoniana de *espacializar el tiempo*, Plotino se aproxima a la noción bergsoniana de *durée* (duración) porque su concepción del tiempo está profundamente enraizada en una experiencia anímica, vívida y dinámica y no obstante, lo que falta a esta crítica, en la tesis que aquí sostenemos es que esta experiencia anímica es semiótica. En ese sentido, para Plotino, no se busca representar el tiempo, sino vivirlo como un dinamismo espiritual (como la vida -ζωή- del alma misma) a través de la potencia de la imagen. Así, cada experiencia semiótica posee una naturaleza temporal. En este sentido, cada una de estas experiencias semióticas (“todas las cosas están llenas de signos” [*μεστὰ δὲ πάντα σημείων*] (Plotino, 1982: 387)) se enlaza con un modo de temporalidad, así el *eikón* participa como *modo de ver* (contemplación); el *týpos* impone; el *íchvos* remite. Esta tripartición permite pensar una genealogía neoplatónica del signo: el signo no nace como representación arbitraria, sino como degradación ontológica de la imagen.

### Conclusión. Subir con el signo

Como se ha precisado, en Plotino hay una ascensión a través del signo. La contemplación de la Forma exige purificación del alma, que implica *despojar la materia* para acceder a la configuración inteligible subyacente (Fielder, 1977). En esta experiencia, las cualidades sensibles se perciben sin extensión, como ocurre con la belleza o la estructura de un argumento. Así, formas sensibles como el color o el sabor pueden experimentarse sin materia, dentro del Nous. Pero si en Plotino se asciende hacia el Uno/Bien, ¿es lo mismo en Bergson? Si bien el *Élan vital* de Bergson y el Uno de Plotino comparten ciertas resonancias metafísicas, sus categorías fundamentales difieren profundamente. El *Élan vital* es un impulso creador inmanente, principio dinámico de la vida y de la evolución, cuya naturaleza es la creatividad continua desplegada en el tiempo. Constituye la duración misma, como flujo imprevisible y generativo. En contraste, el Uno plotiniano es un principio absoluto y trascendente, situado más allá del ser y del pensamiento, eterno e inmutable, sin distinción interna ni movimiento alguno. Mientras en Plotino se asciende hacia el Uno, en Bergson se profundiza en la duración. Mientras el *Élan vital* expresa un devenir creador (Memoria pura → recuerdos → percepción → acción), el Uno (El Uno → Nous → Alma → Cuerpo) representa una eternidad pura, completamente ajena a la temporalidad.

El problema de esta lectura radica en que el signo, entendido como unidad mínima dentro de la imagen, queda desdibujado en favor de esta última. Por un lado, Bergson concibe el signo como un marcador simbólico: un sustituto abstracto que permite actuar sobre algo sin aprehenderlo directamente, es decir, como una herramienta del lenguaje, de la convención o de la simplificación conceptual (Bergson, 2018). En cambio, en la metafísica de Plotino, la imagen adquiere un estatuto mucho más elevado: es un símbolo viviente, una figura visible que transparenta lo invisible (*sêmainei*), una manifestación sensible que alberga en sí misma la huella de lo inteligible. En este marco, el signo no se reduce a una función operativa o lingüística, sino que está profundamente implicado en la estructura ontológica de la imagen misma. En Bergson, la imagen es inmediata y fenomenológica; el signo, mediato y pragmático. Por ello, nos parece que en este punto el bergsonismo podría exasperarse con la función simbólica que cumple el signo en Plotino: allí donde Bergson recorta la imagen para hacerla operativa, Plotino la contempla como reflejo espiritual de lo eterno. No obstante, ahí donde en Bergson todo el pasado se conserva en la duración, en Plotino el Todo refleja el Uno. El signo, en este contexto, no es simplemente un instrumento de designación, sino energía espiritual condensada, huella de una realidad superior. **P**

## Bibliografía

BARACAT Jr, José (2021). "A Bergsonian reading of Plotinus' theory of time" [Una lectura bergsoniana de la teoría del tiempo en Plotino]. En, M.-T. Teixeira, A. Berve, Aljoscha, Reker, Moirika. (Eds.). *Mind in Nature: Bridging Process Philosophy and Neoplatonism* [Mente en la naturaleza: Puentes entre la filosofía del proceso y el neoplatonismo] Cambridge Scholars Publishing.

BERGSON, Henri (1926). *Durée et simultanéité: à propos de la théorie d'Einstein* [Duración y simultaneidad: acerca de la teoría de Einstein]. F. Alcan.

BERGSON, Henri (2000) *Cours sur la philosophie grecque (Cours IV)*. [Curso sobre la filosofía griega (Curso IV)] Presses Universitaires de France.

BERGSON, Henri (2018). *Historia de la idea del tiempo. Curso del Collège de France 1902-1903*. Paidós México.

BERGSON, Henri (2014). *El concepto de lugar en Aristóteles*. Encuentro.

BERGSON, Henri (2007). *La evolución creadora*. Cactus.

BERGSON, Henri (2006). *Materia y memoria: Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*. Editorial Cactus.

BONFIGLIOLI, Stefania (2004). “Nei limiti del significato. Per una lettura semiotica di alcuni testi neoplatonici” [En los límites del significado. Para una lectura semiótica de algunos textos neoplatónicos]. *Revista VS*, vol. 97.

BONFIGLIOLI, Stefania (2005). “L’inventio incompita. Spunti di retorica e semiotica dalle Enneadi di Plotino” [La inventio inacabada. Aportes de retórica y semiótica desde las Enéadas de Plotino]. En Stefania Bonfiglioli y Constantino Marmo (Eds.) *Retorica e scienze del linguaggio. Teorie e pratiche dell’argomentazione e della persuasione* [Retórica y ciencias del lenguaje. Teorías y prácticas de la argumentación y la persuasión inteligencia pura]. Aracne.

BRÉHIER, Emile (1949) “Images plotiniennes, images bergsoniennes” [Imágenes plotinianas, imágenes bergsonianas]. En Brehier Emilie (Ed.) *Les études bergsoniennes* [Los estudios bergsonianos]. Albin Michel. Vol. II.

ČAPEK, Milic (1967). “Time and Eternity in Royce and Bergson [Tiempo y eternidad en Royce y Bergson]. *Revue internationale de philosophie*. Vol. 21, No. 79/80 <https://www.jstor.org/stable/45104559>

COLLINS-CAVANAUGH, Daniel (2005). “*Bergson's Aristotelian Theory of Duration and the History of Temporality*” [La teoría aristotélica de la duración en Bergson y la historia de la temporalidad] (Tesis de grado doctoral publicada). Duquesne University. <https://dsc.duq.edu/etd/426>

COSTA CARVALHO, Magda (2021). “Apresença de Plotino no pensamento de Henri Bergson: arqueologia de uma relação” [La presencia de Plotino en el pensamiento de Henri Bergson: arqueología de una relación]. *Philosophica: International Journal for the History of Philosophy*. Vol. 29, No. 58, diciembre. <https://doi.org/10.5840/philosophica2021295818>

DELEUZE, Gilles (1987). *El bergsonismo*. Cátedra.

DI LEO, Paolo (2018). “Bergson and Plotinus on Freedom” [Bergson y Plotino sobre la Libertad]. *Lo Sguardo. Rivista di filosofia*, No. 26 <https://doi.org/10.5281/zenodo.1433831>

FIELDER, John (1977). “Plotinus’ Copy Theory”. [La teoría de la copia en Plotino]. *Apeiron* Vol. 11, No. 2. <https://doi.org/10.1515/APEIRON.1977.11.2.1>

HANKEY, Wayne (2020). “Henri-Louis Bergson and Plotinus” [Henri-Louis Bergson y Plotino]. En, Gersh, Stephen (Ed.) *Plotinus' Legacy: The Transformation of Platonism From the Renaissance to the Modern Era* [El legado de Plotino: La transformación del platonismo desde el Renacimiento hasta la era moderna]. Cambridge University Press.

HUBBARD, Lynn (2018). *Bergson, Plotinus and the Harmonics of Evolution* [Bergson, Plotino y las armónicas de la evolución] (Tesis de grado doctoral publicada). University of the West of England.

INGE, William Ralph. (1916). "Some Aspects of the Philosophy of Plotinus" [Algunos aspectos de la filosofía de Plotino]. *Proceedings of the Aristotelian Society*. Vol. 17. Longmans, Green And Co.

LEONI, Federico (2019). "Introduzione. Psyché. Bergson lettore di Plotino" [Introducción. *Psyché*. Bergson lector de Plotino]. En, *Plotino, Corso del 1898 - 1899 all'École normale supérieure* [Plotino, Curso de 1898-1899 en la École normale supérieure]. Longo, Angela (Trad.). Textus.

MARTIN DE BLASSI, Fernando (2015a). "Plotino y la potencia desasosegada del Alma: ¿dispersión o contemplación?". *Tópicos* (México). Vol. 48. <https://doi.org/10.21555/top.voi48.717>

MARTIN DE BLASSI, Fernando (2015b). "La crítica de Plotino a la concepción aristotélica del tiempo". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Vol. 32, No. 2 [https://doi.org/10.5209/rev\\_ASHF.2015.v32.n2.49969](https://doi.org/10.5209/rev_ASHF.2015.v32.n2.49969)

MARTIN, José (2022). "La interpretación neoplatonizante de Aristóteles en La evolución creadora de Bergson". *Oriente y Occidente*. Vol. 19, No. 2 <https://p3.usal.edu.ar/index.php/oriente-occidente/article/view/6863>

MASSEY, Heath (2021). "From time to temporality: Heidegger's critique of Bergson" [Del tiempo a la temporalidad: la crítica de Heidegger a Bergson]. En, Sinclair, Mark y Wolf, Yaron (Eds.). *The Bergsonian Mind*. Routledge.

MOSSÉ-BASTIDE, Rose-Marie (1959). *Bergson et Plotin* [Bergson y Plotino]. Presses universitaires de France.

NOBLE, Christopher (2013). "How Plotinus' Soul Animates his Body: The Argument for the Soul-Trace at Ennead". [Cómo el alma de Plotino anima su cuerpo: el argumento de la huella del alma en la Enéada] *Phronesis*. No. 58.3 <https://doi.org/10.1163/15685284-12341251>

PLOTINO (1982). *Enéadas*. Igal, Jesús (Trad.). Gredos. Tomos I-II.

PLOTINO (1985). *Enéadas*. Igal, Jesús (Trad.). Gredos. Tomos III-IV.

PLOTINO (1998). *Enéadas*. Igal, Jesús (Trad.). Gredos. Tomos V-VI

SANTA CRUZ, María Isabel (2008). "Bergson y Plotino". En González, Horacio (Ed.). *¿Inactualidad del bergsonismo?*. Colihue Universidad.



**Acceso Abierto.** Este artículo está amparado por la licencia de Creative Commons Atribución/Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Ver copia de la licencia en: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>

ÁGORA

[página intencionalmente en blanco]

## ¿El marketing político representa una amenaza para la democracia latinoamericana? Un estudio comparado entre México y El Salvador

Jorge Arturo González Ruiz <sup>1</sup>

<sup>1</sup> Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM

Ciudad de México, México

E-mail: jorgeaglrr@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0726-002X>

**Resumen:** El impacto de las redes sociales ha transformado tanto la vida cotidiana como la política a nivel mundial. Desde eventos como la Primavera Árabe hasta el sabotaje de un mitin de Donald Trump, estas plataformas han mostrado su poder e influencia en la ciudadanía. En este contexto, la comunicación política se entrelaza estrechamente con su vertiente comercial, conocida como marketing político, la cual ha dejado de ser una simple herramienta de difusión para convertirse en un mecanismo estratégico central para conquistar el poder, moldear la percepción ciudadana y ejercer el gobierno. Casos como el de Donald Trump y herramientas como el índice Volfefe (que mide el impacto financiero de sus tuits) ilustran cómo los mensajes de los líderes en redes pueden impactar diversos aspectos de la vida social. El análisis realizado se centra en el rol del marketing político en los procesos democráticos y su efecto en la transparencia gubernamental y en la toma de decisiones informadas por parte de los ciudadanos. En América Latina, destaca el caso de Nayib Bukele, presidente de El Salvador, quien ha consolidado su liderazgo a través de una intensa estrategia digital sustentada en el marketing político, el uso de redes sociales y su vinculación directa con influencers. Este fenómeno sirve de referencia para analizar el posible surgimiento de figuras políticas similares en México y su influencia en los procesos democráticos. El estudio actual busca entender cómo el marketing político afecta la relación entre los actores políticos y la ciudadanía, y destaca la importancia de desarrollar marcos normativos que eviten los efectos nocivos de las redes sociales y promuevan una ciudadanía informada.

**Palabras clave:** Redes sociales, transparencia, desinformación, Nayib Bukele, influencia digital, ciudadanía informada.

**Abstract:** The impact of social media has transformed both everyday life and politics on a global scale. From events such as the Arab Spring to the disruption of a Donald Trump rally, these platforms have demonstrated their power and influence over citizens. In this context, political communication is closely intertwined with its commercial dimension, known as political marketing, which has ceased to be merely a tool for dissemination and has become a central strategic mechanism for gaining power, shaping public perception, and exercising governance. Cases like that of Donald Trump, and tools such as the Volfefe Index (which measures the financial impact of his tweets), illustrate how leaders' messages on social media can affect various aspects of social life. This research focuses on the role of political marketing in democratic processes and its impact on government transparency and citizens' informed decision-making. In Latin America, the case of Nayib Bukele, president of El Salvador, stands out. He has consolidated his leadership through an intense digital strategy based on political marketing, the use of social media, and direct collaboration with influencers. This phenomenon serves as a reference for analyzing the potential emergence of similar political figures in Mexico and their influence on democratic processes. The present study seeks to understand how political marketing affects the relationship between political actors and citizens, and highlights the importance of developing regulatory frameworks that prevent the harmful effects of social media and promote an informed citizenry.

**Keywords:** Social media, transparency, disinformation, Nayib Bukele, digital influence, informed citizenship.

## Introducción

En los últimos años, el impacto de las redes sociales ha transformado no solo la vida cotidiana de las personas, sino también la forma de hacer y ejercer política en todo el mundo. Diversos ejemplos lo ilustran en distintas regiones, desde la Primavera Árabe (Hamdouni, 2013) en donde jóvenes se organizaron a través de Facebook y X (antes Twitter) para derrocar a los gobiernos de Túnez, Libia y Egipto (González, 2011), hasta el sabotaje en un mitin político de Donald Trump en el año 2020 usando la plataforma TikTok (British Broadcasting Corporation News Mundo, 2020).

En este nuevo paradigma, la comunicación política se ha vuelto inseparable del *marketing*.<sup>1</sup> Esta herramienta ha sido fundamental para ejercer el poder, pues permite a las autoridades gobernar mediante mensajes de texto inmediatos que tienen un profundo impacto en las instituciones, la ciudadanía e incluso en la iniciativa privada. Por ejemplo, en múltiples ocasiones, los pronunciamientos de Donald Trump en redes sociales han tenido efectos en los mercados financieros (Pérez, 2020). Tanto es así que existen índices como Volfefe (Vázquez, 2019) que miden dicho impacto. Por lo tanto, es pertinente profundizar en la manera en que el ejercicio del poder tiene consecuencias en la vida social. En ese sentido, cada vez es más común que los políticos se acerquen y adapten a estas plataformas en las que interactúan con la ciudadanía de forma directa por lo que se convierten en un canal de comunicación más estrecho entre actores políticos y representados, lo cual ha cambiado la forma de comunicación que solía vincularse con los medios de comunicación tradicionales, con la radio, los periódicos y la televisión (Sartori, 1998).

El actual gobierno de El Salvador representa un caso ilustrativo del uso intensivo de estrategias digitales, donde el presidente Nayib Bukele mantiene una presencia constante en plataformas como TikTok y X. Su comunicación no se limita a canales institucionales, sino que se expande a través de colaboraciones con celebridades del ámbito digital, como el *youtuber* Luisito Comunica (Rodríguez, 2024) y el cantante René Pérez, exintegrante de Calle 13 (La República, 2020), ampliando así su alcance hacia audiencias jóvenes.

Este fenómeno puede servir como referencia para analizar el ejercicio democrático en México, donde también se observan prácticas similares en cuanto al vínculo entre actores políticos, medios digitales e influencers, especialmente en los últimos procesos electorales. En este contexto, el objetivo de la presente investigación es, por un lado, examinar el papel del *marketing político* en la democracia y el gobierno, así como explorar las conexiones entre El Salvador y México, considerando su relación histórica en el ámbito latinoamericano y la posibilidad de que en México emerja una figura política con características mediáticas y estratégicas similares a las de Nayib Bukele.

## Marketing político y Democracia

Es necesario comprender el *marketing político* como una estrategia que no solo busca convencer a un segmento de personas de la necesidad de adquirir un bien o servicio determinado, sino que además se presenta como una opción superior frente a sus posibles competidores (con o sin información verídica). Esta lógica, aplicada a la política, permite analizar con mayor precisión los efectos que el *marketing* puede tener sobre la calidad de la democracia. En este sentido McCarthy define el *marketing* como “el resultado de la actividad de las empresas que dirige el flujo de bienes

---

<sup>1</sup> Aunque también se utiliza el término en español *mercadotécnica política*, es más común utilizar el anglicismo o su vertiente anglosajona *marketing*, pues se asemeja a las estrategias comerciales propias de la iniciativa privada a nivel global.

y servicios desde el productor hasta el consumidor o usuario, con la pretensión de satisfacer a los consumidores y permitir alcanzar los objetivos de las empresas” (McCarthy, como se citó en Coca, 2006: 50). Así, esta definición del *marketing* en la iniciativa privada trasladada al ámbito político puede traducirse en una dinámica en donde el bien o servicio se convierten en la oferta presentada por los actores políticos y los consumidores son los electores. En ellos recae la responsabilidad de elegir el *mejor candidato* como si fuera un producto comercial y una vez electo continuar con la demanda de brindar un buen servicio o que cumpla con sus promesas.

Ahora bien, Sergio Anzaldo señala que “la estrategia básica del *marketing* se basa en: producto, precio, plaza y promoción, todas la cuales se fundamentan en investigaciones de consumidores y mercado” (Anzaldo, 2023: párr. 5). Dichos principios básicos se han actualizado y modificado con el tiempo a partir de propuestas de diferentes autores, no obstante fueron el fundamento de cómo se realizan las estrategias básicas del *marketing*.

Esto también permitiría diferenciar al *marketing* de la publicidad, pues como menciona Adrián Rodríguez: “La publicidad se orienta hacia la promoción de un producto o de una marca, el marketing tiene en cuenta el producto, los consumidores, el precio, el lugar, el proceso y la promoción” (Rodríguez, 2022: párr. 15). Por ello, el *marketing* se puede entender como un conjunto de herramientas y estrategias en las cuales se identifica la manera más adecuada para llevar a cabo un objetivo comercial, mientras que la publicidad es un instrumento específico de dicha meta comercial.

Por otra parte, también se puede definir el *marketing político* como “la actividad humana dirigida a crear, fomentar, mantener y administrar relaciones de intercambio mutuamente beneficiosas, entre un grupo específico de electores y una oferta política particular” (Montero, 2012: 7). Así, basado en esta definición, el *marketing político* también debería erigirse como una herramienta para fomentar el diálogo, intercambio de ideas y el contacto directo entre políticos y ciudadanos. Con respecto a su origen, la mercadotecnia política como hoy se conoce y conceptualiza, nace en los Estados Unidos de América a inicios de la década de los cincuenta, siendo utilizada por primera vez por los integrantes del Partido Republicano en la elección presidencial donde resultó electo como presidente Eisenhower en 1952 (Valdez y Huerta, 2005). Asimismo, Anzaldo refiere que:

[...] a raíz de las elecciones presidenciales de 1992 en EU Bruce L. Newman escribió *The Marketing of the President: Political Marketing as Campaign Strategy* en el que trasladó las 4p's de la mercadotecnia comercial a la política de la siguiente forma: product (producto), push marketing (merca interna), pull marketing (merca externa) y polling (sondeos de opinión). (Anzaldo, 2023: párr. 15)

Sin embargo, también es importante mencionar que no siempre se da el mejor uso a esta práctica, a menudo se manipula la información con el objetivo de obtener el voto. Por ello, es importante reconocer los diversos efectos que el *marketing político* genera en la democracia; estos efectos

dependen tanto de las instituciones y los actores políticos que utilizan dichas herramientas, así como también de los ciudadanos que consumen información y la procesan sin contrastarla con datos verídicos.

### **Influencia del marketing político global**

A raíz de los procesos de globalización, la comunicación y la generación de información se han vuelto más dinámicas gracias al desarrollo del internet. Este cambio ha transformado también la manera en que se lleva a cabo la comunicación política, permitiendo que los distintos actores políticos utilicen diversas herramientas informativas para influir en la sociedad y orientar su actuación en el ámbito político.

En lo que respecta a la democracia, uno de los especialistas en taxonomías políticas, el autor Italiano Norberto Bobbio, la define como un “conjunto de reglas (primarias o fundamentales) que establecen quién está autorizado para tomar las decisiones colectivas y bajo qué procedimientos” (Bobbio, 1986: 14). Por su parte, el politólogo argentino, Guillermo O'Donnell, señalaba que la democracia se configura como un nivel medio sustentado en dos pilares fundamentales: las elecciones y la garantía de las libertades y derechos (O'Donnell, como se cita en Meza, 2010: párr. 10). Finalmente, para el politólogo estadounidense, Robert Dahl, la democracia representa “un sistema ideal al que las poliarquías (sistemas políticos reales) se aproximan en un proceso orientado a responder las preferencias de los ciudadanos concebidos como iguales” (Dahl, como se cita en Cordourier, 2015: 583).

Por lo anterior, a diferencia de la democracia clásica, la democracia actual se caracteriza por un enfoque más activo de participación ciudadana, a través de diversos mecanismos como el plebiscito, el referéndum o la iniciativa ciudadana. Asimismo, la participación adquiere un papel preponderante en otras esferas de la vida política, como el ejercicio de los derechos ciudadanos y una representación más plural, en la que todas las personas tienen derecho a votar y a ser votadas. Este modelo también permite la organización política mediante consejos ciudadanos, así como el ejercicio del activismo político o derecho a la protesta sin que ello implique sanciones legales.

Cada vez es más común que existan convocatorias digitales en donde los ciudadanos participen mediante demandas colectivas y esto detone un diálogo con el gobierno. Las redes sociales han funcionado como un catalizador de estas demandas colectivas en cuanto a la creación de comunidades de ciudadanos que les permite estar informados sobre diversas políticas y acciones de gobierno. En este sentido, resulta relevante retomar el postulado de Andrés Rivarola, quien señala que “en esta búsqueda de consolidación, la ‘región’ se transforma en ‘regionalización’ cuando nos referimos a los procesos de integración social y económica, que a su vez pasan a ser ‘regionalismo’ cuando se convierten en un ‘proyecto ideológico’” (Rivarola, 2021: 52). Frente a los distintos escenarios de crisis política en América Latina, marcados por la persistencia de diversos tipos de

regímenes autoritarios, surge con fuerza el anhelo de consolidar gobiernos democráticos. Por ello, se vuelve indispensable impulsar la creación de instrumentos que garanticen condiciones democráticas, los cuales pueden y deben ser promovidos desde una perspectiva de integración regional.

Por otro lado, no todo es negativo con lo que respecta al uso de las herramientas digitales, pues ellas también han contribuido a una participación más horizontal en los procesos de toma de decisiones. Las personas ahora tienen mayor posibilidad de acceder a opciones políticas, así como de recibir retroalimentación sobre la actividad política de su gobernante. En ese sentido, existen diversos casos en los que las herramientas digitales han influido en los procesos democráticos. Uno de ellos fue el caso de la movilización de mujeres en contra de la candidatura de Jair Bolsonaro en Brasil:

*#EleNão*, también conocido como Primavera Morada, llevó a millones de mujeres a las calles en Brasil y en otros países el día 29 de septiembre. Las mujeres eran el grupo más numeroso de votantes y también el más indeciso, según las encuestas. Y esto influyó en los resultados. (Panke, 2018: 173)

Otro caso, es el de las elecciones presidenciales de Colombia en 2022, donde los candidatos presidenciales “Rodolfo Hernández y Gustavo Petro utilizaron TikTok de manera innovadora. [...] un año antes, el candidato presidencial Xavier Hervás en Ecuador sorprendió con una votación muy alta que se justificaba por su incursión en TikTok” (Escuela Superior de Ingenieros Comerciales, 2023: párr. 10). Todo ello representa un ejemplo de las nuevas formas en que los políticos, sus propuestas y las instituciones gubernamentales pueden alcanzar con mayor eficacia a la población, transmitiendo sus mensajes de manera más inmediata. Al mismo tiempo, estas herramientas permiten analizar y estudiar directamente las reacciones y la retroalimentación proveniente de la ciudadanía.

### **Influencia del marketing político en México**

Dado que el internet se ha convertido en un componente esencial en la vida cotidiana y ha provocado una creciente concentración de la publicidad en diversos ámbitos, incluido el político, vale la pena dimensionar el alcance de esta información:

En 2021, el gasto en publicidad por internet en América Latina ascendió a 10.300 millones de dólares estadounidenses, habiendo aumentado rápidamente desde menos de 1.000 millones en 2011. Se prevé que la inversión en este tipo de publicidad en los países latinoamericanos supere los 14.500 millones de dólares en 2024. (Statista, 2023: párr. 1)

Lo anterior demuestra la necesidad de reconocer el valor financiero que representa la mercadotecnia en la toma de decisiones individuales, así como su impacto en las decisiones estratégicas de partidos, actores políticos e instituciones, especialmente en lo que respecta a la distribución de recursos y la creciente dependencia de estas herramientas. Asimismo, resulta

fundamental identificar todos los nichos de comunicación posibles ante el constante surgimiento de redes sociales y sus actualizaciones, lo que exige un uso adaptativo y continuo de estas plataformas.

Es importante reconocer que, a diferencia de los Estados Unidos o Europa, en América Latina, el *marketing político* tiene una imagen negativa (Valdez y Huerta, 2005), esto obedece a diversas prácticas y estrategias impulsadas por actores políticos en conjunto con empresas de *marketing político*, tales como la evasión de la ley para llevar a cabo actos anticipados de campaña, la difusión de desinformación y las descalificaciones sistemáticas hacia la oposición. Todo ello ocurre en un contexto donde, con frecuencia, no existe un marco regulatorio sólido que permita prevenir y sancionar adecuadamente estas conductas. En este panorama, las redes sociales y el *marketing político* han asumido un papel central en la configuración de las decisiones electorales, por ejemplo con las elecciones en Colombia donde tuvo influencia en los electores la parte mediática.

Buena parte de la campaña electoral para la presidencia en Colombia se libró en las redes sociales. Mientras Hernández fue conocido como el viejito de TikTok por sus reels anticorrupción, Petro se transformó en cuestión de semanas en uno de los colombianos con más seguidores de su país. (Tagle, 2022: párr. 1)

Por lo anterior, la imagen tiene un papel preponderante en cuanto a la percepción de la ciudadanía y el cómo identifican a los candidatos. En México más que discutir sobre *marketing político* a menudo se habla de *propaganda política*, la diferencia entre uno y otro radica en que el *marketing político* tiene como fundamento una estrategia definida para un público segmentado mientras que la *propaganda política* pretende difundir algún mensaje político de forma más generalizada.

Por otra parte, en México el *marketing político* comenzó a regularse de manera formal a partir de la reforma político-electoral de 2007-2008. Aunque dicha reforma no utilizó explícitamente el término *marketing*, instauró un nuevo modelo de comunicación política y su vinculación con entidades privadas, monitoreado por el entonces Instituto Federal Electoral (IFE) a través del Código Federal de Instituciones y Procedimientos Electorales. Posteriormente, con la reforma de 2014, cuando el IFE se transforma en el Instituto Nacional Electoral (INE) y se promulga la Ley General de Instituciones y Procedimientos Electorales, se introducen cambios significativos en la regulación de la comunicación política, incluyendo el uso del *marketing político*, entendido en muchos casos como una forma de *propaganda política*.

Actualmente los instrumentos normativos vigentes para regular las campañas, así como los tiempos de radio y televisión son los siguientes: Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos, Ley General de Instituciones y Procedimientos Electorales, Ley General de Partidos Políticos, Reglamento de Radio y Televisión en Materia Electoral, Reglamento de Elecciones, Acuerdos del Comité de Radio y Televisión del INE y la Jurisprudencia del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, 2021). No

obstante, la regulación de las redes sociales suele representar un desafío, debido a las dificultades inherentes a su dinamismo y aplicación efectiva. Por ello, es importante entender las redes sociales en un sentido más amplio como “lugares en Internet donde las personas publican y comparten todo tipo de información, personal y profesional, con terceras personas, conocidos y absolutos desconocidos” (Celaya, 2008: 144). La jurisprudencia ha generado múltiples efectos en la comunicación política y en el uso de estas plataformas. Considerando dichos precedentes, es posible impulsar estrategias más eficaces orientadas a mejorar la calidad de los contenidos y fortalecer la responsabilidad en el ámbito digital.

Un ejemplo del trabajo jurídico realizado para definir el papel de estos medios lo ofrece Campos, quien cita la Jurisprudencia 19/2016 de la Sala Superior del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF). En ella, se determinó que “las redes sociales constituyen un medio que posibilita un ejercicio más democrático, abierto, plural y expansivo de la libertad de expresión” (Campos, 2019: párr. 8). En este sentido, se observa un esfuerzo creciente por garantizar elecciones libres y equitativas dentro de un marco normativo claro; no obstante, los procesos dinámicos que emergen en las redes sociales son difíciles de seguir y homologar al mismo tiempo criterios jurídicos y jurisprudenciales por lo que puede afectar la calidad democrática, especialmente cuando se les da un uso negativo o manipulado.

Así, las redes sociales no solamente representan un espacio complejo en el que existe la disyuntiva de qué o no regular, sino que también se pone a consideración cuáles serían los alcances de regular y afectar la libertad de expresión. Es una facultad del TEPJF impulsar los diferentes mecanismos legales para proteger los derechos políticos de los ciudadanos, así como la democracia. El TEPJF es la máxima autoridad en la materia electoral, en este sentido, sus resoluciones son definitivas. En materia relacionada a la regulación del actuar de personajes famosos y publicidad en tiempos de veda electoral, el TEPJF se ha pronunciado con la Tesis LXVIII/2016 y Tesis LXX/2016, en las que generó límites para una mayor equidad en la contienda política. Esto es una muestra de los esfuerzos que se hacen a nivel institucional, sin embargo, quedan limitados ante la abrumadora cantidad de mensajes y publicidad que llega a los electores a través de las plataformas digitales. De esta manera, se reitera que la forma de hacer política ha cambiado, de su estilo convencional a través de medios físicos, al dominio casi exclusivo de las redes sociales y una preponderante participación de influencers (Soto, 2024). Por lo tanto, se debe regular dichas herramientas digitales, debido a que empresas privadas podrían tener una influencia indebida en las elecciones además ya que las redes sociales como Facebook, TikTok, X, entre otras, pertenecen a grupos empresariales que podrían modificar la percepción de los votantes.

### **Influencia del marketing político en El Salvador**

Nayib Bukele es uno de los políticos más populares de América Latina y es uno de los que tiene mayor alcance mediático en las redes sociales. Bukele con 37 años de edad es, además, el presidente

más joven en la historia de El Salvador y uno de los más jóvenes de América Latina, por lo que se puede entender su relación con las redes sociales. Al respecto, Gabriel Labrador menciona que

El Gobierno de Bukele usa las plataformas digitales —y más recientemente, también lo hace a través de los medios tradicionales, como radio y televisión— para medir la opinión pública y saber cómo dirigirse hacia la población, cuidando siempre su imagen personal. (Escobar, 2022: párr. 43)

Asimismo, se ha utilizado eventos mediáticos vinculados con estrategias digitales, para generar un impacto en las elecciones y el gobierno, utilizando recursos públicos, por ejemplo:

[...] se pueden relacionar con fines electorales, como la inauguración de una tecnológica y renovada Biblioteca Nacional con fondos procedentes de China; el evento de Miss Universo, el cual fue criticado por las candidatas que posaron con gorras con la insignia de 'Bukele 2024'. (Martínez, 2024: párr. 4)

Por otro lado, se ha utilizado una serie de recursos mediáticos como la participación de influencers, como es el caso de *Luisito Comunica*, quien visitó el centro penitenciario más grande de El Salvador con el propósito de presentarlo como un éxito del gobierno a pesar de las constantes críticas que ha recibido por organizaciones defensoras de derechos humanos. Asimismo, Bukele constantemente descalifica a la oposición por medio de redes sociales. En el caso de El Salvador la institución que realiza las funciones administrativas y jurisdiccionales en materia electoral es el Tribunal Supremo Electoral (TSE). Si se realizara la comparación con México sería la suma de funciones y atribuciones pertenecientes tanto al Instituto Nacional Electoral (INE) como al Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF).

Se debe mencionar que el TSE de El Salvador surgió como respuesta a las negociaciones de paz para poner fin a los 12 años de guerra civil en El Salvador y que se realizaron en México<sup>2</sup> y por la reforma constitucional, promulgada según Decreto Legislativo N.º 64, del día 31 de octubre de 1991 (Tribunal Supremo Electoral, 2019). A su vez, el Código Electoral de El Salvador fue creado mediante el Decreto No. 417 de la Asamblea Legislativa de la República de El Salvador. Por lo anterior, el fundamento legal que regula la publicidad electoral en El Salvador se encuentra en el Código Electoral, Ley de Partidos Políticos, Ley de Telecomunicaciones y la Jurisprudencia del Tribunal Supremo Electoral de El Salvador.

Dicho lo anterior, es preciso mencionar que las reglas que rigen los *spots* y pautas electorales en El Salvador resultan desiguales, dado a que el financiamiento privado permite a los partidos más grandes o que detentan en ese momento el poder, aspirar a mayores recursos lo cual genera

---

<sup>2</sup> Acuerdos de Paz de Chapultepec, en México, celebrados el día 12 de enero de 1992.

inequidad en la contienda. Un artículo relevante en este respecto es el 26 C de la Ley de Partidos Políticos de El Salvador que establece:

Los partidos políticos tendrán obligación de poner a disposición de la Corte de Cuentas, la información relativa a su financiamiento público, y a disposición del Tribunal Supremo Electoral y del Ministerio de Hacienda la información relativa a su financiamiento público y privado a detalle, sin necesidad de que medie el consentimiento de los donantes al final de cada ejercicio fiscal, de igual manera se pondrá a disposición de la autoridad que lo solicite en el curso de una investigación judicial en cualquier momento que lo requiera. (Asamblea Legislativa de la República de El Salvador, 2024: 15)

Es de esta manera que el *marketing político* no solo amplía su presencia en los procesos electorales, sino que también se convierte en un factor decisivo en la construcción de percepciones ciudadanas. Esta influencia se vuelve aún más problemática en contextos latinoamericanos, donde la debilidad institucional y los vacíos normativos dificultan una regulación efectiva. En estos escenarios, el uso estratégico del *marketing* puede desbordar los marcos legales existentes, favoreciendo prácticas opacas que distorsionan la competencia democrática y socavan la transparencia electoral.

Por ejemplo, la estrategia de Nayib Bukele se basó en mostrarlo como un personaje cercano a la gente debido al contacto que tuvo con los nativos digitales. Se podría suponer que esa participación que tiene en redes sociales está encaminada a mantener el voto de los jóvenes y además permanecer en la discusión y en el debate político del cual hacen eco las olas mediáticas para poblaciones más adultas.

En este sentido, Meléndez señala a Bukele como un autoritarismo *millennial* debido a que su éxito “se basa en una estrategia política innovadora que combina los atractivos populistas tradicionales y el comportamiento autoritario clásico con una marca personal juvenil y moderna construida en las redes sociales”<sup>3</sup> (Meléndez, 2021: párr. 1). De esta manera, uno de los aspectos fundamentales del gobierno de Nayib Bukele es la manera en que utiliza las redes sociales como instrumento de gobierno en el que el alcance mediático tiene efectos inmediatos que difícilmente los medios tradicionales de oposición o críticos podrían hacer un contrapeso. Como refieren Daniel Reyes y Marcela Trejo “Aunque X no es la red social más utilizada por las y los salvadoreños, es el medio que mejor evidencia el discurso propagandístico y posturas de Bukele frente a diversos problemas de interés público” (Reyes y Trejo, 2024: párr. 1).

Por otra parte, es relevante mencionar el efecto mediático en TikTok, pues a pesar de haber abierto su cuenta hace apenas unos años, actualmente el mandatario tiene 8 millones de seguidores, esto es un número alto si se compara con otros presidentes que gobiernan países con poblaciones mucho

---

<sup>3</sup> “a distinctive political strategy that combines traditional populist appeals, classic authoritarian behavior, and a youthful and modern personal brand built primarily via social media” (Traducción de autor).

más grandes, como Emmanuel Macron con 4.4 millones de seguidores o Andrés Manuel López Obrador con 1.9 millones de seguidores. Si se toma en cuenta los diversos estudios que refieren que en El Salvador hay aproximadamente “4.55 millones de usuarios de internet, de los cuales el 88% también son usuarios de redes sociales” (De León, 2023: párr. 1), el alcance mediático de Bukele iría más allá del doble de toda la población juvenil usuaria de las redes sociales, lo que habla de su influencia en el Internet a nivel nacional e internacional. Finalmente, la dinámica de las redes sociales también impacta el desarrollo de foros y eventos internacionales como la Asamblea General de la ONU, donde la *selfie* tomada por el presidente Nayib Bukele tuvo mayor impacto que muchos de los discursos pronunciados en dicho acto (Deutsche Welle, 2019). Por lo tanto, la influencia de las redes sociales se manifiesta en estas dinámicas de poder y gobierno, no solo a nivel local o doméstico, sino también internacional.

