

Nro.

saga

41





UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA

saga

REVISTA
DE ESTUDIANTES
DE FILOSOFÍA

SEMESTRE II-2021 • NÚMERO 41
ISSN 0124-8480 • ISSN EN LÍNEA 2215-9703

Saga es una publicación académica con frecuencia semestral, editada por estudiantes de filosofía y apoyada por la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá.

Rectora	Dolly Montoya Castaño
Vicerrector	José Ismael Peña Reyes
Director Bienestar Sede Bogotá	Óscar Arturo Oliveros Garay
Jefe de División de Acompañamiento	Zulma Edith Camargo Cantor
Coordinador Programa Gestión de Proyectos	William Gutiérrez Moreno
Decano Facultad de Ciencias Humanas	Carlos Guillermo Páramo
Directora de Bienestar Ciencias Humanas	Eucaris Olaya

El material creado para esta publicación puede ser distribuido, copiado y exhibido por terceros si se muestra en los créditos. No se puede obtener ningún beneficio comercial y las obras derivadas tienen que estar bajo los mismos términos de licencia que el trabajo original.

Las ideas y opiniones presentadas en los textos de la siguiente publicación son responsabilidad exclusiva de sus respectivos autores y no reflejan necesariamente la opinión de la Universidad Nacional de Colombia.

Dirección	Sergio Alejandro Ariza Vargas Wendy Johanna Rodríguez Sánchez
Coordinadores Comité de Corrección de Estilo	Felipe Cifuentes Velásquez Julián David Rodríguez Herrera
Comité de Corrección de Estilo	Sergio Alejandro Ariza Vargas Saint Valentino Cabezas Nova Laura Fernanda Caicedo Cárdenas James Cano Piñeros Nicolás Carvajalino Goenaga Astrid Lorena Castillo Felacio Felipe Cifuentes Velásquez Valentina Corradine Velásquez Jean Carlos Kolb Coronado Oriana López Ballesteros Jhon Edilson Mejía Lizarazo María Camila Mendoza Quintero Leonardo Rico Charry Juan David Rivera Isaza Andrés Rubio Krohne Fabián Andrés Salamanca Mesa Leidy Tatiana Velásquez Ramírez Julián David Rodríguez Herrera
Coordinadores Comité Editorial	Valentina Corradine Velásquez Julián David Rodríguez Herrera

Comité Editorial

José Francisco Álvarez Morales
Sergio Alejandro Ariza Vargas
Saint Valentino Cabezas Nova
Laura Fernanda Caicedo Cárdenas
James Cano Piñeros
Laura Natalia Carvajal
Nicolás Carvajalino Goenaga
Astrid Lorena Castillo Felacio
Felipe Cifuentes Velásquez
Valentina Corradine Velásquez
David Mateo Espitia Santafé
Jean Carlos Kolb Coronado
Cindy Paola Lancheros Conde
Oriana López Ballesteros
Jhon Edilson Mejía Lizarazo
María Camila Mendoza Quintero
Andrés Esteban Moreno Cárdenas
Leonardo Rico Charry
Juan David Rivera Isaza
Andrés Rubio Krohne
Fabián Andrés Salamanca Mesa
Leidy Tatiana Velásquez Ramírez
Julián David Rodríguez Herrera

Coordinadores Comité de Imagen y Difusión

Iván Camilo Alméciga Camargo
Dafna Saportas Cruz

Comité de Imagen y Difusión

Sara Nicole Alarcón Quinche
Iván Camilo Alméciga Camargo
José Francisco Álvarez Morales
Angie Valentina Arévalo Ortiz
James Cano Piñeros
Valentina Corradine Velásquez
Daniel Alejandro Delgado Arcila
Sofía García Viña
Carol Nataly Guerra Quintero
Andrés Santiago Herrera Herrera
Oriana López Ballesteros
Wendy Johanna Rodríguez Sánchez
Dafna Saportas Cruz

Comité Científico

Ana Isabel Rico
Raúl Ernesto Meléndez Acuña
Vicente Raga Rosaleny

Corrección de estilo (PGP)

Manuela Rondón Triana

Diseño, Diagramación e Ilustración

Iván Camilo Alméciga Camargo
Sara Nicole Alarcón Quinche

REVISTA SAGA // saga_fchbog@unal.edu.co

   @revistasaga   SagaTV

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA SEDE BOGOTÁ

Cra 45 n° 26 - 85 · Edificio Uriel Gutiérrez

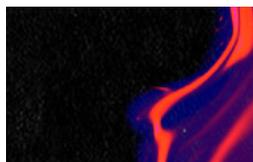
www.unal.edu.co

PROGRAMA GESTIÓN DE PROYECTOS

// proyectoug_bog@unal.edu.co

 /gestiondeproyectosUN  issuu.com/gestiondeproyectos

Índice



8

AGRADECIMIENTOS

Wendy Rodríguez

10

ILUSTRAR FILOSOFÍA

Sara Alarcón
Camilo Alméciga

12

EDITORIAL

Wendy Rodríguez
Felipe Cifuentes
Sergio Ariza

16

LOS AUTÓMATAS DE LEIBNIZ

Una aproximación a la noción
de autosuficiencia de las mónadas

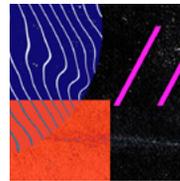
Catalina Márquez Garzón

26

HABERMAS & LA ESFÉRA PÚBLICA

Un problema clásico a la luz
de un nuevo contexto digital

Mayra Huespe



38

ATARAXIA & APONÍA EN EL EPICUREÍSMO

Felipe Cifuentes Velásquez

48

CRISIS & RETORNO A LA SUBJETIVIDAD

El espacio en Kant y Husserl

Luciano Simonetti Izquierdo



Agradecimientos

Acknowledgements

Wendy Rodríguez

“En su mejor momento, el diseñador es un animador, un constructor de entusiasmo en los demás”.

Harold Van Doren.

Para nuestro público lector, tal vez puede resultar extraño que una de las primeras cosas consignadas en esta edición de *Saga* sea una cita sobre la labor del diseñador. Sin embargo, en el proceso editorial, se debe reconocer y agradecer el trabajo que han desempeñado numerosas y numerosos diseñadores para que cada semestre nuestro público lector pueda disfrutar de un nuevo número de la revista *Saga*.

La valiosa colaboración brindada durante mucho tiempo por las y los diseñadores del Programa de Gestión de Proyectos (PGP) nos ha permitido transmitir cientos de ideas filosóficas por medio de una diagramación estilizada. Sin embargo, el diseño va más allá de la mera transmisión de un mensaje.

Desde el año 2018, con la creación de lo que en ese entonces era el “comité de estética” (y ahora conocido como el *comité de imagen, difusión y contenidos*), la presencia de diseñadoras y diseñadores que participan en los procesos editoriales y audiovisuales de *Saga* —como Gustavo Adolfo Peña Camargo (quien nos acompañó hasta finales del 2019) y, actualmente, Iván Camilo Alméciga Camargo y Sara Nicole Alarcón Quinche— ha inspirado a nuestras y nuestros compañeros a darles rienda suelta a innumerables transformaciones que han calado en la forma en que nuestra revista es concebida.

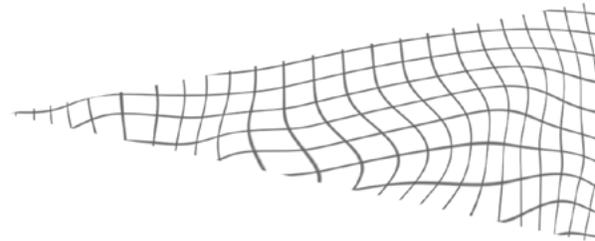
Saga es uno de los ejemplos más bellos de la importancia que ostenta la interdisciplinariedad entre el diseño y la filosofía, en tanto ambos son campos del saber que armonizan y se complementan entre sí. Si bien la filosofía, en principio, nos tiene acostumbrados a la pregunta por el ser; el diseño, como lo mencionó alguna vez nuestro antiguo diagramador Nicolás Peña Casallas, tiene como objetivo construir “futuros deseados” a partir del potencial que tiene cada idea y cada objeto. En ese sentido, el fruto más reconfortante del trabajo conjunto entre filósofas, filósofos, diseñadoras y diseñadores radica en combinar el enfoque de lo que *es Saga* con lo que *queremos que sea Saga*. A decir verdad, el diseño, más allá preocuparse por la elaboración de un producto tangible, es una actividad del pensamiento que procura articular funcionalmente nuestros esfuerzos hacia la innovación de la revista y la superación de sus limitantes.

Así pues, en su misión particular de dotar a *Saga* de una identidad visual que esté a la par de la calidad de los textos publicados, nuestras y nuestros diseñadores nos han enseñado que la identidad de la revista *Saga* también constituye un auténtico eje de reflexión filosófica. Ante un proyecto que ha sido objeto de múltiples cambios a lo largo de los últimos veintiún años, pensar en la relación que *Saga* mantiene consigo misma y su legado nos ha hecho preguntarnos si existe algo que, en efecto, pueda unificar cada uno de los cuarentaiún números que esta revista les ha ofrecido a sus lectores. ¿Podríamos decir que las publicaciones más recientes, las cuales han cambiado de logo, tipografía, papel, contenidos, medio de divulgación, equipo de trabajo, diagramación y enfoque, realmente siguen siendo parte de la misma *Saga* del primer número lanzado? Siendo más directos, ¿podríamos afirmar que existe un elemento constante y esencial que haga que *Saga* sea *Saga*?

La diseñadora y el diseñador se enfrentan y trabajan sobre esta “paradoja de Teseo” y, mediante el justo medio entre la innovación y la tradición, buscan reafirmar esa esencia heraclítica que resuena en cada generación de estudiantes que integran la revista y que, hasta el día de hoy, se mantienen fieles a la discusión filosófica y al trabajo editorial. Nuestras y nuestros diseñadores son realmente quienes nunca pierden de vista estos interrogantes, son quienes aterrizan los problemas más fundamentales y abstractos a algo tan cercano e inmediato como un proyecto estudiantil.

Sara, Camilo y Gustavo han logrado que el ejercicio filosófico siga vigente en nuestros procesos editoriales a través de su visión, entusiasmo, liderazgo y arduo trabajo. Por tal motivo, en nombre de la revista le agradecemos a cada diseñadora y diseñador que ha sido

partícipe de este proyecto, y esperamos, además, que la bella alianza entre la filosofía y el diseño dé para muchas cosas más en el futuro.





Ilustrar Filosofía

Illustrate Philosophy

Sara Alarcón
Camilo Alméciga

*La imagen latente es una imagen invisible formada en un material fotográfico como resultado de la exposición y que se convierte en visible mediante el revelado. Es una imagen que existe y no existe a la vez.

Hacer imágenes es un proceso catártico, es una autoexploración: sentarnos a traducir sensaciones, adoptar imágenes, mezclar de un lado u otro. Al recurrir a una propuesta abstracta queríamos explorar la manera en la que una imagen puede conectarse con estas sensaciones al leer los artículos. Más allá de la representación de la voluntad de quien escribe el texto, con las ilustraciones pretendemos brindar un lugar a quien lee; uno en el que pueda sentarse a pensar y a sentir, con profundidad, con un fluir y, sobre todo, con susurros tipográficos que le ayuden a sentir las ideas con la vista: brindar una experiencia completa.

Cuando leemos solemos rescatar los pasajes que, por virtudes del lenguaje, son capaces de evocar en nuestra mente imágenes muy concretas, casi como si ilustraran las palabras. Esto sucede especialmente con la literatura; casi podemos afirmar que hay imágenes latentes* en nuestros libros. Al leer filosofía, no concebimos imágenes, al menos no en los términos que describimos. Es así como ilustrar a la luz del argot filosófico resulta todo un reto para la imaginación.

No había imágenes latentes en los artículos del presente número, así que las creamos.

En el momento en que las palabras no son suficientes, se apela a lo visual, pero ¿cómo se piensa en el lenguaje de las imágenes? Ambas, imagen y palabra, se configuran como signos, pero en el terreno de la ilustración suceden cosas que se explican por sí mismas y otras que simplemente quedan abiertas a diversas lecturas. Es así como, empleando tipografía, ilustración y elementos propios de la abstracción, llegamos a una serie de ilustraciones que el o la lectora encontrará como parte de los artículos en este número. Acudimos a las palabras claves de cada uno para llegar a un concepto general que tomamos como punto de partida de la composición.





Editorial

Wendy Rodríguez
Felipe Cifuentes
Sergio Ariza

Foreword

A pesar de tantos lanzamientos de números temáticos y tradicionales, historias, anécdotas, eventos y numerosos editoriales, hoy (es decir, 21 años después del primer número de *Saga*) resulta sumamente complejo comprender en su totalidad las motivaciones que nuestra fundadora María Villa y su primer equipo editorial tenían en mente al momento de emprender este proyecto. La razón fundamental de este quiebre de sentido radica en que las y los actuales integrantes de la revista nos encontramos incapaces de revivir y captar el *espíritu* de esa época. Lo que para las y los pioneros de *Saga* fue una vivencia en tiempo real, una realidad (con retos y oportunidades) en la que emprendieron la ardua labor de crear una revista estudiantil de filosofía; para nosotros, en cambio, ha pasado a ser una parte lejana del amplio entramado histórico del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia y su vida universitaria.

A decir verdad, cuando ingresamos a *Saga* somos conscientes de que nos hemos introducido en un proceso que no iniciamos y que tampoco finalizaremos (o, al menos, que no queremos finalizar). Nosotros extendemos, contribuimos y hacemos parte del devenir histórico de la revista *Saga* mediante las ideas y propuestas que llevamos a cabo en nuestro

presente. Sin embargo, lo que suceda en los próximos años es algo que se nos escapa, en gran medida, de las manos. Por tal motivo, la labor en *Saga* requiere —de una manera un tanto más o un tanto menos consciente— comprender la tradición histórica de la revista y nuestro lugar en ella. En realidad, cualquier propuesta que queramos materializar bajo el manto de *Saga* no se escapa del interrogante por la coherencia de dicha propuesta con los ideales más fundamentales del proyecto, ideales que necesitan, por un lado, una interpretación de lo tradicional y, por otro, una reinterpretación acorde con los tiempos más recientes.

La abrumadora velocidad con la que una época, una dirección de *Saga* o una generación estudiantil da paso a la siguiente es tal que se nos dificulta realizar una reflexión filosófica de las motivaciones, ideales, alcances y principios que permean la revista en ese momento. Como reza el viejo dicho hegeliano: “La filosofía llega siempre demasiado tarde”. De manera que la confrontación entre la *Saga* del pasado, la fundadora, la que lo comenzó todo y la *Saga* del presente, la que se ha consolidado, expandido y llevado contenido de calidad a numerosos formatos alternos, ha sido un asunto prioritario en los últimos años. Curiosamente, es ante las puertas de un nuevo relevo generacional (con sus propias formas de ver la revista y su público) que nos detuvimos a pensar a *Saga*. Si bien las y los veteranos de la revista no podemos rejuvenecer nuestra estancia en *Saga*, quizás sí podemos intentar comprenderla.

Buscando en la historia de la revista, se pueden identificar en las primeras ediciones de *Saga* ciertos retos e ideales que hoy siguen siendo muy cercanos a nosotras y nosotros. Muestra de ello puede darse en lo importante —y retador— que es para la revista el trabajo en equipo cuando los miembros de la revista son una multiplicidad de filósofas y filósofos cuyos intereses son realmente diversos entre sí. Igualmente, hoy seguimos dimensionando la importancia de *Saga* como el escenario que crea, consolida y expande la comunidad académica estudiantil y filosófica, dado que la publicación de un texto en *Saga* continúa fomentando el diálogo entre el autor o la autora, nuestro comité editorial y nuestro público lector. Es más: visitando el casi mítico y legendario primer editorial de *Saga*, es de resaltar la vigencia que ostentan los discursos feministas e incluyentes en este proyecto estudiantil. Puesto que, desde su concepción, la palabra “saga” rescata esa tradición de mujeres científicas, místicas, filósofas y expertas en el saber práctico y ancestral que fueron excluidas y castigadas durante el Medioevo a causa de los dogmas de la época.

Como sea, detenerse a considerar qué motivó el comienzo de *Saga* o qué motiva, en particular, a cada

generación de estudiantes que retoma el proyecto no parece ser una preocupación constante o indispensable para que, cada semestre, un grupo de estudiantes continúe las labores del proyecto y otras y otros más se les unan en reemplazo de quienes se graduaron. Tendemos a entender nuestras motivaciones como justificaciones o explicaciones para nuestras acciones, y creemos que las motivaciones que hallamos mediante la reflexión siempre estuvieron allí, como un impulso inconsciente o como alguna otra forma de fuerza mental o ideal que nos movía sin que nos diéramos cuenta, pero que ahora somos capaces de retener conscientemente. También tendemos a pensar que lo mismo debía ocurrirles a las y los fundadores de la revista, que su motivación debía ser buscar el crecimiento y consolidación de una comunidad académica, o la apertura de un espacio para difundir y reivindicar el trabajo académico de las mujeres. No obstante, en la realidad cotidiana del trabajo en *Saga*, no es frecuente que tengamos en mente nuestras motivaciones, y son casi inexistentes las ocasiones en las que las motivaciones de cada integrante del proyecto se expresan o discuten explícitamente.

Hay quienes dirán que entraron a *Saga* con el propósito de aprender. Piensan que el ejercicio mismo de evaluar y corregir textos, o preparar y realizar entrevistas, programas, talleres u otros materiales divulgativos les ayudará a adquirir conocimientos y desarrollar habilidades importantes para su vida académica y profesional. Para otras y otros, *Saga* es por sí mismo un ejercicio profesional de producción académica o divulgativa. Más allá del aprendizaje necesario para llevarlo a cabo, la motivación de estos miembros de la revista no sería solamente aprender, sino también sería generar buenos productos académicos y divulgativos. Entonces, de manera más o menos directa, las motivaciones de las y los integrantes de *Saga* estarían directamente relacionadas, por un lado, con las expectativas que tienen acerca de su vida académica y profesional luego de terminar su pregrado, y, por otro lado, con las expectativas acerca de lo que constituye un producto académico o divulgativo de cierta calidad. Sin embargo, tampoco es común que se consideren o se discutan explícitamente estas expectativas, o si el proyecto efectivamente las está cumpliendo.

Al contrario, lo más común es trabajar siguiendo la “inercia” que lleva el proyecto. Cuando se entra a *Saga*, ya hay unas tareas establecidas para unas metas implícitas fijadas de antemano, así como una cierta manera adecuada de realizar esas tareas. Sin reflexionar mucho al respecto, adoptamos las tareas que nos son encomendadas junto con las maneras en las que debemos realizarlas, y con ello nos encaminamos hacia aquellas metas que suponemos están detrás de esas tareas. En mayor o menor

medida, se acepta, sin discutirlo con nadie, que esa es la manera como debe operar el proyecto, ya sea porque se confía en la experiencia de anteriores integrantes, o porque se le encuentra alguna justificación. Luego de un tiempo, cuando se unen nuevas y nuevos integrantes a *Saga*, uno y uno mismo está encargado de mostrarles las tareas, las maneras de realizarlas y las metas a las que se dirigen, convencido de ello gracias a esa confianza o esa justificación que uno mismo encontró y que nunca se detuvo a corroborar o comentar con alguien más. A pesar de lo problemático que pueda sonar todo ello, parece que el trabajo en equipo que se realiza en *Saga* se nutre de esa confianza que tenemos en las generaciones anteriores, y en nuestras y nuestros compañeros.

Por muy efectiva y cohesiva que sea esa confianza, ello parece abrir la posibilidad de que cada miembro de *Saga* tenga en mente unas motivaciones, unas expectativas y unas metas para el proyecto que sean distintas a las que tienen en mente el resto de integrantes. Esto podría ser así o no serlo, pero ningún integrante puede decir que tiene la certeza de ello. A pesar de esta situación, nos parece que de esas motivaciones, expectativas y metas depende que *Saga* exista y haya seguido existiendo hasta hoy como un proyecto sólido y unitario. Esta situación aparentemente paradójica parece sugerir una pregunta filosófica, o por lo menos una con la forma de una pregunta filosófica, en tanto que se trata de una pregunta por el sentido que individuos racionales le hallan a su participación en una institución como *Saga* y que, suponemos, determina, o por lo menos explica, las actividades de estos individuos y la realidad de lo que es *Saga*. Sin embargo, lo cierto es que el proyecto, que está dedicado a ser un espacio para la reflexión filosófica, ha continuado y se ha robustecido, sin que ninguna y ninguno de sus integrantes tenga certeza de si coinciden o difieren en aquello que mueve y guía su trabajo.

Saga ha tenido numerosas ediciones y llega hoy a la edición número 41. Cada nueva edición, incluida esta, por supuesto, ha sido un *eterno retorno* a una serie de preguntas interesantes: las preguntas por qué es este proyecto, con qué propósito existe, y cuál será el curso que deberá tomar. Queremos pensar que no es una mera coincidencia el que estas preguntas pueden hacerse también en relación con nuestra condición humana. A lo largo de nuestra vida nos preguntamos qué somos, si hay algún propósito por el cual vivimos, y cuál debería ser el camino que nuestra vida tome. Esto ilumina, entonces, el tipo de práctica que es aquel eterno volver sobre esas interesantes preguntas. La práctica en cuestión, la práctica que hacemos, es la más filosófica que conocemos: la de *examinar*, como a nuestra vida, este proyecto.

Recién vimos que no tenemos ninguna certeza de que el sentido que le encontramos a una revista como *Saga* sea el mismo para todas y todos. Pero reconocer y declarar esto, e incluso formular las preguntas adecuadas como para considerarlo, supuso emprender la práctica misma de examinar. Con el examen advertimos, edición tras edición, si estamos o no en capacidad de defender y justificar aquello mismo que examinamos: *Saga*, la revista de estudiantes de filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. Nos preguntamos, regularmente, si, acaso, vale la pena ejecutar un proyecto como este sin examen. Es este el gesto que le da el *carácter filosófico* al proyecto, y también lo que le ha dado continuidad y lo que lo ha robustecido. Y si se concede que es importante preguntarnos, como seres humanos, qué somos, qué sentido tiene nuestra vida, y cuál debería ser el camino que tomemos, en el caso del proyecto también debe concederse la importancia de que se hagan aquellas preguntas.