### **Integración de América Latina como mecanismo de regulación del marketing político**

La integración regional de América Latina se presenta como una oportunidad invaluable para abordar los diversos desafíos que enfrenta la región en materia de redes sociales, elecciones y gobierno. Sin embargo, este camino se ve obstaculizado por diversos elementos negativos que constriñen el *marketing político*, tales como la falta de liderazgos éticos sólidos, la proliferación de campañas de desinformación y la inequidad en los procesos electorales. Integrar estrategias regionales permitiría encaminar esfuerzos compartidos con el objetivo común de fortalecer las instituciones y los derechos de los gobernados para tener un gobierno más democrático. El regionalismo se define como “un proceso de tipo asociativo en que se producen en ámbitos espaciales delimitados del sistema internacional, denominadas ‘macro-regiones’ regiones internacionales” (Briceño, 2013: 12).

En este sentido, un verdadero esfuerzo de integración regional en América Latina, orientado desde la cooperación política, debería impulsar mecanismos de participación que garanticen un uso equitativo y ético del *marketing político*, privilegiando la difusión de información veraz y transparente. Esto permitiría mitigar sus efectos distorsionadores sobre la democracia. Del mismo modo, es crucial reconocer que las redes sociales, aunque ofrecen oportunidades valiosas, también pueden convertirse en herramientas que debilitan la vida democrática si no se regulan adecuadamente. Por otra parte, Alberto Methol Ferré propone una mirada continentalista de América del Sur como unidad geopolítica, dentro de una dimensión nacional latinoamericana (Methol, 2013). Dicha mirada, entendida en toda la región latinoamericana, permitiría entender que en ocasiones las problemáticas relacionadas a la política nacional pueden ser cuestiones internas, pero también externas, en las cuales la relación de países que conforman la región permitiría gestionar soluciones en conjunto.

Para superar estos obstáculos, también es importante aprovechar una variedad de herramientas, incluyendo a las Organizaciones de la Sociedad Civil (OSC), debido a su experiencia en el tema

de transparencia, rendición de cuentas y derecho a la información. Esto permitiría identificar aquellos problemas que pudieran surgir de la desinformación en campañas, así como en el ejercicio del poder. La ciudadanía juega un papel fundamental en la lucha contra la desinformación y la promoción de la unidad regional. Este esfuerzo articulado entre sociedad e instituciones es fundamental para denunciar aquellas prácticas que puedan afectar la democracia y el desarrollo de la región, así como impulsar la presencia de líderes políticos íntegros y comprometidos con el bienestar de la región.

Por otra parte, las redes sociales se han convertido en una herramienta poderosa para la participación política en América Latina ya que cada vez es más común que los líderes y actores políticos utilicen las redes sociales para conectar con la ciudadanía y promover sus agendas. El presidente de El Salvador, Nayib Bukele, es solo un ejemplo del uso efectivo de las redes sociales para la comunicación política, pero existen otros presidentes como Javier Milei de Argentina quien con el movimiento libertario encarnó un discurso provocador y *políticamente incorrecto*, consolidado a través de una fuerte presencia en los medios de comunicación, tanto tradicionales como digitales (Ariza, et al, 2023 : 2), asimismo, Milei ha utilizado las redes sociales para construir una base de apoyo significativa y desafiar el *status quo* político. La integración de América Latina requiere un enfoque integral que aborde los desafíos del *marketing político* y promueva una ciudadanía informada. Al combinar estrategias efectivas con el empoderamiento de la ciudadanía, podemos construir una región más unida, próspera y democrática.

Por otro lado, a nivel nacional es pertinente un intercambio de experiencias relacionadas con materia electoral, así como también canales de información que permitan compartir estrategias en contra de las *Fake News*, lo cual significa *Noticias Falsas*. Como su nombre lo indica, son “noticias que no son ciertas o que han sido sacadas de contexto” (Acevedo, 2020: párr. 1). Este tipo de noticias, las cuales se pueden utilizar en diferentes contextos para crear afectas o sesgos de información, como en las elecciones de 2024 en México en el que se divulgó información imprecisa de las candidatas a los “93 millones de mexicanos que tienen acceso a internet” (El Economista, 2024: párr. 1).

Pero también las *Fake News* pueden ser divulgadas por autoridades, lo cual podría tener afectaciones, incluso diplomáticas, como fue el caso del presidente Nayib Bukele al suspender vuelos de México debido a que hubo presuntamente personas enfermas de COVID-19 provenientes de un vuelo de dicho país (Observatorio de Comunicación de la Asociación de Radios y Programas Participativos de El Salvador, 2020), lo cual resultó ser falso.

Ahora bien, las *Fake News* y el *marketing político* están estrechamente vinculados, ya que diversas agencias publicitarias emplean estrategias como *microtargeting* (la focalización de mensajes en grupos específicos) para difundir desinformación de manera dirigida. Esta práctica puede contribuir a la radicalización de ciertos sectores y, en consecuencia, a la manipulación del

comportamiento electoral; influyendo así en las decisiones de los votantes con base en sesgos y no en información objetiva (Garriga, 2020). Al respecto, Ryan Holiday quien fue director de *marketing* de American Apparel, argumenta que “La economía de Internet ha creado un retorcido conjunto de incentivos que hacen que el tráfico sea más importante —y más rentable— que la verdad” (Holiday, 2013: 20).

La integración en este sentido se consolida como una ventana de oportunidad en la cual los países latinoamericanos trabajen en conjunto, de manera equilibrada y compartiendo esfuerzos y mejores prácticas encaminadas a disminuir las afectaciones negativas del *marketing político*, principalmente la desinformación. Simón Bolívar escribió que “yo deseo más que otro alguno ver formar en América la más grande nación del mundo, menos por su extensión y riquezas que por su libertad y gloria” (Bolívar, 1815/2015: 23). Aunque puede parecer una metáfora del terreno electoral, el anhelo de Bolívar es un sueño histórico en el que en un marco legal común en la región podría hacer frente ante los desequilibrios democráticos que generan las redes sociales y las compañías extranjeras. Hoy día esa unión se podría realizar en contra de un enemigo abstracto que es la desinformación y lo que representa.

Uno de los intentos más importantes por generar marcos regulatorios comunes en la región fue hecho por Raúl Prébisch quien tenía por objetivo generar acuerdos y políticas regionales de integración por medio de la economía (Briceño, 2018). De esta manera la fortaleza de la integración latinoamericana radicaba en la capacidad y posibilidad de realizar acuerdos comerciales entre países en donde incluso se institucionalizaría una entidad en donde los estados miembros pudieran resolver diversas cuestiones además de las relacionadas a la economía, no obstante, dichos esfuerzos estarían acotados por cuestiones políticas internas desde las instituciones endebles, hasta la falta de coordinación para generar acuerdos comerciales. La creación de una entidad que integre a los países de América Latina representaría un primer paso hacia la construcción de un marco regional que permita a los Estados miembros garantizar la seguridad y la justicia. Esta institución podría enfrentar de manera coordinada los efectos nocivos del *marketing político* que amenaza la democracia, como las *Fake News*, la desinformación y la violencia, entre otros.

## Conclusiones

En conclusión, es fundamental fortalecer alianzas regionales para abordar problemáticas comunes, especialmente aquellas vinculadas al uso de redes sociales y al *marketing político* con fines engañosos o manipuladores que amenazan la democracia. Además, se requiere una capacitación constante de actores e instituciones para enfrentar los desafíos que plantea el entorno digital en permanente cambio.

Es esencial analizar, a nivel doméstico, los límites y capacidades de cada país de la región para garantizar que los marcos legales favorezcan una participación ciudadana informada y libre. Este

diagnóstico puede servir como base para fomentar una integración política regional que impulse la formación cívica, el liderazgo democrático y el uso ético de las redes sociales. Asimismo, se deben promover acuerdos orientados a combatir la desinformación, las noticias falsas y la violencia digital.

De igual forma, es necesario garantizar mecanismos eficaces de fiscalización que respondan a posibles irregularidades, especialmente ante la presencia de influencers. También se deben establecer medidas firmes para prevenir la injerencia de recursos ilícitos, o de entidades del extranjero inyectadas en plataformas digitales y redes sociales.

Al realizar comparativos en cuanto a los tiempos otorgados de radio y televisión y la distribución de recursos públicos y privados se puede observar que en el ámbito mexicano existen condiciones que podrían ser replicadas en otros países como en El Salvador, en tanto que en México las facultades están centralizadas en el INE a través del el Comité de Radio y Televisión y se realizan por medio de fórmulas que permiten garantizar mayor equidad mientras que allá requiere un trabajo de mayor burocratización que pudiera tener mayores defectos al ser realizado entre el Tribunal Supremo Electoral y Consejo Nacional de Telecomunicaciones, ambos de El Salvador.

Por otra parte, el ejercicio mediático que tiene el gobierno del presidente Bukele podría ser replicado de manera positiva en México al reconocer las diversas estrategias utilizadas para poder tener mayor alcance entre las personas que tienen acceso a internet, especialmente entre los jóvenes que podrían verse desalentados con la política en general. Esto es un ejemplo de lo que se podría realizar para el intercambio de información, estrategias para garantizar la equidad, la transparencia y la libertad de expresión ante las múltiples prácticas nocivas que tuviera el *marketing político*.

Comprender la influencia del *marketing político* en los procesos democráticos es fundamental, ya que plantea la necesidad de marcos regulatorios sólidos y actualizados. Es indispensable promover leyes y políticas públicas permanentes que garanticen la transparencia gubernamental y aseguren que las decisiones ciudadanas, tanto al emitir el voto como al participar cívicamente después de las elecciones, se tomen de manera informada y libre de interferencias por parte de estrategias de *marketing* que favorezcan la imagen del político en turno. Regular estas prácticas debe ir de la mano con reformas electorales que respondan a los desafíos contemporáneos.

Asimismo, es clave fomentar la participación activa de la ciudadanía en la identificación y denuncia de los problemas asociados a la desinformación. La ciudadanía se convierte así en un pilar esencial para contrarrestar los efectos nocivos del *marketing político*, incluyendo fenómenos como las *Fake News*. En este contexto, el debate público, la investigación científica y una discusión informada son herramientas indispensables para fortalecer la democracia frente a estas amenazas.

Finalmente, es importante que el *marketing político* sea estudiado de tal manera que la profesionalización en esta área permita valorar la manera en la que actúan los políticos, sus

mensajes, los efectos que puede tener en los electores, así como la información que se transmite en sus propuestas. Por lo tanto, el análisis constante del *marketing político* es crucial no solo para comprender sus efectos psicológicos, sociales, políticos y económicos, sino también para orientarlo hacia mejores prácticas que beneficien a la democracia y a los ciudadanos de la región. **P**

## Bibliografía

ACEVEDO, Carlos (2020). “¿Qué son las *fake news*?”. *UNAM Global*. [https://unamglobal.unam.mx/global\\_revista/que-son-fake-news/](https://unamglobal.unam.mx/global_revista/que-son-fake-news/)

ANZALDO, Sergio (2023). “Marketing político vs la 4T: Comunicación Social de la Cámara de Diputados”. *Cámara. Periodismo Legislativo*. <https://comunicacionsocial.diputados.gob.mx/-revista/index.php/en-opinion-de/marketing-politico-vs-la-4t>

ARIZA, Andrea; MARCH, Valeria y TORRES, Sofía (2023). “Comunicación política de Javier Milei en TikTok”. *Intersecciones en Comunicación*. Vol. II, N° 17, diciembre. <https://doi.org/10.51385/ic.v2i17.182>

ASAMBLEA LEGISLATIVA DE LA REPÚBLICA DE EL SALVADOR (2024). *Ley de Partidos Políticos*. <https://www.asamblea.gob.sv/sites/default/files/documents/decretos/-1794E65B-265A-45C5-91B7-62B7EAF6C460.pdf>

BOBBIO, Norberto (1986). *El futuro de la democracia*. Siglo XXI.

BOLÍVAR, Simón (1815/2015). *Carta de Jamaica: Contestación de un americano meridional a un caballero de esta isla* [Henry Cullen]. Ministerio del Poder Popular para la Cultura, Fundación Biblioteca Ayacucho. <https://albaciudad.org/wp-content/uploads/2015/09/08072015-Carta-de-Jamaica-WEB.pdf>

BRICEÑO, José (2013). “Ejes y modelos en la etapa actual de la integración económica regional en América Latina”. *Estudios Internacionales*. Vol. XLV, N° 175, mayo – agosto. <https://doi.org/10.5354/0719-3769.2013.27352>

BRICEÑO, José (2018). *Las teorías de la integración regional: Más allá del eurocentrismo*. Acontecer mundial. <https://ediciones.ucc.edu.co/index.php/ucc/catalog/download/67/57/-515?inline=1>

BRITISH BROADCASTING CORPORATION NEWS MUNDO (2020, junio). “TikTokgate: la ‘broma’ en TikTok que miles de adolescentes aseguran que hicieron a Trump para dejar vacíos los asientos en el mitin de Tulsa”. *BBC Mundo*. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-53124301>

CAMPOS, Cintia (2019, abril). “Libertad de expresión en redes sociales y sus restricciones en materia electoral”. *Revista Nexos*. <https://eljuegodelacorte.nexos.com.mx/libertad-de-expresion-en-redes-sociales-y-sus-restricciones-en-materia-electoral/>

CELAYA, Javier (2008). *La Empresa en la WEB 2.0*. Editorial Grupo Planeta.

COCA, Milton (2006). “El concepto de marketing: pasado y presente”. *Perspectivas*, Universidad Católica Boliviana San Pablo. Vol. 9, N° 18. <https://www.redalyc.org/pdf/4259/-425942516002.pdf>

CORDOURIER, Román (2015). “Participación ciudadana e instituciones: un análisis desde la teoría democrática de Robert A. Dahl”. *Estudios Sociológicos*. Vol. XXXIII, N° 99, septiembre – diciembre. <https://doi.org/10.24201/es.2015v33n99.1390>

DE LEÓN, Anna (2023, agosto). “¿Cuáles son las redes sociales favoritas de El Salvador en 2023?”. *Ilifebelt*. <https://ilifebelt.com/cuales-son-las-redes-sociales-favoritas-de-el-salvador-en-2023/2023/08/>

DEUTSCHE WELLE (2019, septiembre). “Bukele se toma selfi para denunciar lo ‘obsoleto’ de la ONU”. *Deutsche Welle*. <https://www.dw.com/es/bukele-se-toma-selfi-en-estrado-de-la-onu-para-denunciar-su-formato-obsoleto/a-50600113>

EL ECONOMISTA (2024, junio). “Fake news que circularon sobre las elecciones 2024 en México”. *El Economista*. <https://www.economista.com.mx/politica/Fake-news-que-circulan-sobre-las-elecciones-2024-en-Mexico-20240531-0086.html>

ESCOBAR, Estefania (2022, mayo). “Nayib Bukele, figura política y del marketing”. *Reforma*. <https://www.reforma.com/nayib-bukele-figura-politica-y-del-marketing/ar2398830>

ESCUELA SUPERIOR DE INGENIEROS COMERCIALES (2023, octubre). “8 campañas políticas que resultaron innovadoras por el uso de nuevas tecnologías”. *Escuela Superior de Ingenieros Comerciales*. <https://www.esic.edu/rethink/marketing-y-comunicacion/8-ejemplos-campanas-politicas-exitosas-c>

GARRIGA, Ana (2020). “Reflexiones sobre el marketing político y el fenómeno de la desinformación en el contexto electoral”. *Anuario de Filosofía del Derecho*. N° 36, diciembre. <https://doi.org/10.53054/afd.vi36.2381>

GONZÁLEZ, Yves (2011). “Las revueltas árabes en tiempos de transición digital: mitos y realidades”. *Nueva Sociedad*. N° 235, septiembre - octubre <https://biblat.unam.mx/hevila/Nuevasociedad/2011/no235/9.pdf>

HAMDOUNI, Youssef (2013). "Internet y la primavera árabe: hacia una nueva percepción del ciberespacio". *Peace & Security - Paix et Sécurité Internationales EuroMediterranean Journal of International Law and International Relations*. N° 1. [https://doi.org/10.25267/-Paix\\_secur\\_int.2013.11.12](https://doi.org/10.25267/-Paix_secur_int.2013.11.12)

HOLIDAY, Ryan (2013). *Confía en mí, estoy mintiendo*. Ediciones Urano.

LA REPÚBLICA (2020, marzo). "Residente conversa con el presidente de El Salvador en transmisión en vivo [VIDEO]". *La República*. <https://larepublica.pe/espectaculos/-2020/03/25/residente-de-calle-13-y-presidente-de-el-salvador-nayib-bukele-conversan-en-vivo-por-instagram-video-eint>

MARTÍNEZ, Sofía (2024, febrero). "Una campaña electoral atípica en El Salvador." *Confidencial*. <https://confidencial.digital/opinion/una-campana-electoral-atipica-en-el-salvador/>

MELÉNDEZ, Manuel (2021). "Latin America Erupts: Millennial Authoritarianism in El Salvador" [Latinoamérica explota: Autoritarismo millennial en El Salvador]. *Journal of Democracy*. N° 1, julio. <https://www.journalofdemocracy.org/articles/latin-america-erupts-millennial-authoritarianism-in-el-salvador/>

METHOL, Alberto (2013). *Los estados continentales y el Mercosur*. Casa Editorial Hum.

MEZA, Carlos. (2010). "Democracia, agencia y estado: teoría con intención comparativa." *Revista Mexicana de Sociología*. N° 1, enero - marzo. <https://mexicanadesociologia.unam.mx/-index.php/v75n1/84-v75n1-r2>

MONTERO, Carolina (2012). *La imagen política corporativa y sus repercusiones* [Tesis de licenciatura, Universidad San Francisco de Quito]. *Connecting Repositories*. <https://core.ac.uk/-display/147367828>

OBSERVATORIO DE COMUNICACIÓN DE LA ASOCIACIÓN DE RADIOS Y PROGRAMAS PARTICIPATIVOS DE EL SALVADOR (2020). "Las 'fake news' del presidente Bukele". *Asociación de Radios y Programas Participativos de El Salvador (ARPAS)*. <https://arpas.org.sv/2020/04/las-fake-news-del-presidente-bukele/>

PANKE, Luciana (2018). "¿Cuál es el rol de las mujeres en las democracias latinas?" En Wesemann, Kristin (Ed.) *Nuevas campañas electorales en América Latina*. Fundación Konrad Adenauer. <https://www.kas.de/es/web/parteien-lateinamerika/einzeltitel/-/content/buch-neue-wahlkampagnen-in-lateinamerika-1>

PÉREZ, Juan (2020). *El impacto de los tweets de Donald J. Trump sobre los mercados financieros*. Universidad Pontificia Comillas. <https://repositorio.comillas.edu/rest/bitstreams/415436/-retrieve>

REYES, Daniel y TREJO, Marcela (2024, enero). “El arma digital de @NayibBukele”. *El Faro*. <https://elfaro.net/tuits/el-arma-digital/>

RIVAROLA, Andrés (2021). “Geopolítica de la integración, una perspectiva latinoamericana”. *Tramas y Redes*. N° 1, diciembre. <https://doi.org/10.54871/cl4c103a>

RODRÍGUEZ, Adrián (2022, agosto). “¿Conoces la diferencia entre marketing y publicidad?” *Tokio School*. <https://www.tokioschool.com/noticias/diferencia-marketing-publicidad>

RODRÍGUEZ, Andrés (2024, febrero). “Frivolizar el ‘Alcatraz’ de Bukele: la nueva polémica de Luisito Comunica”. *El País México*. <https://elpais.com/mexico/2024-02-21/frivolizar-el-alcatraz-de-bukele-la-nueva-polemica-de-luisito-comunica.html>

SARTORI, Giovanni (1998). *Homo videns. La sociedad teledirigida*. Taurus.

SOTO, Diana (2024, febrero). “El Partido Verde lo volvió a hacer: recibe promoción de influencers y modelos, pese a prohibición en intercampanas”. *Animal Político*. <https://animalpolitico.com/verificacion-de-hechos/te-explico/influencers-y-modelos-publican-mensajes-a-favor-del-partido-verde>

STATISTA (2024, septiembre). “Publicidad digital: gasto anual Latinoamérica 2024”. *Statista*. <https://es.statista.com/estadisticas/627228/gasto-anual-en-publicidad-digital-latinoamerica>

TAGLE, Francisco (2022, octubre). “Tres tendencias de la política y las redes sociales en América Latina”. *Universidad de los Andes*. <https://www.uandes.cl/noticias/tres-tendencias-de-la-politica-y-las-redes-sociales-en-america-latina>

TRIBUNAL ELECTORAL DEL PODER JUDICIAL DE LA FEDERACIÓN (2021). *Uso de la pauta y régimen de radio y televisión en la comunicación política*. Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación. <https://www.te.gob.mx/eje/media/files/edea40f725441b3.pdf>

TRIBUNAL SUPREMO ELECTORAL (2019). *GUÍA DE ARCHIVO DEL TRIBUNAL SUPREMO ELECTORAL*. Tribunal Supremo Electoral. [https://web.archive.org/web/20240110042653/https://info2024.tse.gob.sv/laip\\_tse/documentos/marcoDeGestionEstrategica/guia-de-organizacion-de-archivos/3-Guia-de-Archivo-TSE-2019-09.pdf](https://web.archive.org/web/20240110042653/https://info2024.tse.gob.sv/laip_tse/documentos/marcoDeGestionEstrategica/guia-de-organizacion-de-archivos/3-Guia-de-Archivo-TSE-2019-09.pdf)

VALDEZ, Andrés y HUERTA, Delia (2005). “La imagen de la mercadotecnia política en América Latina: nuevos conceptos, bajo los mismos principios”. *Revista Latina de Comunicación Social*. N° 60, enero. <https://doi.org/10.4185/RLCS-200515>

VÁZQUEZ, Rubén (2019, septiembre). “Volfefe: el índice que mide el impacto bursátil de los tuits de Trump”. *Forbes México*. <https://www.forbes.com.mx/volfefe-el-indice-que-mide-el-impacto-bursatil-de-los-tuits-de-trump>



**Acceso Abierto.** Este artículo está amparado por la licencia de Creative Commons Atribución/Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Ver copia de la licencia en: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>

[página intencionalmente en blanco]

## Esbozos sobre la dimensión ontológica de una identidad cerrada y su relación con formas contemporáneas de subjetividad: racismo y neoconservadurismo<sup>1</sup>

Hugo Martínez García <sup>1</sup>

<sup>1</sup> Universidad de Guanajuato

Guanajuato, Guanajuato. México

E-mail: hugarciamartinez@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-2159-9780>

**Resumen:** El presente artículo tiene como objetivo analizar el impacto que una forma de identidad cerrada tiene en la conformación de todo orden social, así como su rol en la reproducción de esquemas y estructuras promotoras de violencia. Para tal fin se expone el sentido de una identidad de este tipo, a través de una reinterpretación de la figura de la subjetividad. En tal marco, se recupera la imagen de un sujeto volcado hacia sí mismo, para desarrollar las determinantes que desembocan en la constitución de una identidad solidificada y totalizada; es decir, una identidad que no da cabida ni a reconfiguraciones o formas de alteridad algunas. El aparato conceptual utilizado para realizar este análisis remite, en la primera parte, a la filosofía levinasiana. Con base en él, en un segundo momento se explicará el actuar de un par de formas de subjetividad contemporánea, y que se dejan comprender como actualizaciones de la identidad cerrada o totalizada expuesta en la primera parte. Así pues, para ilustrar cómo opera una identidad de este tipo en el mundo contemporáneo, se examinará el modo en que las subjetividades racista y

---

<sup>1</sup> Este trabajo se realizó gracias al apoyo de la Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación (SECIHTI) en el marco de una estancia postdoctoral, y forma parte de una investigación más amplia.

neoconservadora actualizan (cada una con sus particularidades) el esquema de identidad cerrada desarrollado.

**Palabras clave:** Levinas, exclusión, violencia, género, ontología.

**Abstract:** The present article aims to analyze the impact that a closed form of identity has on the configuration of any social order, and its role in the reproduction of patterns and structures that foster violence. For this purpose, the sense of the aforesaid identity is exposed through a reinterpretation of subjectivity. In this context, the image of a self-absorbed subject is recovered to formulate the determinants, which lead to the constitution of a solidified and totalized identity; that is, an identity unable to leave room for reconfigurations or any other form of alterity. In the first part, the conceptual apparatus used to carry out this analysis follows the Levinasian philosophy. Based on this, the second part explains the action of a couple of forms of contemporary subjectivity, which work as updates of the closed or totalized identity depicted in the first part. Thus, in order to illustrate the operation of such identity, in the contemporary world, I will examine the way racist and neoconservative subjectivities update (each with their own particularities) the structure of the developed closed identity.

**Keywords:** Levinas, exclusion, violence, gender, ontology.

## I. Planteamiento del problema

Dentro de los análisis contemporáneos consagrados al mantenimiento y reproducción de estructuras de poder, la figura de la subjetividad ocupa un lugar central. Así, es posible encontrar un amplio abanico de estudios que develan los pormenores detrás del surgimiento de tipos de sujeto específicos: el sujeto endriago, el sujeto resiliente o el sujeto empresarial son sólo algunos ejemplos de los paradigmas que ayudan a comprender la constitución de las distintas formas de identidad sobre las que se apuntalan las estructuras de poder vigentes (Martínez: 2024, 76-79). Esto significa que las desigualdades y los mecanismos de exclusión —con los que nos enfrentamos en lo cotidiano— guardan una relación estrecha con la formación de las identidades que les mantienen en marcha. Dicho de otra manera: un horizonte de poder tiene como correlato necesario formas de subjetividad determinadas, las cuales subordinan sus posibilidades de desarrollo a los lineamientos provistos por éste.

Para explicar el surgimiento de estas variadas formas de subjetividad suele utilizarse el análisis de dispositivos foucaultianos. En tal marco, la formación de toda identidad se comprende como una función de los sistemas de saber y poder (imbricados en un contexto sociohistórico determinado) que terminan informándola según las prácticas de una época. En este movimiento se reconoce una

de las consecuencias más notables en cuanto al tratamiento de la subjetividad, pues al concebirla en tanto resultado del entramado de normas y dispositivos que la organizan, se disuelve en la complejidad de estas redes, perdiéndose el núcleo duro del sujeto que dio fuerza a la categoría durante la modernidad. El resultado es que, desde esta aproximación, el sujeto deja de ser eje de todo análisis para convertirse en el nudo que imbrica diferentes fuerzas (normas, discursos, dispositivos, prácticas, ideologías, etc.), cuya compleja y ambigua interacción constituyen su vida (Sánchez-Antonio, 2021: *¿Muerte o descentramiento del sujeto?*). Es necesario reconocer que esta visión ofrece el análisis de una dimensión inexorable de la subjetividad: aquella en que se muestra arraigada al horizonte de la época que la nutre<sup>2</sup>.

Lo anterior —que la subjetividad es hija de su tiempo— ha sido suficiente para que algunas posturas pregonaran la muerte del sujeto. Esto significó dejar a un lado el análisis de todo sustrato y estructura ontológica de la subjetividad, para centrar la atención en los muy variados procesos de subjetivación que constituyen diferentes identidades, en tanto expresión de un momento histórico determinado (Hernández, 2017: 92-102)<sup>3</sup>. El núcleo de esta posición acusaba una pretendida ahistoricidad del sujeto trascendental estudiado en las escuelas idealistas y, por lo tanto, reivindicaba la necesidad de analizar a ese mismo sujeto desde sus raíces históricas (Rodríguez, 2004: 19).

Ahora bien, este trabajo no pretende resolver la polémica filosófica que se ha tejido alrededor de la figura del sujeto, pero retoma planteamientos de las dos posturas indicadas partiendo del siguiente supuesto: ambas desarrollan dimensiones operantes y complementarias en el desarrollo de la vida subjetiva (Rodríguez, 2004: 11-26). Más aún, la importancia de esta complementación se deja ver en las posibilidades de análisis que abre de cara a la realidad contemporánea. Dicho de otra manera y en relación con el objetivo de este trabajo: la complementación de una dimensión ontológica y estructural de la subjetividad con aquella dimensión en que se descubre arraigada históricamente permite examinar fenómenos contemporáneos como el de la constitución de una identidad cerrada.

---

<sup>2</sup> Un lugar de la obra foucaultiana en que puede reconocerse esta dimensión histórica de la subjetividad —sin hacer de ella hilo conductor del análisis— es el concepto de *dispositivo*. En una charla de 1977, al hablar de este concepto, Foucault acentúa el momento histórico que lo constituye. En ese espíritu, señala que la configuración del *dispositivo* responde a las necesidades de una época determinada (Foucault, 1994: 299). Cabe añadir que los procesos de subjetivación son eco tanto de tales necesidades históricas, como de las redes de instancias que configuran al *dispositivo*.

<sup>3</sup> O a decir de Sánchez-Antonio (2021: *¿Muerte o descentramiento del sujeto?*): “El sujeto no es causa ni origen del discurso. El mismo es una producción de la función variable y compleja de las funciones discursivas. Por ejemplo, en la perspectiva de *Historia de la locura en la época clásica* (1961) y *El nacimiento de la clínica* (1963), pero sobre todo en *Las palabras y las cosas* (1966), la formación de la ‘locura’, la ‘enfermedad’ y la figura del ‘hombre’ obedecen a grandes mutaciones históricas en el orden del saber. De modo que las disposiciones fundamentales y la positividad que gobierna a los sujetos obedecen siempre a un *a priori* histórico determinado”.

En tal marco es posible analizar las dinámicas que sostienen identidades reproductoras de violencias, como la racista y la neoconservadora. A tal objetivo se consagra este trabajo.

## II. El sustrato ontológico de la identidad cerrada

Cómo primer paso metodológico resulta necesario proponer una caracterización de lo que se entiende por identidad cerrada. Se trata de aquel momento en que la individualidad reclusa sobre sí misma, haciendo de su sistema de creencias y prácticas único criterio de validez del mundo y de lo real<sup>4</sup>. Este repliegue de la identidad sobre sí misma tiene consecuencias en la configuración de todo orden social; más aún —y como se verá en la segunda parte de este trabajo— cumple una función en la constitución y mantenimiento de distintas configuraciones sociales, y dentro de éstas, de diversas formas de violencia. De tal manera, la explicitación de las estructuras ontológicas subyacentes a esta forma de identidad revela las dinámicas de casos concretos, como aquellos de los diferentes sujetos que, en la actualidad, mantienen y fomentan diversos esquemas de exclusión, desigualdades y explotación.

En tal espíritu, uno de los planteamientos mejor logrados es el del filósofo franco-lituano Emmanuel Levinas. La razón para recuperar sus análisis tiene que ver con dos hechos: el primero es que su filosofía se presenta como una apología de la subjetividad (Levinas, 2020: 19). Esto significa que reconoce la importancia de la vida subjetiva, en tanto correlato ineludible en el desarrollo de la experiencia del mundo. Dicho de otra manera, la subjetividad —a pesar de las muy variadas críticas que levanta— es un nicho al que siempre se regresa a través del quehacer filosófico. El segundo hecho se traduce en que, al desplegar un análisis fenomenológico de la subjetividad, Levinas explicita las distintas dimensiones que la constituyen, de su sustrato histórico hasta su raigambre metafísica u ontológica. Esto significa que el examen levinasiano no sólo reconoce la capa sociohistórica de la vida subjetiva, sino que la remite a su justa dimensión ontológica, proporcionando un esquema más complejo y completo de sus procesos.

Así pues, con base en lo anterior cabe preguntar ¿en qué sentido la filosofía levinasiana permite abordar el problema de una identidad cerrada? Para responder a esta cuestión, es necesario recordar que, si bien en el núcleo de este planteamiento se encuentra el problema de la alteridad y la trascendencia que la realiza, su correlato ineludible apunta a la articulación de un horizonte de sentido cerrado (esencia o totalización). De tal manera, las copulas *Totalidad-Infinito*, *Mismo-Otro*, *Esencia-Desinterés*, se encuentran a lo largo de la producción levinasiana, exponiéndose a través de diferentes aparatos conceptuales, correlativos de distintos momentos históricos y de sus necesidades teóricas (Martínez, 2022). Por ejemplo, en 1961 el propio título de su primera gran

---

<sup>4</sup> La fenomenología levinasiana describe este momento como sigue: “La identidad del individuo no consiste en ser semejante a sí mismo y dejarse identificar *desde fuera* por un dedo índice que lo señala, sino en ser lo *mismo*: en ser sí mismo, en identificarse desde dentro” (Levinas, 2020: 325). Más adelante se verá cómo esta caracterización abstracta permite explicar formas de identidad cerrada que operan en la actualidad.

obra descansa sobre esta dicotomía: *Totalidad e infinito*. Más tarde, en 1974, otro de sus grandes trabajos no es ajeno a esta forma de dualidad: *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Ahora bien, lo anterior es importante porque el análisis levinasiano es un examen de raigambre fenomenológica. Esto significa que las descripciones con que expone su filosofía son descripciones de instancias estructurales de la vida subjetiva —o de la conciencia. En ese sentido, y con base en la dupla recién señalada, cabe reconocer que los dos momentos que la conforman remiten cada uno a un momento necesario y complementario de esta vida subjetiva; es decir, tanto la *Totalidad* como el *Infinito* son momentos ineludibles en el advenimiento de la subjetividad, y cada uno cumple una función ontológica particular dentro del desarrollo de sus dinámicas.

Es en relación con lo anterior que surge una respuesta sobre la pertinencia de la fenomenología levinasiana para plantear el problema de una identidad cerrada. De tal manera, al considerar sólo el primer elemento de la dicotomía que resuelve gran parte de su pensamiento (*Mismo, Totalidad, Esencia*), se abre la posibilidad de comprender las estructuras ontológicas que subyacen al advenimiento de una identidad volcada hacia sí misma (Levinas, 2020: 32); pero no sólo eso, al acusar la dinámica de este *loop*<sup>5</sup> del sujeto, será posible, también, señalar algunas de sus consecuencias en la configuración del orden social actual.

En este mismo sentido, la ubicación de este quehacer teórico dentro de los parámetros de la fenomenología<sup>6</sup> significa revalorar el rol de la subjetividad en tanto posibilidad de configurar la dirección del mundo (Martínez, 2022). Ahora bien, para ubicar el rol de la identidad cerrada —como momento necesario en el despliegue de toda subjetividad— es preciso colocarla al interior del momento ontológico correspondiente. En ese sentido, cabe decir que la filosofía levinasiana concede un lugar primario<sup>7</sup> a la constitución de una identidad en el despliegue de la vida subjetiva; incluso resulta un momento necesario e ineludible de su desarrollo.

Para exponer tal dimensión estructural de la conciencia, Levinas usó —en 1961— la categoría de *Mismo*. Ciertamente, durante su exposición ésta aparece en tanto opuesta a la noción de *Otro*, sin embargo y sin pretender negar su dependencia de cara a la alteridad, en este trabajo se recuperan, sobre todo, las dinámicas bajo las cuales el *Mismo* se constituye como una especie de ínsula

---

<sup>5</sup> El anglicismo *loop* —o bucle en español— refiere a la realización de un proceso que se repite indefinidamente. Con respecto a la figura del sujeto, el *loop* refiere una forma de autorreferencialidad en la que la identidad —con sus sistemas de creencias— se autoposiciona como criterio de validez de todo lo real. La repetición de este patrón, en lo concreto, funda mecanismos de exclusión y violencia a diferentes niveles

<sup>6</sup> El propio Levinas se posiciona en esta dirección: “Pienso que, a pesar de todo, lo que hago es fenomenología, aunque no haya reducción conforme a las reglas de Husserl, aunque no sea respetada toda la metodología husserliana” (Levinas, 2001: 124)

<sup>7</sup> Aquí, *primario* significa que funge como basamento de experiencias y dinámicas ontológicas ulteriores. No se está, de ninguna manera, indicando que la identidad constituida detenta una dignidad ontológica mayor; es, más bien, uno de los momentos ontológicos y estructurales necesarios e ineludibles en el desarrollo de la subjetividad, y del correlativo sentido con que vive el mundo.

autosuficiente. En dirección a comprender lo anterior cabe utilizar una metáfora espacial, de suerte que se ubique al *Mismo* entre dos sitios: el primero corresponde a una dimensión sensible e informe, señalada por la categoría de *hay* (Levinas, 2000: 24; 2022: 154-156); el segundo corresponde a la dimensión de la alteridad o trascendencia, expresadas por las categorías de Otro, rostro o prójimo (Levinas, 2022: 219-224). Esto significa que la identidad del *Mismo* se realiza como el punto medio existente entre el *hay* y la trascendencia. A lo anterior es necesario añadir que la categoría del *Mismo* expresa la identidad cerrada que se describe en este apartado. Vale la pena dedicar unas líneas a esta cuestión.

### a) El advenimiento del sujeto desde lo sensible

Como apunta Sucasas (2006: 239-244), Levinas es un filósofo de la subjetividad. A tal respecto, es necesario considerar que su apología, además, surge en un ambiente crítico a la categoría de sujeto, del que Levinas siempre estuvo consciente. Más aún, su filosofía recupera esta crítica, pero —y en esto estriba parte de la originalidad de Levinas— reconfigurando por completo el rol que la subjetividad cumple en la experiencia del mundo. Dicho de otra manera, Levinas reconoce los peligros asociados a una subjetividad soberana encerrada en sí misma, pero al mismo tiempo tuvo la lucidez para reconocer la necesidad de toda identidad en tanto momento que cumple una función ontológica en el desarrollo de la conciencia<sup>8</sup>.