Cuáles sean las respuestas a esas preguntas es algo que depende de la continuidad que ha tenido y tendrá la revista, y de la interpretación que todas y todos cuantos se han acercado al proyecto le den. Hoy, *Saga* es la revista estudiantil de filosofía más importante del país y, como nos lo han hecho saber, también de Latinoamérica. ¿En qué radica su importancia? No lo tenemos muy claro, y cada integrante de la revista, pero también sus lectoras y lectores, pueden ofrecer una respuesta única. A pesar de esto, pensamos que algo que la hace importante es el hecho de que ha sido capaz de situarse históricamente, de interpretarse continuamente, y de examinarse permanentemente. El problema fundacional de la apatía (¿tenemos que creer en *Saga*?, ¿es real y efectivo el empeño por hacer que la revista sea duradera?) ha sido así, semestre tras semestre, abatido.

La invitación es la de siempre. A todas y todos los estudiantes del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia: aprópiense de esta, *su* revista, y ayúdenle a ser cada vez más bella, porque la belleza es signo distintivo de lo bueno y, en consecuencia, de lo que nos hace felices. Los objetivos son claros: crear comunidad académica y difundir la filosofía. Las puertas, como ha sido habitual por más de veinte años, están abiertas. Creemos, además, que no nos equivocamos si decimos que una invitación a un proyecto filosófico es, por extensión, una invitación misma a la filosofía.



saga

Los autómatas de Leibniz

Una aproximación a la noción de autosuficiencia de las mónadas

Catalina Márquez Garzón

dcmarquezg@unal.edu.co

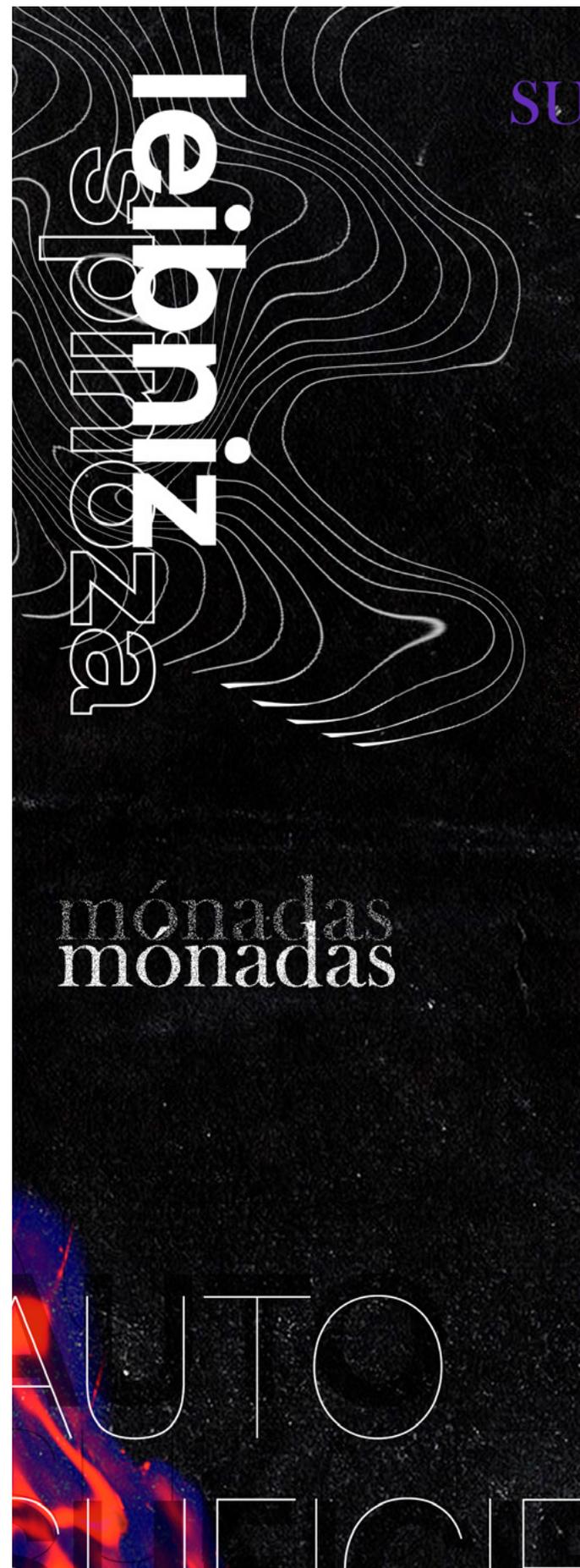
Universidad Nacional de Colombia

Resumen

El presente trabajo hace una exploración de la noción de mónada que desarrolla el filósofo Gottfried Leibniz con el fin de indagar si esta cumple con el requisito de autosuficiencia que había dejado planteado Spinoza como *conditio sine qua non* para que se conforme una substancia. Se plantean dos condiciones para satisfacer esta exigencia: la autosuficiencia formal y la autosuficiencia eficiente; y se evalúa su cumplimiento. Por último, a partir de la noción de emanación, se analiza el vínculo entre Dios y sus criaturas con el fin de determinar la dependencia que tienen las mónadas respecto de su creador.

Abstract

This paper explores the notion of monad proposed by the philosopher Gottfried Leibniz to find whether it fulfills the requirement of self-sufficiency that Spinoza had set as a *conditio sine qua non* for a substance to be formed. Two conditions to satisfy this requirement are proposed: formal self-sufficiency and efficient self-sufficiency; and the fulfillment of these requirements is assessed. Finally, the link between God and his creatures is analyzed under the notion of emanation to determine the dependence of monads on their creator.



Substancia



Cómo citar este artículo:

MLA: Márquez, C. "Los autómatas de Leibniz. Una aproximación a la noción de autosuficiencia de las mónadas". *Saga: Revista de estudiantes de filosofía* 41 (2022). 16-25.

APA: Márquez, C. (2022). Los autómatas de Leibniz. Una aproximación a la noción de autosuficiencia de las mónadas. *Saga: Revista de estudiantes de filosofía*, (41), 16-25.

CHICAGO: Catalina Márquez. "Los autómatas de Leibniz. Una aproximación a la noción de autosuficiencia de las mónadas". *Saga: Revista de estudiantes de filosofía* 41 (2022). 16-25.

Descripción Ilustración:

Ilustración digital con fondo negro con textura desgastada. Resaltan en la esquina superior izquierda el nombre "Leibniz", con letra blanca y gruesa sin adornos, sobrepuesto sobre el nombre "Spinoza", con letra de contorno blanco y sin relleno. Además de esto, se encuentran las palabras "Autosuficiencia", desfasada al borde de la página con letra mayúscula blanca delgada en la parte inferior, "Substancia", en letra mayúscula serifada morada en la parte superior, y "Mónadas", en tamaño diminuto, con letra serifada blanca en la mitad alineada a la izquierda. La ilustración posee también líneas curvas blancas en la esquina izquierda superior y la derecha inferior, dos imágenes de una sustancia líquida naranja con morado en la esquina derecha superior y en la izquierda inferior, además de dos ojos con color naranja rojizo y morado en la derecha inferior.

Palabras clave

Leibniz, Spinoza, Monismo, Pluralismo, Substancia.

Keywords

Leibniz, Spinoza, Monism, Pluralism, Substance.

1. Introducción

Leibniz le escribe a Bourguet en diciembre de 1714:

Yo no sé, señor, cómo podéis encontrar algo de spinozismo; es sacar conclusiones demasiado rápido. Al revés, es precisamente gracias a esas Mónadas como se destruye el spinozismo, pues hay tantas sustancias auténticas, como si dijéramos espejos vivientes del universo siempre subsistentes, o de universos concentrados, cuantas Mónadas existen; mientras que, según Spinoza, solo hay una sustancia. Tendría razón si no hubiese mónadas. (GP III 575)

Para el filósofo, la principal diferencia entre su sistema y el de Spinoza es la convicción en la existencia de las mónadas, las cuales permiten que, en su sistema, a diferencia de la filosofía espinosista, exista no una sola sustancia, sino una pluralidad de ellas. Leibniz considera que las mónadas son lo suficientemente autosuficientes como para ser sustancias. En ese sentido, la única dependencia que pueden tener es de Dios, pero solamente porque es él quien es la causa primera del mundo y es quien conserva a sus criaturas (cf. C §8 14). Sin embargo, si bien esto representa una dependencia de las mónadas en su creador, esta no puede ser total o exceder cierto límite para que se las considere sustancias. Por lo tanto, la manera como Dios ha de relacionarse con las mónadas no puede ser tal que estas pierdan la autosuficiencia que se les da naturalmente.

Así pues, en el presente texto me dedicaré a examinar cuál es la relación de Dios con sus criaturas analizando cómo se puede preservar la autosuficiencia de las mónadas sin perder su lazo con y dependencia de Dios. Para esto, primero, se aclarará con más profundidad por qué es necesario que una mónada sea autosuficiente para poder ser sustancia, y se propondrá que hay dos nociones de autosuficiencia de la mónada: una formal y otra eficiente. En seguida, se explicará cómo Leibniz logra cumplir ambos criterios de autosuficiencia de acuerdo con su sistema filosófico. Por último, es necesario entender la noción de emanación, pues este es el vínculo constante entre Dios y el mundo.

2. Las mónadas

Spinoza formula un sistema ontológico que da cabida a una sola entidad —Dios— que puede con justicia ser denominada sustancia. Según la definición de Spinoza, sustancia es “aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa” (Ética 1/d3). A partir de esta definición, Spinoza establece varias condiciones para ser sustancia. En primer lugar, la sustancia es

lo que es en sí y no en otro, distinción mediante la cual diferencia a la sustancia de lo que es un atributo, que es aquello que no puede existir de forma independiente, sino que tiene que estar en otra cosa para ser. En segundo lugar, la sustancia se la reconoce como la que concibes concebida por sí. Para Spinoza, concebirse mediante algo es ser explicado mediante ello o ser inteligido en términos de ello. Entonces, que una sustancia sea concebida por sí misma quiere decir que se explica por medio de sí misma o es inteligible gracias a ella misma. Esto se prueba en seguida en la segunda parte de la definición, ya que se dice que concebirse por sí es lo mismo que tener un concepto que, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa.

Ahora bien, el concebirse por sí es el requisito para ser su propia causa, pues

[S]i la sustancia pudiese ser producida por otra cosa, su conocimiento debería depender del conocimiento de su causa (por el Axioma 4);¹¹ y, por lo tanto, (según la Definición 3), no sería una sustancia. (Ética 1/p6d2)

De esa forma, concebirse por sí implica ser *causa sui*. Por lo tanto, para el filósofo, una sustancia debe ser no solo principio formal de su propio concepto, sino también principio eficiente de sí misma. En esa medida, parece que los requisitos que Spinoza establece para ser una sustancia solo los puede cumplir Dios, quien puede tener tal tipo de autosuficiencia.

En relación con lo anterior, Leibniz demostrará que, incluso aceptando las condiciones establecidas por Spinoza, puede haber más sustancias que la divina. Para el filósofo de Hannover, también será crucial que toda sustancia se conciba por sí misma. Así, todos los predicados que se le atribuyen deben comprenderse dentro de la noción de la sustancia misma: “[a]sí es menester que el término del sujeto encierre siempre el del predicado, de suerte que el que entendiera perfectamente la noción del sujeto juzgaría también que el predicado le pertenece” (GP IV §8 433). Por lo tanto:

[L]a naturaleza de una sustancia individual o de un ente completo es tener una noción tan acabada que sea suficiente para llegar a comprenderla y para permitir la deducción de todos los predicados del sujeto, al que esta noción le es atribuida. (Leibniz GP IV §8 433)

La definición que da Leibniz coincide con el requisito de que una sustancia debe concebirse por sí, puesto que todos los predicados que le pertenecen están incluidos

// ¹ El Axioma 4 establece que “[e]l conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa, y lo implica” (Ética 1/a4).

en su noción, por lo que la substancia se explica por medio de su propia noción.

Para el momento en que Leibniz escribió estas líneas en su obra *Discurso de metafísica* (1686), llamaba a aquellas substancias que no eran Dios “substancias individuales”. Más adelante, las llamó “mónadas”, puesto que deben ser unidades simples (del griego *μονάς*, que significa unidad) y han de ser consideradas como los átomos inmateriales de la realidad (cf. GP VI §3 607). Por ello, aunque son cuantitativamente simples, cualitativamente son múltiples en la medida en que encierran una pluralidad de representaciones o predicados en un solo sujeto. Decir que las mónadas tienen dentro de sí todos sus predicados, en un nivel eficiente, implica decir que son autoras de todas sus acciones, esto es, que son fuente eficiente de sí mismas. Esta característica concuerda con la condición de *causa sui* que había planteado Spinoza. En ambos casos, la substancia debe ser su propio principio eficiente ya que, si las mónadas son principio formal y eficiente, entonces, debemos pensar que solo de ellas debe depender tanto su concepto como su fuente de acción. Atendiendo a esto, se establece la cuestión de si Leibniz pudo separarse satisfactoriamente del sistema espinosista al proponer a las mónadas como substancias completas distintas de Dios.

3. La autosuficiencia de las mónadas

Para Leibniz y la filosofía del siglo XVII, la noción de autosuficiencia juega un papel clave a la hora de concebir lo que es una substancia. A partir de la definición que da Leibniz de substancia y dada su semejanza con la definición de Spinoza, ya podemos dar cuenta de que, tanto en un nivel formal, como en un nivel eficiente, es condición de sustancialidad tener cierto grado de autosuficiencia. Según vimos, las mónadas, en la medida en que su noción o esencia contiene todos los predicados que les son propios, tienen en sí mismas su principio de individuación conceptual y su principio de acción, lo que las hace gozar de cierta autosuficiencia. Estos dos ámbitos obedecen a los dos reinos que están en mutua armonía: “las almas actúan según las leyes de las causas finales mediante apeticiones, fines y medios. Los cuerpos actúan según las leyes de las causas eficientes o de los movimientos” (GP VI §79 620). En ese sentido, atendiendo al concepto de substancia, es menester concentrarse en dos nociones de autosuficiencia: la formal y la eficiente.

La primera se refiere a tener una noción completa, es decir, a la capacidad de la noción de la mónada para ser comprendida completamente por sí misma sin tener que remitirse a otra cosa para entenderla. Dado que Leibniz recoge el término de *haecceitas* de Escoto para designar

el principio de individuación en términos formales —no materiales—, podemos llamar a esta autosuficiencia formal. El segundo significado de autosuficiencia es el de tener la capacidad de actuar y moverse por sí misma sin tener que depender de alguien o algo más para hacerlo, es decir, que el origen del movimiento sea propio. Dado que el interés de Leibniz al formular las mónadas no solo es formal, sino que también es físico, esta autosuficiencia podríamos llamarla la autosuficiencia eficiente. Teniendo esto en cuenta, en lo que sigue, se analizará si estas dos nociones de autosuficiencia se cumplen en la noción de mónada de Leibniz para dar cuenta de si estas pueden ser consideradas como substancias. Así, será posible evaluar si Leibniz logra desatarse del monismo espinosista y cumplir con los requerimientos establecidos para la substancia.

3.1. Autosuficiencia formal

La mónada, en su concepción formal, debe tener una noción completa para ser una substancia:

La naturaleza de una substancia individual o de un ser completo es tener una noción tan acabada que sea suficiente para llegar a comprenderla y para permitir la deducción de todos los predicados del sujeto, al que esta noción es atribuida. (Leibniz GP IV §8 433)

Por lo tanto, la noción de cualquier substancia debe ser tan completa que pueda hacer su comprensión autosuficiente.

Para evaluar si se cumple la autosuficiencia formal, es necesario entender en qué sentido cada mónada contiene dentro de sí todos los predicados que la definen. Para ilustrar lo anterior, podemos poner como ejemplo la noción de la mónada de Judas. Con el fin de que Judas sea una mónada con autosuficiencia formal, sus predicados tienen que comprenderse solamente a partir de su propia noción sin recurrir a otro sujeto. Por ende, parte de la noción de Judas es el predicado de ser traidor, justamente por haber traicionado a Cristo. Sin embargo, ¿cómo se puede entender la traición de Judas sin entender quién padeció la traición, es decir, sin tener la noción de Cristo?

Esto es posible porque hay un vínculo que va de todas las cosas creadas a cada una y de cada una a todas las demás (cf. GP VI §56 616). Este vínculo permite que “cada sustancia simple tenga relaciones [*rappports*] que expresan a todas las demás; y que sea por consiguiente un perpetuo espejo viviente” (*ibíd.*). Así pues, del mismo modo como se puede contemplar una ciudad desde diferentes ángulos, cada mónada expresa la totalidad del mundo desde diferentes perspectivas (cf. *ibíd.*); la mónada es un espejo del universo. Es por esto por lo que, en última instancia, en la noción de Judas está contenida la traición de Cristo. Esto no significa que la noción de

Cristo esté dentro de la noción de Judas, sino que la noción de Judas contiene la relación de estas dos mónadas —Judas y Cristo— vistas desde la perspectiva de Judas.

En este punto, podría surgir la objeción de que no es posible que la noción de cada mónada tenga la perspectiva de todo el mundo en su interior, puesto que las mónadas son limitadas y la única mónada que es ilimitada es Dios. Ante esto, Leibniz afirma que las mónadas son limitadas no en el objeto, sino en el conocimiento del objeto y no hay nada que impida que la mónada represente la totalidad del objeto (*cf.* GP VI §60 617). En la medida en que las mónadas tengan una mayor cantidad de percepciones claras y distintas que oscuras y confusas, se podría decir que expresarán mejor el mundo que si la proporción de percepciones fuera la contraria. Por ende, las mónadas que representen con mayor claridad el mundo expresarán más realidad. Si las mónadas tuvieran un conocimiento claro sobre el objeto, serían divinidades (*cf. ibid.*). Por esta razón, Leibniz llama a la naturaleza o al poder de cada substancia aquello que es limitado en nosotros como substancias individuales (*cf.* GP IV §16, 442). Esto significa que la naturaleza de una substancia expresa lo que es limitado en ella, esto es, lo que le da su individualidad, lo que la limita, o sea, su perspectiva del mundo. La naturaleza se opone a aquello que es la esencia o idea de la substancia, que es aquello que comprende todo lo que expresa y, en tanto que expresa su unión con Dios mismo, no tiene límites y nada la supera (*cf. ibid.*).

A primera vista, podría decirse que las mónadas cumplen con lo necesario para decir que poseen autosuficiencia formal. Sin embargo, en tanto que estas no son seres necesarios —pues el único ser necesario es Dios—, sino que son seres contingentes, la razón de su existencia se debe buscar en algo externo a ellas. ¿Esto significa que ninguno de los predicados de las mónadas es suficiente para explicar su existencia? Si esto es así, podría ser incompleta la noción de cada substancia si no explica por qué existe. Para resolver esta importante cuestión, hay que indagar si es requisito que la razón de la existencia de las mónadas esté dentro de la noción de cada una para cumplir la autosuficiencia formal.

Dado que nada que no sea necesario puede generarse espontáneamente, es decir, de la nada, el mundo, al ser contingente y no necesario, debe generarse a partir de algo que ya tenga actualidad, esto es, que ya exista. Por consiguiente, si el Ser perfectísimo existe y es necesario en sí mismo, la necesidad de su existencia hace que la existencia prevalezca sobre la no existencia o, lo que es lo mismo, que el ser prevalezca sobre el no ser. En ese sentido, hará que todo lo que es posible —y no es

necesario— tenga una tendencia a existir (*cf.* C §5 534). Leibniz afirma de antemano que no se puede descubrir la razón suficiente de la existencia de las cosas en ningún ser particular y tampoco es posible descubrirla en todo el agregado ni en la serie de las cosas (*cf.* GP VII 302). Esto sucede porque en la totalidad del mundo no hay una necesidad metafísica para su existencia. Ciertamente, este mundo está compuesto de cosas cuya existencia es contingente e, igualmente, la totalidad de los particulares, el mundo entero, también lo es. Esto implica que la existencia de un mundo contrario a este no supone contradicción alguna; es decir, otro mundo es posible.

Leibniz llama al ente necesario *existificante* y a los entes cuya existencia es posible, *existideros*, dado que estos últimos dependen de un ente necesario existente en acto sin el cual no hay ninguna vía para que lo posible llegue al acto (*cf.* C §§4,6 534). Así, Dios le confiere la existencia no a todo ser posible, sino a los que guarden mayor grado de realidad o esencia al existir, pues serán los más perfectos de los posibles y, por lo tanto, el mundo compuesto por ellos será el mejor y más perfecto de los mundos posibles. En esa medida, el criterio para que Dios le confiera la existencia a cierta serie de posibles está determinado por dos condiciones. La primera de estas es la composibilidad de las cosas: que entre la serie que exista haya la mayor armonía posible, es decir, que mutuamente acepten su existencia sin que entre sí haya incompatibilidad (*cf.* C §§7-11 534). La segunda es el grado de realidad de las mónadas: que las mónadas que existan expresen el mayor grado de posibilidad o realidad, ya que esto es lo que les da mayor perfección (*cf.* GP VII 303).

Si las mónadas no tienen en su noción la razón de por qué existen, no hay distinción entre las que solo son posibles y a las que se les otorgó la existencia. De ahí que pareciera que la autosuficiencia formal no se cumpliera, dado que no habría una razón para explicar la existencia de alguna mónada a partir de su propio concepto, sino que se explicaría por una razón ajena a su propia noción. En este punto, salta a la vista la conocida crítica de Kant según la cual la existencia no es un predicado real. Se hace, por tanto, menester ver en detalle cuál es la crítica de Kant y cuál podría ser la posición de Leibniz frente a esta.

“*Ser* no es, evidentemente, un predicado real, es decir, un concepto de algo que pudiese añadirse al concepto de una cosa. Es mera posición de una cosa, o de ciertas determinaciones en sí mismas” (KRV A598, B626). Esto nos dice Kant sobre la predicación de la existencia. Más adelante añade:

Cien táleros efectivamente reales no contienen nada más que [lo que contienen] cien [táleros] posibles.

Pues, como éstos significan el concepto, mientras que aquéllos [significan] el objeto y la posición de él en sí mismo, en caso de que éste contuviese más que aquél, mi concepto no expresaría todo el objeto, y entonces no sería tampoco el concepto adecuado de él. (KrV A599, B627)

Si Leibniz hubiese conocido la crítica kantiana hubiera concedido tal posición, ya que él mismo la consideró. Un planteamiento parecido a este se evidencia en su texto *Todo posible exige existir*, donde el filósofo afirma que “[s]i la existencia fuera algo diferente de la exigencia de existencia, se seguiría que ella misma tiene cierta esencia, o sea, que se sobrevenga algo nuevo a las cosas” (GP VII 194). La exigencia de la existencia le compete a todo ser posible al tener esencia, puesto que, si en la esencia de las cosas no hubiera una inclinación a la existencia, entonces nada existiría (cf. *ibid.*). Igualmente, la existencia de las cosas debe ser la misma exigencia a la existencia, puesto que si la existencia fuera algo distinto, entonces habría dos nociones distintas: una con el predicado “que existe” y otra sin este predicado.

En este caso, por ejemplo, la mónada del Judas que existe sería algo distinto a la mónada posible de Judas, ya que, a diferencia de esta última, la primera tendría algo más en su noción, a saber, el predicado “que existe”. Por lo tanto, habría dos nociones distintas de Judas. Vemos que Leibniz, acorde con el pensamiento de Kant, aunque antes que este, piensa que la existencia no puede ser un predicado.

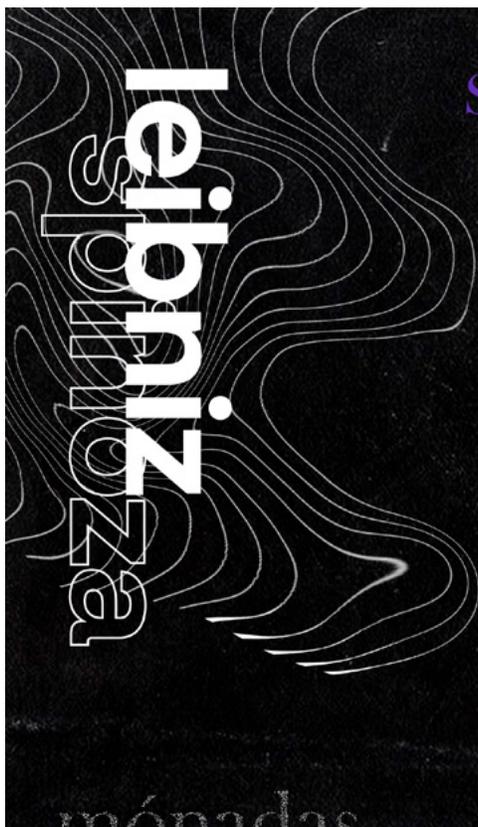
Dado que Leibniz ya conocía dicha objeción, ¿cómo se enfrentó a ella? Como afirma González:

[S]i resulta, como vemos, que la existencia es una exigencia de la esencia, entonces la existencia no es un predicado, o mejor dicho, no podrá ser, según la concepción leibniziana, un predicado. [...] El correlato de lo actualmente existente es el posible, y en el primero no hay más que en el segundo; no hay dife-

rencias de contenido entre el posible y el existente, la conformidad entre ambos es completa. (1992 188)

De aquí se pueden sacar varias conclusiones. En primer lugar, dado que la existencia no sería un predicado que le añadiera algo a la esencia de la mónada existente, no podríamos encontrar en términos formales una distinción. Como no añade nada, la existencia o no existencia no podría ser condición de la autosuficiencia formal. Por consiguiente, la mónada tiene una noción completa y se cumple la autosuficiencia formal. Esto

es así porque, en términos formales, no hay diferencia entre el mundo que existe y el posible. La diferencia que podría haber es que, mientras que los posibles están en el intelecto divino (cf. GP VII 305), los existentes deben ser algo distinto a Dios mismo, es decir, deben ser trascendentes a él. La exigencia de existencia está incluida en toda mónada desde antes de existir, pues todas tienen una tendencia hacia la existencia. Esta tendencia se traduce en lo que Leibniz llama fuerza o entelequia, pues es esa inclinación por existir y desplegar su concepto. Para entender esto, en las siguientes dos secciones del texto veremos que la trascendencia ha de explicarse tanto a partir de la concepción dinámica que tiene Leibniz del mundo como a partir de la relación entre las mónadas y su creador.



3.2. Autosuficiencia eficiente

Para entender cómo la mónada es principio de acción, podemos partir de la posición de Leibniz frente al siguiente problema. En el *Discurso de metafísica*, dice que: “[e]s bastante difícil distinguir las acciones de Dios de las acciones de las criaturas. En efecto, hay quienes creen que Dios hace todo, mientras otros se imaginan que únicamente conserva la fuerza que ha infundido a las criaturas” (GP IV §8 432). Aquí se dan dos opciones: o bien Dios interfiere en cada movimiento de sus criaturas o bien solo da el primer empuje en la creación. Pero ¿no

es el caso que ambas opciones hacen depender a las mónadas de algo externo a ellas para poder actuar? Veamos.

A los defensores de la primera opción los podríamos identificar como los cartesianos. Descartes concebía el mundo como pura *res extensa* y, por lo tanto, para explicar la causa eficiente debía demostrar cómo la substancia pensante se comunicaba con la extensión. Sin embargo, al no saber cómo explicar la comunicación entre una substancia extensa y otra mental, negó esta posibilidad. Por ejemplo, no se explicaba qué pasaba cuando quiero mover mi brazo y lo hago. Así, los cartesianos consideraron que la causa de que mi brazo se mueva cuando yo lo deseo era Dios. Tampoco se podía explicar la comunicación del movimiento entre cuerpos, entonces también se la atribuyó a Dios. De ese modo, se sostuvo que era Dios quien movía las cosas, tal como Malebranche y su sistema de las causas ocasionales lo planteaba (cf. GP IV §12 483).

De la misma manera como en las tragedias se intervenía sin dejar que la lógica interna de la escena definiera el rumbo de la trama, los ocasionistas partían del principio de que el movimiento corpóreo se explicaba por un acto divino, lo que hace que tenga lugar el llamado *deus ex machina* (cf. GP IV §13 483), según el cual Dios actúa desde afuera como si moviera las cosas con una grúa. Evidentemente, si se tomara esta opción, las mónadas no podrían cumplir con la autosuficiencia eficiente. Por lo demás, hay que anotar que esta es una de las críticas que Leibniz hace al cartesianismo y al ocasionalismo derivado de este.

La segunda opción, según la cual el movimiento es derivado desde el primer impulso de la creación, es la que Leibniz defiende. Leibniz criticaba el mundo estático que se deriva de la visión mecánica de Descartes, ya que las cosas en su materialidad no tenían en sí un principio eficiente y, por lo tanto, había que explicar el movimiento gracias a la intervención divina. A diferencia de Descartes, para Leibniz, los mismos cuerpos tienen su principio de acción en lo que él llamó *fuerza activa o entelequia*.

Según el filósofo, el comportamiento de los cuerpos físicos se explica a partir de un principio que va más allá de la materia. La propia fuerza de la naturaleza se inserta en todas partes desde el principio de su composición:

[L]a fuerza activa comprende cierto acto o ἐντελέχεια [entelequia] que se sitúa entre la facultad de actuar y la acción misma, e implica un esfuerzo. De este modo se ve llevada por sí misma a actuar, y para esto no requiere ayuda sino sólo la supresión de los obstáculos. (Leibniz GP IV 470)

Esta fuerza o entelequia, en últimas, tiene su origen en la mónada o substancia. Como explica Boutroux en su comentario a la *Monadologie*:

[C]ada mónada creada, teniendo en sí misma el estado de envolvimiento, una tal multiplicidad, tiende ella misma a su realización, a desplegarse, a recorrer todos los estados que ella incluye. Es en esta tendencia (o suficiencia) que piensa Leibniz cuando él llama a su mónada entelequia. (42-43, traducción propia)²

La acuñación del término aristotélico se explica porque el momento en que Dios les otorga a las mónadas la existencia es el momento en que ellas empiezan a desenvolverse del modo como lo hace un brote cuando empieza a asomarse en la tierra y se despliegan a la manera de una flor al abrirse. Aunque la creación de los posibles tiene su origen en el intelecto divino, la existencia de las mónadas es otorgada o permitida por Dios. El papel de Dios es concederles el permiso de existir, esto es, de actualizarse, pero su noción ya estaba concebida cuando ellas eran posibles. De esta manera, Leibniz concluye que “es preciso decir que Dios ha creado primero el alma o cualquier otra unidad real de manera que todo nazca en ella de su propio fondo mediante una perfecta *espontaneidad* respecto de sí misma” (GP IV §14 484). Esto implica también que el principio de movimiento de la mónada sea ella misma.

En efecto, desplegar su noción no es otra cosa que actuar. En cada mónada estarán inherentes todos los predicados que se le pueden atribuir, los cuales no son otra cosa que las acciones que hace, ya que las mónadas son seres capaces de actuar. Las acciones de las mónadas no deben ser entendidas como movimientos o actos externos que las mónadas hacen a otras porque, al ser seres simples y no compuestos, no tienen ventanas por las cuales algo pueda entrar o salir, y, por consiguiente, no pueden afectarse entre sí físicamente (cf. GP VI §7 607, §51 615); es decir, no pueden ni afectar ni ser afectadas y su única relación es con Dios, el ente supremo. Así, las acciones de las mónadas son apeticiones, es decir, el principio interno que realiza el cambio o paso de una percepción a otra (cf. GP VI §15 609). En esa medida, las acciones que las mónadas hacen son acciones internas. En el nivel físico, Leibniz ilustra la fuerza mediante el ejemplo de un peso colgado que mantiene tensa la cuerda que lo sostiene, o de un arco tendido (cf. GP IV 470). Si la fuerza no existiese en los cuerpos, ni la cuerda

// ² “[...] chaque monade créée, ayant en soi, à l'état d'enveloppement, une telle multiplicité, tend d'elle-même à se réaliser, à se déployer, à passer par tous les états qu'elle comporte; et c'est à cette tendance (ou suffisance) que pense Leibniz, quand il appelle sa monade entéléchie”.



del peso colgado ni la de un arco opondrían resistencia a la fuerza en contra que se les impugna.³ “[L]a razón última del movimiento en la materia es la fuerza que le ha sido impresa en la creación” (*ibid.*). En efecto, a la fuerza impresa en la creación —que es la misma noción de entequeia—, Leibniz la llama fuerza primitiva, pero luego se vuelve fuerza derivativa o conato, tras el paso de fuerza entre cuerpos (*cf.* GP IV 396). Esta fuerza se distribuye entre los choques de cuerpos, pero nunca se pierde, sino que siempre se conserva (*cf. ibid.*). Leibniz inicia la dinámica al plantear su noción de fuerza. Sin esta fuerza no podría explicarse el movimiento ni las leyes de la mecánica. Así, dado que Descartes no apeló a la fuerza impresa en los cuerpos desde la creación, se derivó un mundo estático en el que tenía que intervenir Dios para explicar el movimiento (*cf.* GP IV 397).

La alusión a la noción de entequeia da cuenta de esa autosuficiencia que tiene la mónada para actuar, y es por eso por lo que Leibniz llega a llamarla un autómatas incorpóreo. En la *Monadología* se afirma que las mónadas creadas “contienen cierta perfección [ἔχουσι τὸ ἐντελέξ] y una suficiencia [αὐτάρκεια] que las convierte en fuentes de sus acciones internas y, por así decirlo, en autómatas incorpóreos” (GP VI §18 609-610). Usualmente, la noción de autómatas se entiende como aquella

máquina que puede realizar determinados movimientos automáticamente, pero cuyo principio de movimiento es externo. Sin embargo, a diferencia de las máquinas cartesianas —que tienen un principio de movimiento externo—, Leibniz toma en serio el sentido de la palabra “autómata” que viene del griego *αὐτόματος* y significa espontáneo o con movimiento propio, y da a entender que el autómatas no es aquel que tiene un principio de acción externo, sino inmanente.

4. Sobre la emanación

Un último punto que vale la pena abordar para determinar si hay o no dependencia entre las mónadas y su creador es examinar el vínculo entre ambos. Aun estableciendo satisfactoriamente la autosuficiencia formal y eficiente, se debe dejar claro si, para Leibniz, hay trascendencia de Dios frente a sus criaturas. Este asunto es decisivo para entender las diferencias entre Spinoza y Leibniz, ya que, mientras que el primero defiende la inmanencia de Dios, el segundo defiende la trascendencia.

En términos teológicos, esto implica tener una postura frente a la creación del mundo. Spinoza, en los *Cogitata Metaphysica* define la creación: “[d]ecimos que la creación es una operación en la que ninguna causa sucede más que la causa eficiente; o que una cosa creada es aquella que no presupone nada más que Dios dada su existencia” (Cap. 10 Definición 1 203, traducción propia).⁴

// ³ Leibniz afirma que “esta fuerza interna se vierte hacia afuera cuando cumple función de fuerza elástica, a saber, cuando el movimiento interior se ve trabado en su curso normal” (GP IV 397). Por eso las cuerdas se tensan cuando se las vierte en contra de su curso normal.

// ⁴ “We say that creation is an operation in which no causes concur beyond the efficient cause; or that a created thing is that which pre-

En seguida, expone la consecuencia que se deriva de tal definición acorde con su sistema: “[d]e esta definición claramente se sigue que no hay creación de accidentes o modos, pues presupone una substancia creada además de Dios” (Cap. 10 §3 204, traducción propia).⁵ Para Spinoza, la creación solo puede ser creación de substancias y, si solo se puede concebir una sola substancia, que es Dios, entonces, la creación es imposible. Aquí vemos que la inmanencia de Dios implica su agencia unívoca frente al mundo, es decir, que se borra la diferencia entre él y el mundo. Por consiguiente, también se niega el suceso de la creación.

Frente a la concepción de agencia unívoca, Leibniz concibe la agencia de Dios como equívoca, es decir, dado que hay una diferencia substancial entre Dios y las mónadas, afirma que es una causa trascendente al mundo y que hay creación. En la *Monadología*, el filósofo afirma que: “sólo Dios es la unidad primitiva o substancia simple originaria que produce todas las mónadas creadas o derivativas; y a cada instante ellas nacen, por así decirlo, mediante fulguraciones continuas de la divinidad” (GP VI §47 614). Esta es la definición que Leibniz brinda de la noción de emanación, la cual expone la relación constante que hay entre Dios y sus criaturas. La creación continua de las mónadas no se debe entender como una producción constante de criaturas nuevas. La emanación continua, al contrario, debe ser pensada como una constante actualización de las mónadas ya existentes. En la medida en que Dios es un ser eterno, la creación no tiene un principio temporal, sino que es algo que siempre se está llevando a cabo.

A partir de aquí, también se explica la conservación de las criaturas. Dado que la emanación es un proceso que siempre remite a la creación de las mónadas, pareciera que estas nunca dejan de remitirse a ese punto en el cual fueron creadas por Dios. Leibniz ve la emanación como el rayo que el Sol emite continuamente (GP VI §9 440). Podría decirse que, al igual que en un claro de un bosque el rayo de la luz del Sol trae a la claridad lo que en la obscuridad está oculto, Dios, mediante la emanación, trae a la existencia o a la actualidad permanentemente aquello que sin él no pudiese existir. Se hace necesario que la emanación sea un proceso continuo porque, aunque vimos que las mónadas son seres autosuficientes en cierta medida, dependen de Dios de

varias formas. Primero, dependen de él dado que ni en la noción de las mónadas ni en el conjunto que abarca el mundo se encuentra la razón de su existencia, porque su necesidad es hipotética y no necesaria. De ahí que haya que buscar esta razón en un ser único y que sea necesario absolutamente. Así, Dios escogió la existencia de las mónadas en un acto libre y estas no son necesarias. Así mismo, sin que Dios hubiera dado el mandato de que las mónadas existiesen y les hubiera impreso la fuerza para actuar, ellas no podrían actuar por ellas mismas.

5. Conclusión

Este trabajo ha sido un acercamiento al problema que se planteó al comienzo, a saber, si las mónadas de Leibniz eran autosuficientes y en qué sentido se podían considerar como tales. Establecimos dos nociones de autosuficiencia: una formal y otra eficiente. Respecto a la autosuficiencia formal, se concluye que se cumple la condición, pues los predicados de la mónada son las acciones que ella hace y, en la medida en que sus predicados son internos, no se vale de nada externo para explicar su noción, solo de ella misma. Atendiendo a la autosuficiencia eficiente, vimos que lo que la posibilita es que la mónada tenga su propio principio o razón del movimiento, lo que permite que no dependa de Dios o de un agente externo para actuar. En ese sentido, fue clave la noción de entelequia, ya que da cuenta de la fuerza interna como principio de movimiento de la mónada. Esto permite que ella tenga autosuficiencia eficiente y pueda ser llamada, en sentido estricto, un autómata.

Por último, vimos que una diferencia crucial entre los dos sistemas filosóficos era su posición respecto a la creación, ya que expone la relación de Dios con sus criaturas. Mientras que, para Spinoza, no es posible que haya creación, dada su visión de la causalidad inmanente del mundo que lo lleva a ver a Dios como agente unívoco; Leibniz concibe a Dios como agente eminente y como causalidad trascendente del mundo. Por consiguiente, Leibniz le responde al espinosismo afirmando que, puesto que las mónadas logran tener la condición que había dejado Spinoza para ser substancias, esto es, su autosuficiencia y trascendencia respecto de Dios, entonces, debemos admitir que las substancias son múltiples y no una.

Bibliografía

Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Trad. Mario Caimi. Argentina: FCE, 2007.

González, Á.L. “La existencia en Leibniz”. *Thémata* 9 (1992): 183-196.

supposes nothing except God for its existence”.

// ⁵ “From this definition it clearly follows that there is no creation of accidents and modes. For these presuppose a created substance besides God”.

- Leibniz, G.W.** *La Monadologie*. Ed. Émile Boutroux. Francia: Delagrave, 1956.
- Leibniz, G.W.** *Escritos Filosóficos*. Ed. Ezequiel de Olaso. Argentina: Charcas, 1982.
- C** *Consecuencias metafísicas del principio de razón* (1708, C 11-16 Olaso 504-510). *Resumen de metafísica* (1703, C 533-535, Olaso 501-503).
- GP III** *Carta a Bourguet* (diciembre 1714, GP III 572-576).
- GP IV** *Discurso de metafísica* (1686, GP IV 427-62, Olaso 279-327). *Examen de la física de Descartes* (1702, Olaso 434-443, GP IV 393-400). *Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias así como de la unión que hay entre el alma y el cuerpo* (1695, GP IV 477-486; Olaso 459-471). *Sobre la reforma de la filosofía primera y la noción de sustancia*. (1694, GP. IV 468-470, Olaso 455-458).
- GP VI** *Monadología* (1714, GP VI 607-623; Olaso 607-626). *Vindicación de la causa de Dios mediante la conciliación de su justicia con sus demás perfecciones y con todos sus actos* (1710, GP VI 439-460; Olaso 531-563).
- GP VII** *Sobre la originación radical de las cosas*. (1697, GP VII 302-308, Olaso 472-480). *Todo posible exige existir*. (Olaso 151-152; GP VII 194).
- Spinoza, B.** *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. Vidal Peña. España: Alianza Editorial, 2011.
- Spinoza, B.** "Metaphysical Thoughts". Trad. Samuel Shirley. *Complete Works*. Ed. Michael L. Morgan. Estados Unidos: Hackett Publishing Company, 2002.





Habermas & la Esfera Pública

Mayra Huespe

mayrahuespe@hotmail.com

Universidad Nacional del Litoral

Un problema clásico a la luz de un nuevo contexto digital

Resumen

El objetivo del presente trabajo es elucidar la vigencia que presenta el programa de investigación de Habermas para interpretar críticamente un fenómeno social de creciente notoriedad en los diversos escenarios políticos occidentales: los procesos de interacción discursiva en las plataformas digitales. Para ello, en primer lugar, ofrecemos un acercamiento preliminar al problema al contrastar la noción clásica de esfera pública habermasiana con el nuevo fenómeno de los espacios de interacción digital. A través de este primer abordaje, señalamos la importancia de conceptualizar el fenómeno en cuestión desde el modelo de la racionalidad comunicativa. Por ello, en segundo lugar, analizamos la vigencia que presenta la distinción habermasiana entre consenso y pseudoconsenso para interpretar la vitalidad propia de las interacciones en las redes sociales. Por medio de este análisis, concluimos que, desde el modelo de la racionalidad comunicativa, el fenómeno estudiado da lugar a una nueva especie híbrida de pseudoconsenso.

Abstract

This paper aims to elucidate the prevailing relevance of Habermas's research program to interpret a relevant social phenomenon in western political contexts: the processes of discursive interaction on digital platforms. In the first place, we offer a preliminary approach to the problem by contrasting the classic notion of the Habermasian public sphere with the new phenomenon of digital interaction spaces. Through this first approach, we point out the importance of analyzing the phenomenon from Habermas's communicative rationality model. In the second place, we analyze the prevailing relevance of the Habermasian distinction between consensus and pseudo-consensus to interpret the vitality of the interactions in social media. From the model of communicative rationality, we conclude that our phenomenon gives rise to a new hybrid kind of pseudo-consensus.

Palabras clave

Habermas, Esfera Pública, Plataformas Digitales, Racionalidad Comunicativa.

Keywords

Habermas, Public Sphere, Social Media, Communicative Rationality.



Cómo citar este artículo:

MLA: Huespe, M. "Habermas y la Esfera Pública. Un problema clásico a la luz de un nuevo contexto digital". *Saga: Revista de estudiantes de filosofía* 41 (2022). 26-37.

APA: Huespe, M. (2022). Habermas y la Esfera Pública. Un problema clásico a la luz de un nuevo contexto digital. *Saga: Revista de estudiantes de filosofía*, (41), 26-37.

CHICAGO: Mayra Huespe. "Habermas y la Esfera Pública. Un problema clásico a la luz de un nuevo contexto digital". *Saga: Revista de estudiantes de filosofía* 41 (2022). 26-37.