Para comprender lo anterior, es necesario ubicar el lugar que Levinas dio al sujeto soberano, ampliamente criticado por el psicoanálisis y los estructuralismos. En función de lo señalado arriba, se colige que la categoría del *Mismo* es el recurso teórico utilizado para dar cuenta de este momento —entre otros— en el desarrollo de la subjetividad. En dirección a caracterizarlo con mayor detalle, es preciso considerar que no sólo se trata de una suerte de ínsula autosuficiente; a ello hay que añadir la pretendida autonomía e independencia que se suele asociar a la figura del sujeto soberano (Sucasas, 2006: 239-240). La pregunta, en este caso, es ¿cómo surge tal momento subjetivo? Cabe aventurar que no aparece espontáneamente; antes bien, la descripción fenomenológica de Levinas acusa su surgimiento —como se ha dicho— desde la dimensión sensible.

Esto significa que, el proceso de subjetivación levinasiano—el modo en que la subjetividad se configura como tal— no sólo se centra en la dimensión histórica que nutre toda identidad —como ocurre en ciertas posturas— por el contrario, la remite a sus orígenes ontológicos. La implicación de esto resulta notable, pues en el esquema levinasiano el sujeto no se reduce al influjo del contexto histórico, sino que reconoce que además de esta dimensión innegable se hallan otras muchas que también forman parte del advenimiento de toda subjetividad. En ese sentido es que no parte del sujeto histórico ya dado, sino que, sin negar esta dimensión y concediéndole el sitio que le compete, Levinas lo remite a su origen en la sensibilidad (Levinas, 2022: 147-154). La categoría que lo

---

<sup>8</sup> “No es la ‘tachadura’ del sujeto lo que el pensamiento levinasiano propone, sino su ‘re-escritura’ ético-metafísica” (Sucasas, 2006: 240).

expresa es la de *gozo*. Con base en ella, Levinas apunta que antes de la formación de una identidad —es decir, de un sujeto que ya es reflejo de los contenidos de un horizonte histórico— la conciencia habita un horizonte indeterminado de sensaciones<sup>9</sup>. Éstas resultan la materia prima que servirá de pivote para el surgimiento de la identidad del *Mismo*.

Es importante acentuar la relevancia de este señalamiento por parte de Levinas, pues da cuenta de la originalidad de su apología de la subjetividad. En ese sentido, hay que considerar que ciertas críticas que se levantaron en contra del sujeto soberano acusaron un tratamiento ahistórico tanto de las filosofías de la modernidad como de la dimensión trascendental que intentaron desplegar. Se señalaba, pues, que la pretendida potencia del sujeto constituyente no sólo resultaba peligrosa al detentar todas las posibilidades de lo real, sino que resultaba inoperante al desarraigarlo de su concreción histórica y terrenal (Rodríguez, 2004: 15-19). De cara a lo anterior, la postura levinasiana no sólo reconoce que el anclaje histórico es un momento inexorable en la constitución de la identidad del sujeto, sino que, además, apunta que tal dimensión guarda relación con otras estructuras más profundas de la conciencia. En tal espíritu es que la subjetividad levinasiana —que es la totalidad de sus procesos— debe comprenderse como la interacción entre el sujeto con una identidad ya históricamente constituida y las dimensiones que la exceden. La sensibilidad es una de tales dimensiones, de suerte que el análisis levinasiano apunta que para comprender tal identidad —el *Mismo*—, es necesario analizar su relación con la dimensión sensible —*gozo*— de donde viene, además de examinar el lugar adonde, podría decirse, se dirige: la trascendencia. Así pues, para Levinas la subjetividad posee una estructura compleja que abarca tanto la identidad del *Mismo* como los momentos que exceden su sentido.

### III. El *Mismo* y la identidad totalizada

De tal manera, el *Mismo* se corresponde con aquella dimensión ontológica necesaria para la experiencia del mundo; es decir, se trata de los movimientos y dinámicas a partir de las cuales la vida subjetiva *informa* y da sentido al primer momento de la sensibilidad para producir —de su materia prima— un mundo con sentido (Levinas, 2020: 131-137); y, por otra parte, se trata de la constitución de una dimensión y espacio propios que funge no sólo como pivote de lo anterior, sino que desde *ahí* la apertura a toda trascendencia resulta la posibilidad más significativa del sujeto.

---

<sup>9</sup> El análisis puntual de esta dimensión resulta demasiado amplio y alejaría del objetivo de este trabajo. Baste apuntar aquí que la sensibilidad no sólo resulta el sustrato que permitirá la formación de la identidad —es decir, del repliegue del sujeto sobre sí—, sino que, una vez formada, la misma identidad se encuentra y desarrolla su vida en un horizonte de sensibilidad que excede los límites del mundo dado. Esta situación es la que Levinas describe puntualmente con la categoría de *gozo*, en la sección dos de *Totalidad e Infinito*.

Para comprender lo anterior es necesario añadir que una vez que la dimensión del gozo —la dimensión sensible— ha dado pie a la constitución de una identidad, puede decirse que el *Mismo* se ha generado. Es decir, la identidad que buscamos se ha constituido. Ahora bien, ciertamente los contenidos sensibles son importantes en el advenimiento de este momento ontológico, sin embargo, es importante añadir que —como se reconoce en la experiencia inmediata— no agotan la dimensión del *Mismo*. Si bien el estrato de la sensibilidad resulta necesario en la formación de una identidad, ésta no se nutre de un mundo vacío; por el contrario, la masa ingente de contenidos sensibles se relaciona con un mundo ya dado. Se trata del horizonte histórico<sup>10</sup> que contribuye en la *información* de la vida sensible del sujeto, y que se ve reflejado en la adopción, mantenimiento y expresión de una cultura concretada por la vida singular de cada cual (Levinas, 2020: 32). De tal manera, la identidad de todo sujeto —cultura, ideología, creencias, lenguaje, valores, etc.— se sostiene en el horizonte siempre abierto de posibilidades sensibles, y a la vez se alimenta del mundo dado con que tiene que habérselas.

Por lo anterior, el *Mismo* apunta a la dimensión de interioridad necesaria para habitar todo mundo posible. Se trata —usando el lenguaje levinasiano— de la morada en que la vida interior se guarda replegándose sobre sí y sus contenidos (Levinas, 2022: 167-180). El *Mismo* guarda siempre una dimensión íntima nutrida por todos los sucesos de la vida, en los que se reconoce el genitivo de toda experiencia que se adscribe al *Yo*:

Ser *Yo* es, más allá de toda individuación que provenga de un sistema de referencias, tener la identidad como contenido. El *Yo* no es un ser que siempre permanece el mismo, sino el ser cuyo existir consiste en identificarse, en reencontrar su identidad a través de todo lo que le pasa. Es la identidad por excelencia, la obra original de la identificación.

El *Yo* es idéntico hasta en sus alteraciones. Se las representa y se las piensa. La identidad universal en que cabe abarcar lo heterogéneo tiene la osamenta de un sujeto, de la primera persona. El pensamiento universal es un *Yo pienso*. (Levinas, 2020: 31)

Ahora bien, acorde con los postulados fenomenológicos, la constitución de una identidad —un *Mismo* o un *Yo*— no es un hecho aislado que pueda abstraerse de la aventura del ser. Es importante recalcar lo dicho arriba, a saber, que implicado de modo esencial —es decir, con la dignidad ontológica que le compete— a la aparición de un sujeto en el entramado de lo real corresponde la experiencia de su mundo correlativo. Dicho de otra manera, no hay sujeto sin que su rendimiento intencional acuse el sentido de toda experiencia vivida. De tal manera, así como Husserl señaló la

---

<sup>10</sup> El posicionamiento de Levinas respecto de la historia resulta de mayor amplitud. Por una parte, de su filosofía se colige que la Historia es una dimensión secundaria, pues debe remitirse a la ética en tanto filosofía primera; esto —en una lectura laxa— puede interpretarse como una crítica de lo histórico. Sin embargo, el hecho de remitir la dimensión histórica a una más profunda no significa su desacreditación, sino su recolocación en un esquema más completo de la subjetividad.

correlación inexorable entre intencionalidad y contenido de conciencia, es posible afirmar que la dimensión indentitaria del sujeto y su mundo son una dupla inseparable:

La identificación de Mismo en el Yo no se produce como una monótona tautología. «Yo soy Yo». La originalidad de la identificación, irreducible al formalismo de A es A, escaparía en tal caso a la atención. Es preciso fijarla no reflexionando sobre la abstracta representación de sí por sí mismo, sino partiendo de la relación concreta entre un Yo y un mundo. Éste extraño y hostil, debería, en buena lógica, alterar al Yo. Ahora bien, la relación verdadera y original entre ellos y en la que el Yo se revela precisamente como Mismo por excelencia, se produce como *jornada y estancia* en el mundo. La manera del «Yo» contra lo «otro» del mundo consiste en *hacer jornada en él*, en *identificarse* existiendo en él en casa. En un mundo que, de entrada, es otro, el Yo, sin embargo, es autóctono. (Levinas, 2020: 32)

Y es en función de esta correlación que destacan las consecuencias en el advenimiento de una identidad cerrada.

Para comprenderlo, cabe recuperar —una vez más— el lenguaje levinasiano. Los términos *morada* y *habitación* dan cuenta del momento en que surge una identidad: repliegue de sí mismo que pone una base para el advenimiento de la trascendencia (Levinas, 2022: 180-194). En función de lo citado, es posible apuntar que la elección —por parte de Levinas— de estos términos tiene que ver con la familiaridad y seguridad que describen. Se trata de aquel momento en el proceso de subjetivación donde la identidad constituida obedece a un suelo de significados, sentidos y orientaciones que gobiernan la vida del sujeto. Si bien la descripción levinasiana se sitúa dentro de una dimensión ontológica<sup>11</sup>, es posible establecer un parangón de cara a la función que toda cultura cumple, en tanto soporte y proveedora tanto de significados como de orientaciones para todo individuo.

Cabe añadir que lo anterior no es una situación que sólo haya sido señalada por la fenomenología. Por el contrario, otro tipo de posturas —como la sociológica— permiten ver con claridad la estrecha

---

<sup>11</sup> Un ejemplo del modo en que el marco teórico de la fenomenología se utiliza como herramienta en el esclarecimiento de categorías sociológicas es la obra de Belvedere. Al lado de otras posturas fenomenológicas, el autor expone las posibilidades que se desprenden de la filosofía levinasiana para comprender al Estado como una articulación de sentido fundada en lo ético (Belvedere, 2025: *Figuras del Estado en la obra de madurez de Emmanuel Levinas*). Con respecto a este análisis, y para extender el examen de filosofía levinasiana, cabría preguntar por la influencia de la tradición hebrea en la concepción levinasiana del Estado. En ese sentido, los análisis de Belvedere pueden complementarse con los textos dedicados a esta categoría sociológica en el marco del judaísmo. De tal manera, en la fenomenología levinasiana, el Estado aparece como un momento necesario en el desarrollo de lo humano que, sin embargo, debe abocarse a la excedencia para evitar toda totalización, así como las formas de injusticia que le son correlativas (Levinas, 2006: 260-273). Ahora bien, con base en lo anterior, y considerando el estatus ético-ontológico de la fenomenología de Levinas, es posible colegir que su relación con la sociología consiste en buscar el fundamento ético de las estructuras y categorías que dan pie a un orden social.

relación que opera entre la constitución de una identidad y el mundo que vive; entre ellas, por ejemplo, Hall apunta:

La identidad, según esta concepción sociológica, establece un puente sobre la brecha entre lo ‘interior’ y lo ‘exterior’, entre el mundo personal y el público. El hecho de que nos proyectemos ‘a nosotros mismos’ dentro de estas identidades culturales, interiorizando al mismo tiempo sus sentidos y valores y convirtiéndolos en ‘parte de nosotros’, nos ayuda a alinear nuestros sentimientos subjetivos con los lugares objetivos que ocupamos dentro del mundo social y cultural. La identidad, entonces, une (o, para usar una metáfora médica, ‘sutura’) al sujeto y la estructura. Estabiliza tanto a los sujetos como a los mundos culturales que ellos habitan, volviendo más unidos y predecibles a los dos, recíprocamente. (Hall, 2014: 401)

El análisis de Hall no sólo lleva la postura levinasiana a un nivel más concreto. Permite, además, señalar uno de los peligros —acaso el mayor de ellos— de la constitución de una identidad cerrada. Para verlo, recuérdese que al inicio de este apartado se definió una identidad de este tipo como el repliegue del sujeto sobre sí mismo, de suerte que se constituye en tanto ínsula autosuficiente (*Mismo*). Con base en lo recién desarrollado, a ello hay que añadir que tal repliegue remite concretamente tanto la vida sensible del sujeto en cuestión, como a la pluralidad de instancias culturales que dan forma a tales contenidos. Es, pues, en función de esta correlación que se realiza lo que Hall llama sutura entre sujeto y estructura. Ahora bien, ¿cuál es el peligro de este momento?

La respuesta a esta cuestión —basada en lo desarrollado en todo lo anterior— ya da cuenta del peligro que acompaña la constitución de una identidad cerrada<sup>12</sup>. Si bien es cierto que la formación de una identidad resulta un momento necesario e inexorable en el desarrollo de toda conciencia —es decir, posee dignidad ontológica— cuando ocurre la circunstancia en la que el sujeto se repliega sobre sí, sedimentando y solidificando los contenidos culturales que le dan soporte, pasa también que cualquier configuración alterna (valores, creencias, etc.) queda excluida, reduciendo las posibilidades del sujeto en cuestión<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Rodríguez proporciona, entre otros usos del término, la siguiente definición de identidad psicológico-social: “[...]se refiere al conjunto de cualidades que un individuo debe poseer para ser socialmente reconocido, es decir, identificado y por tanto diferenciado de los demás, pero también y ante todo, a la idea de una figura propia, por la que él *se reconoce a sí mismo y con arreglo a la cual se conduce*” (Rodríguez, 2004: 87, cursivas del autor).

<sup>13</sup> El argumento de este trabajo parte del análisis levinasiano respecto de la crítica dirigida a los procesos de totalización; como se verá en lo que sigue, estos fundan la realización de una identidad cerrada. Sin embargo, y en el espíritu de ofrecer las mayores herramientas de examen al lector, cabe tener presente que el propio Levinas recibió una crítica similar a tal respecto. Es sabido que Derrida, en su ensayo *Violencia y Metafísica*, realiza un seguimiento del pensamiento levinasiano. En términos generales, el filósofo argelino señala que la filosofía levinasiana, a pesar de sus objetivos, no se desprende del lenguaje ontológico que impregna la tradición; por lo tanto, habría que evaluar si no se trata sólo un momento más de la totalización y de la ontología que critica (Derrida, 2012).

El principal problema de lo anterior no es sólo que el sujeto que se encuentra en tal situación reduzca sus posibilidades de desarrollo, sino que al sedimentar un corpus de valores y sistema de creencias (infravalorando cualquier otro) reproduce esquemas de violencia y exclusión a través de sus comportamientos y actitudes cotidianas. Multiplíquese esto por la multitud de personas que — a nivel mundial— nos apegamos a una única forma de vida asumiendo acríticamente su validez o superioridad de cualquier tipo. Para cerrar este apartado cabe decir, pues, que el problema de toda identidad cerrada radica en el olvido de un hecho simple: que la posición que cada cual toma en el mundo es sólo una perspectiva entre muchas otras, y que, al replegarnos sobre nosotros mismos, probablemente, terminemos reproduciendo formas de exclusión implícitas en nuestros gestos cotidianos.

Ahora se verán algunas formas concretas y contemporáneas de identidades cerradas.

#### **IV. Horizontes de sentido cerrados concretados en la vida del sujeto: sujeto racista**

El análisis que se desarrolló en el apartado anterior remite a una dimensión ontológica; es decir, se trata de uno de los momentos estructurales que sostienen la experiencia del mundo como sentido. Con respecto a ello es necesario reconocer que su examen se despliega en una dimensión abstracta, que pareciera distante de las urgencias del mundo. Sin embargo, si se ha llevado a cabo el análisis es para evitar una posición sesgada que impida considerar la estructura del sujeto en su complejidad. A esto hay que añadir que si se ha dedicado tanto espacio a la descripción ontológica de una identidad cerrada es a causa del estatus que cumple en la configuración de todo orden social, y de las relaciones intersubjetivas que lo sostienen. Dicho de otra manera, en el desarrollo de la vida subjetiva —en todo proceso de subjetivación— el advenimiento de una identidad no es negociable; por contrario, todo horizonte de sentido —toda cultura— se mantiene gracias a las vidas singulares cuyo régimen de actividades dirige el destino de todo mundo posible.

Esto significa, como se ha visto, que el advenimiento de una identidad resulta un momento inexorable en el despliegue de toda vida humana, de ahí su dignidad ontológica. Tan es así, que justamente la riqueza del mundo se apoya sobre una pluralidad cultural ingente, correlativa de la pluralidad de identidades que nutren su movimiento. Pero si bien toda identidad es necesaria para el orden del mundo, la acompaña un peligro y es el que se ha descrito en el apartado previo: el de solidificarse, de suerte que todos los sedimentos culturales que la constituyen se traduzcan en la exclusión de sentidos y articulaciones nuevas. De tal manera, una identidad cerrada se transforma

---

Cabe referir, también, que el argumento de este artículo sólo recupera una parte de la filosofía levinasiana, aquella en que se exploran los procesos de totalización anclados en la subjetividad. Es importante recordar que la ética de Levinas no se reduce a esta dimensión, y que incluso articula una respuesta a los señalamientos realizados por Derrida. En ese sentido, *De otro modo que ser o más allá de la esencia* explora, entre otras cosas, la relación compleja que existe entre la dimensión ontológica y su excedencia (Levinas, 2021).

en la afirmación de un mundo, pero su precio es alto, en tanto exige la renuncia a la alteridad y a los mundos alternos que promete.

Ahora bien, comprender todos los procesos involucrados en la articulación de una identidad totalizada parece pertinente, sobre todo, si se considera que gran parte de las violencias del mundo se fundan en la proliferación de subjetividades que actúan bajo este esquema. Así pues, en dirección a comprender e ilustrar el impacto de todo lo anterior, cabe abordar brevemente un caso concreto de identidad cerrada: la subjetividad racista.

## V. Racismo en México

El racismo ha sido un fenómeno común de Occidente desde hace siglos. A pesar de los avances en materia de Derechos Humanos, discursos reivindicatorios y dispositivos de resistencia, sería falso decir que su impacto ha sido totalmente erradicado del orden social contemporáneo. En México es posible reconocer diferentes formas de racismo que articulan la cotidianidad<sup>14</sup>. Ciertamente, no se trata de la manifestación biologicista que se realizó del s. XVIII al s. XX, en la que su justificación se anclaba en una pretendida superioridad biológica de la raza blanca (Iturriaga, 2016: 43-45). Sin embargo, sus ejercicios actualizados en nuestra época no dejan de ser perjudiciales para el mantenimiento de un orden social sano. En tal marco —y para concretar los análisis del apartado previo en el contexto mexicano— sirve partir de una definición operativa que perfile el tratamiento de una identidad cerrada. A tal respecto, Navarrete dice:

De estas múltiples formas de exclusión, una de las más difundidas y más dañinas es el racismo, que discrimina a las personas por su color de piel, la forma de su cabello y sus rasgos faciales, pero también por su cultura, por su forma de vestir y de pensar, que son considerados índices de su pertenencia a una “raza” supuestamente inferior. (Navarrete, 2016: 11)

En función de esta caracterización —y de los análisis del apartado previo— es posible continuar el argumento a través del siguiente cuestionamiento: ¿de qué manera el caso mexicano permite comprender la constitución de una identidad cerrada? Para responder es posible señalar dos momentos. El primero se circunscribe a la definición de Navarrete, en la que se puede reconocer el repliegue del sujeto racista sobre sí mismo. Es decir, si se ha señalado que este tipo de identidad adviene de la iteración realizada sobre sistemas de creencias, valores y contenidos culturales que sostienen una forma de vida particular sobre otras; cabe añadir que, en el caso del racismo, la encerrona del sujeto sobre sí mismo obedece a un sistema de creencias y valoración específico. En el núcleo de estos sistemas se encuentra la absurda convicción de una muy cuestionable superioridad racial, alrededor de la cual se tejen pautas de conducta que cumplen su rol en el

---

<sup>14</sup> Uno de los muchos lugares donde se reconocen prácticas racistas es en los espacios académicos. No deja de ser irónico que, en espacios universitarios, diferentes mecanismos de exclusión (de clase, racistas, homófobos, etc.) se den paralelamente junto a discursos reivindicadores que buscan justicia social. Varela y Pech (2021), documentan algunas de las violencias racistas que pueden encontrarse en espacios académicos.

modelado del orden social<sup>15</sup>. Se trata, pues, de señalar que la constitución de identidades cerradas no se da en abstracto, y que las pautas de conducta que promueve tienen notable impacto en el mundo actual.

El segundo momento que permite ver la operatividad de una identidad cerrada en su vertiente racista en el caso mexicano tiene que ver con los mecanismos de exclusión y violencia que promueve (Navarrete, 2016: 19). De tal manera, la ilusión de autosuficiencia que cumple esta forma de identidad se traduce en comportamientos concretos cuyo enlazamiento conjunto da pie a un medio ambiente nocivo en el que lo ajeno a la norma racial es estigmatizado y excluido<sup>16</sup>. En el caso del racismo mexicano, por ejemplo, la idea de superioridad racial se encuentra estrechamente ligada al mito del mestizaje. Con base en este, no sólo se asumió, falsamente, que la realidad mexicana obedecía a la mixtura de culturas americanas y europeas, sino que, simultáneamente, se afirmó la superioridad tanto del mundo europeo como de la blancura de su gente.

En ese sentido, Navarrete apunta que la idea del mestizaje, más que un hecho biológico en el que se mezclan supuestas razas, resulta un constructo más parecido a una leyenda que a un hecho comprobable. En tal marco, afirma que la transformación social que desembocó en la disminución de la población indígena —y que dio pie a una identidad que incorporaba diversos elementos dispares— fue resultado de los procesos de modernización y consolidación del Estado-nación que tuvieron lugar entre 1850 y 1950 (Navarrete, 2016: 128). Esta versión es consecuente con las dinámicas homogeneizadoras ensayadas durante la primera mitad del s. XX, como el indigenismo (Martínez, 2024b: 18-22).

Ahora bien, es importante reconocer que detrás de estos procesos no sólo no se encuentra el hecho pretendidamente biológico del mestizaje, sino que a la par que se pregonó —y se sigue pregonando— esta narrativa, resulta necesario explicitar los elementos racistas que la acompañan desde su origen (Carlos, 2016: 20-21). El primero puede rastrearse en el supuesto relato histórico del encuentro de dos mundos. Así, el padre español, representado por Cortés, encarna todas las virtudes del conquistador: la civilización, la lengua española, la religión cristiana, además de los sistemas de creencias propios del Occidente europeo ilustrado. En cambio, la contraparte representada por la Malinche objetiva y concreta las cualidades opuestas: el mundo conquistado,

---

<sup>15</sup> Iturriaga apunta: “El racismo justificó y justifica actualmente relaciones de dominación, exclusión, persecución o incluso destrucción, donde el otro ha sido salvajizado, inferiorizado o menospreciado” (Iturriaga, 2016: 39).

<sup>16</sup> Un ejemplo característico de esto fue documentado en 2015 por diversos medios periodísticos. El consejero presidente del INE hizo gala de su racismo al burlarse de dirigentes chichimecas con los que había tenido una reunión (Navarrete, 2016: 12-13; Iturriaga, 2016: 39). Desafortunadamente, este tipo de racismo promovido por las élites —académicas o de cualquier tipo— continúa manifestándose el día de hoy.

el atraso, lo bárbaro, el ocio y la ignorancia (Navarrete, 2016: 114-115). Características todas que, incluso hoy, dictan en gran medida el modo de aproximarse a quienes detentan rasgos indígenas.

Resulta relevante señalar que el impacto de estos mitos no sólo dibuja la forma en que se configura el orden social contemporáneo, sino que se expresa en conductas tan cotidianas como el hecho de que la gente blanca tenga una opinión más favorable sobre sí misma que quienes reconocen su tez morena y son incapaces de autovalorarse a causa de su herencia racista.

Es esta preeminencia de lo europeo y de lo blanco lo que ha dejado su huella hasta el México contemporáneo. Otro ejemplo notorio del racismo, que sin duda se encuentra en lo cotidiano, tiene que ver con el fenotipo que ha predominado durante las últimas décadas en los medios de comunicación (Iturriaga, 2016: 64-65). Basta echar un vistazo al bombardeo publicitario con que cualquier canal de televisión condiciona a su audiencia: familias perfectas de padres e hijos blancos estableciendo el ideal de felicidad aspiracionista; cuerpos perfectos —tanto de hombres como de mujeres— que objetivan ideales de belleza alineados al esquema de la blanquitud. Es decir, y como ha señalado Bolívar Echeverría, no sólo se trata de la estipulación de un ideal de belleza blanco, sino que su impacto toca incluso el modelado de formas de actitud y comportamiento (Echeverría, 2010: 62-63). Esto da justo en el punto del argumento aquí desplegado, pues se trata de la modelación de una forma de identidad sobre ideales aspiracionistas de blanquitud, que repercuten en el trato intersubjetivo y en los esquemas generales que articulan el orden social contemporáneo. Dicho de otra manera, la identidad racista se repliega sobre sí misma, lo que se traduce en actitudes que no sólo excluyen a todo otro que no se apegue a la norma, sino que, además, al obedecerla se justifican aquellos privilegios y desigualdades subordinados a los prejuicios racistas.

Y es en relación con esta última idea que debe apuntarse el siguiente peligro: en el momento en que una identidad cerrada se cierra sobre sí bajo el esquema racista, no sólo reproduce acciones, esquemas y actitudes de desigualdad en relación con los otros; al mismo tiempo, la forma de hablar y de actuar racista termina por ocultar problemáticas y situaciones complejas que buscan ser reivindicadas. Por ejemplo, si se asumen principios racistas —en los que las personas de piel no blanca detentan inferioridad—, resultará inconsecuente reconocer la explotación económica, social y cultural a la que han sido sometidos tantos pueblos originarios y de afrodescendientes. Es importante considerar que, en México, gran parte de la reproducción de esquemas de desigualdad responde al mantenimiento de prejuicios racistas dirigidos a personas de piel morena (Rodríguez, 2022: 798-802)

Un ejemplo de ello es la invisibilización de los estratos sociales más morenos que no reproducen el fenotipo europeo. La consecuencia de ello no es menor, pues, como apunta Navarrete, esta práctica racista deja ver su impacto en la procuración de justicia. Esto es, que un gran número de las víctimas de violencia del país —al no reproducir el fenotipo blanco— resultan personas desechables (Navarrete, 2016: 34-40). Dicho de otra manera: si el mayor número de víctimas de violencia fuera

blanco y no moreno (y de estratos sociales bajos), probablemente, habría un viraje en la narrativa. En términos llanos: una víctima blanca tiene más reflectores sobre sí de los que atrae una persona morena y de bajos recursos; por lo tanto, la justicia se distribuye de manera diferente, situación a la que contribuye el esquema racista.

Por lo anterior —y por muchas otras injusticias— resulta importante desarticular los sistemas de creencias que, incluso hoy, operan bajo esquemas racistas regulando nuestra cotidianidad. Es necesario, pues, comprender los modos de darse una identidad —racista o de cualquier tipo— para oponerle nuevas formas de identidad abierta y dinámica.

## VI. El neoconservadurismo y la identidad cerrada

El racismo en México es un problema cuyo origen puede remitirse a los procesos de Conquista. Desde entonces ha tomado nuevas formas y las desigualdades que funda se actualizan según las circunstancias de cada momento histórico. Al mismo tiempo es evidente que no se trata de una preocupación compartida sólo por los estratos más progres de nuestro país. Por el contrario, en nuestra época —en la que las derechas han sabido expandirse durante las últimas décadas a lo largo del orbe— cabe reconocer que el racismo ocupa un lugar en las dinámicas de exclusión que operan en diferentes espacios nacionales. Más aún, es posible apuntar que tal proliferación tiene que ver con la modelación de formas de identidad afines tanto a los esquemas racistas propios del neoconservadurismo, como al resto de contenidos que dan estructura a sus sistemas de creencias y valoración. Es decir, se fundan en el repliegue sobre sí de una identidad cerrada.

Es importante añadir, como apunta Traverso (2023: 17-19), que la expansión de los movimientos de derecha resulta un fenómeno multifactorial, en el que la situación de crisis destaca como puntero en la articulación de las masas que se adscriben al conservadurismo radical<sup>17</sup>. Dicho de otra manera, un estado de crisis permanente (precariedad laboral, inflación, violencia, etc.), aunado a la necesidad de encontrar soluciones, facilita que los *performances escandalosos* de personajes

---

<sup>17</sup> Cabe hacer una distinción entre conservadurismo clásico y el llamado neoconservadurismo o conservadurismo radical contemporáneo. Entre las varias diferencias que se pueden enunciar, es importante considerar que el primero se caracteriza por su espíritu reaccionario, siempre tendente al mantenimiento de un orden social establecido con sus jerarquías, certezas, creencias y valores (Pemberty, 2011: 13-15). En contraparte, el discurso neoconservador —a pesar de que en el fondo consolida los intereses de los grandes capitales— pregona la necesidad de transformar el sistema para reivindicar las necesidades de capas marginales de la población, como el sector obrero en Estados Unidos. Esta es una diferencia de peso, pues en función de ella el discurso neoconservador resulta una plasta maleable —y algunas veces incoherente— que puede adoptar sistemas de creencias a veces dispares entre sí. Un ejemplo se da en aquellos casos en que se apoyan, o no, opiniones religiosas dependiendo la conveniencia del momento. Esto último —la posición confesional— fue una constante importante y no negociable en el conservadurismo clásico. De cualquier forma, un estudio comparativo entre conservadurismo clásico y neoconservadurismo excede los objetivos de este trabajo. En ese sentido, sirva apuntar que, en lo que compete a este ensayo, ambos comparten la estructura ontológica de una identidad cerrada.

neoconservadores se acepten en tanto posibilidades para mejorar la vida (Strobl, 2022: 108-111). En este esquema mucho hace la formación de identidades cerradas; es decir, de sujetos cuyo repliegue sobre sus sistemas de creencias y valoración excluye toda alteridad y formas alternas de ordenamiento social.

En la conformación de estas identidades conservadoras se encuentra operando —entre muchos otros— un elemento racista. Si se considera con rigor, éste no obedece a los contenidos valorativos vistos en el caso mexicano (mestizaje, preponderancia del fenotipo blanco, etc.), sin embargo, se reconoce la estructura formal del repliegue sobre un sistema de creencias que justifica mecanismos de exclusión y violencia contra lo diferente. Traverso apunta que, en Europa, la expansión de la derecha radical —que él llama posfascista— obedece a la actualización de un racismo que, si bien durante gran parte del s. XX lastimó a los estratos judío, en la actualidad se ve más inclinado a una manifestación islamófoba (Traverso, 2023: 22). Este hecho se reconoce, principalmente, en la crisis de migración que azota diferentes regiones europeas y los discursos correlativos que hacen del migrante un enemigo externo que amenaza la seguridad de la nación.

Un ejemplo de esto es el famoso discurso de la Gran Sustitución, que afirma una supuesta naturalización masiva de migrantes con la finalidad de generar padrones electorales afines a la izquierda. Añádase, además, el temor a perder fuentes de empleo para la población nativa, que será sustituida por trabajadores extranjeros, principalmente musulmanes (Strobl, 2023: 62-64). Es importante apuntar que el racismo, en este caso, obedece a sistemas de creencias y de valoración operantes en el espacio europeo. En ese sentido, vale reconocer que al tratar los fenómenos del neoconservadurismo y del racismo —así como de la identidad cerrada que promueven—, no sólo es necesario desenmascarar la xenofobia expansiva que les acompaña, sino el cúmulo de características que desemboca en la constitución de su subjetividad correlativa.

En relación con esto último —es decir, la formación de un sujeto (identidad cerrada)—, la teórica y activista Natascha Strobl apunta que, a diferencia de los movimientos conservadores de posguerra, el neoconservadurismo se apoya de la Teoría de la hegemonía gramsciana. En ese sentido, las dirigencias del conservadurismo radical son conscientes de que, para lograr un cambio estructural, es necesario constituir y consolidar una amplia aceptación social, que se traduzca en hegemonía cultural. Evidentemente, esto resulta en una deformación del pensamiento de Gramsci, así como una traición a sus intenciones de reivindicación social (Strobl, 2023: 22-24). Pero al margen de ello, da cuenta de los diferentes esfuerzos y despliegues de dispositivos abocados a la conformación de una gran masa afín a los valores del neoconservadurismo. En tal marco adquiere sentido la formación de figuras mediáticas y *carismáticas* que se presentan como líderes disruptivos: se trata de un eslabón más en la maquinaria dirigida a obtener adeptos y un suelo social que apoye el proyecto neoconservador.

## VII. El repliegue de la identidad neoconservadora: discurso antigénero

Dentro del despliegue del conservadurismo radical —a pesar de las múltiples facetas que presenta alrededor del globo— es posible rastrear un corpus de sistemas de creencias y valoración que se actualiza, en mayor o menor medida, en los diferentes espacios nacionales. Se trata, pues, de los contenidos que dan sustento a la identidad cerrada propia del neoconservadurismo. Uno de los elementos de este corpus es, como se ha visto, el racismo. Su realización no es la misma en México que en otras regiones del orbe. Sin embargo —y a pesar de que en México el neoconservadurismo no ha alcanzado un desarrollo potente como en otras partes del mundo—, es posible rastrear elementos afines a las expresiones de otras latitudes. Por ejemplo, las caravanas migrantes que en los últimos años han atravesado la geografía mexicana no se han visto exentas de un discurso estigmatizador, análogo al que se encuentra en la islamofobia presente en Europa (Traverso, 2023: 22). De tal manera, la multitud de hermanos latinoamericanos que se dirige al norte buscando una mejor vida se enfrenta a discursos de odio en los que se les acusa de robar los trabajos correspondientes a connacionales, de suerte que se les representa como el enemigo y el extraño que amenaza la vida nacional.

Si bien, en México, este tipo de discurso no se ha expandido con tanta fuerza como en otras partes del mundo, su incipiente presencia no debe pasar desapercibida, pues podría abrir la puerta a otras manifestaciones próximas al neoconservadurismo contemporáneo. Por otra parte, es importante añadir que la ideología racista no es la única que alimenta el despliegue del conservadurismo radical. Uno de sus enemigos acérrimos se expresa —además de en contra de diversas minorías— en todo proyecto progresista que tenga que ver con la lucha de los derechos LGBTQI+ (Fraser, 2023: 87). Dicho de otra manera, el discurso antigénero es otra de las caras del neoconservadurismo.

Para comprender este aspecto cabe tener en mente lo señalado arriba respecto de un marco de crisis aprovechado por el discurso neoconservador. En ese sentido, las crisis económicas, precariedad y desigualdad características de diferentes espacios nacionales se traducen en un suelo fértil para construir enemigos imaginarios. De tal manera, éstas no sólo alimentan al racismo en tanto brazo operante del conservadurismo radical; por el contrario, si se trata de la construcción de enemigos imaginarios, el discurso antigénero se ha prestado con creces a la expansión del odio afín al mantenimiento del *statu quo*.

En el núcleo de este odio se encuentra la muy conservadora valoración de la familia tradicional. Entiéndase por ésta aquella estructura heteronormada, donde la jerarquía de poder acentúa la figura del padre como centro alrededor del cual orbitan el resto de los elementos, como la madre y los hijos. Añádase, que cada uno de los participantes cumple un rol de género específico y en función del cual se delimitan sus actividades y responsabilidades. En tal caso, el padre se representa como el jefe de familia, mientras en la madre recaen las actividades del hogar y reproducción. Por si fuera poco, debe considerarse que la concepción más conservadora de esta estructura familiar la concibe en función del fenotipo blanco europeo, con lo que el detalle racista no deja de estar

presente. No se olvide, además, que existen concepciones que incluso conciben la estructura familiar heteronormada como una expresión de herencia religiosa. Este nicho patriarcal —que el conservadurismo defiende a toda costa— funge como punto de apoyo para el discurso antigénero (Butler, 2023: 60).

Así, la amenaza sobre la ideología que ve en esta estructura familiar la única posible alimenta el discurso neoconservador, de suerte que la virulencia con que éste reacciona ante toda expresión pro-género se reconoce también en su afán de relacionarlo con los supuestos enemigos de la nación. O como apunta Butler:

De hecho, el género llega a representar, o se vincula, con todo tipo de ‘infiltraciones’ imaginadas en el cuerpo nacional: los inmigrantes, las importaciones, la alteración de la economía por los efectos de la globalización. [...] Ese fantasma de poder destructivo sólo puede ser subyugado mediante apelaciones desesperadas al nacionalismo, al anti-intelectualismo, a la censura, a la expulsión y a la fortificación de las fronteras. Una de las razones por las que necesitamos más que nunca los estudios de género es para dar sentido a este movimiento reaccionario. (Butler, 2023: 63)

Así pues, la identidad cerrada propia del neoconservadurismo se atrinchera tanto en elementos racistas —si bien actualizados en función de las diferencias contextuales (mestizaje, islamofobia, etc.)— y antigénero, afín a la idea de familia tradicional. Pero es importante añadir que éstas no son las únicas características que cumplen el repliegue del sujeto conservador sobre sí. Junto a ellas se encuentran, tanto un lenguaje populista que alimenta tanto la polarización, como la retórica antisistema abocada a la transformación del orden dado (Traverso, 2023: 26-27). De tal manera, la conjunción de estos elementos construye una narrativa propicia para la constitución de identidades replegadas sobre sus sistemas de creencias y, por lo tanto, desvinculadas de la alteridad.