Descripción Ilustración:

Sobre un fondo negro con textura desgastada. La esquina superior derecha tiene en mayúsculas el nombre "Habermas" con letra blanca, delgada sin adornos y la acompaña "contexto digital" con letra simple escrita a mano. "Esfera pública", con opacidad, y "opinión pública", con color morado de menor tamaño, están debajo de "Habermas". En la parte inferior izquierda hay una imagen de sustancia líquida de color naranja y morado, y sobre esta resalta el mismo nombre "Habermas" pero está en minúsculas con una letra serifada más formal en color blanco; también acompañada por "contexto digital" en letra sencilla manuscrita. En la esquina superior izquierda está la palabra "microsegmentación" en mayúsculas y en la derecha inferior dentro de un semicírculo de líneas blancas curvas, la cita "La acción orientada al éxito junto con el uso estratégico del lenguaje es el modo primordial de las sociedades modernas" con letra manuscrita. Adicionalmente, hay un dibujo de un computador antiguo en línea blanca sobre una mancha morada borrosa circular.

1. Introducción

En la actualidad, las interacciones a gran escala en las plataformas digitales tienen un rol cada vez más relevante en los procesos democráticos, los movimientos sociales y el activismo político. En las últimas dos décadas, en Occidente, hemos sido testigos de una serie de acontecimientos paradigmáticos, algunos incluso de alcance global, que reflejan este cambio gradual en los formatos de interacción y de formación de la opinión pública, por ejemplo, la campaña de Trump en 2016, la de Bolsonaro en 2018 y el Brexit, entre otros. En este sentido, reflexionar críticamente acerca de los procesos de interacción a los que dan lugar estas plataformas es vital para elucidar cuál es el rol que tenemos los ciudadanos y las ciudadanas en estos nuevos formatos de participación política y acción social. Quizás sea a través de tal elucidación que logren salir a la luz aquellos derechos cívicos que se deben exigir para poder resguardar y garantizar la transparencia de los procesos democráticos en este nuevo escenario político digital.

En este contexto, el objetivo del presente trabajo es ofrecerles a los lectores y lectoras una reflexión crítica acerca de los procesos de interacción entre quienes utilizan las plataformas digitales. Para ello, retomamos la propuesta de uno de los pensadores que más ha teorizado acerca de la noción de esfera pública: Jürgen Habermas. Puntualmente, abordamos la segunda perspectiva que ha adoptado a lo largo de su vasta obra en relación con este concepto. Lo que motiva esta última elección es que, desde esta perspectiva, el autor logra enraizar la función política de la acción comunicativa en la esfera pública.

Para lograr nuestro objetivo, en primer lugar, contraponemos las características centrales de la noción habermasiana de esfera pública con aquellas compartidas por los nuevos espacios digitales de interacción. A partir de esta primera caracterización, señalamos la relevancia de abordar el problema desde el modelo de la racionalidad comunicativa. Más específicamente, este acercamiento preliminar al fenómeno nos permite mostrar que, para poder analizar la calidad de la opinión pública que puede surgir en las plataformas digitales, es necesario profundizar en la elaboración racional de las propuestas, la información y las razones puestas en juego en los procesos de interacción. En este sentido, el concepto de elaboración racional solo se entiende a la luz del modelo de racionalidad comunicativa. En segundo lugar, analizamos el fenómeno en cuestión desde la diada consenso-pseudoconsenso. Concluimos sosteniendo que los procesos de interacción en las plataformas digitales dan lugar a una nueva especie híbrida de pseudoconsenso.

Esta nueva especie híbrida de pseudoconsenso reúne, a primera vista, las características propias de los consensos intersubjetivamente aceptados, pero se da sobre la base de plataformas digitales diseñadas a partir de algoritmos de microsegmentación. En pos de la rentabilidad de las plataformas digitales, estos algoritmos tienden a mantener a cada usuario y usuaria en su cómodo rincón político, lo que evita el contacto real con los otros y restringe considerablemente los posibles tópicos de discusión y las razones involucradas. Siguiendo la terminología de Habermas (1981), los algoritmos de microsegmentación pueden ser interpretados como un nuevo tipo de intervención estratégica. En este sentido, el carácter híbrido de la interacción digital radica en su doble naturaleza: a primera vista, o más específicamente, desde la perspectiva de los interlocutores involucrados, las interacciones se constituyen como consensos genuinos; sin embargo, estos supuestos consensos se dan en el marco de plataformas digitales estratégicamente intervenidas. Cerramos el trabajo reflexionando acerca de algunas de las posibles consecuencias que pueden acarrear estos nuevos formatos de interacción digital.

2. La esfera pública y los nuevos espacios digitales de interacción: encuentros y desencuentros

A lo largo de su vasta obra, Habermas aborda el concepto de esfera pública desde dos grandes perspectivas: en la primera de ellas (1962), el eje de su análisis radica en las transformaciones históricas que ha sufrido la esfera pública burguesa a lo largo de la historia de Occidente; en la segunda, el eje pasa a ubicarse en las estructuras generales de los procesos de entendimiento (desde 1981 en adelante). En el presente trabajo nos enfocamos principalmente en la segunda perspectiva, puesto que, desde ella, la esfera pública se posiciona como el espacio del cual surge el potencial político de la acción comunicativa (cf. Marín 2010).

Pese a su cambio de perspectiva, ciertas tesis generales que son defendidas por Habermas en su primera obra sobre el tema (cf. 1962) continúan teniendo vigencia en sus siguientes obras (cf. 1981). Una de ellas es la caracterización de la esfera pública como aquel espacio en el que las y los individuos privados/se reúnen para discutir sobre la regulación de la sociedad civil y la administración del Estado: “la publicidad burguesa puede captarse ante todo como la esfera en la que las personas privadas se reúnen en calidad de público” (Habermas 1962: 65). La esfera pública es, en este sentido, aquel lugar en donde las y los individuos privados se constituyen como un público al deliberar e intercambiar argumentaciones

racionales para así lograr un acuerdo, *i.e.* una especie de voluntad colectiva.

Posteriormente, en *Facticidad y Validez*, Habermas caracteriza la esfera pública en los términos de una red para la comunicación de contenidos y opiniones (*cf.* 1992 440). La llamada opinión pública surge de esta red como resultado del filtro y la síntesis del flujo comunicativo. Desde una perspectiva más general, la esfera pública es, para el autor, un fenómeno social elemental de horizontes abiertos que se reproduce a través de la acción comunicativa. En este sentido, afirma Habermas, “[...] todo encuentro que no se agota en contactos restringidos a la observación recíproca, sino que se nutre de la mutua atribución y suposición de la libertad comunicativa es un espacio público constituido lingüísticamente” (1992 441).

La estructura que Habermas le adjudica a la esfera pública es, en primera instancia, espacial y de encuentros simples y episódicos. Sin embargo, puede generalizarse para un público más extenso al recibir continuidad de forma abstracta. Más específicamente, esta generalización es aquella a la que han dado lugar los medios de comunicación de masas al constituirse como intermediarios en los espacios públicos abstractos (*cf.* Habermas 1992 441). Habermas reconoce que, como consecuencia de la generalización, los espacios públicos sufren ciertos cambios, puesto que pasan de estar estrechamente conectados con los contextos de interacciones simples entre personas determinadas para comenzar a restringirse a ciertos contenidos y tomas de postura (*cf. ibíd.*). Siguiendo esta misma idea, el autor también afirma que la generalización del contexto, la inclusión y el creciente anonimato requieren un grado mayor de explicitación junto con la renuncia al lenguaje de los expertos y a códigos especiales (*cf. id.* 442).

Esta primera aproximación a los conceptos habermasianos de esfera pública y opinión pública puede ser de gran ayuda para conceptualizar algunos aspectos preliminares de la noción de esfera pública digital, especialmente a partir de la introducción de la noción de generalización. En efecto, las nuevas formas de comunicación a las que dan lugar las plataformas digitales pueden entenderse, en cierto sentido, como una nueva instancia del concepto de esfera pública abstracta de Habermas, puesto que dan lugar a un tipo de interacción no espacial. Ahora bien, las plataformas virtuales a las que aquí nos referimos, como Facebook o Twitter, alientan las interacciones entre los usuarios y las usuarias. Este último hecho ilustra una de las diferencias centrales entre el tipo de interacción característica de los medios de masas —a los que se refiere Habermas al pensar en la noción de generalización— y el de las redes sociales:

la relación entre la o el emisor y la o el receptor deja de ser unidireccional para volver a poner en primer plano las interacciones simples entre las y los individuos determinados. Más específicamente, a diferencia de los medios de masas, las plataformas virtuales permiten romper con la relación jerárquica entre la o el emisor y el público anónimo (*cf.* Van Dijk 2012; Gracia, 2015). De allí que algunas de las transformaciones que Habermas le adjudica a la esfera pública como consecuencia de su abstracción no son del todo adecuadas para comprender ciertas características propias de las plataformas y del tipo de discurso que incentivan. En efecto, el intercambio comunicativo incentivado por redes sociales como Facebook o Twitter no se reduce a tomas de posturas desconectadas del denso contexto de las interacciones simples, a diferencia de lo que Habermas afirma que sucede en los medios de comunicación de masas. Sin embargo, es este mismo hecho el que permite que la primera definición propuesta por el autor en *Facticidad y Validez* para la noción de esfera pública sea útil para ofrecer una conceptualización preliminar de la vitalidad propia de las interacciones en las redes sociales, en tanto estas no se reducen a “contactos restringidos a la observación recíproca, sino que se nutren de la mutua atribución y suposición de la libertad comunicativa” (Habermas 1992 441). Estas interacciones, a su vez, se dan sobre la base de una estructura abierta y flexible (*cf.* Gracia 2015 83).

Otro aspecto central que destaca Habermas en *Facticidad y Validez* es la posibilidad de determinar la calidad de la opinión pública a partir de las propiedades procedimentales de su producción. El consenso válido en los espacios públicos solo surge a partir de “una controversia más o menos exhaustiva en la que las propuestas, las informaciones y las razones pueden elaborarse de forma más o menos racional” (Habermas 1992 442). En este sentido, la calidad de la opinión pública se puede medir tomando como criterio este “más o menos” de elaboración “racional” de propuestas, informaciones y razones “exhaustivas”. De allí que la producción de generalidad no sea, para Habermas, una vara correcta con la cual medir la calidad de la opinión pública.

Un aspecto interesante relacionado con esta última idea es la posibilidad de poder medir la legitimidad de la influencia que ejerce la opinión pública sobre el sistema político a partir de su calidad. La influencia de la opinión pública no debe ser leída *per se*, como poder político. Para llegar a serlo, debe operar sobre las convicciones de las personas autorizadas del poder político determinando, por ejemplo, sobre las decisiones de los electores y las electoras, los funcionarios y las funcionarias, etc. Ahora bien, cuanta menos calidad tenga

la opinión pública, más ilegítima será su influencia. En efecto, el autor afirma que:

La calidad de una opinión pública, en cuanto medible por las propiedades procedimentales de su proceso de producción, es una magnitud empírica. Considerada normativamente, funda o establece una medida de la legitimidad de la influencia que las opiniones públicas ejercen sobre el sistema político. (Habermas 1992 443)

Más allá de que luego aclara, con razón, que el influjo fáctico y el influjo legítimo están lejos de coincidir, el objetivo del autor es mostrar la posibilidad de investigar empíricamente la relación entre la influencia efectiva y la calidad de la opinión pública (cf. Habermas 1992 443).

La posibilidad de medir la legitimidad de la influencia de la opinión pública a partir de su calidad remarca la importancia de analizar los procesos de producción del consenso en las plataformas digitales. Para poder profundizar en este último punto es necesario, previamente, introducir el modelo de racionalidad comunicativa de Habermas, puesto que el criterio para determinar la calidad de la opinión pública —i.e. la “elaboración racional” de las propuestas, la información y las razones puestas en juego en las interacciones discursivas— se comprende a la luz de este.

3. Habermas y el modelo de la racionalidad comunicativa

Una distinción central en *Teoría de la Acción Comunicativa* es la que Habermas formula entre las acciones orientadas al entendimiento y las acciones orientadas al éxito (cf. 1981 367). Más concretamente, las acciones sociales de las y los individuos pueden catalogarse según el tipo de orientación que ellos adoptan: o bien una actitud orientada al éxito, o bien una actitud orientada al entendimiento comunicativo (cf. id. 367-368). Estos dos tipos de acciones van a la par de un uso estratégico o un uso comunicativo del lenguaje, respectivamente.

Al reflexionar acerca de la aplicabilidad de esta distinción conceptual, es posible efectuar dos tipos de análisis: uno empírico-descriptivo, propio de disciplinas como la sociología, y uno reconstructivo (cf. Prono 2018 19). El primer tipo de análisis nos permite concluir que la acción orientada al éxito, junto con el uso estratégico del lenguaje, es el modo primordial de interacción verbal en las sociedades modernas, puesto que toda acción social puede leerse desde este modelo. Desde esta perspectiva, entonces, la razón estratégica es anterior a la razón comunicativa. Ahora bien, desde un análisis reconstructivo, el resultado es completamente diferente: el uso comunicativo del lenguaje está presupuesto en todo uso estratégico de él. Para sostener este resultado, Habermas muestra que una condición *sine qua non* para el éxito de una acción de orientación estratégica es que las y los oyentes supongan, falsamente,



que la o el hablante está haciendo un uso comunicativo del lenguaje (cf. 1981 368.). De allí la conocida afirmación de Habermas de que el uso estratégico del lenguaje es parasitario del uso comunicativo.

En este punto, Habermas introduce una distinción central para el objetivo del presente trabajo: aquella que acontece entre un acuerdo meramente fáctico, y un acuerdo subjetivo o comunicativamente alcanzado (cf. Habermas 1981 367). El primer concepto refiere a las situaciones en las cuales el acuerdo resulta de una intervención, o bien instrumental, o bien estratégica. Este tipo de acuerdo meramente fáctico no tiene una base racional, puesto que para ello no debería ser impuesto o inducido sistemáticamente por influencias externas. Por el contrario, el segundo concepto refiere a los acuerdos que sí tienen una base racional, como resultado de la aceptación de las pretensiones de validez operantes en el acto de habla que constituye ese acuerdo en cuestión:

Un acuerdo alcanzado comunicativamente tiene que tener una base racional; es decir, no puede venir impuesto por ninguna de las partes, ya sea instrumentalmente, merced a una intervención directa en la situación de acción, ya sea estratégicamente, por medio de un influjo calculado sobre las decisiones de un oponente. Ciertamente que puede haber acuerdos que objetivamente sean acuerdos forzados, pero lo que a ojos vistas ha sido producido por un influjo externo o mediante el uso de la violencia, no puede constar subjetivamente como acuerdo. El acuerdo se basa en convicciones comunes. El acto de habla de un actor solo puede tener éxito si el otro acepta la oferta que ese acto de habla entraña, tomando postura (siquiera sea implícitamente) con un sí o con un no frente a una pretensión de validez que en principio es susceptible de crítica. Tanto ego, que vincula a su manifestación una pretensión de validez, como alter, que la reconoce o rechaza, basa sus decisiones en razones potenciales. (Habermas 1981 368-369)

En conclusión, y siguiendo la propuesta de Habermas, los pseudoconsensos resultan de dos tipos de intervenciones: instrumentales y estratégicas. El primero surge a partir de una intervención directa en la situación de comunicación, por ejemplo, del uso de la violencia; el segundo tipo, por otro lado, consiste en una intervención por medio de un influjo calculado sobre las decisiones del oponente. En contraste, los acuerdos genuinos solo surgen cuando están basados en convicciones comunes, i.e. cuando son racionalmente aceptados como válidos por los participantes. Como lo indica el autor en la cita expuesta, un acto de habla solo puede tener éxito si el oyente de este acepta la oferta que ese acto de habla en-

traña, tomando postura con un sí o con un no, implícitos en algunos casos, frente a una pretensión de validez que en principio es susceptible de crítica (cf. Habermas 1981 368-369). Si no se cumple esta condición, nos enfrentamos a acuerdos meramente fácticos.

En lo que sigue, trataremos de analizar la viabilidad de la distinción entre consenso y pseudoconsenso para analizar críticamente los procesos de interacción discursiva en las plataformas digitales. Para ello, es necesario previamente introducir una característica básica que entra en juego en el diseño de tales espacios digitales: los algoritmos de microsegmentación.

4. Plataformas digitales y algoritmos de microsegmentación

La microsegmentación no es un fenómeno nuevo, ya desde mediados del siglo pasado las compañías de marketing empezaron a utilizarla en diversos tipos de campañas publicitarias. En pocas palabras, esta estrategia consiste en segmentar el público al que se le va a ofrecer un producto con el objetivo de poder crear campañas de publicidad más específicas y exitosas (O'Neil 201 149,-150). Uno de los primeros ámbitos en el que se usó a gran escala fue en política, específicamente en la campaña de Richard Nixon de 1968. En *The Selling of the President*, McGinniss muestra cómo, a partir de la investigación y creación de grupos focales, el discurso de Nixon se fue moldeando y adaptando a las diferentes regiones y sectores demográficos (cf. 1968). Posteriormente, en una segunda fase en el desarrollo de la microsegmentación a nivel mundial, se consolidaron las campañas de correo directo movidas por el mismo objetivo: llegar a cada votante con un mensaje personalizado. En estas campañas, los equipos operativos políticos generaron una gran base de datos, a partir de las tarjetas de crédito, que les permitió clasificar al público en subgrupos. El criterio para tal división eran sus valores y sus sectores demográficos (O'Neil 2018 149-150). Este mecanismo les permitió por primera vez a las campañas políticas “enviar a dos vecinos de la misma calle diferentes cartas y distinta propaganda del mismo político, unas prometiendo proteger la naturaleza y otras poniendo el acento en la ley y el orden” (id. 150).

Ahora bien, una vez que el *big data*¹ y el marketing se fusionaron, la microsegmentación empezó a constituirse como una de las herramientas más poderosas en el ámbito publicitario. En efecto, el *big data* permite crear

// ¹ Siguiendo la definición de Puyol Moreno, el término *big data* se refiere a la enorme cantidad de datos estructurados, no estructurados y semiestructurados que no pueden ser analizados por herramientas o procesos tradicionales (cf. 2014).

subgrupos a partir de criterios mucho más preciosos y pulidos que aquellos que permitían las antiguas herramientas de *marketing*. Más concretamente, el *big data* permite enviar mensajes a microgrupos de ciudadanos y ciudadanas que, en muchas ocasiones, no son dirigidos a ningún otro grupo (cf. O'Neil 2018 150). En el ámbito político, esta técnica les permite a las y los candidatos vender silenciosamente múltiples versiones de sí mismas y mismos (cf. *ibid.*). Un caso emblemático a nivel mundial de este nuevo uso de la microsegmentación salió a la luz a partir de la denuncia que hizo *The Guardian* a finales del 2015. En se mostraba cómo Cambridge Analytica, una de las empresas más reconocidas a nivel mundial en recolección de datos políticos, había recopilado la información de 40 millones de votantes estadounidenses. Los datos en cuestión incluían información demográfica y los registros de “me gusta” en Facebook (cf. *ibid.*). A partir de esta información, se llevaron adelante una serie de análisis psicográficos que permitieron clasificar a los 40 millones de usuarios y usuarias en el modelo de los cinco grandes factores de personalidad: apertura a nuevas ideas, responsabilidad, extroversión, amabilidad e inestabilidad emocional (cf. *id.* 153). Posteriormente, el equipo de Ted Cruz usó esta información para crear anuncios dirigidos a grupos específicos. Una instancia interesante y paradigmática de la aplicación de este método sucedió a principios del 2015, cuando el equipo de Cruz lanzó una publicidad tan selectiva que solo pudo ser visualizada por quienes se encontraban dentro de un complejo hotelero específico durante un periodo de tiempo determinado (cf. *ibid.*).

El uso de la microsegmentación en las campañas políticas es una de las tantas posibilidades que ofrece esta poderosa herramienta en *marketing*. Hay, también, otros tipos de usos que afectan de modo directo el ejercicio de los derechos civiles. Este otro tipo de uso salió a la luz en 2015 a partir de la estrategia que implementó un grupo antiaborto estadounidense, el *Center for Medical Progress*, al publicar un video de un supuesto feto abortado en una de las clínicas de planificación familiar *Planned Parenthood* (cf. O'Neil 2018 154). En el video se afirma que el personal de salud de *Planned Parenthood* vende partes del cuerpo de los fetos abortados para utilizarlas en investigación. La divulgación del video en Estados Unidos dio lugar a un debate en torno a este tema que culminó en una serie de protestas y manifestaciones contra la financiación de la organización *Planned Parenthood*. Posteriormente, se demostró que el video era falso, incluso el *Center for Medical Progress* lo admitió. En casos como el descrito, la microsegmentación es una herramienta clave, puesto que a partir de ella se selec-

cionan los microgrupos más adecuados para plantear la discusión en torno al dato falso. La microsegmentación como herramienta de *marketing* de múltiples campañas publicitarias está cada vez más vigente en el mercado:

Aunque esa campaña en concreto fue expuesta ante la opinión pública, siguen flotando bajo la superficie centenares de campañas más discretas que van dirigidas a votantes individuales. Estas campañas silenciosas son igualmente fraudulentas y rinden aún menos cuentas que la del *Center for Medical Progress* [...] Según Zeynep Tufekci, tecnosocióloga y profesora de la Universidad de Carolina del Norte, estos grupos localizan a votantes vulnerables y les envían campañas que alimentan su miedo, asustándolos con temas como la seguridad de sus hijos o el aumento de la inmigración ilegal. Y al mismo tiempo evitan que esos anuncios estén a la vista de los votantes a los que probablemente les disgusten (o incluso les ofendan) los mensajes de este tipo. (O'Neil 2018 155)

Ahora bien, en el presente trabajo nos interesa especialmente analizar los procesos de interacción discursiva a los que dan lugar las plataformas digitales. Para ello, es fundamental entender la función que cumple esta técnica de *marketing* en la creación de esas plataformas. En primer lugar, y más allá de los objetivos puntuales que pueden llegar a tener ciertos grupos u organizaciones con fines específicos —como fue en el caso del *Center for Medical Progress*—, en el diseño mismo de las plataformas digitales se utilizan algoritmos de microsegmentación para ofrecer un producto más personalizado y, en consecuencia, más rentable. En un extracto de la entrevista a Hal Varian, el economista en jefe de Google, se aprecia con claridad este último punto:

Varian sostiene que ‘hoy en día, se ha llegado al punto de que las personas esperan que los resultados de búsqueda y la publicidad sean personalizados’, y dice que Google quiere hacer incluso más que eso. En lugar de tener que hacerle preguntas a Google, este debería ‘saber qué es lo que quieres y decírtelo antes de que le preguntes’. ‘Este plan’, afirma, ‘ya lo ha realizado Google Now [...]’ Varian reconoce que ‘Google Now tiene que saber bastante sobre ti y tu contexto para poder proveer sus servicios, lo cual les preocupa a algunas personas’ (2014: 28). Sin embargo, Varian tiene en consideración que muchas personas comparten esa misma información con los médicos, abogados y contadores en quienes confían, por lo cual agrega ‘¿por qué estoy dispuesto a compartir toda esa información privada? Porque recibo algo a cambio ...’ (2014: 28). (Zuboff 2015 83, traducción propia)

En las plataformas digitales, esta tendencia a personalizar el producto se traduce en una intervención directa sobre los resultados de las búsquedas, la información y las discusiones a las que se accede. En efecto, es un hecho que plataformas como Facebook, Twitter, Google o Instagram no proporcionan información neutral, sino que esta ya viene configurada con base en el perfil del usuario (cf. O'Neil 2018). A partir del *big data*, estas plataformas construyen perfiles digitales que reflejan los intereses, los miedos, los gustos, las preocupaciones y los estilos de vida de las y los usuarios. A través de estas construcciones, las plataformas crean microgrupos de personas con los mismos intereses, estilos de vida y tendencias, para así poner en contacto a usuarios y usuarias que pueden llegar a tener algo interesante que decirse entre sí. Un aspecto interesante es que, como consecuencia de la microsegmentación, hay ciertas discusiones que están vedadas para microgrupos de usuarios/as (cf. *id.* 148). En este sentido, hay un aspecto de la realidad digital—ciertos modos de vida, ideas, reivindicaciones sociales—que es inaccesible a algunos microgrupos de usuarios y usuarias. Lo más intrincado del asunto es que esta porción de la realidad digital a la que no se accede es aquella que no se adecúa a los estándares de la o el usuario, *i.e.* aquella que, según la lógica respetada por el algoritmo que está detrás de escena, no tiene nada que decirle, nada que aportarle o, en otras palabras, nada que ofrecerle para incentivarlo a seguir en línea. En este sentido, estas plataformas “tienen la capacidad de colocarnos a cada uno de nosotros dentro de nuestro propio y acogedor rincón político” (*ibíd.*). En este contexto, una de las tesis del presente trabajo es que la microsegmentación, en tanto herramienta de *marketing* que oculta un aspecto de la realidad digital en pro del consumo, es un factor central para analizar la calidad de la opinión pública que nace de estos espacios.

5. Una nueva especie híbrida de pseudoconsenso: las interacciones discursivas en la era digital

En las últimas dos secciones hemos introducido una serie de conceptos útiles para reflexionar críticamente acerca de la vitalidad propia de las interacciones en las plataformas digitales. En lo que sigue proponemos dos perspectivas de análisis. Desde la primera de ellas, las interacciones se analizan desde la perspectiva que tienen las y los interlocutores al debatir en las redes sociales; desde la segunda, ellas se analizan teniendo en cuenta un factor que es esencial para caracterizar tales interacciones, pero que está oculto a la perspectiva de las y los interlocutores en las plataformas: los algoritmos de microsegmentación. La motivación detrás de esta

doble perspectiva es proponer un marco de análisis que logre integrar dos visiones del tema que parecen ir por caminos opuestos: a) las visiones positivas, *i.e.* aquellas que caracterizan las plataformas digitales como el nuevo espacio público digital por excelencia, y que validan, en consecuencia, la opinión pública, el activismo político y los diferentes movimientos sociales que, o bien nacen a partir de ellas, o bien encuentran en ellas una herramienta clave para su expansión; y b) las visiones negativas, *i.e.* aquellas que ponen en primer plano los algoritmos de microsegmentación de las plataformas digitales para acentuar la manipulación que sufren estos espacios de interacción discursiva.

Como hemos visto, las opciones que reconoce Habermas para conceptualizar los tipos de intervenciones que caracterizan a los pseudoconsensos son dos: instrumental y estratégica. La primera se refiere a una intervención directa en la situación de comunicación; la segunda, por otro lado, consiste en una intervención por medio de un influjo calculado sobre las decisiones del oponente. En contraste con los pseudoconsensos, los acuerdos genuinos deben basarse en convicciones comunes, *i.e.* deben ser racionalmente aceptados como válidos por los participantes. Más concretamente, para el filósofo alemán, el acto de habla de un actor solo puede tener éxito si el o la oyente acepta la oferta que ese acto de habla entraña.

En primer lugar, y siguiendo la primera perspectiva de análisis, las plataformas digitales dan lugar a un tipo de interacción que *prima facie* se adecúa perfectamente al modelo de la racionalidad comunicativa: en el marco de los debates que se dan *dentro* de ellas, es posible distinguir, desde la perspectiva de las y los interlocutores, instancias de consensos e instancias de acuerdos meramente fácticos. Al igual que en el espacio público no digital, en las plataformas digitales como Twitter o Facebook también hay o bien interlocutores que se sirven de los actos de habla a fin de ejercer una determinada influencia sobre el oyente o bien actores que intervienen directamente sobre una discusión para llegar a un acuerdo meramente fáctico empleando algún tipo de violencia; sin embargo, hay asimismo acuerdos que *prima facie* pueden ser catalogados como consensos intersubjetivamente aceptados, en tanto que los interlocutores llegan a estos al tomar postura frente a alguna pretensión de validez.

Ahora bien, también es posible analizar las interacciones en las plataformas digitales teniendo presente la microsegmentación. En efecto, el problema que nos interesa es que estos supuestos consensos intersubjetivamente aceptados se dan en plataformas diseñadas a partir de algoritmos de microsegmentación. En este sentido, los posibles acuerdos a los que se puede llegar no son sobre

la base de una controversia exhaustiva, puesto que tanto los tópicos posibles como los usuarios y las usuarias están restringidos por los algoritmos de microsegmentación.

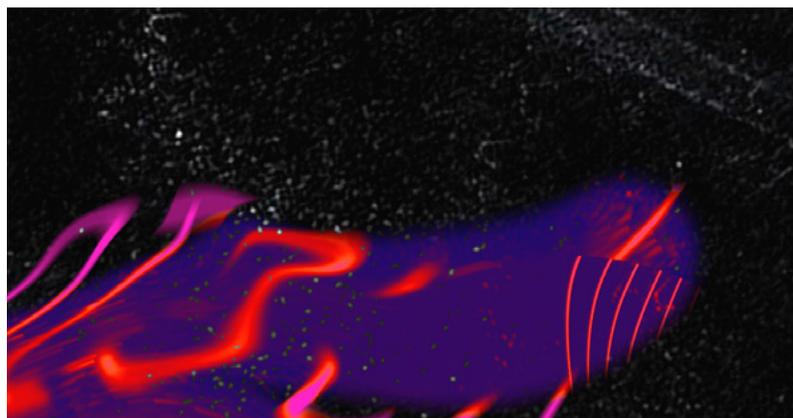
Como hemos visto, para Habermas, la calidad de la opinión pública no es medible a partir de su generalidad, sino a partir de las propiedades procedimentales de su producción. En este sentido, la calidad de la opinión pública depende directamente de la mayor o menor elaboración racional de las propuestas, la información y las razones esgrimidas en las interacciones discursivas. Por ello, la microsegmentación, en tanto estrategia que encierra a cada usuario y usuaria en su cómodo rincón político, es un factor central para reflexionar acerca de la calidad adjudicable a las voces supuestamente colectivas que nacen de estos espacios. De allí que, las controversias, los consensos, los acuerdos o, aún peor, la supuesta voluntad pública que puede nacer de estos espacios públicos microsegmentados dudosamente puedan ser calificados como opinión pública de calidad.

La piedra angular de la presente propuesta es que los procesos de interacción discursiva propios de las plataformas digitales, al ser interpretados desde el modelo de la racionalidad comunicativa de Habermas, dan lugar a una nueva especie híbrida de pseudoconsenso. Ello se debe a que, primero, desde el punto de vista de las y los interlocutores, los supuestos acuerdos intersubjetivamente aceptados parecen tener una base racional; en otras palabras, al tener una visión parcial del proceso de interacción discursiva, las y los interlocutores tienden a creer que sus acuerdos son el resultado de una toma de postura frente a pretensiones de validez puestas en juego en el marco de un escenario de diálogo neutral respecto de la información, las razones y las propuestas. Ahora bien, al cambiar de perspectiva y analizar el fenómeno teniendo en cuenta el factor de la microsegmentación que está oculto a las y los usuarios es indudable que, segundo, toda interacción posible va a dar lugar a nueva especie híbrida de pseudoconsensos. Como hemos visto, ello se debe que estos espacios de comunicación están intervenidos por algoritmos de microsegmentación que funcionan como filtros para restringir a las y los posibles usuarios con quienes debatir los tópicos, las razones y las propuestas a esgrimir.

De ser así, una consecuencia peligrosa de esta nueva especie híbrida de pseudoconsenso es que las y los interlocutores, al discutir sobre ciertos temas y llegar a acuerdos que, desde su perspectiva, son genuinos y se cimientan sobre una base racional, pueden llegar a considerar, erróneamente, que sus acuerdos y decisiones se constituyen como la voluntad pública genuina. El problema es que cada grupo microsegmentado puede llegar

a sostener lo mismo respecto de sus propios acuerdos y decisiones; y, si tenemos presente que cada uno de estos microgrupos se construye a partir de los intereses, modos de vida, preocupaciones y miedos en común, es esperable asumir que todas estas supuestas voluntades públicas microsegmentadas difieran considerablemente en los proyectos políticos que esperan que se implementen.

Aún más, es viable afirmar que estos microgrupos segmentados, luego de consolidar una supuesta voluntad colectiva como resultado de una continua interacción discursiva, se tornan especialmente intolerantes hacia los demás microgrupos, no solo por las profundas diferencias entre ellos, sino también y principalmente por la naturaleza misma de los mecanismos de producción de las voluntades digitales y su tendencia a crear

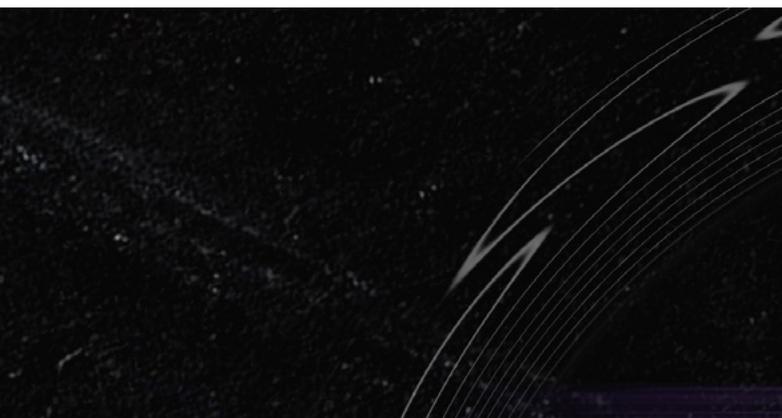


la ilusión del monopolio de la razón argumentativa. Más específicamente, al no tener un contacto real con un otro, cada microgrupo tiende a creer que léy solo él se constituye como la voz pública genuina. Desde esta interpretación del fenómeno, el carácter público de las opiniones que nacen desde este tipo de interacciones se pone en duda. En efecto, la opinión colectiva que pueda nacer de estos espacios digitales siempre será parcial o relativa a cada microgrupo. Proponemos llamar de aquí en adelante opinión pública parcial a lo que resulta de este tipo de interacción.

6. Problemas potenciales de la interacción digital: las campañas electorales y las fake news

Siguiendo la interpretación propuesta, sostenemos que la naturaleza híbrida de las interacciones en las plataformas digitales puede llegar a constituirse como un problema para los gobiernos democráticos de Occidente. El núcleo del problema radica en la ilusión del monopolio

de la razón argumentativa que tiende a generarse debido a dicha naturaleza. Como hemos visto, el carácter híbrido de tales interacciones radica en su doble naturaleza: por un lado, desde la visión parcial de las y los interlocutores involucrados, las interacciones digitales pueden llegar a dar lugar a acuerdos intersubjetivamente aceptados; sin embargo, como hemos visto, los espacios digitales están intervenidos estratégicamente o, más específicamente, diseñados a partir de algoritmos de microsegmentación que mantienen a cada usuario y usuaria en su cómodo rincón político e ideológico. En pocas palabras, la doble naturaleza radica en que las interacciones digitales intersubjetivamente aceptadas se dan sobre la base de espacios digitales de discusión intervenidos con fines estratégicos. Esta doble naturaleza tiende a generar en



los interlocutores la ilusión del monopolio de la razón argumentativa. Cada opinión pública parcial que nace de estos espacios no puede llegar a vislumbrar su propia parcialidad, puesto que los algoritmos de microsegmentación no son visibles para las y los usuarios.

En este punto, la imposibilidad de vislumbrar la parcialidad de las opiniones colectivas que nacen de estos espacios de interacción puede tender a radicalizar los posicionamientos extremistas. En efecto, los algoritmos de microsegmentación no solo no dan lugar a un contacto real con otro, sino que además tienden a ocultarlo. Estos dos aspectos clave de las interacciones digitales pueden llegar a constituirse como un problema fundamental para los gobiernos democráticos y las campañas electorales. Más específicamente, pueden llegar a constituirse en un aliado clave para la propagación rápida y efectiva de ideas extremistas y *fake news* en las épocas de campaña electoral.

En el último tiempo, dos casos paradigmáticos de campañas electorales que han utilizado la estrategia de microsegmentación han sido la campaña de Trump en el 2016 y la de Bolsonaro en el 2018. En ambas campañas, la estrategia de microsegmentación fue utilizada para enviar mensajes específicos a grupos de votantes. En el caso de la campaña de Trump, la plataforma utilizada para enviar mensajes a destinatarios concretos fue Facebook (cf. Delany 2017). En el caso de la campaña de Bolsonaro, la plataforma empleada fue WhatsApp (cf. Benites 2018). Siguiendo el estudio de Arnaudo, las prácticas de desinformación, la automatización y la manipulación a través de algoritmos de los espacios digitales fueron elementos clave durante la campaña victoriosa de Bolsonaro (cf. 2019). Entre los ejemplos más reconocidos de desinformación contra las y los candidatos opositores de Bolsonaro encontramos el famoso “*kit gay*” para niños de 6 años, la supuesta votante pro-Bolsonaro brutalmente agredida por sus ideas políticas, el apoyo de Haddad al incesto y al comunismo, entre otros (cf. Almudena 2018). Un elemento clave en el éxito de la desinformación y de las *fake news* es propagar la información en microgrupos de usuarios y usuarias que presenten cierta predisposición a creer en una noticia falsa determinada (O’Neil 2018 144-157). En este sentido, la interacción discursiva en torno a noticias falsas en microgrupos cerrados de usuarios y usuarias con una misma línea ideológica puede ser una herramienta fundamental para validar y afianzar ideas extremistas. Además, la imposibilidad de vislumbrar el carácter parcial de las opiniones que nacen de estos espacios de interacción puede dar lugar a la intolerancia hacia posiciones diferentes e, incluso, intolerancia hacia la información verídica que desmienta las *fake news*.

Una posible crítica a esta lectura es que, dado que el fenómeno de la microsegmentación no es nuevo, el problema que esbozamos aquí tampoco lo es. Sin embargo, un aspecto para tener en cuenta es que las plataformas digitales, a diferencia de los medios de masas, han vuelto a poner en primer plano la interacción discursiva simple entre usuarias y usuarios determinados. En este sentido, el eje del problema no es la microsegmentación *per se*, sino, más bien, la fusión entre esta herramienta de *marketing* y las plataformas enfocadas en la interacción discursiva entre las y los usuarios.

7. Conclusiones

El objetivo que ha guiado la presente investigación consistió en elucidar la vigencia que presenta el programa de investigación de Habermas para interpretar críticamente los procesos de interacción discursiva en las plataformas digitales. Para lograrlo, en primer

lugar, hemos contrastado la noción de esfera pública habermasiana con los nuevos espacios de interacción digital. A partir de este contraste, hemos enfatizado en la relevancia del modelo de la racionalidad comunicativa para medir la calidad de la opinión pública. Este modelo proporciona el criterio para determinar la calidad de los procesos de producción de consenso en las plataformas digitales: la elaboración racional de las propuestas. En segundo lugar, hemos analizado la vigencia de la distinción consenso-pseudoconsenso para interpretar las interacciones en las redes sociales. Con base en este análisis, hemos concluido que este tipo de interacción se constituye como una nueva especie híbrida de pseudoconsenso. Ello se debe a que, desde el punto de vista de las y los interlocutores, los acuerdos sí tienen una base racional. Sin embargo, como consecuencia de los algoritmos de microsegmentación, toda interacción posible se da sobre la base de una plataforma intervenida y restringida en lo que respecta a los tópicos de discusiones, la información y las razones.

Uno de los aspectos problemáticos de esta nueva especie híbrida de pseudoconsenso es que es parcial. En efecto, los algoritmos de microsegmentación crean microgrupos de usuarias y usuarios que se mantienen en una misma línea ideológica y política. Estos microgrupos discuten sobre temas restringidos, a partir de razones e información también restringidas. Además, dada la naturaleza de los mecanismos de producción de acuerdos en las plataformas digitales, las opiniones públicas parciales que nacen de estos espacios no logran vislumbrar su propia parcialidad. Estas dos características fundamentales de las interacciones digitales pueden llegar a constituirse como un aliado clave para la propagación rápida y efectiva de ideas extremistas y *fake news* en las épocas de campaña electoral.

El rol de la opinión pública formada en los espacios públicos virtuales es, en la actualidad, un factor cada vez más relevante en las democracias actuales. En este sentido, en la actualidad es primordial poner en el centro de la discusión los mecanismos de manipulación de los consensos en las esferas públicas digitales que llevan adelante las grandes empresas en pos de la rentabilidad de sus productos, si es que queremos resguardar las democracias y nuestros derechos cívicos. El presente trabajo ha tratado de constituirse como una instancia de este propósito general.

Bibliografía

Almudena, B. “Cinco ‘fake news’ que han beneficiado a Bolsonaro como favorito en Brasil”. *El País* (2018) Web:

7 Jun. 2021 [https://verne.elpais.com/verne/2018/10/18/mexico/1539847547_146583.html]

Arnaudo, D. “Brazil. Political Bot Intervention During Pivotal Events”. *Computational Propaganda. Political Parties, Politicians, and Political Manipulation on Social Media*. Eds. Samuel Woolley y Philip Howard. Estados Unidos: Oxford University Press, 2019. 128-15.

Benites, A. “A máquina de ‘fake news’ nos grupos a favor de Bolsonaro no WhatsApp”. *El País Brasil* (2018) Web: 7 Jun. 2021 [https://brasil.elpais.com/brasil/2018/09/26/politica/1537997311_859341.html]

Benkler, Y. *The wealth of networks. How social production transforms markets and freedom*. Estados Unidos: Yale University Press, 2006.

Delany, C. “To Help Elect Trump, Brad Parscale Automated Facebook Best Practices on a Vast Scale”. *E-politics.com* (2017) Web: 7 Jun. 2021 [http://www.epolitics.com/2017/10/11/help-elect-trump-parscale-automated-facebook-best-practices-vast-scale/]

Gracia, J.P.E. “La esfera pública digital y el activismo político”. *Política y Sociedad*, 52.1 (2015): 75-98.

Habermas, J. *Facticidad y Validez. Sobre el Derecho y el Estado democrático de Derecho en términos de la teoría del discurso* (1989). Trad. Manuel Jiménez Redondo. España: Trotta, 1992.

Habermas, J. *Historia y Crítica de la opinión pública* (1962). Trad. Antoni Domenech. España: Gustavo Gili, 1981.

Habermas, J. *Teoría de la Acción Comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social* (1981). Trad. Manuel Jiménez Redondo. México: Taurus, 2015.

Marín, J. “El espacio de lo político en Habermas. Alcances y límites de las nociones de esfera pública y política deliberativa”. *Jurídicas*, 7.1 (2010): 55-73.

McGinniss, J. *The Selling of the President*. Estados Unidos: Trident Press, 1962.

Moreno, J. “Una aproximación a Big Data”. *Revista de Derecho de la UNED (RDUNED)*, 14 (2014): 471-506.

O’Neil, C. *Armas de destrucción matemática: cómo el big data aumenta la desigualdad y amenaza la democracia*. Estados Unidos: Capitán Swing Libros, 2018.

Prono, S. *Democracia deliberativa y estado democrático de derecho: Análisis y contribuciones desde la teoría del discurso*. Argentina: Ediciones UNL, 2018.

Van Dijk, J. *The Network Society*. Inglaterra: Sage, 2012.

Zuboff, S, “Big other: surveillance capitalism and the prospects of an information civilization”. *Journal of Information Technology* 30.1 (2015): 75-89.



Ataraxia & Aponía en el Epicureísmo

Felipe Cifuentes Velásquez

fcifuentesv@unal.edu.co

Universidad Nacional de Colombia

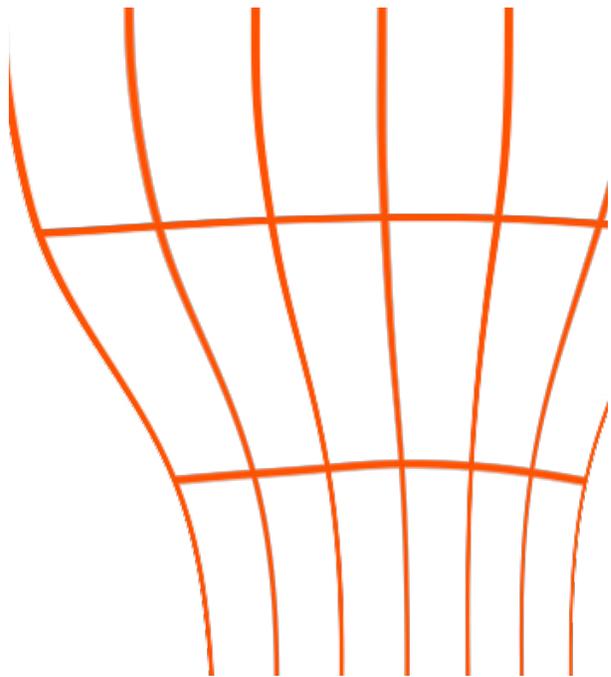
Resumen

El presente artículo propone una posible solución a dos problemas de interpretación acerca de la propuesta ética hedonista del epicureísmo. El primero es el de en qué consisten los placeres que derivamos de los estados de *ataraxia* y *aponía*, y el segundo se trata de cuál es la razón por la cual Epicuro plantea que la búsqueda de esos placeres en particular es lo que nos conduce a la buena vida. Sobre el primero, se argumenta que, a pesar de sus descripciones usualmente negativas, aquellos estados corresponden, dentro de la teoría epicúrea, a cierta actividad estable del alma y el cuerpo que puede ser descrita positivamente. Al respecto del segundo, se sostiene que los placeres que procuran esos estados constituyen los límites del cálculo de placeres que propone el epicureísmo y, por tanto, son los únicos que, con total seguridad, no son difíciles de conseguir y no traen ninguna consecuencia dolorosa.