### **VIII. Identidad cerrada y polarización del orden social**

El análisis de una identidad cerrada resulta relevante porque la historia humana se ha construido sobre un sinnúmero de actos bélicos, cuyo fundamento se encuentra, precisamente, en la cerrazón de individuos incapaces de reconocer que sus sistemas de creencias y valoración son sólo una posibilidad entre muchas otras. Pero, en pleno s. XXI, este tipo de examen se concibe más urgente aún debido a la expansión de fenómenos que fomentan la exclusión y violencia, como el conservadurismo radical o los racismos que van en contra de un orden social intercultural e incluyente; entre otros. Con base en lo anterior —y usando como ejemplo el caso del neoconservadurismo—, es importante señalar que todo orden social cuyo fundamento se encuentre en la constitución de identidades cerradas no es deseable, debido al ambiente de enfrentamiento y conflicto que promueve (Traverso, 2023: 21-22). Si bien este afán beligerante se reconoce en diversas ideologías promotoras de este tipo de subjetividad, el caso del neoconservadurismo resulta paradigmático debido a sus características.

Como se ha visto, no sólo es que construya enemigos imaginarios con fines políticos (islamofobia, racismo, antigénero, etc.), sino que esto le vale para configurar un orden social basado en el conflicto, en el que ciertas partes de la sociedad se confrontan con otras generando y reproduciendo diversos mecanismos de exclusión y violencia. En el caso del conservadurismo radical lo anterior se reconoce, incluso, en la formación de su discurso; o como apunta Strobl:

Esta guerra cultural se basa en una visión del mundo estrictamente dicotómica y maniquea. El mundo es una batalla del bien contra el mal: ‘nosotros’ contra ‘ellos’. La carga moral que se crean en este proceso entre el ‘nosotros’ bueno y los ‘otros’ malvados confiere legitimidad: una lucha por los recursos o el poder es más difícil de legitimar que una lucha contra el mal, que supone una amenaza permanente para el ‘nosotros’ bueno. (Strobl, 2022: 48)

El examen y la crítica a una identidad cerrada asume —ya sea dirigida a su ideario neoconservador, racista o cualquiera otro— que no es deseable un orden social basado en este tipo de separaciones y la radicalización que genera. El conflicto promovido por discursos alérgicos a la alteridad debe ser exhibido en todas sus estructuras y particularidades, con la finalidad de desarticular toda justificación de la agresión y la violencia que pretenden motivar. Dicho de otra manera, no se debe convalidar la agresión contra el migrante, el indígena o a quien sea que exprese su identidad de género, bajo el pretexto de actuar por el derecho de autoprotección o autodefensa de una nación. Por el contrario, es necesario explicitar las estructuras que subyacen a toda identidad cerrada, para encontrar soluciones a las formas de violencia que reproduce, y abrir la posibilidad a la constitución de nuevas subjetividades, correlativas de un orden social incluyente.

En ese sentido, cabe recalcar una de las características más notables del discurso con que los líderes de derecha radical entran al espacio público: no sólo es que prometan atenuar las desigualdades generadas por el neoliberalismo, sino que lo hacen en función de un discurso basado en el miedo y odio, dirigidos a enemigos imaginarios que poco o nada tienen que ver con los problemas propios del capitalismo neoliberal de las últimas décadas (Mouffe, 2023: 93-94). De tal manera, responsabilizan a estratos sociales marginados o minoritarios (migrantes, comunidad LGBTQI+, pueblos originarios) de las crisis sistémicas propias del capital. La consecuencia de lo anterior se resume en la siguiente línea: ante enemigos imaginarios, sólo habrá soluciones imaginarias.

Es importante apuntar que en el advenimiento de la identidad cerrada —propia del conservadurismo radical— la función cumplida por los medios de comunicación es notable. Dicho de otra manera, el posicionamiento del discurso de odio que nutre el repliegue del sujeto sobre un sistema de creencias y valoración excluyente sólo es posible a causa del alcance, tanto de los medios de comunicación, como de las redes sociales. En ese sentido, Strobl apunta que en el s. XXI ha habido un crecimiento notable de proyectos mediáticos dirigidos a establecer los valores de la derecha radical (Strobl, 2022: 97). Así pues, la vía para formar subjetividades afines al neoconservadurismo —es decir, identidades cerradas— no es ajena a los esquemas ideológicos y mediáticos que afianzan el racismo y promueven una guerra cultural contra las izquierdas y las

minorías. La polarización —vivida en los espacios públicos donde la derecha radical está presente— es en gran medida generada por un uso irresponsable de recursos mediáticos, cuyo impacto en la constitución de identidades neoconservadoras no está en duda.

## IX. Conclusiones

Este trabajo planteó el siguiente problema: ¿cuál es la estructura ontológica que subyace a la realización de subjetividades reproductoras de violencia y exclusión en nuestras sociedades contemporáneas? La respuesta que se dio —con base en la fenomenología de Emmanuel Levinas— desarrolló la estructura de una identidad cerrada. En ese sentido, se establecieron dos aspectos necesarios para llevar a cabo la argumentación. Primero, se logró explicitar la estructura ontológica que soporta el despliegue de una identidad cerrada. En tal marco, se describió cómo la *totalización* del *Mismo* opera un repliegue de los contenidos de la vida individual, cancelando la posibilidad de acceder a nuevas formas de significar y comprender lo vivo. La identidad cerrada se concentra y cierra sobre sí misma sin reconocer la validez del horizonte ingente de alteridad que la rodea.

Un segundo aspecto que se estableció —y relacionado con el anterior—, tiene que ver con la necesidad de constituir una identidad, pero comprendida ya como un momento inexorable de la experiencia humana. Se trata de reconocer que todo sujeto —en su unicidad— se mueve en el mundo y desarrolla las posibilidades de su vida sobre una plataforma identitaria que orienta tanto su actividad como su toma de decisiones. El hecho de que cada cual constituya una identidad no es negociable; por el contrario, es un *factum* de lo que significa ser una existencia humana. Dicho de otra manera: en tanto humano, he construido una identidad a lo largo de mi historia, a veces consciente, otras tantas inconscientemente. Y es gracias a esta construcción que puedo tomar decisiones y darme fines, para, acaso, establecer los mejores planes para su realización.

De tal manera, la postura levinasiana ha permitido sentar tanto la estructura de repliegue propia de una identidad cerrada, como la dimensión ontológica que subyace al advenimiento de toda identidad, independientemente de sus contenidos. Ahora bien, lo anterior resulta relevante porque implica un reposicionamiento de la dimensión ontológica respecto de la política. Es decir que, para la comprensión —y eventual solución— de las desigualdades y violencias que aquejan al mundo contemporáneo, no basta con analizar la dimensión histórica e ideológica que dirige el examen actual de las subjetividades contemporáneas. Por el contrario, al remitirlas a sus bases ontológicas, es posible reconocer los momentos estructurales y necesarios que les subyacen. Esta comprensión no sólo permite explicitar sustratos problemáticos —como la estructura de repliegue propia de la identidad cerrada—, sino que también abre la posibilidad de postular soluciones: ¿cómo romper los esquemas de subjetividades cerradas? En ese sentido, la reivindicación pasa por ampliar el campo de análisis, para abarcar tanto lo histórico como lo ontológico.

Ahora bien, con la finalidad de señalar que la dimensión ontológica no es una abstracción ajena a los problemas del mundo cotidiano, se utilizaron los ejemplos del racismo y del neoconservadurismo como ilustración de la operatividad de una identidad cerrada. Es importante apuntar que no se trataron de manera exhaustiva, y que sólo se acentuaron aquellos aspectos útiles para el desenvolvimiento del argumento. Sin embargo, dado el orden de cosas actual (expansión del neoconservadurismo, conflictos bélicos como los de Medio Oriente, etc.) no resulta difícil reconocer la urgencia de estudiar y comprender estos asuntos.

Es importante añadir que el tratamiento de estas formas de identidad adquiere un matiz ontológico en el siguiente sentido: puesto que la constitución de una identidad resulta un momento ontológico —y por lo tanto inexorable— en el devenir humano, ¿qué otras opciones tenemos a la mano para romper con los esquemas de una identidad cerrada, así como las formas de violencia que reproduce? Se trata, en última instancia, de comprender el problema desde sus bases ontológicas para extender el espectro en cuanto a vías de solución.

En ese sentido —y como se ha visto—, si parte de la constitución de una identidad cerrada surge a causa del impacto mediático de su ideario, cabría abrir la posibilidad de articular discursos que no sólo se muevan dentro de la oposición de una ideología frente a otra. Por el contrario, al extender el análisis del problema a la dimensión ontológica, cabría postular un aparato mediático que ponga el acento sobre las condiciones necesarias e inexorables de toda vida. De tal manera, en lugar de posicionar discursos como el racista, el antigénero y otros contenidos excluyentes, cabría apuntalar formas de subjetividad conscientes de que su identidad es sólo una posibilidad más entre un mar ingente de maneras de comprender y relacionarse con lo vivo. La conciencia de este hecho —ontológico— debería formar parte de la cotidianidad de todo individuo, al tiempo que dictaría las pautas de conducta para relacionarse con la alteridad y lo diferente. Esto último, por cierto, también forma parte de la dimensión ontológica de toda conciencia, y su estudio complementa la crítica a las identidades cerradas de la contemporaneidad. Sin embargo, su tratamiento corresponde a otro trabajo. **P**

## Bibliografía

ALI, Tariq; ÁLVAREZ, Virgilio; BUTLER, Judith; CHALOUB, Jorge; DE GORI, Esteban; FEIERSTEIN, Daniel; FRASER, Nancy; GAC-ARTIGAS, Gustavo; IPAR, Ezequiel; KOGAN, Andrés; LEIRAS, Marcelo; MILANOVIC, Branko; MOUFFE, Chantal; NATANSON, José; PÉREZ, Libio; PURICELLI, Gabriel; RAMONET, Ignacio; SEGATO, Rita; SEMÁN, Pablo; SOSA, María (et. al.) (2023). *La extrema derecha en América Latina*. Clave intelectual

BELVEDERE, Carlos (2025). *Tres estudios de sociología fenomenológica. Sobre las instituciones, las clases sociales y el Estado*. Versión electrónica. Biblos.

- BUTLER, Judith (2016). *Los sentidos del sujeto*. Herder
- CARLOS, Gisela (2016). “Racismo y marcadores de diferencia entre estudiantes no indígenas e indígenas en México”. *Desacatos*. No. 51, mayo-agosto. <http://ciesas.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1015/320>.
- DERRIDA, Jacques (2012). “Violencia y Metafísica”. En *La escritura y la diferencia*. Anthropos
- ECHEVERRÍA, Bolívar (2010). *Modernidad y blanquitud*. Era
- FOUCAULT, Michel (1994). *Dits et écrits. 1954-1988. III. 1976-1979*. [Hablado y escrito. 954-1988. III] Gallimard
- FRASER, Nancy (2023). “Entrevista a Nancy Fraser”. Entrevista por Martín Mosquera. En *La extrema derecha en América Latina*. Clave intelectual
- HALL, Stuart (2014). *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Editorial Universidad del Cauca
- HERNÁNDEZ, Cuauhtémoc (2017). *El dispositivo sexo-género*. Universidad de Guanajuato
- ITURRIAGA, Eugenia (2016). *Las élites de la Ciudad Blanca. Discursos racistas sobre la otredad*. UNAM
- LEVINAS, Emmanuel (2001). *De Dios que viene a la idea*. Caparrós.
- LEVINAS, Emmanuel (2006). *Más allá del versículo. Lecturas y discursos talmúdicos*. Lilmod.
- LEVINAS, Emmanuel (2020). *Totalidad e infinito*. Síntesis
- LEVINAS, Emmanuel (2021). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Sígueme
- MARTÍNEZ, Hugo (2022). “Reflexiones sobre el proceso de subjetivación. Una lectura general de la fenomenología levinasiana”. *Tópicos, Revista De Filosofía*. N°64. <https://doi.org/10.21555/top.v64n.2032>
- MARTÍNEZ, Hugo (2024a). “Contradispositivo tojolabal: hacia una reivindicación de la alteridad en tanto resistencia”. *Miscelánea Filosófica αρχή Revista Electrónica*. Vol. 7, No. 21. [https://doi.org/10.31644/mfarchere\\_v.7;n.21/24-A03](https://doi.org/10.31644/mfarchere_v.7;n.21/24-A03)
- MARTÍNEZ, Hugo (2024b). “Consideraciones sobre límites de la interculturalidad: apuntes sobre la posibilidad de un nuevo *ethos*”. *Hybris Revista de Filosofía*. Vol. 15 No. 2. <https://revistas.cenaltes.cl/index.php/hybris/article/view/625>

NAVARRETE, Federico (2016). *México racista. Una denuncia*. Grijalbo

PEMBERTY, Pedro (2011).  *Génesis y fundamentos del pensamiento político conservador*. Unaula

RODRÍGUEZ, Ramón (2004). *Del sujeto y la verdad*. Síntesis

RODRÍGUEZ, Roberto (2022). “Racismo y violencia sistémicoestructural en México”. *Sincronía*. No. 82. julio-diciembre. [http://sincronia.cucsh.udg.mx/pdf/82/788\\_809\\_2022b.pdf](http://sincronia.cucsh.udg.mx/pdf/82/788_809_2022b.pdf)

VARELA Itza y PECH Bertha (2021). “Racismos, educación y poblaciones indígenas y afrodescendientes en México”. *Universidades*. No. 87, enero-marzo. <http://dx.doi.org/10.36888/udual.universidades.2021.87.523>

SÁNCHEZ-ANTONIO, Juan (2021). *El problema del sujeto en Michel Foucault. Hacia una sociología crítica de la acción social*. Editorial Universidad del Rosario. <https://doi.org/10.12804/urosario9789587848243>

STROBL, Natascha (2022). *La nueva derecha. Un análisis del conservadurismo radicalizado*. Katz

TRAVERSO, Enzo (2023). “La era del posfacismo”. En *La extrema derecha en América Latina*. Clave intelectual.



**Acceso Abierto.** Este artículo está amparado por la licencia de Creative Commons Atribución/Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Ver copia de la licencia en: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>

[página intencionalmente en blanco]

## La hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot: algunas consideraciones críticas

Jesús Manuel Gamboa Valles <sup>1</sup>

<sup>1</sup> Universidad Autónoma de Ciudad Juárez. UACJ

Ciudad Juárez, Chihuahua. México

E-mail: [jesus.gamboa1809@gmail.com](mailto:jesus.gamboa1809@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0001-5280-5175>

**Resumen:** Una de las propuestas teórico-metodológicas más influyentes de finales del siglo pasado y las primeras décadas de este en el medio filosófico latinoamericano es la llamada *hermenéutica analógica*, del investigador mexicano Mauricio Beuchot (1950-). Prueba de ello es la multiplicidad de trabajos y relecturas a que ha dado lugar tanto en humanidades como en sectores de las ciencias sociales, donde se ha mostrado como una perspectiva interesante y original por su carácter conciliatorio entre posturas extremas, como pueden ser el dogmatismo interpretativo o el relativismo epistémico. Sin embargo, a pesar de la celebración generalizada, también existe un sector de la crítica académica que ha señalado inconsistencias conceptuales o debilidades argumentativas. Siguiendo esta línea de discusión, el artículo presente tiene como objetivo exponer algunos de sus elementos más importantes, de tal modo que, a la vez que se subrayan sus aciertos y bondades, se indican, además, sus posibles imprecisiones y ambigüedades.

**Palabras clave:** Hermenéutica, univocismo, equivocismo, analogía, científicismo, posmodernidad.

**Abstract:** One of the most influential theoretical and methodological proposals to emerge in Latin American philosophical circles during the late 20th century and the early decades of the 21st is the so-called *analogical hermeneutics*, developed by the Mexican scholar Mauricio Beuchot (1950-). This is evidenced by the numerous works and reinterpretations it has inspired across the

humanities and sectors of the social sciences, where it has been regarded as an original and compelling perspective due to its conciliatory nature between opposing extremes, such as interpretive dogmatism and epistemic relativism. However, despite its widespread acclaim, a segment of academic criticism has pointed to conceptual inconsistencies and argumentative weaknesses. Following this line of discussion, the present article aims to outline some of its most significant elements, highlighting both its strengths and merits, while also drawing attention to its possible imprecisions and ambiguities.

**Keywords:** Hermeneutics, univocity, equivocality, analogy, scientism, postmodernity.

### **Antecedentes de la hermenéutica analógica**

Antes de exponer algunos de los aspectos más significativos de la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot, vale la pena prestar atención, brevemente, a los cambios de perspectiva en torno a la hermenéutica, con el fin de obtener un fondo histórico sobre el cual destacar su propuesta. Así pues, y dadas las limitaciones propias de este trabajo, se hará énfasis en ciertos puntos concretos, principalmente aquellos que puedan auxiliar en la comprensión de las aportaciones de Beuchot, y las observaciones críticas correspondientes.

Como se sabe, la hermenéutica cuenta con una larga tradición en la filosofía occidental, remontándose a las disquisiciones de los primeros padres de la Iglesia acerca del correcto sentido de las sagradas escrituras, es decir, entre una interpretación más bien individual de los pasajes (doctrina luterana), donde el significado estaría dado por la propia lectura personal, y una colectiva, dirigida por la simbología convencional que las autoridades cristianas consideraran más apropiada para su discernimiento (doctrina católica). Esta es la razón por la que, como señala Jean Grondin, durante este periodo —siglos XVI y XVII—, la hermenéutica tuviera la función de ser una disciplina auxiliar, a menudo en forma de textos-guía encaminados a la adecuada exégesis de los escritos religiosos (Grondin, 2008).

Sin embargo, con el correr del tiempo, el carácter subsidiario y preceptivo de la hermenéutica perdería su preeminencia a la luz de nuevas consideraciones acerca de la naturaleza y función de esta disciplina. De este modo, desde mediados del siglo XIX y, con mayor fuerza, en las primeras décadas del XX, la hermenéutica sufre dos grandes transformaciones: en primer lugar, deja de ser

una forma de interpretación específica del área teológica o filológica para convertirse en una vía general, o método, aplicable a todas las esferas de la comunicación humana (Schleiermacher, Dilthey); en segundo lugar, tras el fracaso de encontrar reglas rigurosas válidas para cualquier aspecto del mundo, comienza a considerársele en su estructura ontológica, es decir, como parte inherente del ser humano, y no tanto ya como una herramienta o método de conocimiento (Heidegger, Gadamer).

Así, Friedrich Schleiermacher (1768-1834), a pesar de que continúa interesándose en la hermenéutica como un método general esencialmente lingüístico, pone el acento en el componente psicológico de todo acto comunicativo, de manera que, de acuerdo con su postura, la eficacia del método hermenéutico consistiría, sobre todo, en el descubrimiento de las verdaderas intencionalidades de los emisores o autores, a menudo distorsionadas o encubiertas en las expresiones verbales. Esta convicción se manifiesta, por ejemplo, en la conocida recopilación, ordenamiento y exégesis que el filósofo alemán hizo de los diálogos platónicos, hacia 1828 (Schleiermacher, 1828/2019). En esta importante colección, Schleiermacher señala, en reiteradas ocasiones, la relevancia que tiene la correcta interpretación del estilo verbal de Platón, así como de la forma literaria en que están vertidos sus pensamientos, para poder llegar al descubrimiento de su unidad o intención central, pues hasta entonces sus exégetas se habían limitado, o bien a quedarse en la superficie fragmentaria y miscelánea que caracterizan los diálogos, o bien habían dado por correctas lecturas que, en realidad, no eran más que prejuicios personales (Schleiermacher, 1828/2019).

A pesar del serio intento de Schleiermacher en hacer de la hermenéutica un método de aplicabilidad general para el *desvelamiento* de la verdadera intencionalidad del autor o emisor, su énfasis psicológico y, en cierto sentido, cientificista, reducían el alcance de la disciplina. Como bien señala Frank C. Richardson, al psicologismo de Schleiermacher le sucedería la propuesta de Wilhelm Dilthey (1833-1911), quien indicaría, precisamente, la insuficiencia de tratar de incorporar características metodológicas más propias de las ciencias naturales al campo de las humanidades. De esta forma, además de establecer la distinción entre ciencias naturales (*Naturwissenschaften*) y ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*), Dilthey se alinea con una visión vitalista, en la que la hermenéutica se constituye como el ejercicio de comprensión de la vida (*Erlebnisse*), donde hay que descubrir las grandes estructuras que la conforman y que le dan sentido a cada ser humano, a diferencia de la explicación mecánica de las ciencias, que sólo tienen que ver con la exterioridad:

De acuerdo con este relato, cuando observamos la totalidad holística de la vida en las experiencias cotidianas, encontramos que está formada por lo que Dilthey llama estructuras,

patrones recurrentes que muestran conexiones e interrelaciones fundamentales características de la vida psicológica. (Richardson, et al., 1999/2011: 203)<sup>1</sup>

De acuerdo con Richardson (1999/2011), con todo y las diferencias teóricas individuales entre Schleiermacher y Dilthey, ambos compartieron la idea de que la hermenéutica era un método y, alineado a ello, que la hermenéutica consistía, sobre todo, en una cuestión epistemológica de cómo conocemos el mundo. Sin embargo, con el arribo en la escena filosófica tanto de Martin Heidegger (1889-1976) como de Hans Georg-Gadamer (1900-2002), se produciría el llamado *giro ontológico* de la hermenéutica,<sup>2</sup> como se ha señalado más arriba. De este modo, por ejemplo, en una de sus obras capitales, *Ser y tiempo* (1927), Heidegger pone en marcha una *fenomenología de la existencia*, al indagar sobre el ser de ese peculiar ente que es el ser humano. Así entonces, emplea el concepto de *Dasein*, para referirse, precisamente, al carácter existencial, de existir, como nota esencial del ser humano en su relación con él mismo y el mundo. Por lo tanto, la tarea de la comprensión es una tarea intrínseca a la especie humana, ontológica. Interpretarse a sí mismo es su actividad propia:

El método de *Ser y tiempo* es hermenéutico: implica una interpretación del propio ser como una entidad que está comprometida en la actividad de interpretar. Desde esta perspectiva, *Ser y tiempo* es una interpretación del interpretar, y su objetivo preliminar es identificar las estructuras en común en toda actividad interpretativa. La interpretación es necesaria para clarificar mejor nuestro propio ser. (Richardson, et al., 1999/2011: 208)<sup>3</sup>

Finalmente, Gadamer, partiendo de las reflexiones de Heidegger, llevará la hermenéutica a un estatuto eminentemente filosófico, convirtiéndose en una actividad que de continuo se preguntará por las condiciones de posibilidad de la comprensión misma, así como por el carácter flexible, no metodológico o reduccionista, de la hermenéutica como tal. En este sentido, Gadamer, como bien subraya Richardson (1999/2011), criticará abiertamente en su principal obra, *Verdad y método* (1960), la idea de método en la hermenéutica, negándose a dar reglas que la determinen.

---

<sup>1</sup> “According to this account, when we look at the holistic totality of life in everyday experiences, we find it is shaped by what Dilthey calls structures, recurring patterns that display fundamental connections and interrelationships characteristic of psychological life” (Richardson, et al., 1999/2011: 203). [Todas las traducciones son del autor].

<sup>2</sup> Aunque este *giro* de lo epistemológico a lo ontológico marcará la diferencia entre la hermenéutica del siglo XIX, con todos los resabios de la doctrina clásica del periodo renacentista, y la hermenéutica del siglo XX, con las aportaciones indiscutibles de filósofos como Martin Heidegger y Hans-Georg Gadamer, resulta pertinente subrayar que el cambio de paradigma no fue radical. Al contrario, autores posteriores, como Paul Ricoeur, y el mismo Mauricio Beuchot, incorporarán en sus trabajos elementos de ambas tendencias, al igual que enfoques tanto epistémicos como ontológicos.

<sup>3</sup> “The method of *Being and Time* is hermeneutic: it involves an interpretation of one's own being as an entity who is engaged in the activity of interpreting. Seen in this way, *Being and Time* is an interpretation of interpreting, and its preliminary goal is to identify the structures common to any interpreting activity whatsoever. Interpretation is needed for us to get clear about our own being” (Richardson, et al., 1999/2011: 208).

Con base en lo anterior, se puede decir que, con todo y lo relativo de separar tajantemente una tradición hermenéutica de otra, existen ciertas tendencias explícitas. Mientras que, por un lado, hay una tendencia en concebir la hermenéutica como método filológico para la correcta dilucidación del sentido o la intención psicológica de un autor (Schleiermacher, Dilthey), por otro lado, se puede entender la actividad hermenéutica como algo propio del ser humano, en su intento originario de comprender el mundo y a sí mismo (Heidegger, Gadamer). Ahora bien, establecido esto a manera de esquema orientativo, estamos en condiciones de encuadrar la propuesta de Mauricio Beuchot en una suerte de posición intermedia: en efecto, no se trata de una perspectiva estrictamente metodológica; pero tampoco se reduce a una reflexión filosófica de la comprensión.

### **La hermenéutica analógica: un balance crítico**

Como el mismo Beuchot afirma en *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación* (1997), la hermenéutica se caracteriza por tres aspectos: primero, se trata del “arte y ciencia de interpretar textos, entendiendo por textos aquellos discursos que van más allá de la palabra y el enunciado, pues es donde más se requiere el ejercicio de la interpretación” (Beuchot, 1997: 15); segundo, la hermenéutica cumple su función en los casos donde no existe un sentido único, o este no queda claro, “es decir, donde hay polisemia” (Beuchot, 1997: 15) y tercero, la finalidad del acto interpretativo tiene que ver con la contextualización del discurso, esto es, de la clarificación de su significado a partir de la integración del texto en su contexto.<sup>4</sup>

Asimismo, tanto en esta obra como en muchas otras,<sup>5</sup> por ejemplo, en *Iniciación a la hermenéutica analógica* (2023), Beuchot afirma que la hermenéutica atraviesa una crisis, a causa de dos tendencias opuestas entre sí, pero que han condicionado los debates contemporáneos dentro de la filosofía: por un lado, la pretensión de que solo es válida una interpretación del mundo; por otro lado, la convicción de que todas las interpretaciones sobre el mundo son válidas.

Beuchot caracteriza esta polarización como una especie de conflicto entre dos tipos de hermenéuticas: una que denomina *univocista* porque se adhiere a una sola interpretación; otra que

---

<sup>4</sup> De acuerdo con esto, resulta patente que Beuchot basa sus formulaciones en distintas nociones, algunas de ellas ajenas al ámbito de la hermenéutica: para su definición, echa mano de la tradición clásica de la hermenéutica, aunque modificada por la concepción semiótica del texto impulsada por filósofos como Paul Ricoeur (1903-2005) y Charles Sanders Peirce (1839-1914). Asimismo, se deja entrever la influencia de Dilthey y Gadamer.

<sup>5</sup> La producción intelectual de Mauricio Beuchot es considerable. Entre manuales, artículos, monografías, antologías y conferencias, muchos de sus textos y coloquios suelen volver sobre asuntos o motivos abordados con anterioridad, pero vistos con un matiz diferente. En relación con su propuesta, la hermenéutica analógica, aparece en gran cantidad, en obras como *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación* (1997), *Hermenéutica analógica y del umbral* (2002), *Hermenéutica analógica. Aplicaciones en América Latina* (2003), *Hermenéutica, analogía y símbolo* (2004), *En el camino de la hermenéutica analógica* (2005), *Compendio de hermenéutica analógica* (2007), *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía* (2007), *Hermenéutica analógica, símbolo y ontología* (2010), *La hermenéutica analógica en la historia* (2010), *Iniciación a la hermenéutica analógica* (2023).

llama *equivocista*, debido a que promueve la validez de cualquier interpretación. Estas denominaciones también le sirven para encuadrar corrientes y movimientos. Por ejemplo, en el sector univocista, el filósofo mexicano ubica todas las variedades del positivismo, el cientificismo, la filosofía analítica y la primera etapa descriptiva de la fenomenología; mientras que en el terreno equivocista se encuentran el relativismo cultural y epistémico, el posmodernismo y la deconstrucción.<sup>6</sup>

Frente a la crisis que describe, pero sin salir del terreno de la hermenéutica —a pesar de que en su postura se integran otros elementos ajenos a la misma—, Beuchot propone una hermenéutica que se base en el concepto de la *analogía*, es decir, que tome en cuenta tanto las semejanzas como las diferencias en las cosas. Así pues, las interpretaciones que se hagan de los textos, en el sentido amplio de *discursos* que defiende Beuchot, no serán únicas, pero tampoco ilimitadas.

Al contrario, toda interpretación, si se basa en el principio de la analogía, estará limitada por la identidad de las semejanzas, por su permanencia y verificabilidad objetiva, pero libre en virtud de las diferencias individuales, aunque sin tender a la arbitrariedad:

La ventaja que tenemos es que la noción de analogía tiene una ya larga tradición. Viene desde los griegos y llega hasta la actualidad [...] No es la simple semejanza, sino que en la analogía predomina la diferencia, es compleja, requiere que sepamos más de las cosas en qué difieren que en qué se parecen. Esta idea simplista de analogía como mera semejanza es la que, con toda razón, causó prevención y suspicacia a autores acuciosos, como Foucault. (Beuchot, 2023: 20)

Así entonces, con base en las observaciones aristotélicas acerca del Ser presentes en su *Metafísica*,<sup>7</sup> la filosofía tomista medieval y las pertinentes sugerencias de Paul Ricoeur,<sup>8</sup> Beuchot recupera la definición de analogía para incorporarla en el proceso hermenéutico. Particularmente, de las distintas especies de analogía descritas por los antiguos y preceptivas medievales, Beuchot destaca dos tipos fundamentales: la analogía de proporción, empleada por los pitagóricos, que se basa en el

---

<sup>6</sup> Con todo, Beuchot señala que el equivocismo propio de la posmodernidad se encuentra en su última faceta: “Sin embargo, la filosofía posmoderna está de salida. Parece ser que ya dio de sí, que está agotada. Cumplió algunas de sus expectativas, como disminuir las pretensiones de la razón moderna; pero exageró en esa línea, y llegó a un relativismo muy extremo, rayando en el escepticismo; siempre con la sombra del nihilismo. Por eso se hizo necesaria una superación, un cambio” (Beuchot, 2023: 15).

<sup>7</sup> También Beuchot hace hincapié en el concepto griego de *phrónesis*, ya que, según él, la interpretación basada en la analogía necesita realizarse con *prudencia*, en un sabio balance entre lo universal y lo particular, como ocurre en los fenómenos de transculturación, donde se busca lo compartido en general por las culturas, pero, al mismo tiempo, lo distintivo y característico de cada una.

<sup>8</sup> Como el mismo Beuchot lo ha afirmado en varios de sus textos y conferencias, Paul Ricoeur jugó un papel importante en el desarrollo de su modelo analógico, pues gracias a la lectura de la última parte de la *Simbólica del mal*, donde el pensador francés realiza interesantes observaciones sobre la analogía, es que Beuchot pudo reforzar teóricamente su propia postura.

principio de proporcionalidad, en la forma de *a es a b como c es a d* (*el instinto es al animal lo que a la razón, las alas son a las aves lo que las aletas a los peces*); la analogía de atribución, que se funda en el principio jerárquico de atribución, donde un elemento es el central y el resto secundario o derivado: “por ejemplo, el predicado ‘sano’ se puede aplicar al organismo, al alimento, al medicamento, al clima” (Beuchot, 1997: 54).

Como se mencionó más arriba, la filosofía escolástica de Santo Tomás de Aquino tiene un papel preponderante en su propuesta de la hermenéutica analógica. Esta influencia, que data de su formación dominica, puede rastrearse también en sus primeros textos sobre retórica y lenguaje. Así, en *La filosofía del lenguaje en la Edad Media* (1981), donde lleva a cabo una exhaustiva recopilación de pensadores de la época y sus reflexiones en torno al lenguaje -muchas de ellas, según Beuchot, de gran adelanto-, Beuchot se detiene en la explicación del sistema tomista. En este pasaje, ya se perfila la importancia de la analogía no sólo para la comprensión de la construcción de oraciones y la predicación, sino además en su función filosófica posterior: las interpretaciones que hacemos del mundo y de los textos son siempre proporcionales, algunas más justas que otras, pero nunca definitivas, pues de lo contrario seríamos como Dios. Por tanto, la identidad que vemos entre nuestro pensamiento, o interpretación, y el mundo, siempre es modal y relativa a las cosas particulares, al igual que ocurre en la relación entre un sujeto y un predicado:

Esto puede verse tanto en las proposiciones que tienen predicado accidental como en las que tienen predicado substancial. Un ejemplo de las primeras: ‘el hombre es blanco’, en ella se designa que hombre y blanco son lo mismo en el ente individual y difieren en cuanto a la noción o razón, pues una es la razón de hombre y otra la de blanco. Un ejemplo de las segundas: ‘el hombre es animal’, en ella se designa que hombre y animal son lo mismo en el ente individual y difieren en cuanto a la noción o razón, pues una es la razón de la naturaleza sensible, por la que el hombre es animal, y otra la de la naturaleza racional. Así, el predicado y el sujeto son lo mismo en el supuesto, pero siempre con diversa razón. (Beuchot, 1981: 101)

Según Beuchot, la analogía como concepto vertebral del acto interpretativo no sólo tiene, pues, una aplicación lógica o retórica como se desprende de los ejemplos dados, sino que, al implicar la metáfora o la metonimia, adquiere también un poder explicativo y comprensivo dentro de la propia conformación de los discursos:

Si, como sostiene Jakobson, la metonimia es el origen de la ciencia y la metáfora el de la poesía, en la analogía tenemos el espacio suficiente para interpretar lo científico y lo poético respetando su especificidad, y hasta para encontrar algunos puntos en los que se toquen o entrecrucen, de manera que, en cierta medida, y sin confusión, lo científico pueda interpretarse poéticamente y lo poético científicamente. (Beuchot, 2023: 26)

Para ilustrar cómo se perfila, entonces, la hermenéutica analógica en su papel de arte y ciencia de interpretar textos, Beuchot basa su argumentación en dos puntos: el primero, esbozado en

diferentes obras, como en *Hermenéutica analógica, historicidad y filosofía* (2013), consiste en un rastreo histórico de pensadores o corrientes que, según Beuchot, ya mostraban implícitamente en sus posturas el empleo de una hermenéutica analógica (Aristóteles, Nietzsche, Cassirer, Vattimo); el segundo, en la conveniencia metodológica de comprender el mundo analógicamente, como una expresión de la tendencia innata del ser humano en conocer por medio de la semejanzas y diferencias. De aquí que, como también expresó en una de sus conferencias,<sup>9</sup> el objetivo de su modelo es alcanzar, por medio de la analogía, el equilibrio hermenéutico que en otros momentos de la historia algunos pensadores o vertientes han alcanzado:

La historia de la hermenéutica es larga. Sólo recordaré algunos hitos. En ella ha habido tendencias univocistas y equivocistas, así como analógicas. Se trata de una pugna entre el sentido literal y el sentido alegórico, en la que media un sentido analógico. Toda la historia de la hermenéutica podría vertebrarse mediante la lucha entre literalistas y alegoristas y la búsqueda de un terreno medio, analogista, que pocas veces se ha encontrado. (Beuchot, 2015: 129)

Así, Beuchot pasa de la *parte teórica* de su modelo a la *parte aplicada*, por lo que utiliza algunos ejemplos históricos para brindar al lector una suerte de procedimiento interpretativo o guía de comprensión. Uno de los ejemplos que escoge proviene de los documentos del teólogo español Bartolomé de las Casas (1484-1556). Desde la perspectiva de Beuchot, en la *Apologética historia sumaria*, donde el fraile denuncia y explica lo ocurrido durante la conquista en tierras mexicanas, las narraciones se fundamentan directamente en la analogía, al transmitir el significado de los rituales prehispánicos en términos de los católicos, aunque sin reducirlos absolutamente a estos, en una equivalencia semántica cerrada.

Por lo tanto, De las Casas estaría aplicando, en cierto modo, la hermenéutica analógica:

Añade que la antropofagia era principalmente ritual, litúrgica, para unirse con sus dioses; y la comparaba a la eucaristía cristiana. Con eso mostraba que estaban muy cercanos al Evangelio [...]. De esta manera, a través de la comparación, señalaba las semejanzas en medio de las diferencias, entre las dos culturas, para que los españoles pudieran comprender la cultura indígena, que les resultaba tan distinta. Dicha comparación se basaba, pues, en la analogía, que resaltaba los parecidos a pesar de las divergencias. (Beuchot, 2023: 46)

---

<sup>9</sup> Se trata de una conferencia impartida en la Cátedra *Diánoia*, el 3 de septiembre de 2014 en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Esta charla fue, además, la respuesta que dio Beuchot a las observaciones de Gianni Vattimo sobre la hermenéutica analógica, durante este mismo evento. Asimismo, Axel Barceló, de quien me ocuparé más adelante, presenta también una réplica a esta charla. La ponencia sería publicada en forma de texto.

En conclusión, y aunque Beuchot no lo indica, parece ser que aquí entra en juego la analogía de proporción, ya que ambas culturas son distintas en general, pero pueden comprenderse en cierta proporción una con otra, tal como ocurre en toda forma de sincretismo.