Abstract

This paper offers a possible solution to two issues of interpretation regarding epicurean hedonistic ethics. The first issue is about what the pleasures derived from the states of *ataraxia* and *aponia* consist in, and the second issue concerns the reasons why Epicurus states that the pursue of those pleasures in particular leads us to the good life. The first issue is addressed arguing that, despite their usually negative descriptions, within the epicurean theory, such states amount to a certain stable activity of the soul and the body that could be described positively. As for the second one, the pleasures derived from such states are construed as the limits of the pleasure assessment proposed by the epicureans and, thus, as the only pleasures that, most certainly, are not hard to procure and do not bring about any painful consequences.





Cómo citar este artículo:

MLA: Cifuentes, F. "Ataraxia y aponía en el epicureísmo". *Saga: Revista de estudiantes de filosofía* 41 (2022). 38-47.

APA: Cifuentes, F. (2022). *Ataraxia y aponía en el epicureísmo*. *Saga: Revista de estudiantes de filosofía*, (41), 38-47.

CHICAGO: Felipe Cifuentes. "Ataraxia y aponía en el epicureísmo". *Saga: Revista de estudiantes de filosofía* 41 (2022). 38-47.

Descripción Ilustración:

Ilustración digital con base negra y textura de fondo. Contiene elementos de tipo vectorial (malla y rectángulo), detalles caligráficos y tipográficos (aponía, ataraxia, ¿qué es el placer?, texto como textura) y elementos de ilustración (dibujo de pies en contorno, manchas de textura y color). Posee, además, un elemento fotográfico intervenido digitalmente. La gama de colores va desde el azul hasta el magenta e incluye elementos cálidos (naranjas a rojos).

Palabras clave

Aponía, Ataraxia, Epicuro, Hedonismo, Placer.

Keywords

Aponia, Ataraxia, Epicurus, Hedonism, Pleasure.

Al igual que otras de las filosofías helenísticas, la filosofía epicúrea tiene una finalidad ética, pues pretende guiarnos para alcanzar la buena vida [*eudaimonia*], y, para el epicureísmo, esta es la vida placentera, ya que considera que el fin último de todas nuestras acciones es conseguir placer y evitar dolor; por ello, el epicureísmo identifica el placer con el bien y el dolor con el mal (cf. Erler y Schofield 1999 644, 649). Epicuro da por lo menos dos razones complementarias por las cuales considera que la finalidad de la buena vida debe ser el placer. Por un lado, cita el hecho de que, sin necesidad de pensarlo y desde su nacimiento, todas las criaturas vivientes—por instinto— se contentan con el placer y son reacias al dolor (cf. DL 10.137). Por otro lado, Epicuro toma a los sentimientos—de placer y dolor— como criterios últimos de verdad y decisión, en tanto que son eventos reales que no pueden ser refutados: no hay razón o evidencia alguna que pueda objetarnos que estamos sintiendo dolor o placer; es un hecho real que los sentimos (cf. DL 10.31-34). Así, si lo que trae placer es lo que elegimos y lo que trae dolor es lo que evitamos, son nuestros sentimientos los que nos permiten deliberar qué debemos elegir y evitar, pues ellos no se equivocan. De esta manera, esa tendencia instintiva y natural hacia buscar el placer y evitar el dolor concuerda con lo que, para el epicureísmo, es el criterio ético más fundamental y verdadero.

Sin embargo, el epicureísmo no sostiene que la búsqueda de cualquier placer nos conduce a la buena vida, sino que esto se logra en la búsqueda de dos placeres en particular: la salud del cuerpo [*aponía*] y la tranquilidad del alma [*ataraxia*] (cf. Erler y Schofield 1999 644, 649; Woolf 2009 158). Siguiendo a Epicuro en la *Carta a Meneceo*, la primera de estas se puede entender como el estar libre de dolores corporales, y la segunda, como el estar libre de temores y preocupaciones (cf. DL 10.128). Tal como señalan Erler y Schofield, y Woolf—y como relata Diógenes Laercio (cf. DL 10.136)—, Epicuro consideraba que estas ausencias de dolor y temor eran en sí mismas placeres, pues no pensaba que hubiera un estado intermedio entre el placer y el dolor: estar libre de dolor ya es placentero (cf. 1999 649; 2009 158). En ese mismo pasaje, Diógenes Laercio dice que, a diferencia de los cirenaicos, Epicuro sostenía que había placeres estáticos (catastémicos), que serían la *ataraxia* y la *aponía*, y placeres que implican movimiento o actividad (cinéticos). Esta caracterización de la *ataraxia* y la *aponía* como placeres estáticos se ha convertido en un problema de interpretación para los comentaristas debido a que, en principio, es extraña la idea de que el estado de la ausencia de dolor constituya en sí mismo un placer y, además, a que no se cuenta con textos epicúreos que expliquen con suficien-

te detalle cómo se debe entender esa caracterización o aquella distinción entre dos tipos de placeres (cf. Erler y Schofield 1999 654; Gill 2009 139; Woolf 2009 170). Como se discute más adelante, incluso puede surgir la duda de si una experiencia de placer pueda ser estática.

A este problema de interpretación se suma otro: Epicuro parece afirmar que la *ataraxia* y la *aponía* son los placeres suficientes y necesarios para la buena vida o los placeres mayores en virtud de los cuales se hace todo (cf. DL 10.128, 10.133, 10.144-145); sin embargo, no es claro en qué se fundamenta la elección de estos placeres en particular, en parte porque primero hay que resolver el problema de cómo entender los placeres de la *aponía* y la *ataraxia*, y en parte porque Epicuro no es del todo claro con respecto a ello. El problema es que, dentro de los únicos textos conservados de Epicuro, el único lugar donde se introduce explícita y articuladamente la tesis de que buscar la *aponía* y la *ataraxia* es lo que nos conduce a la buena vida es la *Carta a Meneceo* e, incluso allí, la argumentación toma varios rumbos, ninguno de los cuales se vuelve a referir explícitamente a la *aponía* y la *ataraxia* (cf. DL 10.127-133). Muestra del problema interpretativo es que diferentes intentos de sistematizar la ética epicúrea proponen interpretaciones diferentes para explicar y justificar la elección de estas como fines de la buena vida por parte de Epicuro (cf. Erler y Schofield 1999 651-657; Woolf 2009 172-178). En lo que sigue, propongo una interpretación de *aponía* y *ataraxia* en el epicureísmo que pretende aclarar a) ¿en qué consiste el placer de estas?, y b) ¿por qué son específicamente esos placeres los que conducen a la buena vida?

1. El placer de la *ataraxia* y el de la *aponía*

De acuerdo con Erler y Schofield, la afirmación de que la ausencia de dolor implicaba placer ya había causado controversia en la Antigüedad, por lo menos en el caso de Cicerón en *De los fines*, quien criticaba esa forma de entender el placer como una definición privada que Epicuro se había inventado (cf. 1999 652). No obstante, siguiendo nuevamente a Erler y Schofield, y a Woolf, por contraintuitiva que parezca la consideración de los placeres estáticos, la idea de Epicuro debe tratarse de que la *aponía* y la *ataraxia* son estados que van acompañados de un cierto sentimiento de disfrute del estado mismo de estar libre de todo dolor y temor (cf. 1999 653-654; 2009 173-174). De hecho, Woolf lo describe como un estado tranquilo de pureza que se siente maravilloso (cf. 2009 174). Esta idea de que hay una cualidad placentera en la *ataraxia* y la *aponía* concuerda con la descripción que hace Torcuato de esta última en su recuento de la ética epicúrea en *De los fines*, según la cual el estado de estar

libre de dolor trae consigo un cierto disfrute, y todo lo que nos provoca disfrute debe ser un placer:

No seguimos, en efecto, este solo placer que con alguna suavidad mueve a la naturaleza misma, y con algún deleite se percibe por los sentidos, sino que tenemos como máximo aquel que se percibe suprimido todo dolor. Pues, ya que, cuando nos privamos del dolor, gozamos con la liberación misma y ausencia de toda molestia, y todo aquello con que gozamos es placer, como todo aquello que nos desagrada es dolor, la privación de todo dolor rectamente ha sido llamada placer. (1.37)

Teniendo esto en cuenta, aunque, en principio, la descripción de Epicuro es puramente negativa, lo cierto es que debe partir de la consideración de algo positivo: la presencia de una sensación placentera y no solo la ausencia del dolor. De otra manera, si se pretende ser consistente con el criterio ético epicúreo, no podríamos saber por qué debemos elegirlos como algo deseable pues no habría una sensación que acompañara a estos estados y nos permitiera clasificarlos como buenos o malos dependiendo de su carácter —si es placentera o no—. Por tanto, tomar esos estados como deseables debe partir del reconocimiento de que ellos nos deben traer algún placer, dado que, de no ser así, no habría razón para que alguien los deseara. Y lo cierto es que tanto la tranquilidad del alma como la salud del cuerpo son deseables. Es más, no se necesita ser seguidor de Epicuro para desear alguna de estas: es un hecho que hay personas que tienen a alguno de estos o ambos como objetos de deseo, aun si no los consideran el fin de la buena vida. En este sentido, Epicuro puede estar partiendo de la deseabilidad de la *ataraxia* y la *aponía* como un hecho cuya explicación, dentro de la ética epicúrea, solo puede apuntar a que estos nos deben brindar algún placer.¹

Warren parece también tener en mente una consideración positiva de la *ataraxia* y la *aponía* en su descripción de estas:

El ideal epicúreo de la *ataraxia* es uno de actividad mental continua e imperturbada, no la mera ausencia de perturbación mental (pues esto sería cierto también de la muerte). De forma similar, *aponía* no es meramente la ausencia de dolor físico (pues una piedra no siente dolor), sino actividad física continua e imperturbada. (2009 236, traducción propia)

En efecto, si lo único valioso de la *ataraxia* o la *aponía* fuera la ausencia de temor o dolor, la muerte sería igual de valiosa que la *ataraxia* y el estado inerte de las rocas sería tan deseable como la *aponía*.

Algo a primera vista desconcertante de la descripción de Warren es que hable de actividad mental y actividad física, cuando, como se dijo antes, la *aponía* y la *ataraxia* se entienden en el epicureísmo como placeres catastemáticos. Sin embargo, puede que Warren no esté contradiciendo la distinción entre placeres catastemáticos y cinéticos, sino que —aunque él mismo no lo aclara— podría estar hablando de dos sentidos distintos de actividad. Si bien en algunas ocasiones se habla de actividades como acciones voluntarias particulares momentáneas, también hablamos de actividades como procesos u operaciones estables, a las cuales muchas veces también nos referimos como estados. Por ejemplo, hablamos del estado de vigilia, pero es claro que este implica cierta actividad mental que consiste en unos procesos estables de la mente; así mismo, el estar vivo se entiende como un estado que consiste en una cierta actividad corporal, que no es más que una operación estable del cuerpo. Con estos dos sentidos de actividad —uno como acciones y el otro como procesos estables—, se puede aceptar la caracterización positiva por parte de Warren de *ataraxia* y *aponía* como actividades si las consideramos como una cierta actividad o proceso estable del cuerpo y el alma que configura un estado en sí mismo placentero. Esto es gracias a que todavía las podemos diferenciar de las actividades placenteras que implican acciones voluntarias momentáneas. Aunque esto supone una nueva interpretación de la distinción entre placeres catastemáticos y cinéticos, tiene la ventaja de poder explicar la *ataraxia* y la *aponía* como objetos de placer y deseo —cierta actividad mental estable y tranquila, y cierta actividad física estable y saludable serían los objetos de placer y deseo—, algo que no es posible con una caracterización que solo contemple de manera simple la *ataraxia* y la *aponía* como estados de ausencia.

De forma similar, Eler y Schofield proponen que el placer que nos procuran la *ataraxia* y la *aponía* proviene de una condición estable del alma cuya estabilidad proviene, a su vez, de un cierto equilibrio (cf. 1999 656).² Para ello, hacen referencia a una cita que hace Plutarco

// ¹ Esto parece claro en especial en el caso de la tranquilidad. Si bien alguien puede considerar la salud del cuerpo como un medio o una condición necesaria para otras cosas, parece que elegimos la tranquilidad por ella misma, en tanto la consideramos un estado agradable para la mente. Sin embargo, en algunos casos, se podría decir algo similar para los que eligen la salud del cuerpo por sí misma.

// ² No obstante, a diferencia de Eler y Schofield, no se sostiene aquí que el placer que le importa al epicureísmo respecto a la *ataraxia* y la *aponía* es aquel que obtenemos cinéticamente al disponernos conscientemente a disfrutar de estos estados, ya que esto, en primer lugar, va en contra de la importancia que le da Epicuro a los placeres catastemáticos por encima de los cinéticos y, en segundo lugar, le resta demasiada importancia a la salud del cuerpo como placer, pues lo importante sería el disfrute consciente de la salud —algo relativo al alma— y no la salud en sí misma —algo relativo al cuerpo—.

en *De la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro* que se supone pertenece a *Sobre el fin* de Epicuro:

[...] se refugian en un estado [*katastema*] de “ausencia de dolor” y de “estabilidad de la carne”, como si la vida placentera consistiera en pensar que ese estado se va a alcanzar o ya ha sido alcanzado por algunos; porque, para quienes son capaces de reflexionar, el “equilibrio estable de la carne” y la “confiada esperanza” de conservarlo conllevan, según ellos, el goce más alto y seguro. (1089d)

Si bien Erler y Schofield no especifican en qué consiste esa condición estable de equilibrio, esta descripción es compatible con considerar la *aponía* y la *ataraxia* como una actividad estable del cuerpo y una actividad estable del alma, respectivamente, tal como se describió en el párrafo anterior.

De hecho, un comentario que hace Gill sobre una consideración constante en el epicureísmo acerca del placer —la cual piensa él que estaría detrás de la explicación de los placeres de la *ataraxia* y la *aponía*— podría sugerir algo así: “Una idea que parece estar a la base de gran parte del pensamiento epicúreo es que simplemente *estar vivo* (esto es, cumplir con nuestra propia naturaleza y hacer lo que es necesario para expresarla) es *inherentemente* placentero” (2009 139-140, traducción propia). Este comentario —como el de Warren— corre el riesgo de disolver la distinción entre placeres catastemáticos y cinéticos, pues hace parte de cumplir nuestra naturaleza comer o beber, de forma que el placer de estar vivo podría consistir en esas acciones; pero no tiene que ser así. No se puede olvidar que lograr y mantener la salud del cuerpo requiere de acciones —comer, beber, etc.—, pero el placer de esas acciones no debe confundirse con el placer de estar sano. Esto no parece tan claro en acciones como comer y beber porque ellas mismas implican un placer; sin embargo, tomar un medicamento puede no ser agradable en sí mismo, pero lo tomamos porque, por un lado, nos quita el dolor y, por otro lado, nos permite gozar de salud. En esto, se evidencia que se pueden distinguir el dolor —así como el placer— de las acciones que nos permiten lograr y mantener la salud del placer que nos procura el estar saludables. Algo análogo puede ocurrir con la tranquilidad del alma: para alguien puede no ser placentero estudiar filosofía,³ pero puede llegar a hacerlo por el placer que le procurará el estado

// ³ En *De rerum natura*, Lucrecio parece ser consciente de que no para todos es placentero el estudio de la filosofía de Epicuro y, por ello, procura hacer de su estudio algo disfrutable al escribir las doctrinas epicúreas en verso, lo cual explica con la metáfora del médico que endulza la boca del vaso para que el niño se tome la medicina (cf. 4.10-25). Aquí hay una clara diferencia entre el placer que puede procurar el estudio de la filosofía y el placer de la *ataraxia*.

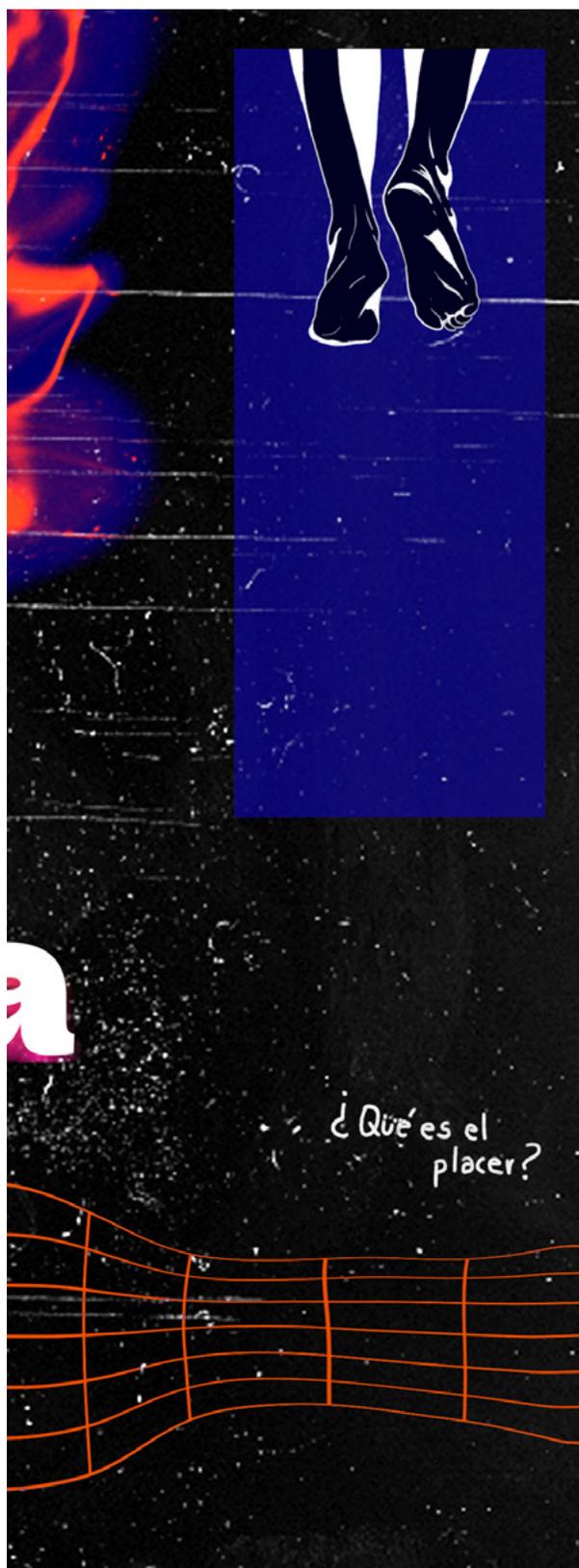
de tranquilidad y, de todas maneras, para alguien que disfruta estudiar filosofía, este placer de estudiarla no se confunde con el de la tranquilidad que va a obtener.

En resumen, la interpretación que se ha tratado de defender a lo largo de esta primera sección es la siguiente: si bien la descripción explícita en la *Carta a Meneceo* de la *ataraxia* y la *aponía* es de carácter negativo en tanto las explica como ausencia de dolor y temor, para comprender el estatus de placer que les otorga Epicuro a ellas, vale la pena indagar sobre la naturaleza de esos estados para complementar la descripción negativa con una positiva que permita explicar en qué consiste ese placer y cuál es su objeto. De esta manera, se puede caracterizar la *ataraxia* y la *aponía* como el estado placentero que se deriva de una cierta actividad estable y equilibrada del cuerpo, para el caso de la segunda, y del alma, para el caso de la primera. En esta caracterización, actividad no se debe entender como acción voluntaria momentánea, sino como operación estable.

Cabe aclarar que la forma como se interpretó la distinción entre placeres catastemáticos y cinéticos en esta sección supone que esta pretende diferenciar entre dos objetos de placer: acciones —acciones voluntarias momentáneas— y estados —actividades estables—. Sin embargo, también es posible que se trate de una distinción fenomenológica, es decir, que se estén diferenciando dos formas de experimentar el placer independientemente de la causa y el objeto de ese placer.⁴ De acuerdo con esta otra interpretación, no importa que el objeto de placer sea una acción o un estado, sino que lo que importa es cómo se experimente el placer que cada objeto brinda. De esta manera, una descripción positiva de la *ataraxia* o la *aponía* no tendría necesidad de corresponder con la distinción entre placeres catastemáticos y cinéticos y, por tanto, no sería pertinente apelar a esta distinción para caracterizar esos estados.

En principio, esta interpretación fenomenológica de la distinción puede ser compatible con el resto de la propuesta defendida hasta ahora: la cualidad estática de los placeres *catastemáticos* podría explicarse por la cualidad estable de su objeto de placer —la *ataraxia* o la *aponía*—, o, incluso, si no se va a admitir una correspondencia entre las cualidades del objeto de placer y la experiencia que se tiene de este, la caracterización positiva que se hizo de *ataraxia* y *aponía* como actividades estables del alma y el cuerpo se puede mantener, aun aceptando que esto no guarda una relación directa con la distinción entre placeres catastemáticos y cinéticos.

// ⁴ Agradezco al profesor Alfonso Correa Motta por sugerirme esta posible interpretación alternativa.



No obstante, dado que, según DL 10.136, esta distinción aparece en el marco de un debate con los cirenaicos, cada una de las dos interpretaciones implica una forma distinta de entender ese debate. A partir de la interpretación fenomenológica, los cirenaicos negarían que la experiencia que tenemos de la *ataraxia* y la *aponía* se pueda considerar un placer por su carácter estable y de reposo, dado que las experiencias del placer son móviles y momentáneas. En respuesta a esto, Epicuro extendería las experiencias de placer también a esas experiencias estables y de reposo. En cambio, desde la otra interpretación, los cirenaicos negarían que, cuando se habla de *ataraxia* y *aponía*, se esté haciendo referencia a un estado que puede realmente causar placer. A ello, los epicúreos contestarían diciendo que *ataraxia* y *aponía* se refieren a actividades estables del alma y el cuerpo las cuales reconocemos que causan placer. No es fácil decidirse por la interpretación fenomenológica o por la que distingue objetos de placer—además de que, como se señaló, incluso pueden ser complementarias—. Sin embargo, ello implicaría una discusión que va más allá de los límites del presente artículo. En cualquier caso, se debe tener en cuenta que, para aceptar que la experiencia de la *ataraxia* y la *aponía* es de placer, primero se debe aceptar que son actividades estables del alma y del cuerpo que son capaces de causar alguna experiencia.

2. Por qué los placeres de la *ataraxia* y la *aponía* en particular

Para empezar a indagar la razón por la cual Epicuro elige la *aponía* y la *ataraxia* como la finalidad de la buena vida—en tanto que estas procuran placer—, vale la pena comenzar recordando que, en la *Carta a Meneceo*, Epicuro diferencia entre deseos vanos y naturales, entre deseos naturales necesarios y no necesarios, y entre deseos naturales necesarios para la felicidad, para el bienestar del cuerpo, y para la vida (cf. DL 10.127). Luego, en la misma carta, hace eco de la primera distinción al decir que todo lo que es natural es fácil de conseguir, mientras que todo lo que es vano es difícil de conseguir, con lo cual explica que es preferible acostumbrarse a vivir con poco para alcanzar la autarquía (cf. DL 10.130). Algunas de las principales razones que Epicuro da para defender esta última idea son que: a) ello nos permite estar satisfechos con poco cuando no tenemos mucho (cf. DL 10.130), y b) que nos libra del miedo a la fortuna (cf. DL 10.131). Si acostumbrarse a vivir con poco—lo cual supone solo procurarse lo natural y necesario— trae estos beneficios, el no acostumbrarse a vivir con poco tendrá consecuencias contrarias: ~a) nos sentiremos insatisfechos con poco cuando no tengamos mucho, y

-b) le temeremos a la fortuna. El ejemplo que usa Epicuro para ilustrar esto es el de la comida (cf. DL 10.131). Nos podemos acostumbrar a tener una dieta frugal y no suntuosa para que, cuando contemos con escasos recursos para procurarnos comida, ello no nos perturbe, sino que estemos satisfechos, y para que no nos atormente la preocupación de que un día, a causa de la fortuna, no podremos conseguir comida lujosa. A la inversa, si estamos acostumbrados a una dieta suntuosa, estaremos insatisfechos al no poder conseguir comida lujosa y nos atormentará la preocupación de que llegue ese día, lo cual es probable, en tanto que lo vano es difícil de conseguir.

Tal como aclara Woolf en su discusión sobre el rol de los diferentes placeres en la filosofía epicúrea, el problema de Epicuro con, por continuar con el ejemplo, la comida lujosa no tiene que ver con la actividad misma de comer comida lujosa o con el placer que se deriva de ello —Epicuro no niega que la comida lujosa produzca placer, o que sea deseable bajo alguna circunstancia—,⁵ el problema es que se desee irreflexivamente y con vehemencia cosas no necesarias para la vida o la felicidad, tales como la comida lujosa (cf. 2009 165,167-168). Según esto, el punto de Epicuro no es que nunca se deba elegir comer comida lujosa, sino que no se debe ir por la vida buscando y deseando vehementemente comer comida lujosa creyendo que la vida y la felicidad dependen de ello, e ignorando las consecuencias negativas que puede traer. Además del probable estado de insatisfacción que sentirá el que desea con vehemencia comida lujosa —en tanto que es probable que no la consiga la mayoría de las veces— y de la constante preocupación por el día en que no pueda conseguir comida lujosa —que probablemente llegará—, puede también que esa persona se someta a sufrimientos por lograr obtener comida lujosa o que, en la vehemencia de su deseo, se provoque dolores

por su indulgencia con la comida, como indigestión o problemas de salud.

En cambio, quien reconozca que la comida lujosa no es necesaria, que es tanto difícil como poco probable conseguirla, y que deseársela con demasiada vehemencia puede ocasionar dolores no la deseará: se dará cuenta de que es un deseo vano. En este sentido, que lo vano sea difícil de conseguir apunta a que no vale la pena tener deseos que no se puedan cumplir fácilmente, ya que ocasionan más dolor que placer. La vanidad de los deseos de cosas no necesarias y difíciles de conseguir radicaría en que nuestros deseos deberían guiarnos hacia lo que

nos da placer, no hacia lo que nos procura dolor, y —como ya es evidente— estos deseos nos conducen más hacia el dolor que hacia el placer. En palabras del mismo Epicuro, “Ningún placer es en sí mismo un mal; pero en algunos placeres, aquello que los produce acarrea molestias mucho mayores que los placeres” (DL 10.141).

Siguiendo lo que plantea Epicuro en la *Carta a Meneceo*, también se puede llegar a una conclusión análoga en el caso de los dolores: “[...] todo placer, por ser de índole provechosa, es un bien, aunque no todo placer merece ser elegido, así como todo dolor es un mal, pero no todo dolor es de tal índole que haya de evitarse siempre” (DL 10.129). Esto, más las anteriores consideraciones, nos introduce en otra de las propuestas centrales de la

ética epicúrea y en la cual parece estar la clave para entender en qué sentido son preferibles los placeres de la *ataraxia* y la *aponía*: el cálculo comparativo y consideración de ventajas y desventajas como deliberación ética. Justo después del fragmento recién citado, Epicuro agrega que: “Conviene, pues, juzgar todas esas cuestiones por cálculo comparativo y consideración de ventajas y desventajas; pues [utilizamos]⁶ el bien en ciertos tiempos como un mal y el mal, al revés, como un bien” (DL 10.130). Teniendo en cuenta la cita de DL 10.129, la idea que parece



// ⁵ Cabe recordar que Epicuro afirma que “[s]i las cosas que producen los placeres de los disolutos disipasen los temores de la mente a los hechos celestes, la muerte y los dolores, y si además enseñasen el límite de los deseos, no tendríamos jamás qué reprocharles a ellos” (DL 1.42).

// ⁶ Prefiero en este caso reemplazar el “tenemos” de Bredlow por el “utilizamos” de la traducción de Boeri, ya que resulta más claro.

estar detrás de este cálculo es una sistematización de la discusión anterior: deberíamos elegir las cosas que traen más placeres que dolores, y deberíamos evitar las cosas que acarreen más dolores que placeres.

En este punto, surge la pregunta de cuál es el criterio bajo el cual funciona ese cálculo. En primer lugar, parece que se debe tener en cuenta los medios para conseguir el objeto deseado, así como sus consecuencias, ya que parece que lo que se pone en comparación son los dolores que acarreen los medios y las consecuencias con el placer que trae el objeto deseado. Esto es precisamente lo que Epicuro sugiere en sus *Máximas capitales*: “Entre los deseos, todos los que no llevan al dolor cuando no se satisfacen no son necesarios, sino que encierran una apetencia fácil de desvanecer cuando parezcan difíciles de alcanzar o causantes de daño” (DL 10.148).

En segundo lugar, parece necesario que, si se van a comparar dolores con placeres, se necesiten cualidades comunes como puntos de comparación. Las cualidades que se acomodan a esto parecen ser las de intensidad y duración, pues son las que utiliza Epicuro para hablar tanto de placeres como de dolores (cf. DL 10.129-133, 10.137, 10.140-142, 10.144-145). A partir de estas, el resultado del cálculo debería llevarnos a la conclusión que ya adelantamos al comienzo: que los placeres de la *ataraxia* y la *aponía* son los placeres suficientes y necesarios para la buena vida o los placeres mayores en virtud de los cuales se hace todo. No obstante, tal como anota Woolf, parece haber un problema con esto, pues el cálculo podría llegar a mostrar que una vida en la que se logran la *ataraxia* y la *aponía*, pero en la que, además, se logran conseguir varios placeres cinéticos sería una vida con más placer, ya sea en intensidad o en tiempo, si se acepta que los placeres se pueden acumular (cf. 2009 169-172). Así, cuantos más placeres se experimenten, se suma más intensidad total y se logra más tiempo en placer, lo cual podría resultar en una prioridad de los placeres cinéticos sobre los catastemáticos, que no es el resultado que propone Epicuro. De igual manera, ello implicaría

que una vida más larga sería mejor que una vida más corta, pues la primera de estas, al final, tiene un cálculo total de placer mayor, en especial en tiempo. Esto, como bien reconocería Warren (cf. 2009 242-248) y como se evidencia en Lucrecio (*De rerum natura* 3.830-1090), va en contra de los planteamientos del epicureísmo con respecto a la indiferencia con la que debemos tratar la muerte, pues ello querría decir que la muerte sí es un mal y nos debería preocupar, ya que nos privaría de poder obtener una mayor cantidad de placer.

Parece ser que a esto se debe que Epicuro proponga los placeres de la *ataraxia* y la *aponía* como límites (cf.

DL 10.133, 10.139, 10.144-145), ya que, de otra manera, siempre se podría contemplar una vida que acumule más placer que otras en el tiempo o por intensidad. Esto implicaría que, por un lado, se ponga el cálculo a favor de los placeres *cinéticos* y no de los *catastemáticos*, y, por otro lado, no se pueda definir concretamente cuándo se alcanza la felicidad; se trataría, más bien, de una búsqueda por quién llega más lejos en la escala del placer. En este mismo sentido, Woolf afirma que, si Epicuro estaba tratando de proponer un ideal de felicidad, debía buscar un estado satisfactorio no susceptible de ser perfeccionado, porque la idea común que tenemos de la felicidad es que es algo suficiente para calificar una vida de bien lograda y completa, a lo cual no se puede llegar con un cálculo

de placeres que no tenga límites; por ello mismo, asegura Woolf que Epicuro elige los placeres catastemáticos como finalidad de la buena vida, pues estos estados no son susceptibles de ser incrementados (cf. 2009 169-172). Esto concuerda con la descripción propuesta en la primera sección: la salud y la tranquilidad son estados de equilibrio que son placenteros en sí mismos, y que, en tanto equilibrados, no admitirían aumento.

Sin embargo, ¿en qué se puede fundamentar la propuesta de que los placeres de la *ataraxia* y la *aponía* son límites del placer a partir del cálculo de placer? La respuesta a esto parece estar en un principio del epicureísmo que ya presentamos y que es recurrente a lo largo de



los textos de Epicuro: lo natural y necesario es fácil de conseguir, mientras que lo vano y no necesario es difícil de conseguir (cf. DL 10.130, 10.133, 10.144, 10.146). Erler y Schofield denominan a este principio el *principio del equilibrio* y dicen que este se usa para distinguir los deseos naturales y necesarios de los no necesarios y vanos (cf. 1999 659-661). A pesar de insistir en este principio, Epicuro parece tomarlo como una verdad universal y no explica sus razones para creer en él (cf. DL 10.130, 10.133, 10.144, 10.146). Discutir la verdad, la universalidad o la normatividad de este principio está más allá de los alcances de este artículo, por lo cual me limito a tomarlo como cierto. No obstante, parece tratarse de una observación acerca del acceso a las condiciones mínimas para satisfacer nuestros deseos naturales y necesarios, las cuales, según este principio, estarían, por naturaleza, al alcance de todos. En otras palabras, lo natural y necesario es algo que está al alcance de cualquier persona, dado que, por naturaleza, todos tenemos las capacidades y los medios para obtenerlo, y no se requiere ninguna condición especial o poco común, o algo que esté más allá de nuestro control. De hecho, en la *Carta a Meneceo*, Epicuro sugiere que atender a este principio nos debe librar del temor a la fortuna (cf. DL 10.133). De cualquier manera, este es el caso del ejemplo de la comida simple, la cual satisface la necesidad natural de alimentarse para no sufrir de hambre. El valor que le halla Epicuro a la facilidad de la dieta frugal consiste en que, por un lado, no implica mayor dolor conseguir comida simple y, por otro lado, no trae como consecuencia más dolor, por ejemplo, en forma de preocupación. De esta manera, concuerda el principio del equilibrio con entender el cálculo de placer en términos de comparación del placer obtenido con el dolor que implican los medios y las consecuencias.

Ahora, si se aplica el cálculo así entendido a la *ataraxia* y la *aponía*, esto nos arroja un resultado similar, e incluso mejor, en especial en términos de las consecuencias. El disfrute de la *ataraxia*, así como el de la *aponía*, no puede conllevar a ningún dolor; es imposible por su propia naturaleza y ello se hace evidente en su nombre. Esta parece ser la razón que lleva a Epicuro a considerarlas el límite del cálculo de placeres: la *ataraxia* y la *aponía* son los mejores placeres y los que más deberíamos desear, ya que son los únicos de los cuales se puede decir con absoluta certeza que es imposible que obtenerlos traiga como consecuencia dolor alguno. Siguiendo el cálculo de placeres, al sopesar la intensidad del placer obtenido del cumplimiento de un deseo con la intensidad de los posibles dolores resultantes, por menores que estos últimos puedan ser, siempre se termina aceptando un dolor o asumiendo el riesgo de un dolor para alcanzar

un placer, el cual, en el cálculo, se le tendría que restar a la intensidad del placer obtenido. La única excepción a esto son los placeres de la *ataraxia* y la *aponía*, y, por ello, arrojan el mejor resultado posible del cálculo de placeres. Este resultado es el límite porque, dentro de lo que es posible para un ser humano, no hay otro estado o actividad que arroje un resultado mejor, de tal suerte que la *ataraxia* y la *aponía* son los mayores placeres a los que podemos aspirar.

Adicionalmente, si se considera que ellas son naturales y necesarias —como es obvio de la salud del cuerpo y menos obvio, aunque por lo menos plausible en la teoría de Epicuro, de la tranquilidad—, en virtud del principio del equilibrio, también deben ser fáciles de conseguir. En este sentido, no nos debe preocupar alcanzar la *ataraxia* o la *aponía*, en tanto que, independientemente de las circunstancias, siempre estaremos en condiciones de alcanzarlas, y no hay que hacer nada para llegar a estar en esas condiciones. Por lo tanto, no solo es imposible que buscar la *ataraxia* y la *aponía* traiga como consecuencia algún dolor —ni siquiera la preocupación de no poder alcanzarlas—, sino que los medios para obtenerlas no implican casi ningún dolor o dificultad, al igual que sucede con el resto de las cosas necesarias y naturales. En la facilidad de su obtención, los placeres de la *ataraxia* y la *aponía* no constituyen un límite, como sí lo son en el caso de las consecuencias, pero esta facilidad hace parte de su posición privilegiada en una jerarquía de placeres.

3. Conclusión

Para finalizar, hay que hacer explícito el carácter racional y deliberativo del cálculo de placeres que lleva a tomar la *ataraxia* y la *aponía* como lo que brinda el mayor placer obtenible. Aunque el punto de partida de la ética epicúrea sean las sensaciones de placer y dolor, la elección de los placeres de la *ataraxia* y la *aponía* como aquellos cuya búsqueda nos lleva a la felicidad no se basa exclusivamente en una consideración al respecto de esas sensaciones. El cálculo va más allá de la experiencia inmediata y es capaz de comparar diferentes experiencias a partir de elementos que reconoce como comunes —la intensidad y la duración—, así como considerar medios y proyectar consecuencias, contemplando los posibles dolores que en cada caso se deriven. Si no fuera así, no podríamos elegir entre diferentes placeres, ya que todos serían igualmente deseables en tanto placeres y todos serían igualmente diversos pues no habría punto de comparación (cf. DL 10.142). Así mismo, Epicuro resalta que es por medio del pensamiento que captamos los límites del placer, mientras que, desde

la sensación, no solo no captamos ese límite, sino que, además, el placer se nos aparece como algo sin límites, lo cual nos puede llevar a perseguir vehementemente los placeres *cinéticos* (cf. DL 10.144-10.145).

De esta manera, si bien la experiencia es el inicio y el final de la ética epicúrea —pues se parte de la experiencia de la deseabilidad natural del placer y se pretende alcanzar la experiencia del mayor placer—, no es la inmediatez de la experiencia del placer la que nos permite deliberar sobre nuestras elecciones éticas —aunque sea un elemento fundamental—, sino la reflexión racional acerca de estas experiencias. Es esta la que nos muestra las enseñanzas que plasma Epicuro en sus textos —en especial en sus *Máximas Capitales*—. Siguiendo la interpretación defendida en este artículo, algunas de estas enseñanzas se pueden replantear de la siguiente manera: a) el mayor placer que se puede desear correctamente —en oposición a vanamente— es el que procuran la *ataraxia* y la *aponía* en tanto que, como límite del cálculo de placeres, es el mayor placer que humanamente es posible obtener (cf. DL 10.28, 10.133, 10.139, 10.144-145); b) dado lo anterior, sin importar si tenemos una vida corta o larga, el mayor placer que podemos aspirar a obtener sigue siendo el mismo (cf. DL 145); y c) la experiencia que tenemos de los placeres cinéticos cuando ya hemos alcanzado la *ataraxia* y la *aponía*, aunque parezca un aumento de placer, se queda en una mera diversificación de los placeres sentidos, ya que, en términos del cálculo de placeres, estos placeres cinéticos pueden haber implicado medios dolorosos o pueden traer consecuencias dolorosas que le restan al placer que se logra obtener al final (cf. DL 10.142, 10.144-10.145).

Bibliografía

- Cicerón.** *De los fines de los bienes y los males.* Trad. Julio Pimentel Álvarez. México: UNAM, 2002.
- Diógenes Laercio.** *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres.* Trad. Luis-Andrés Bredlow. España: Lucina, 2010.
- Epicuro.** “Carta a Meneceo”. *Epicuro. Vida, doctrinas morales, testimonios.* Trad. Marcelo D. Boeri. Argentina: HyA Ediciones, 2002.
- Erler, M. y Schofield, M.** “Epicurean ethics”. *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy.* Eds. Keimpe Algra, Jonathan Barnes, Jaap Mansfeld y Malcolm Schofield. Inglaterra: Cambridge University Press, 1999. 642-674.
- Gill, C.** “Psychology”. *The Cambridge Companion to Epicureanism.* Ed. James Warren. Inglaterra: Cambridge University Press, 2009. 125-141.
- Long, A. & Sedley, D.** “Epicureanism”. *The Hellenistic Philosophers.* Vol. 1. Inglaterra: Cambridge University Press, 1987. 25-157.

Lucrecio. *La naturaleza.* Trad. Francisco Socas. España: Gredos, 2003.

Plutarco. “De la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro”. *Obras morales y de costumbres (Moralia) XII.* Trad. Juan Francisco Martos Montiel. España: Gredos, 2004.

Warren, J. “Removing fear”. *The Cambridge Companion to Epicureanism.* Ed. James Warren. Inglaterra: Cambridge University Press, 2009. 234-248.

Woolf, R. “Pleasure and desire”. *The Cambridge Companion to Epicureanism.* Ed. James Warren. Inglaterra: Cambridge University Press, 2009. 158-178.



Crisis & retorno a la subjetividad

Luciano Simonetti Izquierdo

lsimonetti1@uc.cl
Universidad de Chile

El espacio en Kant y Husserl

Resumen

El presente artículo analiza el concepto de espacio en Kant y Husserl. Estos autores presentan similitudes: ambos configuran su trabajo como respuesta a un quehacer científico en crisis y, para superar esta situación, proponen el retorno a la subjetividad como una renovación metodológica. Sin embargo, estos retornos difieren entre sí, lo que repercute en las conceptualizaciones del espacio de cada autor. Teniendo esto en cuenta, reconstruiré estos retornos subjetivos y sus consecuentes configuraciones espaciales, exponiendo sus divergencias y explicitando la preeminencia ontológica del espacio vivido husserliano sobre el espacio transcendental kantiano.

Abstract

This paper analyses the concept of space in Kant and Husserl. These authors present similarities. Both configure their work as a response to a scientific endeavor in crisis and, to overcome this situation, propose a return to subjectivity as a methodological renewal. However, these returns differ from each other, and this has repercussions on each author's account of space. Taking into account, I will reconstruct both subjective returns and their consequent spatial configurations, presenting their divergences and highlighting the ontological preeminence of the husserlian lived space over the kantian transcendental space.

Palabras clave

Kant, Husserl, Crisis, Espacio, Subjetividad.

Keywords

Kant, Husserl, Crisis, Space, Subjectivity.



Cómo citar este artículo:

- MLA:** Simonetti, L. "Crisis y retorno a la subjetividad. El espacio en Kant y Husserl". *Saga: Revista de estudiantes de filosofía* 41 (2022). 48-59.
- APA:** Simonetti, L. (2022). Crisis y retorno a la subjetividad. El espacio en Kant y Husserl. *Saga: Revista de estudiantes de filosofía*, (41), 48-59.
- CHICAGO:** Luciano Simonetti. "Crisis y retorno a la subjetividad. El espacio en Kant y Husserl". *Saga: Revista de estudiantes de filosofía* 41 (2022). 48-59.

Descripción Ilustración:

Ilustración digital con base negra y textura de fondo. Posee elementos de tipo vectorial (circunferencia, cuadrado, rectángulo, malla), detalles caligráficos y tipográficos (Kant, Husserl, espacio, espacio vivido, sujeto trascendental, persona de espaldas en contorno, mancha de textura y color). Su gama de colores va desde el azul hasta el magenta y tiene elementos cálidos (naranjas a rojos). Hay un detalle de papel rasgado.

ESPACIO
VIVIDO

1. Introducción: la metafísica en crisis

El proyecto kantiano plasmado en la *Crítica de la Razón Pura* consistió en sentar las bases que permitiesen a la metafísica tomar el camino seguro de una ciencia. Ello suponía una tarea de gran relevancia, debido a la oscuridad y estancamiento en que, en su época, se encontraba la disciplina. El debate era dominado por racionalistas y empiristas. Los primeros, representados por Leibniz y Wolff, afirmaban que la razón era una fuente inagotable de conocimiento verdadero. Sostenían que a partir de la sola operación del intelecto era posible contestar todas las grandes preguntas de la metafísica, de manera que la razón, abstraída a sí misma, era capaz de descifrar los misterios del universo. Los segundos, representados por Hume y Locke, y desafiando la validez tanto de la metodología como de los resultados postulados por los racionalistas, afirmaban que solo era posible conocer la realidad mediante la observación sistemática de los objetos de nuestra experiencia.