Ahora bien, otro ejemplo empleado por Beuchot para mostrar la pertinencia metodológica de la hermenéutica analógica es el referente a la esencia misma de la filosofía. Esta vez en el terreno de la abstracción, Beuchot sostiene que se puede llegar a una definición aproximada y rigurosa, sin ser apodíctica, de la naturaleza de la filosofía si se usa la analogía —se infiere que la analogía de atribución—. Parte de la definición provisional —de origen medieval— de que la filosofía es la ciencia de todas las cosas en sus causas más altas o últimas, en contraposición a las ciencias particulares, que se encargan de las causas inmediatas o primeras. Usando el principio de analogía, concluye que, si se toma como elemento jerárquico a la *filosofía entre las ciencias* por su mayor estatus, entonces se puede decir, a su vez, que dentro de la filosofía la corriente más elevada sería la metafísica, por lo que “es la que puede señalar el oficio de la filosofía en su grado más alto y, por lo mismo, el más paradigmático o ejemplar” (Beuchot, 2023: 52).

Como puede apreciarse a partir de lo expuesto, Beuchot propone que las interpretaciones que se hagan de los textos —esto es, en el amplio sentido de discursos sobre el mundo— se realicen conforme al principio regulatorio de la analogía, la cual permite una cierta libertad exegética, pero sin caer en lecturas dogmáticas. O, como lo expresa su autor, la analogía como eje vertebral de la tarea hermenéutica, “privilegia la diferencia, pues ella predomina en la analogía por encima de la identidad” (Beuchot, 2023: 54).

Ahora bien, para Beuchot, su modelo de hermenéutica analógica no sólo se muestra fructífero en su propia área, esto es, en el terreno de la hermenéutica como reflexión filosófica de la comprensión y herramienta de interpretación, sino también en corrientes como la epistemología, la ontología, la educación o la filosofía de la ciencia.<sup>10</sup> Por ejemplo, en *Conocimiento e interpretación: la nueva epistemología analógica* (2022), Beuchot sostiene que el conocimiento humano es analógico, y que necesariamente el mundo que conocemos es real, aunque de esa realidad solo obtengamos aproximaciones en cada acto interpretativo. Para defender este argumento, Beuchot recurre al *realismo crítico* de Maurizio Ferraris, Markus Gabriel y Quentin Meillassoux, pues ve en este una

---

<sup>10</sup> Existen numerosas publicaciones de revistas latinoamericanas dedicadas a las múltiples aplicaciones de la hermenéutica analógica de Beuchot. Un ejemplo de ello es el dossier *México y América Latina: la hermenéutica analógica* de Mauricio Beuchot en diálogo Sur-Sur, de la revista Wirapuru: Revista Latinoamericana de Estudios de las Ideas (2022), a cargo de Gerardo Oviedo y Diana Alcalá Mendizábal: “La hermenéutica analógica, arte y ciencia del análisis de textos —y de la acción comprendida como un texto—, proporciona un modelo de interpretación y aplicación preocupado por resolver el dilema bifronte que asedia al pensamiento contemporáneo bajo el doble influjo del subjetivismo y el objetivismo, y por el cual sucumbiera ante dos extremos: el relativista y el cientificista” (Oviedo y Alcalá Mendizábal, 2022: 1).

especie de *realismo analógico*, opuesto a lo que él denomina el “realismo unívoco de la modernidad” (Beuchot, 2022: 7) y el “realismo equívoco de la posmodernidad relativista” (Beuchot, 2022: 7).<sup>11</sup>

Asimismo, en *Hermenéutica analógica y educación multicultural* (2009) propone una *educación analógica*, es decir, un esquema de enseñanza-aprendizaje en el cual se desarrolle la comunicación entre distintas culturas a partir de la semejanza respetuosa y el juicio crítico, al tiempo que se fomente el respeto y comprensión de los valores ajenos *en analogía con los nuestros*, pero sin reducir su importancia o tergiversar sus diferencias específicas.

### **Algunas observaciones críticas en torno a la hermenéutica analógica**

Hasta aquí, a grandes rasgos, la propuesta de hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot. Como puede observarse, se trata de una propuesta interesante que busca enfrentar el reduccionismo dogmático y el relativista, por medio del concepto de analogía y la incorporación de elementos procedentes de la tradición clásica y contemporánea de la hermenéutica. Para ello, Beuchot intenta, en la medida de lo posible, llevar la reflexión hermenéutica a terrenos de aplicación concreta, de modo que la aridez conceptual se torne útil en los casos específicos que suele citar en sus obras, conciliando perspectivas que a menudo podrían parecer contradictorias. Así pues, la flexibilidad y formalidad de la hermenéutica analógica constituye, sin duda, una alternativa interesante y productiva en la interpretación de textos.

Sin embargo, como se mencionó al inicio de este trabajo, varios críticos han señalado inconsistencias y debilidades argumentativas en las formulaciones de Beuchot a lo largo de sus obras. Por lo tanto, se retomarán algunas de esas observaciones, así como también se agregarán otras que pueden considerarse importantes dado su carácter ambiguo.

Uno de esos puntos relevantes consiste en el uso laxo que Beuchot hace de los conceptos *univocismo*, *cientificismo* y *positivismo*. Tanto en sus textos como en sus conferencias, no siempre queda claro en qué sentido preciso los está empleando. Si el univocismo es la tendencia general en concebir un solo significado, *claro y distinto*, de los textos —del mundo, de la realidad—, entonces ciertamente que el cientificismo y el positivismo comparten esa característica epistemológica. Sin embargo, el problema radica en dos aspectos. Primero, que Beuchot muchas veces da por sentado que toda forma de ciencia equivale a *cientificismo*, y que este, a su vez, es comparable en sentido

---

<sup>11</sup> En otros textos, como en *Epistemología de la hermenéutica analógica para los estudios sociales de la ciencia* (2014), Beuchot propone un *realismo analógico-icónico* como reemplazo del *realismo unívoco* del cientificismo y su modelo de verdad como correspondencia y del *realismo equívoco* del relativismo y su modelo de verdad como des-cubrimiento. En lugar de ello, Beuchot considera, basándose en el concepto de *icono* de Pierce, que la hermenéutica analógica supone un realismo abierto a la interpretación, pero que, al mismo tiempo, es objetivo y verdadero, estableciendo límites a los actos interpretativos individuales. En breve, atenderé algunas de las contradicciones implicadas en estos argumentos.

estricto a *positivismo*, lo cual es falso. Más bien, el *positivismo* es una especie de *cientificismo*, pero no la única, como bien ha señalado Mariano Artigas (1938-2006), porque se trata de una variedad de *cientificismo* que exalta la observación empírica y experimentable de la ciencia, en detrimento del elemento teórico y especulativo, elemento que, de hecho, está presente como parte fundamental de la ciencia auténtica:

El positivismo de Comte afirma que la ciencia *positiva* se limita a relacionar hechos observables, evitando toda especulación metafísica y religiosa. De este modo, si bien se afirma que la ciencia es la máxima expresión del conocimiento, se limita su alcance a establecer relaciones entre fenómenos observables, algo que es demasiado pobre para dar una imagen de la ciencia tal como existe en la realidad. De hecho, la ciencia experimental proporciona muchos conocimientos sobre dimensiones de la realidad que se encuentran muy alejadas de las posibilidades de observación. (Artigas, 2009: 38)

Por lo tanto, una cosa es la *ciencia*, entendida como “un tipo de conocimiento que nos lleva más allá de la experiencia ordinaria, utilizando razonamientos, pruebas, demostraciones, que nos permiten obtener conclusiones a las que no podríamos llegar de otro modo” (Artigas, 2009: 13); otra, el *cientificismo*, comprendido como la pretensión generalizada de que el conocimiento científico es el único valioso; y una más el *positivismo*, entendido como una corriente de pensamiento que privilegia el aspecto empírico y pragmático de la empresa científica. Estas distinciones conceptuales no suelen ser precisadas por Beuchot, quien, en muchas ocasiones, pareciera concebir la ciencia en términos del positivismo decimonónico, lo cual no sólo resulta anticuado, sino que distorsiona el verdadero sentido del quehacer científico, eminentemente antidogmático.

Por ejemplo, en una conferencia dictada a propósito del nacimiento de Santo Tomás de Aquino en la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP), Beuchot observa que el ideal *univocista* de la ciencia también ha sido puesto en crisis en la actualidad, pues incluso en la disciplina formal por excelencia, la matemática, se realizan interpretaciones de las fórmulas en función de diferentes escuelas, como la logicista o la intuicionista (Beuchot: 2020, 17m11s). Con este caso, al parecer, el filósofo mexicano intenta demostrar que, si en un área tan abstracta y rigurosa como la matemática tiene cabida la libertad interpretativa, entonces eso implica que, o bien la verdad objetiva no existe, o bien puede alcanzarse por la convergencia de distintos caminos. La conclusión que ofrece Beuchot a lo largo de esta charla es que sí existe una verdad objetiva y, por lo tanto, de lo que se trata es de evitar los extremos en la interpretación (la explicación rígida del univocismo y la confusa libertad del equivocismo). Así pues, la hermenéutica analógica cumpliría con estos requisitos, al situarse como una vía de comprensión equilibrada y racional.

No obstante, Beuchot pasa por alto algunos aspectos importantes en sus aseveraciones. En primer lugar, que la interpretación no es un proceso exclusivo de las humanidades o las llamadas *ciencias sociales*. En congruencia con lo que él mismo ha declarado en otros lugares (el ser humano es un

ser que interpreta por naturaleza), el acto interpretativo, o valorativo, forma parte integral de la actividad científica, aunque definitivamente esta no se encuentra restringida a aquel, sino que, además, se apoya en evidencias empíricas, capacidad de predicción y suficiencia racional.

En segundo lugar, y tal como explica Mariano Artigas (2022) al referirse a las teorías científicas más contemporáneas —la mecánica cuántica, por ejemplo, y sus diversas interpretaciones—, siempre han existido diferentes posturas con relación al estado de la ciencia en sus épocas específicas, pero ello no significa que su labor sea arbitraria, pues una cosa es la interpretación interna o filosófica de la propia actividad científica, y otra distinta la lectura ideológica o preconcebida de la misma.

Por tanto, aunque la crítica de Beuchot al científicismo es legítima, también es cierto que su crítica parece extenderse a la ciencia como un todo, omitiendo o infravalorando aspectos importantes, como su progreso efectivo, debido a una concepción ideológica que se deriva de sus juicios sobre el positivismo y el científicismo decimonónicos. Como bien arguye Artigas:

Que se critique el científicismo es lógico, puesto que se trata de una ideología pseudo-científica que explota el prestigio de la ciencia para fines que nada tienen que ver con ella. El científicismo presenta una imagen deformada de la ciencia experimental, pues sólo así puede afirmar el monopolio cognoscitivo de la ciencia. Pero con demasiada frecuencia la crítica del científicismo es inadecuada y confunde el científicismo con la ciencia, haciendo recaer sobre la ciencia una crítica que sólo debería extenderse al científicismo. O se achaca a la ciencia una crisis de valores que no se debe propiamente a la ciencia, sino a nuestra comprensión y valoración de la misma. (Artigas, 2009: 107)

Ahora bien, aunque una buena parte de las observaciones de Beuchot sobre la naturaleza de la verdad, el científicismo y el univocismo parece derivarse, como se ha explicado, de una concepción decimonónica de la ciencia, así como de su visión escolástica de la ontología y la hermenéutica, también es cierto que hay aspectos de su propuesta que encuentran ecos significativos en los debates epistemológicos contemporáneos, particularmente en relación con el *realismo interno* de Hilary Putnam (1926-2016) y el *pluralismo científico*, impulsado por filósofos como Feyerabend o Dupré. Dada la complejidad del debate, y los objetivos propios de este trabajo, aquí sólo esbozarán algunos apuntes pertinentes en relación con la hermenéutica analógica de Beuchot.

Así, cuando Beuchot sostiene que, efectivamente, existe un mundo externo y una verdad objetiva, pero que nuestras interpretaciones sólo son aproximaciones que se ajustan, en mayor o menor medida, a ese mundo y a esa verdad en sí mismos, sin llegar nunca a una interpretación absoluta o universal, claramente se posiciona como un realista. Sin embargo, a diferencia de los realistas metafísicos, donde se encontraría colocado el realismo científico, el tipo de realismo implicado en el pensamiento de Beuchot puede considerarse, a la luz de lo que se ha venido mostrando hasta aquí, un realismo *debilitado* o, si se quiere, *relativo*.

Esta *paradoja* epistemológica puede extrapolarse, aunque con precauciones, al llamado *realismo interno* de Putnam. Según este filósofo, desde el siglo XVII con la revolución científica de Galileo, el racionalismo cartesiano y el empirismo de Locke, la concepción realista de un mundo que existe *en sí mismo*, con clara independencia de la mente que lo capta, ha marcado la historia de la filosofía occidental; unas veces enfatizándose tajantemente esta dicotomía entre la separación mente-mundo, otras matizándose, como en la filosofía kantiana, unas más sustituyendo un realismo por otro, como en el caso del realismo científico en reemplazo del realismo cotidiano (Putnam, 1994).

Sin embargo, Putnam defiende la idea de que, si bien no se puede hablar de una realidad *en sí misma* ni tampoco de una *realidad* superior obtenida a partir de las teorías científicas, sí resulta razonable recuperar el contenido sano del realismo para enfrentar el dogmatismo del Realismo metafísico (donde estarían el objetivismo científico y toda forma de realismo que implique una realidad separada *en sí*) y el relativismo cultural. En consecuencia, se trata de aceptar que se puede hablar, *razonablemente*, de una verdad y un mundo objetivos, pero que, al mismo tiempo, nuestros descubrimientos y adecuaciones de esa verdad y ese mundo no están separados de nuestros propios esquemas conceptuales con los cuales los conocemos. Esta tentativa Putnam la denomina *realismo interno*:

El realismo interno es, en el fondo, únicamente la insistencia en que el realismo no es incompatible con la relatividad conceptual. Se puede ser al mismo tiempo un realista y un relativista conceptual. El realismo (con una 'r' minúscula) ha sido ya introducido; como decíamos, es la perspectiva que toma nuestro esquema del sentido común familiar, tanto como nuestros esquemas científicos, artísticos y otros, en sentido literal, sin ayudarse de la noción de la cosa 'en sí misma'. (Putnam: 1994, p. 61)

Como puede apreciarse, existe un cierto parecido entre las implicaciones epistemológicas de la hermenéutica analógica de Beuchot y el *realismo interno* defendido por Putnam. No obstante, la correspondencia entre ambos sólo se da a un cierto nivel de motivación y cercanía terminológica, en sus intentos de reivindicar la pluralidad del pensamiento con la certeza de una realidad objetiva: mientras que Putnam sí subraya, continuamente, que nuestro conocimiento de la realidad se da, simultáneamente, con el conocimiento de nosotros mismos, de manera que no se encuentran separados, Beuchot se muestra más ambiguo al respecto, porque nunca abandona completamente la visión escolástica de la realidad, visión que, por un lado, sí afirma una separación entre las sustancias distintas del pensamiento y la materia; y por otro lado, supone una Realidad absoluta como fundamento de todo lo demás. En resumen, Beuchot se acerca al *realismo interno* de Putnam en sus pretensiones, al igual que entra en diálogo con la concepción *pluralista* de las teorías científicas al subrayar el papel abierto y heterogéneo de la hermenéutica. Sin embargo, su argumentación parece descansar en la idea implícita de una realidad y una verdad separadas del pensamiento, con todo y los ajustes conceptuales que hace para no caer en el dogmatismo realista o el relativismo cultural.

Otro punto que se puede considerar problemático en la propuesta filosófica de Beuchot es la incorporación de una doble concepción de la verdad. Como explica el filósofo mexicano en *La hermenéutica analógica en la interdisciplinariedad de las ciencias humanas* (2011), su modelo, al basarse ontológicamente en un *realismo icónico-analógico*,<sup>12</sup> echa mano de una peculiar concepción de la verdad, concepción que no estaría situada ni en la tradición de la correspondencia como en el realismo clásico ni en la inaugurada por Heidegger como revelación o des-ocultamiento, más acorde con la posmodernidad. Según Beuchot, el concepto de *verdad* esgrimido por la hermenéutica analógica se fundamenta en una *correspondencia analógica*, es decir, en la aceptación de una parte equívoca en el ser humano (*su historicidad*), pero que no resulta suficiente para constituir verdad alguna; y una parte unívoca (*la razón*), que dirige la búsqueda de una verdad única, pero inalcanzable.

En medio de esta dialéctica, Beuchot afirma que su modelo analógico combina ambas tradiciones: la de una verdad apodíctica representada en la línea de la correspondencia, y una verdad apofántica, emparejada con la versión fenomenológica de Heidegger:

Pretender la pura correspondencia, o una correspondencia pura, tendría visos de univocidad, y ésta es inalcanzable. La verdad como puro descubrimiento correría el peligro de la equivocidad, pues estaría supeditada a los intereses e incluso caprichos del intérprete, que podría ver, fenomenológicamente, diversos desencubrimientos como perspectivas irreductibles. Pero una correspondencia o adecuación analógica basta para evitar la pretensión de la univocidad, y además para frenar el vertiginoso remolino de las perspectivas de la mostración, los contextos de descubrimiento, que pueden fugarse y fragmentarse, dejándonos sin conocer la verdad del texto. (Beuchot: 2011, p. 141)

Aunque el argumento en su formulación general parece consecuente, tras un examen más detenido se revela cierta extrañeza en su composición lógica. Si bien es cierto que este tipo de realismo también necesita de una teoría de la verdad como correspondencia, pero sin caer en la adecuación absoluta entre la conciencia y el mundo, toda vez que la dimensión histórica juega un papel importante en la interpretación, no queda claro, sin embargo, de qué manera la concepción de la verdad como des-ocultamiento se integra en la anterior, puesto que se tratan de dos posturas que, en principio, se oponen entre sí. Si el criterio es que la concepción de la verdad como correspondencia funciona tan sólo a tenor de principio regulativo, siendo la variabilidad de contextos y situaciones históricas particulares las que contribuyan, en gran medida, a la aceptabilidad o validez de una interpretación, entonces no parece congruente invocar el modelo de la correspondencia, ya que no existe, en rigor, una realidad única que pueda conocerse, aunque

---

<sup>12</sup> Y que se inspira, como ya mencioné anteriormente, en una de las variantes del llamado *realismo crítico*.

se la suponga. Pareciera más que Beuchot defiende, de manera implícita, un cierto equivocismo debilitado, pero simulado en el principio de la analogía.

Por tanto, y al igual que con el asunto del realismo, este punto también resulta problemático por el intento de Beuchot de conciliar dos ontologías que, en principio, son distintas. Por un lado, en la concepción de la verdad como correspondencia, sigue la línea aristotélico-tomista del ser como identidad o adecuación del pensamiento, lo que significa que la interpretación se corresponde *fielmente* con la realidad, aunque nunca la agote ni tampoco sea posible comprenderla absolutamente. Por otro lado, la concepción de la verdad como des-ocultamiento o *desvelamiento*, de clara impronta gadameriana y heideggeriana, insta a la pluralidad de las interpretaciones y de sus respectivas *verdades* en tanto se *descubren* por nosotros mismos. Sin embargo, nuevamente, la dificultad patente es entender, como en el caso del realismo, por qué echar mano de dos acepciones ontológicas distintas, e incluso, inconmensurables, si basta, como Putnam lo ha realizado, con precisar ambos conceptos.

Un punto más a destacar, tiene que ver con lo que ya Gustavo Ortiz Millán (1967-) ha señalado con pertinencia: la extrañeza en contraponer una *hermenéutica unívoca* a una *hermenéutica equívoca*. En efecto, si, como se ha mostrado anteriormente, el *univocismo* puede referirse, con reservas, a la filosofía analítica y la primera fenomenología descriptiva de Husserl —aunque aquí Beuchot tampoco hace la distinción—, no parece razonable llamar a este conjunto de corrientes *hermenéutica unívoca*. Subraya Ortiz Millán al respecto:

En primer lugar, porque no se trata de dos hermenéuticas: como él mismo reconoce, la *hermenéutica* univocista no es realmente una hermenéutica, porque donde hay un solo significado no hace falta la interpretación. El debate de Beuchot no es con el univocismo, sino con el relativismo que está detrás del equivocismo, y la cuestión importante para la hermenéutica sería cuáles son los límites de la interpretación, los márgenes de la variabilidad significativa: ¿es válida, digamos, cualquier interpretación de un texto que haga un lector desde cualquier contexto a partir del cual lo lea? (Ortiz Millán, 2015: 157)

La conclusión de Ortiz Millán no solo es acertada, sino que también revela los problemas argumentativos a que puede dar lugar un manejo impreciso de los conceptos. Además de lo señalado, pretender hacer homogéneos movimientos y corrientes —por un lado, positivismo, cientificismo, modernidad, filosofía analítica; por otro, posmodernismo, posmodernidad, relativismo cultural, relativismo epistémico, deconstrucción— a partir de la dicotomía entre los conceptos semióticos del univocismo y el equivocismo resulta arriesgado y reduccionista.

En relación con la falta de rigor y reduccionismo conceptual apuntados anteriormente, Axel Barceló (1970-) hace un señalamiento importante: le reprocha a Beuchot lo arbitrario de asumir una posición intermedia a partir de la simplificación y generalización de conceptos. Así, por ejemplo, afirma que la tríada “univocismo, hermenéutica alegórica y hermenéutica analógica”

(Barceló, 2015: 148),<sup>13</sup> no resulta suficiente para un entendimiento adecuado del fenómeno de la interpretación.

Y la principal razón de ello es que quien establece una posición intermedia, en este caso, la hermenéutica analógica en contraposición a la unívoca y la equívoca, suele definir también negativamente los extremos, incurriendo en falsas generalizaciones:

uno debe ser muy cuidadoso con posiciones que se definen como ‘intermedias’ o moderadas. Siempre es fácil ocupar una posición intermedia cuando es uno el que define los extremos, es decir, cuando los extremos son hombres de paja que construimos para que, en comparación con ellos, nuestra posición se vea moderada. (Barceló, 2015: 148)

Por tanto, Barceló considera que el modelo hermenéutico de Beuchot no sólo no rompe con cierta forma de univocismo objetivo, sino que, de hecho, sigue manteniendo un diálogo con la tradición analítica de la filosofía del lenguaje, dado su énfasis en concebir el mundo como texto. En resumen, Barceló piensa que más que una propuesta adicional, la teoría de Beuchot representa un intento de enlazar estas dos tradiciones, de tender un puente entre la hermenéutica y la filosofía analítica.

Finalmente, conviene llamar la atención sobre el carácter mismo de la propuesta de Beuchot. Como se indicó más arriba, pareciera que retoma elementos de diferentes concepciones sobre la hermenéutica: para su definición vuelve la tradición clásica; en tanto que para la cuestión de su estatuto se vale, en parte, de las reflexiones más contemporáneas de Heidegger, Gadamer, Ricoeur y Lévinas, todo ello en comunicación también con otras áreas del conocimiento.

No obstante, y dado que su elemento distintivo sería el empleo del concepto de analogía —por lo demás, a la manera escolástica de Tomás de Aquino—, Beuchot parece incurrir en contradicción conceptual al tratar de conciliar la visión clásica de la hermenéutica como disciplina o método auxiliar, y la hermenéutica como disciplina filosófica, perspectivas que, según el enfoque de este trabajo, se muestran fundamentalmente irreconciliables, de modo que muchas veces sus reflexiones adopten el cariz de manuales o preceptivas.

Del mismo parecer es Ortiz Millán cuando señala el doble carácter descriptivo-prescriptivo de la analogía en Beuchot:

Si entendemos el carácter analógico de la hermenéutica de un modo descriptivo, y que la hermenéutica filosófica, como quería Gadamer, debía ofrecer una fenomenología de la comprensión y la interpretación, entonces me parece que centrarnos en la analogía nos daría

---

<sup>13</sup> Como es habitual en Beuchot, el filósofo mexicano emplea distintas denominaciones terminológicas para expresar sentidos aparentemente homogéneos. En este caso, *univocismo* equivale a *hermenéutica unívoca* (con todo y la contradicción de que el mismo Beuchot es consciente), mientras que *hermenéutica alegórica* guarda identidad con *hermenéutica equívoca*.

una perspectiva incompleta del fenómeno de la comprensión [....]. Ahora bien, mi impresión es que Beuchot vuelve a la idea de la *vieja hermenéutica*, del método de interpretación —y deja de lado la parte más filosófica de la fenomenología de la comprensión. (Ortiz Millán: 2015, p. 159)

## Conclusión

Como se ha intentado mostrar, la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot es una propuesta interesante y novedosa en cuanto a la formulación teórica y las intenciones prácticas que guían su aplicación en el análisis concreto de textos. Beuchot se vale de la incorporación conceptual de la tradición hermenéutica, especialmente de la perspectiva clásica y contemporánea, para elaborar su modelo teórico, pero con la singularidad de incorporar el principio de la analogía como eje principal del ejercicio interpretativo, con el objetivo de lograr escapar a los extremos de las lecturas dogmáticas y aquellas que carecen de rigor.

Sin embargo, se ha expuesto también como muchas veces se incurre en imprecisiones o falta de rigor en el empleo de conceptos, sobre todo en lo relativo a la caracterización del univocismo, el equivocismo, el cientificismo y el positivismo; además de ciertas ambigüedades en cuanto al carácter de su propuesta, donde no siempre queda clara la distinción, apuntada por Ortiz Millán, entre una reflexión filosófica de la hermenéutica y un intento preceptivo o metodológico de la misma.

Esta ambigüedad se torna visible, especialmente, cuando Beuchot intenta conciliar en la interpretación un criterio racional y realista, con otro versátil y contextual, que dependa de las condiciones y contextos históricos y culturales, pero que en realidad pueden prestarse a dificultades de comprensión y precisión metódicas. Estas inconsistencias no invalidan, ciertamente, la valiosa propuesta de Beuchot, pero sí pueden resultar útiles como un ejercicio de clarificación conceptual y revisión filosófica de la misma, con el ánimo de mantener vivo el diálogo y la retroalimentación crítica que, de suyo, pertenece a toda empresa auténticamente filosófica. ¶

## Bibliografía

ARTIGAS, Mariano (1999). *Filosofía de la ciencia*. EUNSA.

BARCELÓ, Axel (2015). “Teorías de la interpretación en la hermenéutica y la filosofía analítica”. *Diánoia*, N° 74.

BEUCHOT, Mauricio (1981). *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*. UNAM.

BEUCHOT, Mauricio (1997). *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. UNAM.

BEUCHOT, Mauricio (2011). “La hermenéutica analógica en la interdisciplinariedad de las ciencias humanas”. *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*, N° 155.

BEUCHOT, Mauricio (2013). *Hermenéutica analógica, historicidad y filosofía*. Universidad Autónoma de Sinaloa.

BEUCHOT, Mauricio (2015). “Elementos esenciales de una hermenéutica analógica”. *Diánoia*, Vol. 60, N° 74.

BEUCHOT, Mauricio (2020). *La vigencia de Santo Tomás para la filosofía de hoy en celebración del aniversario del día de Santo Tomás*. [Ponencia no publicada] UPAEP. <https://www.youtube.com/watch?v=CGilmXjLXGg&t=2892s>

BEUCHOT, Mauricio (2022). “Conocimiento e interpretación: la nueva epistemología analógica”. *Revista CoPaLa*, N° 16.

BEUCHOT, Mauricio (2023). *Iniciación a la hermenéutica analógica*. LAMBDA.

GRONDIN, Jean (2008). *¿Qué es la hermenéutica?* Herder.

ORTIZ MILLÁN, Guillermo (2015). “Hermenéutica analógica, verdad y método”. *Diánoia*, Vol. 60, N° 74.

PUTNAM, Hilary (1994). *Las mil caras del realismo*. Paidós.

RICHARDSON, Frank; Fowers, Blaine; Guignon, Charles 1999 (2011). *Reenvisioning Psychology. Moral Dimensions of Theory and Practice* [Reimaginando la psicología. Dimensiones morales de la teoría y la práctica]. Jossey-Bass.

SCHLEIERMACHER, Friedrich 1828 (2019). *Introducción general a las obras de Platón*. Laura Febré (Trad.). *La torre del virrey. Revista de Estudios Culturales*, N° 25.



**Acceso Abierto.** Este artículo está amparado por la licencia de Creative Commons Atribución/Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Ver copia de la licencia en: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>

## Pensar lo no-idéntico: una aproximación a la dialéctica negativa de Theodor W. Adorno<sup>1</sup>

Enrique Tonathiu Garrido de Anda <sup>1</sup>

<sup>1</sup> Universidad de Guadalajara

Guadalajara, Jalisco. México

E-mail: enriquegarrido.udg@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0005-8635-0785>

**Resumen:** Este ensayo reconstruye sistemáticamente la dialéctica negativa de Adorno, articulando sus determinaciones fundamentales y su diálogo crítico con la herencia hegeliana y materialista. Examina el giro epistemológico que postula la primacía de lo no-idéntico, lo que conlleva una reivindicación materialista del objeto como sedimentación de relaciones sociales e históricas. Asimismo, analiza sus herramientas centrales —la crítica inmanente y las constelaciones conceptuales— como claves para señalar y denunciar las contradicciones sociales sin asimilarlas en una identidad forzada. Finalmente, subraya su vigencia como alternativa crítica contra el dogmatismo y como impulso para la transformación social.

**Palabras clave:** Negatividad, no-identidad, crítica inmanente, constelaciones.

**Abstract:** This essay systematically reconstructs Adorno's negative dialectics, articulating its fundamental determinations and its critical dialogue with its Hegelian and Marxist heritage. It examines the epistemological shift that postulates the primacy of the non-identical, which leads to

---

<sup>1</sup> Este ensayo se deriva y estructura conforme al primer capítulo de la tesis inédita de licenciatura *Arte como resistencia: el carácter crítico del arte en la estética de Theodor W. Adorno*, presentada por el autor de este texto en junio de 2025 y aprobada por el comité asignado por el Departamento de Filosofía de la Universidad de Guadalajara.

a materialist vindication of the object as a sedimentation of historical social relations. Furthermore, it analyzes its core tools —immanent critique and conceptual constellations— as keys to identify and denounce social contradictions without assimilating them into a forced identity. Finally, it emphasizes its current relevance as a critical alternative to dogmatism and as an impulse for social transformation.

**Keywords:** Negativity, non-identity, immanent critique, constellations.

La esencia solo se deja conocer en la contradicción del ente con lo que él afirma ser

(Th. W. Adorno)

## Introducción

Adentrarse en el pensamiento de Theodor W. Adorno no es una tarea sencilla. El filósofo de la dialéctica negativa no se distingue especialmente por la claridad de su estilo; tampoco por lo inequívoco de sus conceptos o la rigurosidad de su método. Por el contrario, el proyecto filosófico de Adorno prescinde intencionalmente de estas cualidades. Pero la ausencia de éstas, que algunos podrían considerar un defecto, no es un indicio de poca seriedad filosófica, sino una muestra de congruencia radical entre el contenido y la forma de su exposición. Es, en última instancia, la materialización discursiva y metodológica de su rechazo al principio idealista de identidad: del reconocimiento que entre el objeto y su concepto se abre un abismo, una distancia que no puede ser superada sin traicionar las contradicciones y tensiones inherentes a la realidad. Es ahí donde reside la esencia de su pensamiento: captar lo múltiple sin reducirlo a lo uno, pensar lo complejo sin sacrificar su diferencia y su no-identidad.

Si la tarea de la filosofía consiste, tal como lo expresa él mismo, en la interpretación de la realidad no intencional (Adorno, 2010: 310) —es decir, de aquellas estructuras sociales e históricas que operan con independencia de lo que los sujetos individuales piensan y desean— entonces el pensamiento filosófico debe asumir la responsabilidad de preservar el carácter contradictorio y no-identico del objeto en el acto interpretativo. Pero ¿cómo puede el pensamiento asumir esta tarea? Para Adorno, la respuesta es clara y nos remite a Hegel: si la interpretación de la realidad exige captar sus contradicciones, entonces esta tarea solo puede cumplirse mediante un pensamiento dialéctico (Adorno, 2010: 309).

Ahora bien, la dialéctica a la que alude Adorno no es cerrada ni resuelta al modo hegeliano, pues al negar la identidad entre sujeto y objeto, se distancia también de cualquier forma de idealismo. La dialéctica adorniana se centra en el momento crítico del pensamiento dialéctico; el instante negativo que revela las tensiones y contradicciones irresueltas entre la realidad y el pensamiento, haciendo visible la no-identidad del objeto. Así se configura una dialéctica negativa, siempre abierta y en constante devenir, que renuncia categóricamente a la pretensión de una síntesis final.

El propósito de este ensayo es, precisamente, profundizar en las afirmaciones que acaban de esbozarse. De esta manera, se pretende articular una caracterización detallada de la dialéctica negativa a través del análisis de sus determinaciones conceptuales, pero también mediante la exploración de sus similitudes y diferencias frente a las principales variantes de la dialéctica que anteceden al pensamiento de Adorno: la idealista y la materialista.

### **No—identidad y negatividad**

Un momento clave para comprender el desarrollo de la dialéctica negativa tuvo lugar en mayo de 1931, cuando Adorno, tras obtener su habilitación como profesor en la Universidad de Frankfurt, pronunció una conferencia que sentaría las bases de su proyecto filosófico. Este discurso, titulado *La actualidad en la filosofía*, se inaugura con una afirmación respecto al punto de partida de toda interpretación filosófica:

Quien hoy elija dedicarse profesionalmente a la filosofía ha de empezar por renunciar a la ilusión de la que antes partían los proyectos filosóficos: la de que sería posible apresar con la fuerza del pensamiento la totalidad de lo real. (Adorno, 2010: 297)

Esta declaración inicial tiene una importancia doble en términos de método: establece una delimitación previa del objeto de estudio de su filosofía, pero, a la vez, representa la base misma de la que parte la dialéctica negativa. En efecto, el reconocimiento de que el pensamiento no puede capturar la totalidad de lo real implica un distanciamiento drástico de la tradición idealista y anuncia una forma de filosofar que asume, como punto de partida, la imposibilidad de compactar la totalidad de lo real en la identidad y lo imposible de su aprehensión conceptual.

En este punto, resulta necesario comprender por qué Adorno emprende un esfuerzo tan decidido por distanciarse del idealismo. Para él, el fracaso de los proyectos filosóficos que aspiraron a aprehender la totalidad absoluta no es casual, sino la prueba inequívoca de su imposibilidad (Adorno, 2010: 298), pues lo real excede siempre al concepto, como mostrará en su reflexión fundamental sobre lo no-idéntico. Según su análisis, dichos sistemas absolutos, predominantes durante toda la tradición filosófica, se construyen sobre un supuesto erróneo: que el sujeto puede desplegar, desde sí mismo, el ser objetivo o la totalidad abstracta de lo real (Adorno, 2010: 298). El problema está, básicamente, en la reducción de lo objetivo al ámbito de la subjetividad, que desatiende aquello que el objeto expresa por sí mismo cuando establece al sujeto como principio

absoluto del conocimiento. El idealismo, pues, incurre en una identificación entre sujeto y objeto que subordina la realidad al pensamiento, a la que Adorno se refiere como *principio de identidad* —el núcleo del idealismo al que la dialéctica negativa se opone rotundamente—.

En la dialéctica idealista —es decir, hegeliana— se reconoce la oposición efectiva entre sujeto y objeto, pero también se pretende integrarlos como uno y erradicar su contraposición (Adorno, 2013: 41). Esto quiere decir que, si bien, en el proceso dialéctico de conocimiento se presentan contradicciones inherentes a la realidad y tensiones en su relación con la razón, Hegel asume la identidad sujeto-objeto como *telos* de este proceso. Las contradicciones y tensiones entre realidad y razón acaban siendo superadas —o son susceptibles de ser superadas— mediante el desarrollo filosófico del concepto, movimiento de la forma lógica del pensamiento que conduce, inevitablemente, a la reconciliación con la realidad o *síntesis*. De esta manera, la dialéctica idealista establece una preeminencia de la razón sobre la realidad, ya que es el pensamiento el que otorga estructura y significado al objeto, subordinándolo enteramente a las categorías de la subjetividad.

Por su parte, la dialéctica negativa, fiel a su naturaleza, reconoce el carácter contradictorio y fragmentado de la realidad, pero rechaza cualquier supuesto de reconciliación. Su negatividad reside, precisamente, en su resistencia a eliminar las tensiones entre sujeto y objeto mediante una síntesis forzada. De modo que, en lugar de buscar un punto de reconciliación, se centra en el momento crítico y negativo de la dialéctica; aquel en el que la fisura entre realidad y pensamiento se vuelve evidente. Además, Adorno también argumenta que esta brecha no puede superarse mediante el puro ejercicio del pensamiento, pues la reconciliación, no es un acto puramente conceptual: es una tarea práctica que exige la transformación real de los objetos.

He aquí el problema central que Adorno identifica en la dialéctica idealista. Por una parte, señala que, al operar desde el principio de identidad como base del conocimiento, el sujeto fuerza la realidad a conformarse a las estructuras de la razón, eliminando todo aquello que no encaja en sus categorías racionales (Tafalla, 2003: 69). Por otra parte, advierte que la supresión de lo no-idéntico no es meramente un problema epistemológico, sino que tiene implicaciones sociales significativas: desde paralizar la praxis encaminada a la reconciliación social, hasta la homogeneización de la experiencia humana bajo la lógica mercantil de los sistemas capitalistas —objetivo constante de la crítica de Adorno—, donde todo lo cualitativamente distinto es sistemáticamente marginado o absorbido por una razón totalizadora. Como señala Adorno en sus *Tres estudios sobre Hegel*: “la reconciliación perfecta a través del espíritu en medio de un mundo real de antagonismos es una mera aseveración, y la anticipación filosófica de la reconciliación atenta contra la reconciliación real” (Adorno, 1970: 46).

Cabe destacar que esta crítica al principio de identidad, con sus profundas ramificaciones sociales, no se limita al idealismo hegeliano. Adorno extiende este diagnóstico a todo sistema que aspire a ser una *prima philosophia*, tal como lo ejemplifica en su obra *Sobre la metacrítica de la teoría del*

*conocimiento* (1986), dirigida a la fenomenología de Husserl. El proyecto husserliano de fundar la filosofía en un principio absolutamente primero y universal —la lógica pura— mediante una reducción que aísla lo lógico de su contexto histórico y social concreto, constituye para Adorno el pecado original de esta tradición (Adorno, 1986: 12). Su método, al eliminar las mediaciones y recortar todo cuanto no se adapta a sus principios, infringe violencia hacia lo no-idéntico, pero también refleja una coerción que se aproxima a la coerción real del orden social. Como señala Brian O'Connor, el absolutismo lógico de Husserl amenaza con invalidar la verdad misma, ya que al desvincular la objetividad del sujeto y pretender una validez pura, la sitúa fuera de la estructura de mediación que para Adorno es la única explicación posible de la objetividad (O'Connor, 2004: 131). La crítica que Adorno dirige a la fenomenología de Husserl apunta, pues, a demostrar que la lógica no es absolutamente autónoma, sino que se encuentra radicalmente mediada por lo social, lo que conduce necesariamente al análisis de la mediación sociedad-historia que se desarrollará a continuación.

### **Objeto, historia y sociedad**

Según Adorno, la reflexión crítica en torno el principio de identidad demuestra, por una parte, las limitaciones del idealismo y de toda forma de pensamiento que obedezca al modelo de la *prima philosophia*, y, por otra, la *prelación del objeto* en la relación básica del conocimiento (Adorno, 2005: 176). Pero que el objeto posea un lugar privilegiado en esta ecuación no implica una regresión al empirismo ni al realismo clásico; más bien, se trata de reconocer, por una parte, que todos los objetos poseen determinaciones que son independientes a la representación del sujeto —sociales e históricas—, y, por otra, que incluso la subjetividad se encuentra determinada por elementos que le son externos. Como señala Adorno: “El objeto solo puede pensarlo el sujeto, pero siempre se mantiene frente a éste como algo distinto; sin embargo, el sujeto, por su propia constitución, es de antemano también objeto” (Adorno, 2005: 174). Ambos polos de la dialéctica están, por tanto, mediados por su contrario, condicionándose mutuamente en un proceso que, sin embargo, no es equilibrado.

Para comprender la influencia que los objetos ejercen sobre la subjetividad, resulta indispensable delimitar, en primera instancia, cómo se conciben los objetos dentro del marco de la filosofía adorniana. En Adorno, la comprensión de la realidad es estrictamente dialéctica: esto quiere decir que los objetos no se perciben como entidades inmutables con una esencia fija, sino como entes dinámicos y en transformación permanente, como procesos y no como invariables. Al fin y al cabo, como indica Adorno, aquello que inspiró a la dialéctica es la experiencia de la movilidad; de que en realidad no hay nada entre el cielo y la tierra que sea simplemente así, que todo lo que es debe ser concebido como algo en movimiento y en devenir (Adorno, 2013: 46). Los objetos son, en suma, fragmentos de la realidad condicionados por el tiempo, capaces de deslizarse fuera de las categorías universales e inmutables propuestas por la subjetividad. Sin embargo, esta concepción procesual del objeto también es una reapropiación crítica de la herencia hegeliana.

La dialéctica negativa no supone, en ningún sentido, un rechazo absoluto de la filosofía de Hegel. Por el contrario, Adorno valora decisivamente la revolución que Hegel operó contra el formalismo kantiano. Como explica Jay M. Bernstein, Adorno sitúa en el centro de la dialéctica hegeliana su eficacia como crítica immanente del formalismo kantiano (Bernstein, 2004: 40). Frente a la rígida separación kantiana entre forma y contenido, espíritu y naturaleza, o fenómeno y cosa en sí, Hegel comprendió que cada una de estas determinaciones exige por sí misma aquel mismo momento que en Kant se le oponía como término antagónico (Adorno, 1970: 24). Esta premisa, fundamental para la dialéctica negativa, se articula en el concepto clave de *mediación*, que en Hegel no quiere jamás decir algo intermedio entre unos extremos, sino un proceso que acontece a través de los extremos y en ellos mismos (Adorno, 1970: 24). Es decir, la mediación no es un puente estático ni un punto de equilibrio, sino la relación dinámica y constitutiva mediante la cual los términos de una oposición se definen recíprocamente: el sujeto y el objeto, el individuo y la sociedad, o la teoría y la praxis son ejemplos de esta mediación a los que Adorno recurre constantemente.

Precisamente de esta comprensión dialéctica y mediada de la realidad es de donde surge la noción de no-identidad. La propuesta de Adorno se arraiga en la convicción de que los objetos, marcados por sus fracturas, transformaciones e historicidad, escapan a cualquier intento de fijación conceptual absoluta. No obstante, cabe subrayar que la dimensión histórica y temporal del objeto, tal como la concibe Adorno, no conduce hacia la identidad postulada por Hegel. En lugar de un progreso lineal y teleológico, Adorno describe la historia como un proceso discontinuo, lleno de fracturas y rupturas, que no avanza hacia un fin determinado ni culmina en la superación total de sus contradicciones. La historia, en lugar de dirigirse hacia un *fin*, se desarrolla de manera discontinua y fragmentaria, con un carácter contingente que se resiste a la coherencia que el idealismo busca imponerle. Por ende, la historicidad de los objetos no implica que éstos se desarrollen según una teleología; por el contrario, significa que nunca alcanzan un estado de reposo en sí mismos, que su existencia está marcada por una incesante transformación (Adorno, 2013: 49).

En resumen, Adorno sostiene que el objeto no es algo dado al entendimiento humano para ser moldeado. Su forma ya está constituida, pero no de manera fija ni ahistórica, sino como el sedimento resultante de la actividad humana a lo largo del tiempo (Adorno, 2013: 157). Esta última afirmación, sin embargo, no debe leerse en términos idealistas, como si el objeto de conocimiento estuviese constituido por el sujeto trascendental, sino en un sentido dialéctico-materialista. El filósofo de Frankfurt no equipara la actividad humana con el acto puramente cognitivo de un sujeto abstracto; sino que se refiere a la transformación real de los objetos. Los objetos están esencialmente mediados por el trabajo humano (Adorno, 2013: 157), configurados por la acción de las manos y mentes que interactúan con ellos en el contexto de sus necesidades concretas.

En consecuencia, para Adorno, en tanto pensador dialéctico-materialista, los objetos están directamente determinados por el modo de producción dominante de una época y sus respectivas relaciones sociales. En las sociedades modernas organizadas bajo el capitalismo, esta mediación

adquiere una dimensión específica: los objetos están profundamente marcados por la lógica de la mercancía y el principio de intercambio, o así lo señala Adorno siguiendo a Lukács en *Historia y conciencia de clase*. Resumiendo, Lukács establece que la forma mercancía es la forma constitutiva de la sociedad en tanto que configura el conjunto de las manifestaciones vitales y las transforma a su imagen (Lukács, 1970: 112). De este modo, la mercancía no solo representa un fenómeno que configura la estructura económica de una sociedad, sino que también desempeña un papel central en la totalidad de su configuración: en la construcción de la subjetividad de sus individuos, en la formación de su cultura y en su actividad política.

El sujeto, en su condición de ente, tampoco escapa a la influencia de la estructura social históricamente desarrollada. Como afirma Adorno: “los sujetos a cuya investigación se compromete la psicología no están simplemente sujetos a la influencia de la sociedad, como suele llamársele, sino que vienen configurados por ella hasta lo más profundo” (Adorno, 2008: 66). Esta configuración da lugar a lo que Adorno describe como una *falsa conciencia*, una subjetividad sumamente deformada por la lógica del capital, al grado de naturalizar las dinámicas de dominación y explotación que el ser humano experimenta cotidianamente. Los individuos no son meros receptores pasivos de las condiciones sociales; sino que actúan como agentes que reproducen y perpetúan dichas condiciones, a menudo de manera inconsciente, asegurando la continuidad del sistema que los oprime. Esto se traduce, a su vez, en una interiorización de un sistema totalizante que ocasiona la desaparición del individuo. Los seres humanos dejan de ser únicos e irremplazables para convertirse en seres cada vez más homogéneos y anónimos, cuyas actividades, comportamiento y pensamiento están modelados socialmente para servir a los intereses del todo social (Tafalla, 2003: 89).

Luego, cualquier intento de comprender un objeto de conocimiento —incluso la subjetividad misma— debe comenzar por entender la estructura social que lo condiciona; pues siendo la sociedad inmanente a la experiencia, solo una autocrítica social del conocimiento puede garantizar su objetividad (Adorno, 1993: 149). En este marco, *la experiencia* debe entenderse, por una parte, como la interacción de los individuos con el mundo, y, por otra, como las condiciones de la subjetividad que definen la apertura para la aprehensión de la realidad (Hernández López, 2022: 168). Por su parte, la *autocrítica* o *autorreflexión crítica* representa una evaluación del objeto que considere su mediación con la sociedad (Hernández López, 2024: 38). En otras palabras, Adorno concluye que la objetividad en el conocimiento solo puede obtenerse a través de la reflexión que reconoce y aborda las mediaciones sociales que atraviesan tanto al objeto como al sujeto. Por ello, en el escenario de la dialéctica negativa, la crítica de la sociedad constituye el núcleo de toda interpretación filosófica.

## Materialismo y crítica inmanente

A partir de lo anterior, es posible vislumbrar la influencia que ejerce el materialismo dialéctico en la construcción del proyecto filosófico de Adorno. De hecho, es Adorno mismo quien insiste en que la interpretación filosófica solo es viable si adopta un enfoque dialéctico en el sentido materialista (Adorno, 2010: 309). Sin embargo, el influjo del materialismo dialéctico no reside únicamente en la adopción de la tesis materialista de la mediación entre la forma del objeto y la estructura históricamente desarrollada de la sociedad. Adicionalmente, la dialéctica negativa rescata la concepción materialista del objeto como una entidad que, al encontrarse mediada por la sociedad y la historia, posee un sentido que no se presenta de manera inmediata al entendimiento, que emerge solo como resultado de una interpretación filosófica y dialéctica.

En el marco de la dialéctica, tanto negativa como materialista, la interpretación filosófica debe ir más allá de la inmediatez del objeto para iluminar lo que permanece oculto, casi imperceptible. Tal como Marx evidenció en *El Capital* al describir la esencia oculta de la mercancía —el trabajo humano y las relaciones sociales que posibilitan su existencia (Marx, 2008: 88)—, Adorno persigue una tarea análoga con sus respectivos objetos de estudio. Para Adorno, la interpretación filosófica no se reduce a la explicación de los fenómenos en su inmediatez; antes bien, apunta a desentrañar lo que los objetos ocultan bajo la fachada de unidad. La dialéctica negativa pretende desmitificar, a través de la interpretación, el pensamiento de lo inmediato e idéntico, donde la unidad representa una simple apariencia, una máscara de la verdad que le subyace. No obstante, esta tarea de desmitificación es únicamente realizable mediante la confrontación del objeto con su concepto, con lo que éste pretende ser. Este movimiento crítico de la interpretación dialéctica, cuyo fin es evidenciar las contradicciones internas del objeto, es denominado *crítica inmanente*.

Una explicación precisa de la crítica inmanente —y de su diferencia con la crítica fundamentada en criterios externos o trascendente— se encuentra en *Introducción a la dialéctica*, en donde Adorno declara:

Cuando se hace crítica de algún constructo, entonces esta crítica —y esta es una forma de hablar en boga— puede ser crítica trascendente, esto quiere decir que puede medir este constructo o la realidad o lo que sea según algún tipo de presuposición que al que juzga le parece fija, pero que no está en la cosa, o puede ser crítica inmanente, esto quiere decir, allí donde se ejerce la crítica, medir ese constructo según el propio supuesto, en su propia ley formal. Pues bien, el camino dialéctico es siempre el de la crítica inmanente, es decir que no se puede, en el sentido que acabo de exponerles, acercar a la cosa un criterio que le sea externo, ni ‘aseveración’ ni ‘ocurrencia’, sino que la cosa debe, para llegar a sí misma, ser medida en sí, en su propio concepto. (Adorno, 2013: 83)

En otros términos, la crítica inmanente consiste en enfrentar al objeto con sus propias premisas, rechazando el juicio basado en criterios externos, como ocurre en la crítica trascendente. De este

modo, las contradicciones entre el objeto y su concepto se hacen visibles y su identidad no realizada queda en evidencia. La crítica inmanente se convierte en una exposición de las contradicciones inherentes a la realidad consigo misma (Romero, 2013: 38).

Siguiendo este argumento, y considerando que el núcleo de la filosofía adorniana se encuentra en la sociedad, puede afirmarse que la crítica inmanente persigue, en última instancia, la denuncia de las contradicciones inherentes al todo social. En particular, se dirige hacia una crítica radical del pensamiento dominante (Adorno, 2010: 310) que, en el contexto histórico del siglo XX, se identifica con la ideología burguesa, la cual es inseparable del modo de producción capitalista. Esta ideología se caracteriza por centrarse en la defensa de los intereses de aquellos que poseen los medios de producción, instrumentalizando tanto las relaciones humanas como la naturaleza al transformarlos en medios para un fin determinado: la acumulación de capital. Un proceso que, por lo demás, es causa de la frialdad del sujeto, la indiferencia y la falta de empatía hacia el sufrimiento ajeno (Hernández López, 2022: 181).

Así, al llevar a cabo esta crítica, Adorno pretende demostrar y evidenciar las contradicciones y fracturas que el mismo sistema pretende ocultar sirviéndose del pensamiento identitario. Por ejemplo, en *Dialéctica negativa*, la crítica inmanente es aplicada al pensamiento dominante al señalar la profunda contradicción que representa el sufrimiento irracional en una sociedad que se autoproclama racional. Según Adorno, el pensamiento identitario, que construye la ilusión de un mundo reconciliado con la razón, no puede sostenerse mientras persista cualquier vestigio de sufrimiento sin sentido en la realidad (Adorno, 2005: 191), pues el sufrimiento irracional, producto de la barbarie y la frialdad, no tiene cabida en un mundo que aspira a la racionalidad. De esta manera, el sufrimiento deviene en un motor indispensable para la filosofía crítica. La experiencia del propio dolor y el reconocimiento del sufrimiento ajeno actúan como recordatorios ineludibles de que la identidad entre razón y realidad sigue siendo una meta no realizada; que mientras el sufrimiento irracional persista, no solo existe un motivo para la crítica, también una exigencia de transformación (Adorno, 2005: 191).

Ciertamente, aunque Adorno adopta una postura profundamente desconfiada ante la posibilidad de una reconciliación absoluta entre concepto y realidad, este escepticismo no se traduce en una renuncia al ideal de un mundo racional. Por el contrario, en la crítica misma, en ese reproche que señala que la cosa no es idéntica a su concepto, resuena el anhelo de que algún día pueda llegar a serlo (Adorno, 2005: 145). Pero Adorno es consciente de que la irracionalidad del mundo no puede superarse únicamente desde el pensamiento abstracto; se requiere, inevitablemente, una vinculación con la praxis transformadora. Dicho de otro modo, para una filosofía crítica no basta con señalar teóricamente la falsedad del principio de identidad; es necesario impulsar al pensamiento más allá de sus propios límites (Adorno, 2013: 80).

Por ello, puede sostenerse que el tránsito de la interpretación a la praxis, como lo enuncia Marx en su célebre XI tesis sobre Feuerbach —"Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo" (Marx, 1980: 2)— constituye otro de los puntos de convergencia entre la dialéctica negativa y la dialéctica materialista. La filosofía no puede limitarse a interpretar la realidad tal y como se presenta —ya que hacerlo equivaldría a reducirla a un ejercicio ideológico que justifica el statu quo—, sino que debe ser capaz de incitar la transformación efectiva del estado de cosas. En este sentido, como apunta Nicholas Joll, el objetivo primordial de la dialéctica negativa es identificar, no la reconciliación, sino su ausencia; no la solución, sino el problema, lo que sostiene la posibilidad de un futuro mejor al mostrar cuán distante se encuentra realmente (Joll, 2009: 18).

Sin embargo, es importante precisar que esta convergencia no convierte a la filosofía adorniana en marxista en un sentido ortodoxo y dogmático. Al rechazar la visión hegeliana de una historia que se dirige hacia una totalidad reconciliada, Adorno tampoco pudo suscribirse a la idea de la conciencia proletaria como el sujeto-redentor con el que la realidad debería identificarse (Buck-Morss, 1981: 108). La dialéctica negativa sospecha de todo intento de identificar la realidad con una verdad última y a la mano, ya sea idealista o materialista. En este marco, lo crucial es no hipostasiar ni la cosa ni el concepto; es decir, no conferirles el estatus de entidades fijas o acabadas. Toda teoría que así lo haga, incluso aquella que se pretenda revolucionaria, incurre en dogmatismo, que cumple, además, una función ideológica: ya sea justificando el statu quo dominante, ya sea imponiendo una visión teleológica de la historia que, al postular un fin garantizado, anula la crítica y la autonomía de la praxis.

Por este motivo, Adorno, al igual que Marx, reconoce que el momento teórico y de interpretación filosófica es tan indispensable como el momento práctico de la acción transformadora. La transformación de la realidad demanda, en primer lugar, su interpretación crítica, de la misma forma en que la interpretación filosófica no puede desligarse del momento conceptual que le da sustento: una tarea que, según Adorno, solo puede realizarse a través de la conformación de *constelaciones*.

## Constelaciones

Como se señaló con anterioridad, una de las metas que persigue la interpretación filosófica dentro de la teoría crítica de Adorno es revelar aquello que no es evidente en el objeto, es decir, su contenido mediado por la sociedad y la historia. Ahora bien, para que el sujeto sea capaz de captar este contenido, el objeto debe ser determinado conceptualmente, pues solo a través del concepto se puede articular el conocimiento. Esto, sin embargo, representa una dificultad para el pensamiento dialéctico debido a la tensión existente entre la no-identidad del objeto y el carácter totalizante del concepto. En términos más precisos, si el objeto no es idéntico a sí mismo y está en constante transformación, la tarea de determinarlo mediante conceptos inmutables y universales,

como pretende la tradición filosófica, parece ser irrealizable. Los conceptos no son herramientas neutras, sino repositorios históricamente condicionados; de modo que el pensamiento siempre se enfrenta a un exceso de contenido empírico, en su particularidad, sobre la forma conceptual (Bernstein, 2004: 41).

Ante esta disyuntiva, Adorno observa que el concepto, entendido en su universalidad, “es condenado por su propia insuficiencia” (Adorno, 2013: 44) debido a su incapacidad para captar el devenir histórico como en su tendencia a ignorar la realidad concreta: o, como lo explica Marta Tafalla, los conceptos absolutos y excesivamente abstractos diluyen las diferencias específicas de los objetos que representan, dejando de decir algo significativo sobre ellos (Tafalla, 2003: 32). Adorno propone, por tanto, que la filosofía supere el enfoque totalizante del concepto sin abdicar de su función cognitiva; es decir, que mitigue su tendencia identificadora sin renunciar a él (Hernández López, 2022: 37). En otras palabras, no se trata de rechazar los conceptos, sino de emplearlos de manera dialéctica. El pensamiento filosófico debe reorientar el concepto hacia aquello que las definiciones generales tienden a suprimir: la no-identidad, siempre irreductible a la abstracción plena.

Para preservar la complejidad de lo real, Adorno propone determinar los objetos mediante configuraciones conceptuales dinámicas —y no a través de definiciones únicas y definitivas— a las que denomina *constelaciones*. Éstas constituyen una trama de conceptos cuyas relaciones mutuas revelan aquello que el pensamiento unificador tiende a eliminar (Adorno, 2005: 157). Por ello, la verdad de un objeto no reside en un concepto aislado, sino que emerge de la constelación; es, como indica Adorno, comparable a una caja fuerte cuyo contenido solo se revela con la combinación adecuada de claves (Adorno, 2005: 158).

Pero, al igual que la caja fuerte, la combinación conceptual que abre el acceso a la verdad del objeto no puede ser arbitraria; debe responder a la vida interna del objeto, reflejando sus determinaciones históricas y su incesante devenir. Esta exigencia de fidelidad al objeto es central en Adorno: las constelaciones no son meras construcciones subjetivas, pues emergen de la tensión entre el pensamiento y la materialidad histórica del objeto. Entonces, las constelaciones deben ser objetivas —fieles a las determinaciones que emanan del objeto—, pero están necesariamente mediadas por la activa intervención del sujeto en su configuración. Finalmente, es la espontaneidad del sujeto —facultad que organiza y articula las múltiples determinaciones del objeto sin traicionar su objetividad— la que impulsa el proceso de construcción de constelaciones. Esto es lo que Adorno denomina *fantasía exacta*, una combinación de objetividad y creatividad que cristaliza las relaciones del objeto en imágenes conceptuales para revelar su contenido sociohistórico (Buck-Morss, 1981: 185).

Las constelaciones, en tanto construcciones objetivas desarrolladas por el sujeto y moldeadas por el movimiento interno del objeto, no deben entenderse como estructuras absolutas ni inmutables.

Son configuraciones vivas, dinámicas, que se transforman al compás de los elementos que las constituyen. Si una categoría dentro de la constelación se desplaza, toda la estructura debe reconfigurarse, arrastrando consigo las relaciones y significados que la componían (Adorno, 2005: 160). Por ende, estas constelaciones filosóficas, a diferencia de las constelaciones astronómicas, no están fijas en el firmamento; son imágenes históricas en constante devenir. Aquí radica su verdadera importancia: las constelaciones trazan la silueta del objeto, pero también evocan la estructura histórica que lo configura, rescatan sus tensiones internas y aquellos fragmentos que la razón identificadora, en su afán de subsumir, condena al olvido. En su dinámica perpetua, son testimonios vivos de las contradicciones de la sociedad y la identidad no realizada entre la realidad y el pensamiento.

## Conclusión

En la introducción de este ensayo se planteó la intención de construir una caracterización de la dialéctica negativa, abordando sus determinaciones y su relación con las dialécticas idealista y materialista. Además, se propuso analizar categorías fundamentales de la filosofía adorniana, explorando las conexiones entre ellas y otros conceptos clave en su proyecto filosófico, pues un enfoque limitado a establecer definiciones unívocas y simples correría el riesgo de caer en el reduccionismo o, incluso, en la incoherencia con los planteamientos del filósofo de Frankfurt. Por ello, a modo de conclusión, se presenta un resumen de esta caracterización, pero también una breve reflexión sobre la relevancia del pensamiento de Adorno para la actualidad.

La dialéctica negativa de Theodor W. Adorno consiste en un método de interpretación filosófica que, partiendo del rechazo del principio idealista de identidad, persigue desentrañar las contradicciones irresueltas entre el concepto y la realidad sin aspirar a una síntesis final. Como su nombre lo indica, este método se centra en el momento crítico-negativo que evidencia la no-identidad del objeto —siempre excedente a su conceptualización— y la prelación de lo real sobre el pensamiento. Para Adorno, esta tarea exige un enfoque materialista que interprete los objetos como sedimentos de relaciones sociales e históricas, lo que convierte a la crítica de la sociedad en el núcleo mismo de la filosofía.

Su manera de operar es mediante la crítica inmanente, que confronta toda formación con sus propias premisas, exponiendo así la brecha entre su promesa y su realidad efectiva. Ante la insuficiencia del concepto tradicional para captar esta dinámica, Adorno propone las constelaciones: configuraciones conceptuales dinámicas que, al orbitar el objeto sin pretender definirlo unívocamente, revelan su contenido de verdad mediado sociohistóricamente. El propósito último de la dialéctica negativa es, pues, desenmascarar la irracionalidad subyacente en las estructuras aparentemente racionales del capitalismo avanzado, haciendo patente la urgencia de una transformación que, aunque requiere de la praxis, encuentra en la teoría crítica su condición de posibilidad.

Ahora bien, es pertinente señalar que la dialéctica negativa —y, en general, la filosofía de Adorno— sigue ofreciendo una metodología significativa para la interpretación crítica de la realidad. En el plano del pensamiento, esta filosofía nos brinda herramientas para comprender el mundo, los objetos y a los otros no como entidades idénticas a un concepto, sino como realidades no-idénticas, fracturadas y complejas. Esto implica, por una parte, ser conscientes de que el sufrimiento sin sentido, producto de una sociedad irracional, puede y debe cambiar y, por otra, reconocer que no todas las contradicciones deben ser *resueltas* por la fuerza en una falsa unidad; muchas, como la diversidad sexual o cultural, deben ser reconocidas en su irreductible diferencia, preservadas de la violencia de un pensamiento homogeneizador.

En el plano de la praxis política, el pensamiento adorniano constituye un recordatorio ineludible de que la tarea del pensamiento no es contemplar el mundo, sino interpretarlo críticamente para transformarlo. Es un llamado a no naturalizar el orden existente, en donde la crítica immanente, que evidencia la brecha entre lo que el mundo promete —racionalidad, libertad, justicia— y lo que realmente ofrece —irracionalidad, desigualdad, sufrimiento—, representa el primer paso para cualquier praxis emancipadora. Se trata de tomar conciencia de que nuestro mundo está plagado de contradicciones y dista mucho de ser el mejor de los posibles; pero también de impulsar, mediante la crítica, la acción y la transformación social. En este sentido, toda crítica conlleva un potente elemento de esperanza: decir que *esta sociedad no es justa* significa, al mismo tiempo, que *todavía no lo es* (Tafalla, 2003: 123). 

## Bibliografía

ADORNO, Theodor (1970). *Tres estudios sobre Hegel*. Sánchez de Zavala, Víctor (Trad.). Taurus.

ADORNO, Theodor (1986). *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*. Mames, León (Trad.). Planeta DeAgostini.

ADORNO, Theodor (1993). *Consignas*. Bilbao, Ramón (Trad.). Amorrortu Editores.

ADORNO, Theodor (2005). “Dialéctica negativa”. En, *Th. W. Adorno. Obra completa*. Brotons Muñoz, Alfredo (Trad.). Akal. Tomo 6.

ADORNO, Theodor (2008). “Sobre la lógica de las ciencias sociales”. En *La lógica de las ciencias sociales*. Colofón.

ADORNO, Theodor (2010). “La actualidad de la filosofía”. En *Th. W. Adorno. Obra completa*. Gómez, Vicente (Trad.). Akal. Tomo 1.

ADORNO, Theodor (2013). *Introducción a la dialéctica*. Dimópulos, Mariana (Trad.). Cadencia Editora.

BERNSTEIN, Jay. (2004). "Negative Dialectic as Fate. Adorno and Hegel" [La dialéctica negativa como destino. Adorno y Hegel]. En Huhn, Tom (Ed.). *The Cambridge Companion to Adorno*. Cambridge University Press.

BUCK-MORSS, Susan (1981). *Origen de la dialéctica negativa*. Rabotnikof, Nora (Trad.). Siglo XXI.

HERNÁNDEZ, Dinora (2022). *Elementos de filosofía moral negativa: violencia, vulnerabilidad y diferencia*. Universidad de Guadalajara.

HERNÁNDEZ, Dinora (2024). "Sujeto y subjetividad en la teoría crítica de Theodor W. Adorno". *Bajo el Volcán. Revista del Posgrado de Sociología. BUAP*. Vol. V, N° 10, mayo.

<https://doi.org/10.32399/ICSYH.bvbuap.2954-4300.2024.5.10.743>

JOLL, Nicholas (2009). "Adorno's Negative Dialectic: Theme, Point, and Methodological Status" [La dialéctica negativa de Adorno: tema, propósito y estatus metodológico]. *International Journal of Philosophical Studies*. Vol. XVII, N° 2, abril. <https://doi.org/10.1080/09672550902794413>

LUKÁCS, Georg (1970). *Historia y Conciencia de Clase*. Duque, Francisco (Trad.). Editorial de Ciencias Sociales.

MARX, Karl (1980). "Tesis sobre Feuerbach". En Instituto de Marxismo-Leninismo (Comp.). *C. Marx & F. Engels. Obras escogidas*. Editorial Progreso. Tomo I.

MARX, Karl (2008). *El Capital. Crítica de la economía política*. Scaron, Pedro (Trad.). Siglo XXI. Vol. I, Tomo 1.

O'CONNOR, Brian (2004). *Adorno's Negative Dialectic* [La dialéctica negativa de Adorno]. The Mit Press.

ROMERO, José (2013). "Crítica inmanente: Sobre el método en la teoría crítica". *Devenires*. Vol. XIV, N° 28, julio.

TAFALLA, Marta (2003). *Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria*. Herder.



**Acceso Abierto.** Este artículo está amparado por la licencia de Creative Commons Atribución/Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Ver copia de la licencia en: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>

ENSAYOS

[página intencionalmente en blanco]

## **Ensayo: El tiempo, la opresión y la memoria en *El 18 Brumario* de Marx: una lectura crítica con Dominick LaCapra**

Lucía de Lourdes Agraz Rubin <sup>1</sup>

<sup>1</sup> Universidad Autónoma del Estado de Morelos

Cuernavaca, Morelos. México

E-mail: [luciaar@gmail.com](mailto:luciaar@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0003-4508-9128>

**Resumen:** La noción de tiempo en la historia no es neutra. Hay un tiempo lineal que instauran las clases dominantes, en particular la burguesía que, mediante su discurso hegemónico, crean la idea de un tiempo progresivo. Esta ficción cumple una función política: sostener el *statu quo* y garantizar la reproducción de la dominación. Por otro lado, se encuentra la experiencia temporal de los oprimidos, marcada por la repetición de la exclusión y el silenciamiento. En esta temporalidad, las condiciones de explotación, miseria y violencia social vuelven una y otra vez. La lectura crítica que elabora este texto sobre la interpretación de la historia que hace Dominick LaCapra y su concepto de trauma y la necesidad de apropiación de memoria, revela la irrupción del anacronismo. Esta conceptualización permite comprender cómo los colectivos que no logran elaborar sus memorias permanecen atrapados en un ciclo vicioso. Bajo esta lectura de la historia, se revisa la temporalidad que Karl Marx expone en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, donde muestra cómo el tiempo que experimenta el oprimido retorna y revela en la lucha de clases la explotación heredada como tragedia y también como farsa. La articulación entre ambos pensadores permite reflexionar sobre la necesidad de la reappropriación de la memoria y un discurso que los represente como un campo de lucha política que posibilite la resistencia.

**Palabras clave:** Tiempo lineal, tiempo del oprimido, trauma, resistencia, memoria, anacronismo.

**Abstract:** The notion of time in history is not neutral. There is a linear time imposed by the dominant classes, particularly the bourgeoisie, who, through their hegemonic discourse, create the idea of progressive time. This fiction fulfills a political objective: to maintain the *status quo* and guarantee the reproduction of domination. On the other hand, there is the temporal experience of the oppressed, marked by the repetition of exclusion and silencing. In this temporality, the conditions of exploitation, misery, and social violence return again and again. The analysis developed in this text, based on Dominick LaCapra's interpretation of history and his concept of trauma and the necessity of memory appropriation, reveals the irruption of anachronism. This conceptualization allows us to understand how collectives that fail to work through their memories remain trapped in a vicious cycle. From this perspective on history, we also revisit the temporality that Karl Marx presents in *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, where he shows how the time experienced by the oppressed returns and reveals, in the class struggle, exploitation inherited both as tragedy and as farce. The articulation between these two thinkers allows to reflect on the necessity of the reappropriation of memory and of a discourse that represents the oppressed as a political field of struggle that enables resistance.

**Keywords:** Linear time, time of the oppressed, trauma, resistance, memory, anachronism.

*La tradición de todas las generaciones muertas  
oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos*

Marx

## Introducción

El tiempo constituye un motor principal para la historia que articula los tiempos diversos (pasado, presente y futuro) que interactúan en los procesos sociales y políticos complejos. Por el contrario, la historia como disciplina, organiza cronológicamente hechos y períodos rígidos de tiempo. Un análisis crítico de la historia requiere una revisión de los conflictos entre narrativas diversas y la memoria. Esta revisión es necesaria ya que nunca es una elección neutra cuando se trata de la memoria de los grupos silenciados y oprimidos. Es producto de un conflicto entre un tiempo lineal y un tiempo otro, ya sea fragmentado o que retorna. La concepción lineal y progresiva de tiempo de la historia misma es producto de la visión de la burguesía que supone un tránsito acumulativo a

formas de desarrollo. Contrapuesto a este concepto del tiempo, tanto Marx en *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, como Dominick LaCapra en sus reflexiones en *Historia en tránsito: experiencia, identidad y teoría crítica*, revelan un tiempo otro lleno de retornos y anacronismos. Marx muestra que la historia aparece “una vez como tragedia y la otra como farsa” (Marx, 1852/2006: 13). LaCapra, por su parte, abre un análisis sobre las huellas del pasado que reaparecen para los colectivos cuando no hay algo resuelto. Hacer una lectura crítica en ambos autores tiene por objeto pensar que la historia de los grupos oprimidos no es un mero relato de continuación, sino una experiencia marcada por la dominación que engendra violencias, la más aniquiladora de todas: el silenciamiento. El tiempo es por lo tanto un concepto atravesado por el poder y la disputa por la memoria que impone qué y quiénes pueden ser recordados u olvidados. Como advierte Orwell en 1984: “Quien controla el pasado controla el futuro. Quien controla el presente controla el pasado” (Orwell, 2003: 19). El tiempo histórico no es lineal más que para la burguesía y se manifiesta como repetición, hasta que los oprimidos y silenciados disputan la memoria y el discurso que fueron instrumentos de dominación. Analizar el tiempo desde esta perspectiva permite mostrar que colectivos marginados y explotados pueden convertirse en una fuerza inicial transformadora al reapropiarse la memoria abriendo posibilidades de resistencia.

### **El concepto de tiempo e historia en LaCapra**

El tiempo no puede entenderse bajo una lógica de progreso lineal hasta llegar a la idea de *fin de la historia* introducida por la economía de mercado (LaCapra, 2019: 16). Afirmar que la *historia ha concluido* es una forma que legitima y normaliza las condiciones sociales, políticas y económicas actuales, auspiciadas por el mercado capitalista y limitada acción política. Lo anterior sugiere que no hay posibilidades de un cambio histórico fuera del sistema actual basado en la imposición de la idea de un tiempo lineal como estrategia ideológica que perpetúa estructuras dominantes.

La historia como disciplina concibe los sucesos que acontecen en el tiempo como un proceso de causa y efecto. Por el contrario, LaCapra desarrolla el concepto de *trauma* como el elemento que irrumpe en el tiempo lineal produciendo anacronismos (LaCapra, 2019: 164). Las personas o los colectivos que no han podido reapropiarse una memoria propia sobre aquella impuesta y opresora se encuentran en una temporalidad de repeticiones. De ahí la importancia que señala LaCapra de que los grupos marginados se apropien de la memoria porque ésta abre una posibilidad de futuro diferente si críticamente el colectivo reelabora el pasado. Reapropiarse de la historia o disputar un lenguaje dominante no produce la historia, no cambia el pasado, pero sí abre una posibilidad, expone la necesidad de que el grupo oprimido recupere su memoria y construya una narrativa propia:

Uno de mis objetivos es esclarecer el concepto de experiencia, sobre todo en lo que atañe a la comprensión histórica. En la década pasada, los historiadores han tomado o retomado la cuestión de la experiencia, en particular respecto de los grupos no dominantes y de problemas

tales como la memoria en relación con la historia. El giro experiencial ha provocado un creciente interés en la historia oral y el rol que ésta desempeña en la recuperación de las voces y experiencias de los grupos subordinados u oprimidos, de los que quizás no ha quedado rastro suficiente en los documentos e historias oficiales. (LaCapra, 2019: 17)

En este sentido, los feminismos, a través de la interpretación y la recuperación de la memoria, abren un espacio político y social en que sus voces habían sido históricamente excluidas. La reivindicación zapatista de la memoria indígena y campesina marginada rompe con la modernidad neoliberal resistiendo con otras formas de vida comunitaria y autonomía. El movimiento de discapacidad oponiéndose a las estructuras que históricamente han justificado la marginación por medio del déficit, se opone también al discurso capacitista hacia una reivindicación por derechos y justicia social. Finalmente, el último movimiento que ha saltado a la escena política es el del colectivo neurodivergente, específicamente por las personas autistas, que suman esfuerzos para elaborar una memoria del grupo y una resistencia que disputa el discurso y las categorías que históricamente los han patologizado. Estas resistencias son ejemplos vivos de anacronismos que irrumpen en el tiempo lineal de la sociedad burguesa. El aporte de LaCapra radica en el análisis de la tensión entre repetir la historia heredada y poderla revisar críticamente. La historia de los oprimidos no es por tanto una sucesión de hechos externos, sino un tiempo discontinuo, disputable y con posibilidad de resistencia bajo categorías discursivas propias.

### **A propósito de 18 Brumario y el tiempo del oprimido**

El *18 Brumario de Luis Bonaparte* (1852) es escrito por Marx como texto político para analizar los fenómenos políticos y la lucha de clases. Muestra una serie de repeticiones de opresiones a la *masa informe* de grupos más marginados, el lumpenproletariado, bajo un control sistemático de élites dominantes (Marx, 1852/2006: 62). El lumpenproletariado, todos aquellos desposeídos urbanos que no son reconocidos ni social ni políticamente, son instrumentalizados por Bonaparte para dar el golpe de estado en 1851. Marx centra también su análisis en la opresión económica y social del campesinado que experimenta una continua repetición de la miseria:

Los campesinos, defraudados en todas sus esperanzas, oprimidos más que nunca, de una parte, por el bajo nivel de los precios de los cereales y, de otra parte, por la carga de las contribuciones y por el endeudamiento hipotecario, cada vez mayores, comenzaron a agitarse en los departamentos. (Marx, 1852/2006: 57)

Para someter las protestas, las clases dominantes optaron por una represión y control social a través de *una abatida furiosa* y *un sistema de espionaje* policiaco, eclesiástico y burocrático (Marx, 1852/2006: 57). Esta espiral de opresión retorna cada vez con más fuerza y de igual manera la represión. Según lo explica Marx, las élites perciben amenazante a la lucha por las libertades civiles que concederían mayor autonomía a los grupos marginados: “Las llamadas libertades civiles y los organismos de progreso atacaban y amenazaban, al mismo tiempo, en la base social y en la cúspide

política, a su dominación de clase, y por tanto se habían convertido en socialistas” (Marx, 1852/2006: 58). Este pasaje ilustra cómo cualquier avance de los oprimidos es estigmatizado y castigado por la clase dominante y, por lo tanto, el discurso de las libertades busca ser vaciado de su contenido para poder ser manipulado. Marx también describe la práctica dominante de mantener la ilusión del cambio mientras resguarda la estructura de poder y utiliza el discurso ideológico para perpetuar la dominación: “Francia exige ante todo tranquilidad” (Marx, 1852/2006: 58). Sistemáticamente, la historia de los oprimidos se configura como un eterno retorno de levantamiento y represión.

El tiempo de los oprimidos que analiza Marx muestra que no es un tiempo lineal o que lleve al progreso o a la liberación, por el contrario es un tiempo repetitivo de miseria y devaluación de su trabajo, en el que reaparecen formas de represión cada vez más violentas. Es también un tiempo fracturado por la explotación económica marcada por el ciclo agrícola y enmascarado por la farsa política, que en este evento histórico está encarnado en Bonaparte y en su ejercicio de la manipulación ideológica (Marx, 1852/2006: 62). En este plano ideológico, la política es un teatro que maquilla el mismo orden de dominación bajo un control de la memoria del pasado y que bajo un mandato de tranquilidad, de mantener el *statu quo*, utiliza la historia para someter y oprimir a los mismos grupos.

La tragedia heredada es que estos grupos no son solamente económicamente explotados, sino que no tienen una representación política. Es una de las razones por las que son instrumentalizados por Bonaparte, quien se erige como jefe del lumpenproletariado, al ser él un representante del discurso dominante y de una élite no silenciada por la historia:

Este Bonaparte, que se erige en *jefe del lumpemproletariado*, que sólo en éste encuentra reproducidos en masa los intereses que él personalmente persigue, que reconoce en esta hez, desecho y escoria de todas las clases, la única clase en la que puede apoyarse sin reservas, es el auténtico Bonaparte, el Bonaparte *sans phrase*. (Marx, 1852/2006: 67)

Bonaparte utiliza como un parásito a las masas explotadas para soportar su ejercicio de poder, para conseguir sus propios fines gracias a la grieta que se abre en la fragmentación entre estos, en su nula representación social y política.

Volviendo al epígrafe que inaugura este ensayo: “La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos” (Marx, 1852/2006: 13) punto de encuentro con una lectura crítica de *Historia en Tránsito* de Dominick LaCapra: si los grupos oprimidos no elaboran una memoria de grupo y se apropian de un discurso que abra otras posibilidades, están sentenciados a revivir el trauma y la tragedia heredada infinitamente. No elaborar narrativas que los representen, categorías para nombrarse y para resistir el discurso dominante, es una perpetuación del silenciamiento y del hecho de ser absorbidos por el discurso dominante al utilizar sus mismas categorías.

## Una conclusión sobre el tiempo lineal y el tiempo del oprimido.

El tiempo no lineal que presenta *El 18 Brumario* muestra que la historia se repite y que no avanza para los oprimidos de manera recta, sino que retorna con los mismos fantasmas del pasado, incluso más violentos cada vez. Este tiempo no está cerrado, no está terminado, es anacrónico. Vuelve siempre de manera conflictiva y persistente en tanto explotación y manipulación. El tiempo no lineal abre las posibilidades de la lucha de clases, y es donde puede ser apropiado e incluso transformado. En caso de que esto no suceda, está condenado a repetirse. La concepción lineal del tiempo es producto de la sociedad burguesa que presenta una lógica histórica que encadena un suceso con otro hacia un fin. Por el contrario, *El 18 Brumario* muestra que el tiempo de los oprimidos es un retorno que en la degradación del presente interactúa con la fuerza del pasado:

Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos. (Marx, 1852/2006: 13)

El pasado no es un archivo inerte, como pretende presentarlo la clase dominante, es una fuerza que a través del motor del tiempo, retorna y oprime. El tiempo lineal oculta la opresión bajo la lógica del progreso; y el tiempo fragmentado que revelan Marx y LaCapra es el de una necesidad de lucha que no se libra exclusivamente contra las condiciones materiales de explotación, sino que requiere una reapropiación de la memoria y del discurso para que los oprimidos puedan transformar el trauma en posibilidades de resistencia. **¶**

## Bibliografía

LACAPRA, Dominick (2019). *Historia en tránsito: experiencia, identidad, teoría crítica*. Gedisa.

MARX, Karl (1852/2006). *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* (W. Roces, Trad.). Siglo XXI Editores.

ORWELL, George (1949/2003). 1984 (M. Solà Llovet, Trad.). Tusquets Editores.



**Acceso Abierto.** Este artículo está amparado por la licencia de Creative Commons Atribución/Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Ver copia de la licencia en: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>

## Ensayo: Recuperación y pérdida del tiempo: una lectura desde Bodei y Carse

Sergio Espinosa Proa <sup>1</sup>

<sup>1</sup> Universidad Autónoma de Zacatecas

Zacatecas, Zacatecas. México

E-mail: sproa52@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-1186-435X>

**Resumen:** Este artículo aborda desde varios ángulos —Simmel, Lukács, Proust, Bergson, Platón, Hegel, Epicuro, Aristóteles y Descartes— el problema del tiempo, relacionándolo con dos elementos fundamentales: la animalidad y la muerte. Los primeros apartados se sirven de la perspectiva del filósofo italiano Remo Bodei y los últimos se apoyan en James P. Carse, historiador norteamericano de la literatura y las religiones, para proponer una reflexión ligeramente diferente sobre el tema, cuyo tratamiento es de larga data pero que nunca pierde su actualidad. La idea esencial consiste en mostrar que la filosofía y la literatura han sido estrategias paralelas diseñadas para disminuir la angustia asociada con el inexorable paso del tiempo y establecer con la propia muerte un vínculo marcado menos por la resignación que por la gratitud. Como trasfondo, la visión dolorida pero al mismo tiempo gozosa del poeta español Luis Cernuda y del peruano César Vallejo se invoca para concluir que experimentar el fluir del tiempo de una manera vital y no meramente reactiva constituye el único gesto verdaderamente saludable.

**Palabras clave:** Animalidad, muerte, tiempo, poesía.

**Abstract:** This article addresses the problem of time from various angles —Simmel, Lukács, Proust, Proust, Bergson, Plato, Hegel, Epicurus, Aristotle and Descartes— relating it to two fundamental elements: animality and death. The first sections draw on the perspective of Italian philosopher

Remo Bodei, while the last sections rely on James P. Carse, a North American historian of literature and religions, to propose a slightly different reflection on the topic, which has been treated for a long time but never loses its relevance. The essential idea is to show that philosophy and literature have been parallel strategies designed to diminish the anguish associated with the inexorable passage of time and to establish a bond with death that is marked less by resignation than by gratitude. As a backdrop, the sorrowful yet joyful vision of the Spanish poet Luis Cernuda and the Peruvian poet César Vallejo is invoked to conclude that experiencing the flow of time in a vital and not merely reactive manner constitutes the only truly healthy gesture.

**Keywords:** Animality, death, time, poetry.

## Introducción

El flujo del tiempo ha sido un problema que desborda por completo una consideración de índole estrictamente técnica. Involucra los dos rasgos esenciales del ser humano: su pertenencia a la naturaleza y su finitud. Quisiéramos saber si es capaz —y hasta dónde— de afrontar estas dos determinaciones irreductibles. En este ensayo se aborda el problema en seis apartados que giran en torno a dos autores clásicos —George Simmel y György Lukács— y dos contemporáneos: Remo Bodei y James Carse. En el fondo se trata de una meditación sobre la poesía, que encuentra en Mallarmé y en Vallejo su impulso más poderoso.

## Manar de la vida

Los sociólogos tienden a observar determinados procesos desde un punto de vista dinámico; por ejemplo, la automatización de muchos elementos de la vida ordinaria deja mucho tiempo, que luego no es tan fácil rellenar. Ambigüedades de la técnica. Muchas personas se quedan de pronto —dicho sea literalmente— sin nada que hacer. Ya no simplemente sobreviven, sino que intentan

no sub-vivir. Es el caso de la perspectiva sociológica de Georg Simmel: la gente hace cosas cada vez más excéntricas, marginales, exóticas, inservibles o absurdas:

Atravesando espacios lógicamente intransitables, se cruza con el deseo la luna del espejo que separa lo real de lo imaginario, se penetra en un mundo sin espesor que parece más significativo que el mundo en el que vivimos efectiva y tridimensionalmente. (Bodei, 2001: 22)

El mundo verdadero llega a ser más verdadero mientras más ilusorio se muestra. Lo es porque se viven simulaciones sin término. Incluso si se viaja, lo hacemos dentro de burbujas, en tours o viajes todo pagado. Nada es real, pero tampoco hace falta. Es muy pesado, o costoso, o finalmente opaco e insatisfactorio. Nos resulta suficiente lo real filtrado, purificado. Teniendo esto en mente, Remo Bodei contrapone al carácter abierto y frívolo del sujeto de Simmel el tipo trágico y severo de György Lukács: son agua y aceite. Verdad es que conocemos a unos y otros: gente abierta y extrovertida, gente huraña e inhibida. Comprobemos que casi cincuenta años median entre *El alma y las formas* (1910) y *La destrucción de la razón* (1952). Al principio, Lukács escribe en húngaro, pero pronto adoptará el alemán como lengua propia. Su primera influencia es Heidegger, aunque más o menos rápidamente se muda a un terreno hegeliano. Al comienzo se confiesa existencialista; enseguida, hegeliano y, al cabo, marxista. Un itinerario no poco interesante: va desde el entusiasmo hacia la desesperación. No es para menos, pues vive con especial intensidad la ascensión y caída del fascismo y la constitución y descomposición de la Unión Soviética. Su obra posee —nos agrade o no— una gran densidad; da mucho a pensar. En 1923 publica *Historia y conciencia de clase*, un libro de enorme importancia para el marxismo, que a partir de entonces porta el calificativo de *occidental*. Su postura se va radicalizando hasta acusar de irracionalismo a todo lo que desconozca o se oponga a la necesidad de universalización. Cualquier tesis que afirme la prioridad del individuo sobre el todo social será juzgada con —a veces muy injusta y unilateral— severidad. Mas si volvemos rápidamente a su narración, observaremos que Bodei comienza con Marcel Proust, novelista. En el fondo de los tiempos, no somos más —ni menos— que animales; la civilización sólo constituye una indumentaria, un vestuario, una máscara, un decorado. Convendrá por lo pronto interrogarnos a propósito de esa inmersión lejos de la historia de la civilización y en los abismos del tiempo. Lo que principalmente nos separa del animal es el pensamiento, pero este, si quiere cumplir sus promesas, no nos va a proporcionar un cuadro de la verdad. En realidad, se verá impelido a hacer lo contrario: la falsea irremediablemente al inmovilizarla. La solidifica. En el primer volumen de su obra, *Por el camino de Swann* (1913), Proust escribe:

Lo que las palabras nos dan de una cosa es una imagen clara y usual, como esas que hay colgadas en las escuelas para que sirvan de ejemplo a los niños de lo que es un banco, un pájaro, un hormiguero, y que se conciben como semejantes a todas las cosas de su clase. (Proust, 1998: 468)

Pensar no refleja al mundo; lo detiene, lo estabiliza, lo esquematiza, que es muy diferente. Si verdaderamente queremos el mundo, hay que dejar de pensar; si por el contrario, deseamos pensar, es preciso perdersen el mundo. ¡Maldición de Heisenberg! Intuir: ni sólo pensar, que equivale a clasificar, ni sólo sentir, que se disuelve en la pura duración. Difícil, pero no imposible: quizá basta *salir del encierro* en el que estamos por culpa del trabajo y de la obligación moral (llamémosles así por ahora). A fin de cuentas, las cosas —y la gente— acechan por detrás de su objetividad. Es posible alcanzarlas, pero solamente en la soledad, la oscuridad y el silencio. Si aprendiéramos a renunciar a la objetividad de cada hecho, no nos estaría vedada aquella fuerza que nos hace ser y haber sido: pues tampoco somos sólo sujetos, esquemas fungibles de nosotros mismos. La filosofía hará constante referencia a semejante poder; no se agota nunca en las parsimonias de una disciplina, menos aún en las obediencias de una mera asignatura. Ciertamente, cuando no vence el miedo, gana el cansancio. Pero la filosofía no necesariamente se extingue. La sigue habiendo justo en el instante en que nos sabemos capaces de reconocer una pulsión, una tensión, una ignición detrás de cada cristalización, de cada sedimentación: de cada abstracción. La vida probablemente se asoma —con frecuencia lo hace— por detrás de sus signos. Entendemos, casi desde el principio, su reto: quiere —queremos— sobrevivir al tiempo. Lo entendemos, pero también sabemos que el tiempo resulta invencible. ¿Sería factible recuperarlo? Al menos tendríamos que comprender *por qué no* estaríamos en condiciones de lograrlo. Seguramente la respuesta no estará muy escondida: no podemos simplemente vivir, porque sin un mundo nadie es capaz de hacerlo. Mundo del trabajo, mundo de la moral. Ninguno de ellos nos viene dado de antemano; estamos, prácticamente día tras día, después de la noche, obligados a hacerlos. Trabajar y ser buenos. En correspondencia con esta obligación, captamos de cada cosa —y de cada persona— sus instrucciones de uso y su posible valor mercantil. Somos, en este trance, como el rey Midas. ¡Curioso que, según la mitología, sea justamente Dioniso quien libere al rey de esa terrible maldición! La exigencia de sobrevivir nos conduce por el sendero de la razón, que es también el de la eficacia, pero ella estrecha y empobrece espantosamente nuestras vidas. Al final, podemos vivir más tiempo, pero, ¿para qué? No tiene el menor caso. Proust y Bergson hubieron de percibir con fuerza el poder —tan inmenso como últimamente impotente— de la memoria involuntaria. Ella no aparece dirigida por la necesidad de actuar, de prever, de intervenir, de tornar disponible. Es gratuita y excedente. El tiempo emerge en ella como un burbujeo incesante de novedades. Se contrapone punto por punto al tiempo cronológico, que a su turno es lineal, orientado e irreversible. Digámoslo sin complejos: es el tiempo de la fiesta. Del ocio profundo. No es lo mismo que el de la pereza absoluta, que ha podido llegar, por lo demás, a ser febril. Encontramos en estos pensadores un empeño casi heroico por extraer al individuo del hondo pozo de sus coerciones sociales. Se diría que sus motivos esenciales son fenomenológicos porque pretenden, como pretendió Husserl, ir al fondo de las cosas mismas. Desgraciadamente, ellas no están ni a la vista, ni a la mano. La ciencia y su sueño de objetividad amenazan a la vida en su fragilidad. Que esta misma sea un manantial sin oficio ni beneficio la expone y arriesga sin medida. Bodei no dudará en oponer —fraternalmente— a Proust con Bergson: el uno melancólico, el otro entusiasta. Uno mirando al pasado, el otro al futuro. Pero su idea del

tiempo permanece análoga: una emergencia sin fin. Una brotación nunca exenta de sendas perdidas, de ruinas, de vías muertas, de minas abandonadas. Extraviarse en ellas, ¿no será la única forma, o la más digna, de recuperar el tiempo perdido? Menos como aprovechamiento que como disipación; allí donde la voluntad sale sobrando.

## Grumos del tiempo

La vida fluye: es tiempo. Pero el tiempo no precisamente se comporta como lo haría el agua —menos aún como el aire— existente en la Tierra. Forma grumos, bloques discretos. Panes polvorónicos, cadenas, espinas dorsales. No nos referimos al tiempo en general, sino, desde luego, al tiempo humano. Una vida humana no fluye sin restricciones ni agrupaciones de infinitud de tipos. Danza, gira en terrones. A menudo, las personas no se agitan; permanecen quietas durante meses, o incluso varios años. Pero, súbitamente, se activan. Cambian, se mueven, sorprenden, inventan, improvisan. En los tiempos modernos, cada persona, considerada en sí misma, se halla relativamente suelta y abandonada a su suerte. Los cursos de acción se le multiplican. Aparecen y se hunden. Flotan. Al mismo tiempo, se fragmentan, astillan y especializan. Sin embargo, ahora ya no se aprecia, como antes resultaba muy normal, su autonomía relativa, su libertad de movimiento, sino su remachado personal en un aparato de producción, intercambio y consumo cuyo sentido general ni siquiera podría ser sospechado. Las líneas de manufactura y ensamblaje se han independizado. El desierto —el Estado— crece. El espíritu ya no es un hueso, sino una pieza de metal o de plástico: una tuerca sin tornillo. Un popote en la nariz de una tortuga. La vida continúa fluyendo, pero como dislocada, tal vez irreparablemente fracturada. Ahora bien, mantenerse a la deriva no por fuerza es malo. ¡Aunque tampoco se antoja higiénicamente bueno! En la época de la ciencia, la filosofía busca para algún número limitado de individuos el núcleo de las cosas, porque vérselas con ellas como meros objetos conduce a callejones sin salida. Pero la dispersión del mundo moderno no se presta mucho para ello. Distrae demasiado. Conforman un inmenso, interminable juego de abalorios. Bergson, Simmel y Lukács representan vías paralelas dirigidas a recuperar o reinstaurar el sentido, eso que justamente se ha perdido entre los resplandores y claroscuros de la modernidad. El recuerdo involuntario, la aventura, la experiencia trágica: tres posibilidades que, por más que sea verdad que persigan lo mismo, una revitalización de la cultura, parecen negarse las unas a las otras. No hay, por donde se mire, a quién creerle. Se diría que todo va a depender, en última instancia, de nuestro temperamento, del talante que en cierto momento nos vaya a asaltar. György Lukács necesitaba un centro, y en un determinado período lo va a encontrar en la experiencia trágica —lo que él tiene por tal—. Bodei cita contundentes pero también sibilinas frases de *El Alma y las formas* y de *Historia de la evolución del drama moderno* (1911) para demostrarlo. Si queremos llegar hasta las cosas mismas, sólo la muerte —la posibilidad extrema de lo imposible— nos franquearía el paso:

Pues los hombres aman de la vida lo atmosférico, su indeterminación, cuya oscilación no termina nunca y tampoco se extiende nunca hasta el extremo; aman la gran incertidumbre como canción de cuna, monótona y adormecedora [...]. Pero los hombres odian lo inequívoco

y lo temen. Su debilidad y su cobardía se detendrán a acariciar toda inhibición que venga de fuera, todo obstáculo que dificulte su camino. (Lukács, 1913, como se citó en Bodei, 2001: 24)

La vida fluye y se difumina, sólo que en una dirección que da la incómoda sensación de no terminar de ir por buen camino. Los tiempos de la auto-regulación del mercado han llegado a su fin y se anuncia ya, en casi todo su poder siniestro, el fantasma del totalitarismo. Urge hacer algo, pero, ¿qué? La ciencia coloniza el mundo a su insensible y avasallante manera, y se adivina que Dios se ha retirado de él sin sus merecidos homenajes. Quedan solamente, para alimentar nuestra consternación, el Estado y el capital: a saber, la disciplina y la producción. Ambas, sin escape, bastante miopes. La amenaza de una inminente recaída en la barbarie se dejará entonces sentir con regular intensidad. En definitiva, no desaparece la metafísica: sólo se intenta remozar para afrontar una situación inédita. Se ha reemplazado al Dios trascendente con una voluntad de cambio —con un principio de esperanza— que se prevé que actúe como palanca mitológica. Es que los tiempos solamente han madurado, en la modernidad, quizá para hacer de la muchedumbre una pasta menos rígida: se encuentra a punto de turrón. Dócil, pero ansiosa. No nos parece cortés echarle la culpa.

### **Deshacerse de lo real**

Un filósofo no le teme a la muerte. Le preocupa, desde Sócrates, otra cosa: ¿cómo puedo saber que hice o no hice lo correcto? Ocuparse en un *después* de la vida puede ser legítimo e incluso interesante, pero, filosófico, en absoluto lo es. Nadie sabe si hay un después; nadie ha vuelto de allí. No existe un *más allá*. Esta vida es todo; se termina y punto. Obviamente, debe añadirse que se termina para alguien; no para todos. Podrán ser muchos, miles o cientos de miles, como en una guerra o una epidemia, en una erupción volcánica o un maremoto o un accidente nuclear. Pero, por terrible que haya sido la mortandad, por profundas que sean las heridas, la vida continúa. Nadie ha resucitado. Nadie ha visto una cosa así, nunca con sus propios ojos. Son decires. Sueños diurnos, delirios. Ahora bien, la justificación filosófica de este desinterés puede variar. Sócrates, según Platón, separaba limpiamente el alma del cuerpo. Cada persona *es* el alma, su propia alma, pero solamente *tiene* un cuerpo. Y como la muerte únicamente le acaece al segundo, no hay razón alguna que justifique mi angustia. El *yo* no muere. Nada que muera le puede afectar; nada que nazca-y-muera podría hacerle mella alguna al alma. Son dos sustancias heterogéneas: lo inmortal por una parte, lo mortal por la otra. Pero no puede existir simetría entre esas partes: lo primero ejerce su poder sobre lo segundo, nunca al revés. El hábito no hace al monje. El título tampoco —qué triste— hace al filósofo. ¿Qué quieren uno y otro? El cuerpo pide alimentación, cobijo, placer, diversión, deporte, lucha, sexo, ejercitación, descanso; el alma necesita una sola cosa: la verdad. Es muy comprensible que a Sócrates no le asuste morir: ¡ya ha muerto en vida! Preguntemos por qué el alma se interesaría exclusivamente por la verdad. La respuesta no será inencontrable: porque, siendo lo contrario del cuerpo, sólo podría apetecer algo completamente opuesto al deseo. No parece fácil percatarse de esto: la verdad no es —ni puede ser— objeto de deseo. Sócrates, ayudado

por Platón, le ha dado toda la vuelta al asunto: es necesario postular aquello que no existe a fin de dominar aquello que realmente existe —y que, en cuanto tal, no se ajusta al deseo—. En otros términos: la verdad no existe, pero *debe* existir —si queremos ordenar la vida, meterla en cintura. En consecuencia, *debe* existir una facultad capaz de percibir eso que no existe. Llamémosle alma. Más tarde recibirá otros nombres; dará igual. Lo importante será apostar por ella, *contra* el saber y el querer —el sufrir y el alegrarse— del cuerpo. ¿Se entiende por qué razón a Sócrates no le preocupa morir? No se negará la presencia de un aire noble y serio en este gesto. Pero se deberá hacer notar que también tiene un precio demasiado alto: si no me preocupa la muerte, es porque *tampoco* me preocupa la vida. El alma —al filo de la mayoría de los *Diálogos* de Platón, pero en particular en el *Fedón* y en el *Menón*— ha de ser: lúcida, independiente e intemporal. Es decir: exactamente aquello que el cuerpo *no* es. Este consiste en ser dependiente, incompleto e imperfecto. No todo el tiempo, pero es cierto que, con regular frecuencia, se confunde y equivoca. ¡Pero es precisamente eso que somos! No, dirá el platonismo: estamos *lastrados* por ello. Cuesta trabajo admitir que semejante resistencia defina, en adelante, a la filosofía. Cuesta muchísimo trabajo conceder que *esto* continúe siendo filosofía. La verdad se ha inventado para negar a lo real, para suprimirlo y para que en su lugar pueda aparecer algo con lo que nos sería posible *hacer* algo. La verdad hace *factible* nuestra persistencia, nuestra pervivencia en el mundo. Pero, ¿equivale esto a vivir?

La vida filosófica es, así, un largo y deliberado ejercicio para separar el alma del cuerpo [...] sólo el cuerpo puede morir. El alma, debidamente purificada, permanecerá intocada por la extinción del cuerpo. De hecho, el alma poseerá ahora una visión directa de la verdad, sin ninguna posible contaminación del cuerpo. (Carse, 1987: 33)

La tarea queda desde ese momento nítidamente delineada: *liberarse del cuerpo*, que, sin apelación, será concebido como un fardo y un peso muerto. La verdad sólo podría hacer acto de presencia delante de un alma desnuda. Se vería en ello una cierta clase de erotismo, al menos, pero que el mundo no se mantenga inmóvil será, para esta teoría, señal de la impotencia humana: la verdad *no debe* reconocer la indiferencia de las cosas. ¡Se mueven demasiado! ¿Nos suena una campana? Platón abre un inmenso boquete en el pensamiento: no es que la verdad no tenga ya nada que ver con lo real, sino que, respecto a este, *no es posible seguir jugando en sus propios términos*. Porque no se trata ya de ajustarnos al hecho incontestable de la caducidad y la muerte, ya no se trata, como intentaron los primeros filósofos, de pensar la *physis*, sino de hacerle frente y aprender a vencerla. No es en modo alguno asunto de aprender a pensar, sino de ganarle la partida, y si para garantizarlo es forzoso separar al mundo en dos mitades —inmortal y mortal, alma y cuerpo— se tendrá que cumplir ese juego sin contemplaciones. Solamente que por ese camino, que no es otro que el de la metafísica, la vida ni siquiera va a poder ser reconocida. "Dejemos que el tiempo y la muerte tengan el cuerpo, nuestra tarea es encontrar la vida en otra parte" (Carse, 1987: 33). Esto parece lógico, pero lo cierto es que más bien dan ganas de llorar. ¿Dónde podría estar el error? En la identificación de la verdad —que es un producto del deseo— con lo real. Es cierto: a lo real —a la *physis*— los

movimientos y evoluciones del humano lo tienen sin cuidado. Lo real puede ser alternativa o sucesivamente cataclísmico o indeciblemente sosegado. Así es la vida, pero a Platón tal proceder lo pone de nervios. ¡No estamos jugando! Semejante seriedad conducirá, andando el tiempo, a la necesidad de Dios. La metafísica dará juego a la teología; sin Platón no existiría el cristianismo. Se comprende: ya no queremos hacerle justicia al mundo, sino imponerle *nuestra* idea de justicia. No es justo que Sócrates muera; luego su muerte sólo podría ser una ilusión. Muere, en todo caso, aquello que *debe* morir. ¿Por qué? Porque las cosas que nos dan a conocer los sentidos nos atan a las cosas del mundo. Y eso, ¿qué tendría de malo o de perverso? Que nos tornan insaciables y egoístas. Para Platón, sólo se puede —y se *debe*— amar aquello que *no muere*: no hacerlo nos hace sufrir. ¿Y qué tiene de malo sufrir? ¿No habría entonces que permitirse —y propiciarse— un aprendizaje del dolor? No, porque la metafísica ya realizó sus apuestas esenciales: la meta consiste en vencer a la muerte. Y si la vida se enreda entre las patas de este carruaje, ya ni modo. La postura de Platón apenas podría ser más incongruente:

Por lo tanto, la muerte no tiene más realidad que la escenografía pintada en un teatro. Si llegamos a creer que el escenario es real, entonces también creemos que todos pereceremos tras la última línea del acto final. Platón estaba convencido de que cuando la última línea ha sido dicha, el escenario es removido y la conversación continúa en un escenario diferente. (Carse, 1987: 48)

Remover la muerte de la vida, negarla o liquidarla, significa lograr que la vida misma se levante o dibuje como un escenario sin ninguna existencia real. Este es el infame resultado de confundir a la verdad con lo real. Y será, más o menos, lo mismo que proponga Hegel. Pero peor.

### Lo real y el deseo

Lo real representa todo aquello que Platón —y el platonismo en todas sus formas— se han prohibido tomar cabalmente en cuenta. No es que no lo perciban; pero es preciso, natural, imprescindible, desestimarlos, minusvalorarlos. Es sencillo ver por qué: básicamente, porque no se ajusta al deseo: a *nuestro* deseo. Lo real resbala y se pierde; nada puede ser, ni siquiera pretender ser, su propietario. "Equívoca delicia. Esa hermosura / No rinde su abandono a ningún dueño; / Camina desdeñosa por su sueño, / Pisando una falaz ribera oscura" (Cernuda, 2018: 54).

Nunca acabamos de conocerlo; pero no importa, porque lo real da título, justamente, a ese límite a partir del cual comienza algo y termina el conocimiento. Platón intercambia aquello que *puede conocerse* por lo que *es*; y así rueda, casi perfectamente, el mundo. El conocimiento —el Reino de las Ideas eternas— se encasqueta a lo real. ¿Podría ser de otro modo? Desde luego; Aristóteles se percató muy bien de que el camino a las Ideas no se garantizaba más que partiendo de los sentidos, en absoluto despreciándolos y haciéndolos a un lado. Las Ideas existen, pero hay que llegar, no sin esfuerzo, no sin ensuciarse, a ellas. La inmortalidad del alma no sólo no se sostiene, sino que, si nos detenemos a pensarlo, no hay necesidad de postularla. Todo comienza, cada vez, de cero. Pero

entonces va a ser necesario, para evitar el vértigo, para no empezar efectivamente de cero cada vez que abrimos los ojos, postular algo análogo a fin de introducir el orden, el sentido, y Aristóteles lo va a hallar en el concepto de causa. Todo existe *por algo*, para satisfacer algo: para cumplir un fin. Se ve a dónde va a parar, a fin de cuentas, una convicción como esta: si hay verdad, se debe a que existe el *deseo* (humano) de verdad. ¿Habría Ideas en ausencia de esa sed? Pues, dicho con rigor, no. El error de Aristóteles resalta aquí con mucha claridad: pues no hay nada *natural* en querer saber. Que el mundo sea un inmenso sistema de relaciones causales revela, igual que con Platón, más de nosotros y de nuestras obsesiones que del mundo mismo. Cada cosa *quiere* ser algo: una bellota es una bellota —y el deseo de convertirse en roble—. No se percibe, ciertamente, la necesidad de postular la inmortalidad del alma (individual), pero el orden del mundo se encuentra firmemente garantizado por el encadenamiento de una causalidad que, sin escape, se remonta a una causa de todas las causas. El mundo depende del trabajo y la potencia de un motor inmóvil. Principio —y fin—. Todo es y debe ser redondo. Sin ello nada resultaría inteligible. Vistas así las cosas, desplazarse de la trascendencia a la inmanencia no podrá modificar realmente el modelo. El motor inmóvil no se coloca en un sitio aparte, como en Platón, pero sigue siendo el centro, el núcleo, el corazón de todo. Ocupa el mismo lugar del alma; ella no sobrevive a la desaparición o descomposición del cuerpo, pero ejerce sobre él un dominio inapelable. A este no le queda otro remedio que obedecerla. El Reino de las Ideas recibirá otro nombre, pero no cambiará demasiado su función: no es más —ni menos— que el dominio. Evidentemente, postular un motor inmóvil del que en última instancia dependerá el movimiento de la multiplicidad empírica, no se podrá hacer sin perder algunos rasgos y ventajas que para el platonismo seguirán siendo esenciales: el modelo se hará más mecánico y menos vivo: más rígido y menos elástico. Han sido borrados, en particular, el misterio y la pasión. "En ella el éxtasis no tiene cabida, ni tampoco la espontaneidad del genio en sus destellos, y la tragedia es impensable" (Carse, 1987: 55). No extrañará que el cosmos aristotélico haya alimentado durante siglos a la ciencia, que, andando el tiempo, también se adueñará del mundo. Todo ha de ser predecible, y tendría que poder ser minuciosamente explicado. De ahí al Hegel de la desconcertante reversibilidad entre lo real y lo racional —formulado explícitamente en sus *Lecciones de filosofía del Derecho* (1825)— no media demasiada distancia: si la mente puede concebirlo racionalmente, la naturaleza lo adoptará como necesario. ¿Es esto excesivo? Lo será, sin duda, para un cristiano, cuya religión pronto se hará oficial, y a quien no cuadra un mundo que deje afuera o disminuya el rol del libre albedrío. La libertad —así entendida— representa una pieza imprescindible para su modelo. Finalmente, Aristóteles no ha sido lo bastante radical. Pero para algunos, según podemos verlo, habrá llegado demasiado lejos.

### **Bajarle a la angustia**

Si la política no es ni puede ser la solución —una conclusión que nos impondrá la más elemental experiencia—, no deberíamos temer retirarnos, lo más que podamos y como ello nos sea posible, de la vida pública. Semejante retirada, lo queramos o no, representa en sí misma, en toda su eminencia, una acción política. En este punto, la filosofía se asemeja a la religión: sólo si se asume a plenitud

como opción personal, íntima, adquiere sentido. Adosarla al Estado únicamente podría acarrear distorsiones innecesarias; en el límite, se corromperá. Bastaría una mirada a la historia de la Iglesia y de sus movimientos contestatarios para comprobarlo. De Platón a Heidegger, las evidencias respecto de la filosofía serán contundentes. Porque incluso haciendo eso —reduciendo lo filosófico a lo político— se advertirá, tarde o temprano, que el monismo —léase la persuasión de que la naturaleza es una: de que no hay cabida para lo sobrenatural— explica por qué razón la política siempre tendrá por destino final el fracaso. Lo humano —también lo mostrará, *more geometrico*, Spinoza— no es un reino dentro de otro reino. Por su parte, Aristóteles revelará su ascendencia platónica al imaginar que las *formas* serían las responsables de asegurar dicha unidad; pero para Epicuro (341-271 a. e. c.) y para sus seguidores tal dependencia de la mente humana ya no será obligatoria. Lo real se halla compuesto de átomos, como enseñaban Demócrito y Leucipo. No se necesita, en verdad, nada más para comprender a la naturaleza; hasta la ciencia moderna se rendirá a semejante evidencia. Por lo demás, y a diferencia de Demócrito, para Epicuro es preciso aceptar que a los átomos no los obliga solamente una causalidad mecánica, sino que existen en medio y diríase que por virtud del azar. Lo cual será cualquier cosa menos simplista. Si el átomo se desvía espontánea e impredeciblemente, imaginemos ahora lo que ocurrirá con los humanos —y con sus vínculos—. La pregunta surge de nuevo, intemperante: ¿sería factible una ciencia, un conocimiento exacto, de un mundo del que no nos sería posible erradicar el azar? Todo cobrará en adelante el aspecto de una apuesta. No se trata de afirmar que lo real sería enteramente incomprensible, sino de admitir que *sin* lo incomprensible sería cualquier cosa menos real. En Epicuro y Lucrecio, lo incomprensible será equivalente, según vemos, a lo impredecible y espontáneo. Al eliminar este factor de nuestras ecuaciones el mundo se partirá irremisiblemente en dos: hará su aparición, irresistible, mayestático, lo sobrenatural. Entonces teñirá de manera prácticamente irreversible todo lo que podría pensarse de lo real. Lo tendremos que volver a introducir, sin falta, pero al precio de, literalmente, desnaturalizarlo. Será inoculada en nuestra representación, de modo subrepticio, la noción de *voluntad*: "La vida no es un fenómeno autoiniciado, como quería Platón, ni una expresión de la teleología de la materia, como pensaba Aristóteles. Para Epicuro, es un accidente" (Carse, 1987: 60). Una conclusión de este calado repugna más a la autoestima que a la inteligencia. Pero ahora resulta muy claro que, para Platón y para Aristóteles, el conocimiento se va a esgrimir invariablemente a manera de un exorcismo contra lo real —entendido y admitido ya, en Demócrito y Epicuro, como cambio y azar—; esto será lo más característico de la metafísica, que, pasando por encima de los siglos, se extenderá imperturbable y dueña de sí hasta arribar a nuestra tecnociencia. ¿Conocimiento de lo incognoscible? Parece un oxímoron. Pero lo que ante todo desea Epicuro es no engañarse; y eso parece suficiente para eludir y suprimir sufrimientos artificialmente producidos. Porque sólo experimenta miedo a la muerte aquel individuo a quien previamente se le ha infectado con la nociva, tóxica idea de que él va a continuar viviendo tras la muerte para recibir un castigo por sus errores y faltas —o un premio por sus virtudes y aciertos—. La policía se torna sobrenatural. Que la existencia sea un accidente significa, en términos morales: *a nadie ni a nada le debo nada*. ¡Esa, y ninguna otra, es la libertad! Ni la religión ni la metafísica se aprecian en

posición de aceptar algo así; si existe, si ha existido, tiene que pagar. Y, por si esto no fuera suficientemente ofensivo con el individuo empírico, todavía se ha ideado otra razón, otro tema anexo, para sufrir sin necesidad alguna: la esperanza de que podría ser de otra manera. Quedamos así atados a un futuro cuya realización va a hacer inhabitable el presente; lo hará ver miserable. Y tal estrategia, para nuestra mayor consternación, funcionará admirablemente. ¿Por los siglos de los siglos? Lo de Epicuro y Lucrecio *es* filosofía; la muerte no tiene en absoluto el sentido de un castigo, sino que *es parte* de la vida.

De hecho, nuestro deseo es estar por encima de lo accidental que causa nuestra miseria, pues es un deseo que se origina en nuestra impotencia ante el poder de la muerte, y que a la vez confirma esa impotencia. Lo que significa entregarnos a una lucha que no podemos sino perder. (Carse, 1987: 61)

De Epicuro a Spinoza y Nietzsche, y de este a Bataille y a Foucault, prevalecerá una incompreensión interesada; no es que sean difíciles de entender, sino que estos filósofos se han colocado fuera de la trinchera de semejante estrategia. ¡Serán, por lo mismo, demasiado fáciles de malentender! Porque no va a ser nada complicado constatar que Epicuro se ha dado cuenta de que el miedo y el sufrimiento son instrumentos de la impotencia ideados *ex profeso* para cerrar los ojos. La política se va pareciendo peligrosamente a la religión —o al revés—, porque a ambas las moviliza el mismo propósito: *ordenar*, por encima de todo, y cueste lo que cueste. El enemigo será desde entonces el caos y la anarquía, que nunca han tenido lo que se dice buena prensa. ¡No, por cierto, en la ya muy dilatada época de la metafísica! Epicuro no tiene ni aprensión ni sueños diurnos respecto del futuro, porque, exactamente como repetirá centurias después Mallarmé, *nada puede abolir el azar* (Mallarmé, 1914: 24). Ninguna tirada de dados. Si se pudiera abolir el azar, sobrevendría una intensa y profunda tristeza. Lo fortuito, es decir: lo real, simplemente no puede ser ordenado. En el futuro sólo existe una cosa segura, y no podría ser otra que la muerte. No se trata de que el deseo se extinga —tal como pretenderá el budismo fuera de Occidente— sino que, al menos, *no se confunda* con lo real. Sea lo que al cabo sea, este no va a estar diseñado para colmar nuestro deseo. La felicidad no consiste en satisfacer nuestras artificialmente infladas necesidades —eso llega a ser un cuento de nunca acabar—, sino en percatarse de que no es tan difícil darles lo que piden. Ni la fama, ni el honor, ni el éxito, ni la ambición, ni siquiera el sexo tendrían que ser obsesivamente satisfechos. Habría en el epicureísmo todo un *Tratado de las pasiones*. ¿Podrían no volverse tiránicas? Ni pensar en eliminarlas. La vida consiste precisamente en librarse de sometimientos semejantes. Las religiones triunfantes son futurocéntricas: subordinan al presente, lo desvalorizan. Se entiende el motivo esencial de elaborar, más de dos mil años después, ontologías del presente. Vivir el instante en su eternidad; eso sería más que suficiente. No extrañará por ello que el famoso sentido de la vida pierda aquí su dramatismo: ella no se deja regir por valores últimos situados en el más allá, sino por la espontaneidad, la alegría y la generosidad derivadas de simplemente sentirse vivos. No cualquiera.

## El cadáver siguió muriendo

¿Qué significa ser modernos? Dudar de la validez de todo lo que nos han dicho y enseñado respaldándose exclusivamente en la fuerza de la autoridad. ¡Una definición que hace de la moderna una actitud sumamente antigua! Resulta inevitable, por lo mismo, preguntarnos qué había *antes* de Descartes; porque es común fechar el comienzo de la Edad Moderna con sus *Meditaciones metafísicas* (1641). El filósofo francés no rechaza allí todo lo que se dijo en el pasado, no lo tilda de falso; pero igual lo va a considerar inadecuadamente fundado. No es verdad, en particular, en virtud de que lo haya escrito el gran Aristóteles. Si el de Estagira ha dicho alguna cosa con semejante pretensión, se debe a que lo ha pensado de acuerdo con la razón. No está equivocado por ser Aristóteles, ni a la inversa ha acertado por ello, sino que vale por haber sabido dejarse guiar merced a una facultad que se halla presente en todo el mundo. *Eso* es moderno. Ahora bien, la razón, ¿es una facultad? Allí anida un enorme problema. No sabemos, con certeza, ni por anticipado, si la razón es síntoma de fuerza —o de debilidad—. Así que Descartes no ha dudado, al final, como prometió, de todo: dio por descontado que dudar es prácticamente lo mismo que razonar. Y, además, que para asegurar la pulcritud de la razón, su buen funcionamiento, es preciso determinar un punto de apoyo completamente libre de dudas. ¿Existe algo así? Nada menos seguro. Después de todo, el *yo pienso* se ha mostrado, desde el principio, bastante frágil y endeble. No es en absoluto seguro que *un* yo —empírico o concreto— piense, ni tampoco que *el* yo —como estructura— lo haga o se halle capacitado para hacerlo. La cuestión, formulada en términos un poco más técnicos, remite a la fuerza del *ego cogito*: o es demasiado débil —y se disuelve ante las certezas de los sentidos—, o es demasiado fuerte —y entonces borra la frontera entre el yo y el mundo (o, más exactamente, entre el yo y lo real)—. No nos va a quedar aún suficientemente claro si continuamos habitando un mundo cartesiano, o si se ha fracturado sin remedio. Pero Kant trabajó en una importante corrección: sin crítica, la razón se empantana. Los empiristas tampoco, según él, han atinado en su búsqueda, porque los sentidos necesitan una estructura previa, una especie de pizarrón en el que podrían ser inscritos sus datos. ¿De dónde lo saca el sujeto?

El yo trascendente de Kant no podría conocerse a sí mismo más de lo que la luz pudiese iluminarse a sí misma o el oído pudiera escucharse. De la misma manera, el mundo objetivo no debía ser negado, pero la razón tampoco podía adentrarnos en sus entidades dándonos el conocimiento de lo que son las cosas en sí mismas. Como el yo, el mundo es trascendente. (Carse, 1987: 372)

El yo no es el sujeto; ni siquiera podemos asegurar que sea la sede del pensamiento. ¿Entonces? Para Kant, bastará con comportarse *como si* existiera Dios y fuera innegable la inmortalidad del alma. No sirven para otra cosa; ambas ideas son indispensables únicamente a fin de que la sociedad no se disuelva y retorne al caos. Una solución ciertamente difícil de admitir bajo esa forma: hace del conocimiento un elemento casi inservible. Ni el yo puede realmente asegurarse de nada, ni el objeto cubre la totalidad del mundo. Y como esto no podría quedarse así, Hegel se dispondrá a

efectuar el acto circense más espectacular de toda la modernidad: decidió que el espíritu (el yo-nosotros) era capaz de llevar a su propio núcleo o corazón esa alteridad absoluta que es la muerte. "En otras palabras, Hegel es el primero en intentar llevar la muerte al centro de la vida para ver lo vivo no como lo no-muerto o lo todavía-no-muerto sino como *mortal*" (Carse, 1987: 373). Es notable, asombrosa, la sutil violencia que aquí vamos a encontrar en obra. La solución de Hegel consiste, al menos en una primera instancia, en concebir al pensamiento justo como eso: al modo de un ser vivo que, por lo mismo, no podría no ser mortal. Uno piensa de inmediato en el Dios cristiano: un absoluto que deviene relativo al extremo de vivir su propia muerte para salvar al mundo. Honradamente, Hegel no ofrece —ni puede ofrecer— otra cosa. Pues de lo que en el fondo y de principio a fin se trata es de salvar al individuo *en el mismo movimiento* en que se salva el mundo, pero el hecho es que lo único que aquí se salva va a ser la religión. Al decir esto no creo estar eludiendo un problema, sino planteándolo en sus más justos y rigurosos términos. El despliegue conceptual de Hegel no tiene desperdicio y alcanza un nivel de majestuosidad que nos deja admirados; próximos a la mera estupefacción. Pero lo que *quiere* con semejante despliegue no va a ser satisfecho. No *podría* serlo. La conclusión de Carse, cuya inclinación por Kierkegaard apenas puede ser disimulada, es la siguiente:

Hegel tuvo éxito en situar la mortalidad en el centro mismo de la existencia humana, un logro que ningún pensador anterior podría haber reclamado; sin embargo, el método que diseñó demostró tener un apetito que no se satisfaría hasta haber absorbido toda discreta manifestación del Espíritu en el todo. *Hegel tuvo éxito en encontrar un sitio para la muerte en la estructura del pensamiento, pero al hacerlo no dejó sitio para lo individual.* (Carse, 1987: 385).

Éxito lógico, fracaso existencial. La *Fenomenología del Espíritu*, publicada en 1807, constituye la fiel narración de este amargo triunfo. El espíritu es el sujeto —ojo: no el individuo—, que consiste en no conformarse con lo que hay —y en irse deslizándose a través de varios escenarios sucesivos: la certeza sensible —concesión hecha sin duda a los empiristas: lo real existe, y el cuerpo (oscuramente) lo sabe—; la percepción —lo real se encuentra diferenciado en cosas ya en sí mismas distintas—; el entendimiento —esas cosas están referidas, enlazadas unas a otras—; la autoconciencia —los seres se devoran unos a otros, o se someten unos a otros, o huyen unos de otros—; y, para cerrar el teatro, la razón —la reconciliación de lo necesariamente separado—. De principio a fin, el espíritu lleva la batuta. Majestuoso, pero excesivo y, por lo tanto, filosóficamente defectuoso. No hemos llegado, pese a todos sus malabares, más lejos que Descartes: el *cogito* sólo podría ver a Dios al fijar la mirada en el absoluto —es decir: en la muerte—. Hegel incluso quiere más: que sean lo mismo. Yo y Dios. Tal cual. Así concibe al *Geist* (espíritu). No el fichteano *yo frente* al no-yo, sino el mismo y el otro unificados, fundidos en uno. Místico a tope, el señor. No se podrá disimular —ni falta haría— su ascendencia cristiana: desde ella, esta trans-fusión simple y llanamente se denomina fe. Hegel se encarama a las espaldas de Platón y afirma que el pensamiento mismo está vivo, es decir: que muere. ¿Cómo podría estar hablando en serio? Tal vez

esto sea justamente lo peor: no lo dice por un mero capricho. No hay arbitrariedad alguna. Es *perfectamente lógico*. ¡Pero la vida no es así! Por tal motivo, la certeza sensible será despachada rápidamente: en ella emerge lo real, pero sin restos ni briznas del espíritu. ¡Así no se puede trabajar! Es la materia prima del arte, pero el arte no llega nunca a ser tal si no lo inerva el espíritu. Hegel no va a cambiar jamás de estrategia: la certeza sensible *ha de morir* a fin de ceder su sitio a la percepción, y así sucesivamente. Una muerte muy conveniente, sin duda. Quizá pensando en eso se lamentaría el poeta: “Pero el cadáver, ¡ay!, siguió muriendo” (Vallejo, 1979: 211).

### A modo de recapitulación

Que lo real —el tiempo vivido— se halla removido es lo propio de la edad contemporánea. Remo Bodei contrapone a Simmel y a Lukács como testigos privilegiados de semejante remoción. Pero donde se localiza la formulación más profunda del problema es un narrador: Marcel Proust. Se trata de comprender que el pensamiento, apoyado en el lenguaje, congela el paso del tiempo. Sin embargo, se espera del pensamiento una reflexión. La vida no se asfixia del todo. No sólo somos ejemplares del *Homo Sapiens*: la vida no se agota en su cuadrícula. La filosofía moderna ha apostado por la razón, pero ella pronto se anega y paraliza. Descartes, Kant y Hegel intentarán blindar —inútilmente— al sujeto. Con el último se llegará al límite: el absoluto ha de morir para ser de verdad absoluto. Esta solución es religiosa, no filosófica. Por eso, Kierkegaard entrará al quite. El mortal debe poner a la muerte a trabajar. Un resultado terriblemente ambiguo. **¶**

### Bibliografía

BODEI, Remo (2001). *La filosofía del siglo XX*. Alianza.

CARSE, James (1987). *Muerte y existencia. Una historia conceptual de la mortalidad humana*. FCE.

CERNUDA, Luis (2018). *La realidad y el deseo (1924-1962)*. Alianza.

DESCARTES, René (1987). *Meditaciones metafísicas*. Gredos.

EPICURO (2012). *Filosofía para la felicidad*. Errata naturae.

LUKÁCS György (1966). *La novela moderna*. Era.

LUKÁCS, György (1968). *El asalto a la razón*. Grijalbo.

LUKÁCS, György (2013). *El alma y las formas*. Universitat de Valencia.

LUKÁCS, György (2021). *Historia y conciencia de clase*. Siglo XXI.

MALLARMÉ, Stéphane (1914). *Un Coup de Dés*. Gallimard.

PLATÓN (2014). *Diálogos*. Gredos. Vol. III.

PROUST, Marcel (1998). *En busca del tiempo perdido*. Alianza. Tomo 1.

VALLEJO, César (1979). *Obra poética completa*. Ayacucho.



**Acceso Abierto.** Este artículo está amparado por la licencia de Creative Commons Atribución/Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Ver copia de la licencia en: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>

[página intencionalmente en blanco]

## Ensayo: Hay un cuerpo, y en el cuerpo una cicatriz

Erika Selene Pérez Vázquez <sup>1</sup>

<sup>1</sup> Universidad Autónoma de la Ciudad de México

Ciudad de México. México

E-mail: selene.perez@uacm.edu.mx

<https://orcid.org/0000-0002-0099-6771>

**Resumen:** El presente escrito se elabora a partir del texto *Vida precaria* de la filósofa Judith Butler y el cuento de la escritora Mariana Enríquez *Lo que perdimos en el fuego*. El objetivo es analizar la exposición y la complicidad con la violencia que nos sitúan en una condición de vulnerabilidad y duelo dentro del marco de una comunidad. La intención de Butler es la de repensar una comunidad que abrace la vulnerabilidad y la pérdida, mientras que el cuento de Mariana Enríquez retrata esta situación de vulnerabilidad a partir de varias mujeres que resultan quemadas por sus parejas quienes, a su vez, deciden quemarse por sí mismas. Resultado de ambos, lo que pretendo resaltar es el sentido de comunidad que surge entre las mujeres como precedente para atender las emociones de una sociedad en la que la desigualdad abunda; así como la elaboración del duelo atendiendo tanto a la vulnerabilidad de las mujeres, (las que deciden quemarse, mostrar sus cicatrices y contar sus historias), como a las sensaciones que provocan su proximidad y visibilidad.

**Palabras clave:** Duelo, violencia, nosotros, vulnerabilidad, proximidad, comunidad.

**Abstract:** This article is based on the text *Vida precaria*, by Judith Butler, and the short story by Mariana Enríquez *Lo que perdimos en el fuego*. The objective is to analyze the exposure and complicity with violence that place us in a condition of vulnerability and mourning within the framework of a community. Butler's intention is to rethink a community that embraces vulnerability and loss, while Mariana Enríquez's story portrays this situation of vulnerability from several women who are burned by their partners who, in turn, decide to burn themselves.

As a result of both, what I intend to highlight is the sense of community that emerges among women as a precedent to address the emotions of a society in which inequality abounds; as well as the elaboration of grief taking into account both the vulnerability of women, (the ones that decide to burn themselves, show their scars and tell their stories), as well as the sensations caused by their proximity and visibility.

**Keywords:** Bereavement, violence, us, vulnerability, proximity, community.

No hay cicatriz, por brutal que parezca,  
que no encierre belleza.  
Una historia puntual se cuenta en ella,  
algún dolor. Pero también su fin.  
Las cicatrices, pues, son las costuras  
de la memoria,  
un remate imperfecto que nos sana  
dañándonos. La forma  
que el tiempo encuentra  
de que nunca olvidemos las heridas...  
(*Piedad Bonnett*)

El cuento comienza con la descripción de una chica que aparece en el subterráneo para pedir dinero con la cara y los brazos quemados, viste con ropa ajustada y transparencias, que saluda de beso y provoca sensaciones y sentimientos entre los que se encuentran en el subterráneo ... la quemó su pareja. Un día en el subte: “no le siguió a su partida el habitual silencio incómodo y avergonzado. Un chico, no podía tener más de veinte años, empezó a decir qué manipuladora, qué asquerosa, qué necesidad; también hacía chistes” (Enríquez, 2016: 125).

Una suerte de asco y de repulsión causa la presencia de aquella chica y no es por lo sucedido, esto es, la violencia de género que vivió, que la quemaron y que la dejaron desfigurada, es por su queja, en la que no busca la reconstrucción física, recuperar su belleza, sino pagar sus gastos habituales, es decir, seguir con su vida.

Es por la repulsión que les causa la proximidad de la chica del subte cuando saluda de beso ya que implica una relación de los cuerpos, un acercamiento. Y es muy interesante que el beso sea una zona de conflicto, esto es, la aversión que les causa. La chica del subterráneo es una sobreviviente.

Tal parece que, en la sociedad del cuento, estuvieran acostumbrados a vivir aquella violencia sin nombrarla, evitándola, pero también donde a las víctimas no suelen tomarles importancia en su

discurso como denuncia, ya que son desconocidas en la sociedad que habitan y que no reconoce tales brutalidades.

En *Calibán y la bruja*, Federici dice que las hogueras para la quema de brujas eran prácticas de disciplina social: “podemos ver, efectivamente, que su desarrollo tuvo como premisas la homogeneización del comportamiento social y la construcción de un individuo prototípico al que se esperaba que todos se ajustasen” (Federici, 2004: 201). En tanto, la cacería de brujas constituyó, en esencia, una forma de violencia sistemática orientada a debilitar el poder social de las mujeres.

Por otro lado, ¿cómo es la comunidad del cuento? ¿Es reprimida socialmente la queja ante el feminicidio? ¿Son las emociones de las víctimas de violencia de género reprimidas socialmente? Pero, también es interesante plantearse qué emociones son las permitidas dentro del cuento para aquellos que presencian a la chica del subterráneo. ¿Quiénes tienen derecho a quejarse? ¿Quiénes son apreciados como vulnerables?

Para Marcela Lagarde: “La violencia de género, es decir, la violencia por el solo hecho de ser mujer, sintetiza, además otras formas de violencia sexista, clasista, etaria, racista, ideológica, religiosa, identitaria y política” (Lagarde, 2017: 358). La violencia de género mantiene a las mujeres en situación de desventaja y desigualdad frente al mundo ya que contribuye a perpetuar una imagen desvalorizada y reduccionista de ellas atentando contra sus derechos humanos.

Otro aspecto a considerar es la impunidad que hay en la violencia y el feminicidio donde hay un sesgo descalificador ante su testimonio que también las culpa de lo que padecen. Es la violencia a lo largo de la historia un pacto patriarcal para conservar y monopolizar el poder entre los hombres. Añade Marcela Lagarde:

El feminicidio sucede cuando las condiciones históricas generan prácticas sociales agresivas y hostiles que atentan contra la integridad, el desarrollo, la salud, las libertades y la vida de las mujeres. En el feminicidio concurren en tiempo y espacio, maltrato, abuso, vejaciones y daños continuos contra mujeres realizados por conocidos o desconocidos, por violentos, violadores y asesinos individuales y grupales, ocasionales o profesionales, que conducen a la muerte cruel de algunas de las víctimas. (Lagarde, 2017: 361)

Butler se pregunta qué hace que una vida valga la pena para después hablar de un *nosotros*, esto es, una *comunidad*. Todas las vidas se tienen que pensar como valiosas para que se hable de una sociedad. Es la pérdida según la autora lo que reúne al *nosotros*: “la pérdida y la vulnerabilidad parecen ser la consecuencia de nuestros cuerpos socialmente constituidos, sujetos a otros, amenazados por la pérdida, expuestos a otros y susceptibles de violencia a causa de esta exposición” (Butler, 2006: 46).

Lo anterior me hace pensar, si existe un *nosotros* dentro del cuento, ¿existe la compasión por el dolor ajeno? ¿El dolor de la chica del subterráneo es parte del dolor y pérdida que socialmente les atañe a todos? ¿Habita la vulnerabilidad en la sociedad del cuento? Mirar la vulnerabilidad implica dejar de lado el poder para adentrarse en la necesidad del *nosotros*, del *otro*.

Es durante todo el cuento que de manera voluntaria o involuntaria la autora apela a un *nosotros* al poner del lado del lector las interrogantes a seguir, es decir, sucede un intercambio con el *otro* decidiendo si sentimos empatía por las mujeres quemadas, si repensamos el sentido de desigualdad en el que viven.

Es el rostro quemado del *otro* que nos interpela a cuestionarnos sobre las dinámicas del poder y sobre cómo funciona el patriarcado dentro y fuera del cuento. Hay una dimensión ética del rostro de la chica del subterráneo.

La autora señala que, para Freud, elaborar un duelo implica la capacidad de sustituir un objeto por otro con la esperanza de que el vínculo perdido pueda reconstruirse en una nueva relación como un signo de recuperación; Butler difiere al respecto, antes bien el “duelo se elabora cuando se acepta que vamos a cambiar a causa de la pérdida sufrida, probablemente para siempre” (Butler, 2006: 46). Quizá con la chica del subterráneo sí haya un cambio a causa de la pérdida sufrida, una transformación en el personaje dado que ha decidido salir a pedir dinero enseñando sus heridas y contando su historia.

Algo que llama la atención desde el inicio del cuento es que no haya un quebranto por parte de los hombres que presencian el discurso de la chica del subte en el que pide dinero, acaso lo haya por el asco de la proximidad del beso, mas no es un duelo compartido socialmente.

“Freud nos recuerda que cuando perdemos a alguien no siempre sabemos qué es lo que perdimos en esa persona” (Butler, 2006: 47-48) de tal forma que saber lo que se perdió a veces conlleva melancolía. Tratar de reconfigurar aquello que se perdió en el discurso de la chica del subterráneo lleva a repensar a las personas al respecto de su propia pérdida quedando tal vez con un resabio de melancolía. Algunos no son indiferentes ante la chica del subterráneo, a saber, las mujeres que son las que escuchan la historia y no la evitan:

Silvina recordaba que su madre, alta y con pelo corto y gris, todo su aspecto de autoridad y potencia había cruzado el pasillo del vagón hasta donde estaba el chico, casi sin tambalearse –aunque el vagón se sacudía como siempre–, y le había dado un puñetazo en la nariz, un golpe decidido y profesional, que lo hizo sangrar y gritar y vieja hija de puta qué te pasa, pero su madre no respondió, ni al chico que lloraba de dolor ni a los pasajeros que dudaban entre insultarla o ayudar. (Enríquez, 2016: 125)

Poco después de golpear al chico salieron Silvina y su madre corriendo del subterráneo para evitar que llamaran a la policía o que alguien las golpeará. Posteriormente, llega la historia de Lucila, una modelo que había sido quemada por su pareja Mario Ponte; a partir de entonces inicia la epidemia de hogueras, las mujeres empezaron a quemarse a sí mismas.

Los medios de información estaban hesitantes de informar sobre los feminicidios, temerosos de provocar esto una ola de hogueras, les parecía confuso y contagioso: “Con alcohol la mayoría de las veces, como Ponte (por lo demás el héroe de muchos), pero también con ácido, y en un caso particularmente horrible la mujer había sido arrojada sobre neumáticos que ardían” (Enríquez, 2016: 127). Es importante resaltar que se percibe como algo *contagioso* la ola de hogueras, como si hubiera un encapsulamiento de una parte de la sociedad que evitara pensar en eso, así como una domesticación de la mirada, anticipando lo *contagioso* del contenido para la audiencia en general, cortando de tajo el origen de tales piras.

Pero también se puede apreciar cómo es que a través de los medios de información se manipula la opinión pública, hay un sesgo al denotar como contagiosa esta ola de hogueras de las mujeres, ni siquiera se les nombra, por lo tanto no hay una representación de duelo de aquellas mujeres quemadas, no hay rostros que nombren un *nosotros*. Esto es, se niega cada una de las historias de dolor detrás de cada mujer que ha decidido quemarse.

Otro apartado del cuento es el de Lorena Pérez y su hija, las últimas asesinadas, quienes antes de morir fueron acompañadas en el hospital por varias mujeres, entre ellas la chica del subte, quien dijo a los medios de comunicación: “Si siguen así, los hombres se van a tener que acostumbrar. La mayoría de las mujeres van a ser como yo, si no se mueren. Estaría bueno ¿no? Una belleza nueva” (Enríquez, 2016: 127).

Salta a la vista *una belleza nueva*, como si de todo aquello saliera un nuevo orden, es decir, un gusto distinto de belleza. Naomi Wolf habla de *un mito de la belleza*, según el cual la belleza debe ser objetiva y universal a tal punto que toda mujer desea tenerla para después ser poseída por los hombres; dicha belleza es un imperativo exclusivo para las mujeres, significado de fertilidad y evolución, por la cual los hombres querellan.

Retomando el título del cuento: *Las cosas que perdimos en el fuego*, una vez que se empiezan a quemar pierden la constitución que socialmente tenían antes de ser quemadas, pero también pierden el mito de la belleza para encontrarse con su propia belleza.

Las mujeres se quedan durante toda la noche en el hospital apoyando a Lorena y a su hija hasta que finalmente mueren. La mamá de Silvina al otro día, va a la oficina, y para su sorpresa sus compañeros no estaban enterados de lo que había sucedido, es como si de pronto las quemadas no existiesen para la sociedad que habita el cuento, como si estuvieran anestesiados o voltearan a otro lado.

Por un lado, parece que se divide en dos la sociedad del cuento: la comunidad de los hombres para los que no existe la violencia de género y la de las mujeres quienes se empiezan a apoyar a partir de la última muerte.

Señala Butler:

cuando perdemos a ciertas personas o cuando hemos sido despojados de un lugar o de una comunidad podemos simplemente sentir que estamos pasando por algo temporario, que el duelo va a terminar y que vamos a recuperar cierto equilibrio previo. (Butler, 2006: 48)

En el caso del cuento, es conflictivo saber que mientras Lorena Pérez y su hija morían quemadas los hombres de la oficina no estaban ni enterados de lo que sucedía y es que el duelo nos acerca a lo que somos: “se nos revela, algo que dibuja los lazos que nos ligan a otro” (Butler, 2006: 39) lo que nos constituye como el *nosotros*.

Existe un *yo* y un *tú*, pero al final del día conforman el *nosotros* de la sociedad. De pronto parece que no hay nada que ligue a la parte de la sociedad que niega ver o socializar el tema de las quemadas con el problema de los feminicidios, por tanto, es una sociedad despolitizada con un individualismo predominante, apatía y una profunda desigualdad de género.

¿Qué pasa cuando perdemos alguno de estos lazos que los ligan? Y es que el otro nos dice mucho de nosotros, cómo somos en relación con el otro, por ello el duelo es algo público “permite elaborar en forma compleja el sentido de una comunidad política” (Butler, 2006: 49). El *nosotros* se atraviesa de diversos componentes de correspondencia.

¿Qué sucede cuando en una sociedad no se contempla un *nosotros* como parte integral del *yo*? Hay una parte del cuento donde las mujeres se organizan, se juntan y se empiezan a quemar por cuenta propia, hay un alejamiento social de aquellos casos “la pobre mujer estaba sugestionada por todas esas quemaduras de mujeres, no entendemos por qué ocurren en Argentina, estas cosas son de países árabes, de la India” (Enríquez, 2016: 128). Aquí es de notar que no se toma como un agenciamiento de las mujeres decidir quemarse ya que es algo que sucede lejos de la proximidad de aquellas mujeres del cuento.

Es importante observar cómo empiezan a organizarse para hacer piras enormes de fuego y quemarse, como resistencia a la violencia que viven, pero también haciendo un llamado a su propia libertad de hacer lo que les plazca con sus cuerpos, es decir, quemarse y no ser abrasadas por otro.

Las hogueras de mujeres suceden fuera de la sociedad del cuento, por lo tanto, fuera del *yo* que no integra al *nosotros* donde existen las mujeres quemadas. Las mujeres históricamente fueron quemadas por los hombres, ahora ellas se estaban quemando:

la imposibilidad de sentir el dolor de otros no significa que sea simplemente suyo, o que no tenga nada que ver conmigo. Aquí quiero sugerir, de manera cautelosa y tentativa, que una ética de respuesta al dolor involucra estar abierta a verse afectada por aquello que una no puede conocer o sentir. (Ahmed, 2015: 60)

Ante una sociedad anestesiada: ¿Cómo hacer el duelo de algo que no existe? Así que las mujeres se empiezan a quemar “pero no nos vamos a morir: vamos a mostrar nuestras cicatrices” (Enríquez, 2016: 129). Son las cicatrices la muestra del duelo. Las mujeres quemadas son atendidas en hospitales clandestinos y si sobreviven hacen tortas para celebrar. Poco a poco van reuniéndose mujeres que ayudan a aquellas mujeres que deciden quemarse. “El duelo nos enseña la sujeción a la que nos somete nuestra relación con los otros en formas que no siempre podemos contar o explicar” (Butler, 2006: 40) y es que la narración desde el yo ineludiblemente nos lleva al otro, la relación que tengo con el otro: “los otros nos desintegran. Y si no fuera así, algo nos falta” (Butler, 2006: 41).

Pero ¿qué pasa cuando no se percibe tal falta?, para Butler la falta del otro nos desintegra ya que nuestro ser siempre está en función del otro o a causa del otro, por ejemplo, respetamos el semáforo en función del otro para evitar un accidente.

No es fácil entender el modo como se forja una comunidad política a partir de tales lazos. Uno habla, y uno habla para otro, a otro, y aun así no hay forma de hacer caer la distinción entre el Otro y uno mismo. (Butler, 2006: 42)

Retomando la palabra *cicatriz* como connotación del duelo, ahí donde hay una cicatriz hubo algo antes del fuego, de la necesidad de esas mujeres de quemarse, pero también de curarse al ser llevadas a hospitales clandestinos, de estar juntas.

Silvina una de las chicas que acompaña a las quemadas participa grabando una de tantas hogueras de mujeres para subir posteriormente el video a internet. Poco tiempo después, las mujeres quemadas salieron a hacer su vida cotidianamente, a tomar un café, a pasear, a ir al super, mostrando sus cicatrices. Esto también es importante, ya que salir a mostrar las cicatrices del fuego implica una apertura a lo que no se nombra: la violencia. La cicatriz también las vuelve particulares al mito de la belleza hegemónica.

Durante el cuento, el cuerpo quemado es el símbolo que contiene la cicatriz, el dolor de las mujeres al ser violentadas; en tanto la cicatriz es la condición de posibilidad para hablar del dolor, de la búsqueda de sentido de aquellas mujeres del cuento que no sienten encontrar un horizonte dónde mostrar su dolor simplemente porque a la sociedad donde pertenecen no les interesa hablar sobre lo que sienten y su padecer.

el cuerpo supone mortalidad, vulnerabilidad, praxis: la piel y la carne nos exponen a la mirada de los otros, pero también al contacto y a la violencia, y también son cuerpos los que nos ponen en peligro de convertirnos en agentes e instrumento de todo esto. (Butler, 2006: 43)

Es el cuerpo el punto de partida de la disertación del cuento. ¿Qué hacer con los cuerpos? Se pregunta Sara Ahmed: “¿Cómo se introduce el dolor en la política? ¿Cómo moldean el contacto con los otros las experiencias vividas de dolor? El dolor generalmente se ha descrito como privado, incluso una experiencia solitaria” (Ahmed, 2015: 47). Es el dolor algo que socialmente puede buscar una respuesta no solamente en lo privado sino también en lo público, es decir, hablando desde el *nosotros* el dolor del otro es uno cercano que probablemente avisa de algo que sucede en el mismo plano que habito entendiéndolo como un duelo. Es el cuerpo como el entramado y la extensión del dolor social, mientras que la cicatriz evoca una historia a contar, representa el dolor.

Hay una radicalidad a partir de las hogueras, las mujeres se empiezan a mostrar públicamente con sus cicatrices, salen a la superficie, muestran el dolor que resulta indiferente a una parte de la sociedad del cuento y que las considera monstruosas. *Las cosas que perdimos en el fuego*, una vez que se empiezan a quemar, pierden su identidad, la construcción que socialmente tenían antes de ser quemadas.

Son esas cicatrices que el fuego ha dejado lo que hace que no solo sean parte de una experiencia individual, sino que se les atribuye un significado experiencial colectivo, ¿cómo se narra el dolor?: “Las mismas palabras que después usamos para contar la historia de nuestro dolor también funcionan dando nueva forma a nuestros cuerpos, creando nuevas impresiones” (Ahmed, 2015: 53).

Cabe destacar que las mujeres además de salir se acompañan, empiezan a apoyarse “muchas mujeres trataban de no estar solas para no ser molestadas por la policía” (Enríquez, 2016: 131); el que muestren sus cicatrices es un delito, todo había cambiado desde que habían decidido ocupar el espacio público que les pertenece más del cual, una vez quemadas, son excluidas.

Es la vulnerabilidad la solución al conflicto del cuento, si se logra mirar el miedo que tienen las mujeres de ser quemadas por hombres así como también el duelo por el que atraviesan como solución de visibilidad en el sentido de que algo se pierde (con cada mujer que muere quemada o que queda quemada); así como integrar la elaboración del duelo en donde todos pierden (no solamente las mujeres), una solución en donde todos los cuerpos valen la pena y son vulnerables de sufrir tanto en la esfera pública como privada.

“La diferenciación entre las formas de dolor y sufrimiento en las historias que se cuentan, y entre aquellas que se cuentan y las que no, es un mecanismo fundamental para la distribución del poder” (Ahmed, 2015: 63). Asumir una responsabilidad colectiva por las vidas de todos implica elaborar un duelo para transformar el dolor, pero también un reconocimiento del *otro* para que finalmente exista una transformación social dentro del cuento.

Al final del cuento hay una nueva instauración de la belleza, las mujeres salen a mostrarse quemadas, la madre de Silvina dice acerca del término de las fogatas tumultuarias: “Silvinita, ah, cuándo se decidirá Silvinita, sería una quemada hermosa, una verdadera flor de fuego” (Enríquez, 2016: 133). Es la nueva belleza basada en la marca del dolor, la herida, como símbolo de la necesidad de darle importancia a la vulnerabilidad y al dolor que causa la violencia.

## Conclusiones

Es el cuerpo el eje central del cuento de Mariana Enríquez, generador de sentimientos y repulsión ante la proximidad del otro una vez transformado por el fuego. Es la no apertura hacia el otro que conlleva a la comunidad del cuento a una violencia estructural y a ser una sociedad donde no existe un verdadero *nosotros*, y sin embargo hay unos vínculos muy fuertes entre las mujeres que están juntas para arder y para sanar, están para acompañarse en las fogatas.

El fuego las congrega como un movimiento, un agente de cambio, que deja su huella en forma de cicatriz. Es la instauración de la nueva belleza, una que ellas han inventado lejos de la mirada patriarcal desde donde se pueden mirar de manera horizontal. La repulsión hacia las quemaduras que presentan las mujeres en el cuento es la negación de la vulnerabilidad y la empatía hacia el otro, – hacia las mujeres–. La no aceptación del otro se convierte así en el germen de la desintegración de la comunidad.

Es de notar el sentido de comunidad que crean las mujeres entre sí mismas para ayudarse a realizar sus decisiones, es decir, quemarse. De cierta manera es atender y respetar el dolor de aquellas mujeres que han decidido hacer lo indecible, atravesar el fuego para abrasarse y luego más adelante en el cuento mostrar sus heridas.

Pero también dichas acciones son la elaboración de su duelo, del reacomodo de todo aquello que las viene violentando, de querer salir de todas aquellas normas sociales que incluyen también el ideal de la belleza, por eso quemarse es romper con esos estereotipos y mediante el fuego tener un espacio transformante.

Es importante reconocer la vulnerabilidad que implica curar o acompañar a las mujeres, ya que los hombres, al no ocuparse ni preocuparse por el dolor que tienen las mujeres al ser quemadas establecen jerarquías del sufrimiento: algunos dolores son visibles y atendidos, mientras otros son ignorados. Estas gradaciones no solo revelan una desigualdad en la percepción del sufrimiento, sino que también contribuyen a la humanización o deshumanización de las mujeres dependiendo de cuánto se ajusten a las normas del *deber ser* femenino.

A lo largo del cuento –sea o no la intención explícita de la autora– se interpela constantemente al lector a reflexionar sobre la ética de los personajes, tanto hombres como mujeres, y sobre las implicaciones de sus acciones y decisiones. **P**

## Bibliografía

AHMED, Sara (2015). *La política cultural de las emociones*. (Cecilia Olivares Mansuy, Trad.). UNAM.

BUTLER, Judith (2006). *Vida Precaria. El poder del duelo y la violencia*. (Fermín Rodríguez, Trad.). Paidós.

ENRÍQUEZ, Mariana (2016). *Las cosas que perdimos en el fuego*. Anagrama.

FEDERICI, Silvia (2024). *Caliban y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*. Traficantes de sueños.

LEGARDE Y DE LOS RÍOS, Marcela; CÁRCAMO, Mirna Pía; MADRES DE PLAZA DE MAYO; BARRITEAU, Violet Eudine; LERMA LOZANO, Betty Ruth; PAREDES, Julieta; MILLÁN, Moira; CURIEL, Ochy; DE BARBIERI, Martha Teresita; QUIROGA DÍAZ, Natalia; GEBARA, Ivone; ALTHAUS-REID, Marcella; MOGROVEJO, Norma; ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkys; ANZALDÚA, Gloria; BIDASECA, Karina; SEGATO, Rita; CALVEIRO, Pilar; LINDIG CISNEROS, Érika & VALENCIA TRIANA, Sayak (2017). *Mujeres Intelectuales: feminismos y liberación en América Latina y el Caribe*. Clacso.

WOLF, Naomi (2023). *El mito de la belleza*. (Matilde Pérez, Trad.). Continta Me Tienes.



**Acceso Abierto.** Este artículo está amparado por la licencia de Creative Commons Atribución/Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Ver copia de la licencia en: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>