Ni racionalistas ni empiristas eran capaces de convertir a la metafísica en una ciencia. Los primeros superaban los límites de la razón pura y forzaban conclusiones a las que esta, por sí sola, no era capaz de llegar. Los segundos, por su parte, al reconocer lo sensible como única fuente de conocimiento, eran incapaces de fundar los pilares de una ciencia que pudiese alcanzar conocimiento universal y necesario, en cuanto todo saber se perdía en la contingencia de lo inmediato —su quehacer se convertía, entonces, en lo que Husserl llamaría no-filosofía, una empresa que, por renunciar a toda pretensión de universalidad, conserva de la filosofía tan solo el nombre, mas no la tarea— (cf. Husserl 1991 15). Así, incapaces de superarse mutuamente, la metafísica, mero andar a tientas, se encontraba en un callejón sin salida (cf. Kant KRV BXV).

Es en tal escenario teórico en el cual se inserta la obra kantiana. En efecto, el objeto declarado de la *Crítica de la Razón Pura* es sacar a la metafísica del profundo pantano en que se hallaba atascada y hacerla tomar el camino de una ciencia, como ya lo habían hecho antes las matemáticas y las ciencias naturales, disciplinas que, al igual que la metafísica, deben determinar sus objetos de estudio *a priori* (cf. KRV BX). Tal paso no había sido dado ni por racionalistas ni por empiristas (cf. KRV BVII-XV).

¿Cómo superar esta crisis? Mediante un cambio metodológico (cf. KRV BXV-XVI). Si suponer que todo conocimiento se rige por los objetos había impedido a la metafísica convertirse en una ciencia, entonces el abandono de tal suposición aparecía como necesario. Este cambio de paradigma es lo que Kant llamará el giro copernicano de la metafísica, que consiste en afirmar

que es el sujeto quien determina los objetos, de manera que la experiencia debe conformarse a nuestro conocimiento —y no al revés— para ser cognoscible para nosotros. Solo por medio de este retorno a la subjetividad sería posible fundar las bases para el posterior desarrollo científico de la filosofía (cf. KRV BXVI-XVII).

He aquí el cambio de paradigma que, en opinión de Kant, permitiría a la metafísica convertirse en ciencia. Ahora, ¿qué cambios concretos supone esta inversión?, ¿qué nociones metafísicas debían ser refundadas para que este giro copernicano fuera exitoso? Si bien no es la única, la noción de espacio sufrió modificaciones sustantivas. En efecto, la propuesta kantiana supone una formulación novedosa y radical de esta, opuesta a la hasta entonces imperante tanto entre racionalistas como empiristas. Presentaré primero las principales conceptualizaciones de espacio que existían antes de la crítica kantiana, sintetizando la propuesta de autores paradigmáticos de una y otra corriente —Locke y Leibniz—, para después exponer la doctrina de Kant de manera contextualizada.

2. Antes de Kant: las conceptualizaciones empiristas y racionalistas del espacio

John Locke consideraba al espacio como un ente sensible. En cuanto sensación de distancia, su función ha de ser ordenar los objetos de la experiencia (cf. Barinaga-Rementería 2004 145). Esto lo resume Barinaga-Rementería al sostener que, en Locke:

[L]a idea de espacio no es sino una idea formada a partir de las sensaciones particulares de distancia [...] El espacio es una sensación de distancia, por tanto un algo finito o limitado, ya que toda distancia se da entre cuerpo o sus partes, y la consideración de esta distancia, hecha abstracción de los límites que la encierran, será el origen de la idea de espacio. (Barinaga-Rementería 2004 145-146)

A la inversa del orden que después seguiría Kant, Locke llega al espacio singular y único por composición, a partir parte de las sensaciones parciales de espacio. Como sostiene Barinaga-Rementería, Locke resuelve el problema de la infinitud del espacio reduciéndola al carácter del número: el de un conjunto de ideas distintas formadas cada una de ellas por la adición a la anterior de otra semejante, y así sucesivamente sin que nada pueda limitar esta construcción *ad infinitum* (cf. 2004 146). Sin embargo, y como Kant notará, este argumento es insatisfactorio, por cuanto no es posible imaginarnos sino una porción finita del espacio. Todas las sensaciones de distancia que recibimos son finitas, y una consideración de sus características comunes nunca podría incluir la infinitud, porque un rasgo común a ellas es ser limitadas

(*cf. id.* 147). De lo finito no se puede derivar lo infinito, de manera que no es posible que, a partir de sensaciones necesariamente parciales, se pueda llegar a la infinitud del espacio único. Entonces, o bien el espacio no es infinito, algo que Locke no estaba dispuesto a afirmar, o bien lo es, en cuyo caso su explicación se derrumba.

Gottfried Leibniz veía, por su parte, el espacio como concepto relacional, es decir, como un concepto que podemos utilizar dada la ordenación relativa de los cuerpos (*cf.* Cárdenas y Botero 2009 57). Sumado a esto, y alejándose definitivamente de Locke, Leibniz consideraba que el espacio-tiempo no proviene de nuestros sentidos, sino de nuestro intelecto (*cf.* Barinaga-Rementería 2004 148). Entonces, si el espacio es un ente emergente, que surge solo a partir de las interacciones entre cuerpos, de manera que toda representación espacial que tengamos es necesariamente relativa y limitada, ¿cómo se explica la existencia de un espacio único y absoluto? Ante la incapacidad de dar una respuesta satisfactoria, Leibniz se ve obligado a echar mano a una solución dogmática —en el sentido peyorativo del término— y sostener que existe en nosotros una idea absoluta que nos permite construir a su vez las ideas de espacio y tiempo. Esa idea no es otra que la idea innata de Dios (*cf. ibíd.*). Según él, es nuestra idea de lo absoluto lo que nos lleva a ejercer sin fin la operación de composición que está a la base de la construcción de la idea de espacio (*cf. ibíd.*). Se trata, al igual que para Locke, de una totalidad *compositum*. Sin embargo, Kant considera que esta propuesta adolece de falencias sistemáticas. Al recurrir a la idea innata de Dios, sin haberla explicado de manera satisfactoria, Kant considera que dicha propuesta abandona el camino de la ciencia por construirse a partir de un salto de fe intolerable.

Estas eran las principales concepciones del espacio imperantes en el siglo XVIII. No existía consenso alguno respecto a la naturaleza del espacio, y las argumentaciones tanto de empiristas como de racionalistas adolecían de carencias y errores que no permitían a la disciplina adoptar el camino de una ciencia. Kant criticará el empirismo por renunciar a la posibilidad de alcanzar, por medio de la razón pura, verdades universales y necesarias, y al racionalismo por querer ir, a partir de la razón pura, más allá de sus límites naturales.

3. El espacio kantiano: retorno a la subjetividad, apriorismo e intuitividad

Como ya fue mencionado, la obra de Kant se presenta, desde un principio, como un cisma respecto de la tradición metafísica hasta entonces imperante. En su empeño por convertir a la metafísica en una disciplina científica, el prusiano se vio en la necesidad de

revolucionar la relación sujeto-objeto. La postura según la cual, en lo que concierne al conocimiento, el objeto rige al sujeto, y que lo que nuestra sensibilidad percibe es un reflejo exacto de aquello que “está allá fuera” ya había agotado su rendimiento y alcanzado sus límites. La teoría kantiana supondría, por tanto, un cambio de paradigma, una subversión de los presupuestos y estructuras conceptuales compartidas por la comunidad de los metafísicos (*cf.* Kuhn 1971 13-14). El paradigma subvertido era la relación entre sujeto y objeto, a partir del cual se derivaba todo el desarrollo ulterior de la disciplina. Al respecto, afirma Kant:

Se ha supuesto hasta ahora que todo nuestro conocer debe regirse por los objetos. Sin embargo, todos los intentos realizados bajo tal supuesto con vistas a establecer *a priori*, mediante conceptos, algo sobre dichos objetos —algo que ampliara nuestro conocimiento— desembocaban en fracaso. Intentaremos, pues, por una vez, si no adelantaremos más en las tareas de la metafísica suponiendo que los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento, cosa que concuerda ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento *a priori* de dichos objetos, un conocimiento que pretende establecer algo sobre éstos antes de que nos sean dados. (Kant K_RV BXVI)

Es decir, Kant sostiene que este giro no solo es posible, sino también necesario si lo que se busca es alcanzar conocimiento *a priori* sobre nuestra experiencia. Aquello no es posible si se afirma que son los objetos los que rigen al sujeto. Si la intuición tuviera que regirse por la naturaleza de los objetos, no podría conocerse nada *a priori* sobre ella. Si, en cambio, el objeto se rige por nuestra facultad de intuición, tal conocimiento aparece como posible (*cf.* K_RV BXVII). Será solo a través de un retorno al sujeto en cuanto fuente primera de conocimiento que la metafísica podrá entrar al sendero de la ciencia.

En virtud de este retorno subjetivo, la comprensión del espacio sufrió modificaciones sustantivas. Así, mientras los racionalistas consideraban el espacio como un concepto relacional producido por la sola operación de nuestro intelecto, y los empiristas lo entendían como un ente sensible formado a partir de sensaciones particulares de distancia entre cuerpos, Kant sostiene que el espacio es una forma *a priori*, que es “puesta” por el sujeto en los objetos que aparecen en su experiencia (*cf.* Cárdenas y Botero 2009 57; Barinaga-Rementería 2004 145). Como explica Torretti, en Kant:

[E]spacio y tiempo no son entes que tengan existencia por sí mismos, ni tampoco sistemas de relaciones meramente abstraídos de las cosas espaciales y temporales. Son formas de nuestra sensibilidad, condi-

ciones propias de nuestra facultad de conocer, a que tienen que someterse los objetos que aprehendemos sensorialmente para que puedan ser aprehendidos efectivamente por nosotros. (Torretti 2013 62)

De esta forma, el espacio no es un concepto extraído de experiencias externas ni de la producción meramente intelectual, sino una intuición pura, un *a priori* que reside en el sujeto y que es condición de posibilidad de toda experiencia sensible (cf. Kant KrV B38-39, A23-24).

Por tanto, Kant sostiene que el espacio es tanto *a priori* como intuición. Por un lado, es *a priori* y no un concepto empírico porque, para poder siquiera representarme determinadas sensaciones como externas a mí, debo primero presuponer el espacio que yo y dichos objetos habitamos (cf. KrV B38-39, A23-24). Por ello, Kant dirá que “la representación del espacio no puede estar tomada de las relaciones del fenómeno externo a través de la experiencia, sino que, si esta experiencia externa misma es posible, lo es solamente a través de dicha representación” (KrV B38, A23). Podemos representarnos la ausencia de objetos, pero jamás la falta de espacio, lo que prueba que este es condición de posibilidad de todo fenómeno (cf. KrV B39, A24).

Kant considera que la aprioridad del espacio es evidente, pues solo podemos representarnos un espacio único. Cuando se habla de muchos espacios, no se entienden por tales (cf. KrV B39, A24), es decir, por sí mismos, sino partes del mismo espacio total. En Kant el espacio es entendido como una totalidad que antecede lógicamente a sus partes, las cuales solo se pueden obtener a través de limitaciones de aquella totalidad (cf. Sanhueza 2015 160). Es por esto por lo que el prusiano sostiene que todos los conceptos del espacio han de tener como base una intuición *a priori*, no una empírica.

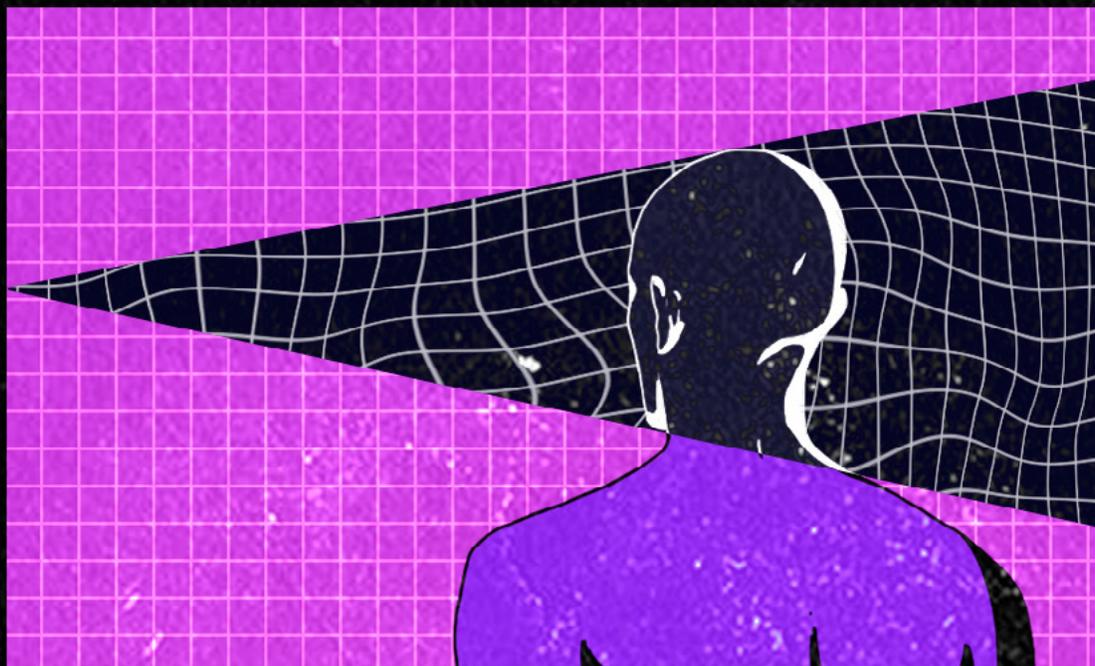
Así, el giro copernicano permite incorporar lo sensible a la producción de conocimiento, sin por ello caer en la total contingencia; sin que por ello seamos incapaces de producir conocimiento universalmente válido. La relevancia de este giro está en que permite integrar satisfactoriamente la importancia de lo sensible en la producción de un conocimiento que no por ello renuncia a la universalidad. La experiencia se convierte tanto en condición de posibilidad como en límite del conocimiento. Esto supone un alejamiento tanto del racionalismo, cuyas teorías iban injustificadamente más allá de los límites de la experiencia, como del empirismo, esencialmente cínico ante la posibilidad de conocimiento universal. Tal alejamiento y superación es posible solo a partir de la consideración del espacio como un *a priori* de nuestra razón.

Por otro lado, el espacio kantiano es también una intuición. Si Kant solo se hubiese quedado en el aprioris-



mo del espacio, su sistema no habría sido completo y la revolución metafísica no habría sido posible. Por ello, el prusiano afirmó que el espacio no es un ente sensible ni un producto de nuestra facultad de entendimiento. Se trata, por el contrario, de la forma de nuestra sensibilidad. Para entender esta afirmación es necesario explicitar la distinción kantiana entre sensibilidad y entendimiento.

En Kant, sensibilidad y entendimiento son las dos facultades de la razón. La sensibilidad es nuestra capacidad de recibir representaciones, al ser afectados por los objetos (cf. Kant KrV B33, A19), y el entendimiento es la capacidad que produce representaciones por sí misma (cf. KrV B75, A51). Como ya ha sido mencionado, y a diferencia de empiristas y racionalistas, que reconocían solo una de estas facultades como fuente verdadera de conocimiento —sensibilidad y entendimiento respectivamente—, Kant sostiene que este es producto de la operación conjunta de ambas. El conocimiento sensible por sí solo es incapaz de ser la fuente última del saber, pero ello no significa que sea un mero conocer difuso que se convertirá en no-sensible en cuanto se torne claro y distinto —como



creía Leibniz—. Tanto el saber sensible como el intelectual son necesarios y complementarios en la producción de conocimiento, y ninguno es preferible al otro, pues “[...] sin sensibilidad ningún objeto nos sería dado y sin entendimiento ninguno sería pensado” (KrV B75, A51). Por ello, dice que “los pensamientos sin conceptos están vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas [...] ni el entendimiento puede intuir nada, ni los sentidos pueden pensar nada. El conocimiento únicamente puede surgir de la unión de ambos” (KrV B75-76, A51).

Entendimiento y sensibilidad son, por tanto, esenciales para la producción de conocimiento. Sin embargo, ambas capacidades no deben ser confundidas (cf. KrV B76, A51). En el marco de esta distinción entre entendimiento y sensibilidad, y, por tanto, entre conceptos e intuiciones, Kant categoriza al espacio como intuición, es decir, como elemento de la sensibilidad. Sin embargo, no es cualquier intuición empírica, sino que es, como ya dijimos, pura, es decir, aquella intuición que prescinde de todo elemento sensible. En efecto, Kant distingue materia y forma de los fenómenos. A lo que dentro de ellos

corresponde a la sensación, lo llama materia. Llama, en cambio, forma a aquello que hace que lo diverso de este pueda ser ordenado en ciertas relaciones (cf. KrV B34, A20). Argumenta, sin embargo, que las sensaciones solo pueden ser ordenadas por algo que no puede ser, a su vez, sensación. Por ello, la forma del fenómeno debe estar dispuesta *a priori* para ordenar el conjunto de sensaciones percibidas por la sensibilidad y, por tanto, debe ser independiente de toda sensación (cf. KrV B34, A20). Estas formas de la experiencia son el espacio y el tiempo. Es así como nuestro autor afirma que el espacio no es solo un *a priori*, sino que también lo es de nuestra sensibilidad—y no del entendimiento—. Veremos ahora las razones que lo llevan a sostener tal afirmación. La intuición es una representación inmediata y singular (cf. KrV B377, A320). Es inmediata en cuanto es la única representación que se dirige directamente al objeto, pues la intuición no es otra cosa que la presencia del objeto en nuestra propia consciencia (cf. Sanhueza 2015 157; KrV B33, A19). La intuición es, así, la materia prima

de todo pensar, en cuanto toda operación cognitiva se remite necesariamente a ella.

Es singular en cuanto que para que ella sea posible, es necesario que el objeto nos sea dado, lo que solo puede ocurrir en tanto afecte de alguna manera nuestra sensibilidad (cf. KrV B34, A20). Así, gracias a la intuición, tenemos acceso a un objeto singular, preexistente a nuestro acto de conocerlo, que afecta nuestra sensibilidad y produce dicha intuición.

Caracterizada así la intuición, Kant sostiene que el espacio cumple con dichos requisitos y niega, por tanto, que se trate de un concepto. En efecto, dice el prusiano en el tercer argumento de su exposición metafísica del espacio que este “no es un concepto universal de relaciones entre cosas en general, sino una intuición pura” (cf. KrV B39, A25). La prueba está en que “ante todo, solo podemos representarnos un espacio único. Cuando se habla de muchos espacios, no se entienden por tales sino partes del mismo espacio único” (KrV B39, A25). Es decir, y como afirma Sanhueza, el espacio kantiano es un *totum*, una totalidad que antecede lógicamente a sus partes, las cuales solo se pueden obtener a través de limitaciones de aquella totalidad (cf. 2015 160). Dice Kant que “esas partes tampoco pueden preceder al espacio único y omnicomprendivo como si fueran, por así decirlo, elementos de los que se compondría, sino que solamente pueden ser pensados dentro de él” (KrV B39, A25). El espacio no es, por tanto, una totalidad al modo del *compositum*, en la que la parte precede al todo y es su condición de posibilidad —como sí lo son las totalidades conceptuales— (cf. Sanhueza 2015 160). El espacio es esencialmente uno. Su multiplicidad, y también el concepto universal de espacio, surgen tan solo al limitarlo (cf. KrV B39, A25). La limitación supone aquello que se busca limitar, de manera que lo limitado es aquí condición de posibilidad de las limitaciones (cf. Sanhueza 2015 161). Es por esto por lo que Kant sostiene que “todos los conceptos del espacio tienen como base una intuición *a priori*, no una empírica” (KrV B39, A25).

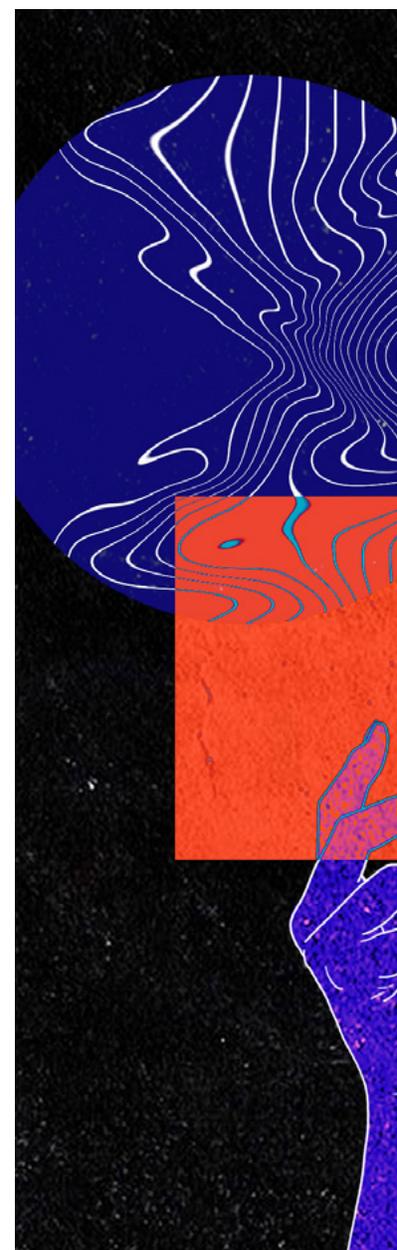
Para llegar a esta conclusión, el prusiano ha debido caracterizar las intuiciones como totalidades *totum* y los conceptos como totalidades *compositum*. Afirma Sanhueza que, en Kant, “cuando el todo es condición de posibilidad de las partes, se trata de una representación intuitiva; por el contrario, cuando la parte es condición de posibilidad del todo, se trata de una representación conceptual” (2015 160). Sin embargo, Sanhueza advierte que Kant no ha explicado aún en su tercer argumento metafísico por qué una totalidad en modalidad *totum* ha de ser necesariamente una intuición (cf. *id.* 161). Para ello, se debe recurrir al cuarto argumento, a partir del

cual se puede concluir que el concepto configura una totalidad *compositum*, y por contraposición, aquello que no es *compositum*, sino *totum*, ha de ser una intuición. El concepto agrupa una multiplicidad, aglutina una serie de representaciones distintas debido a un factor común. Pero él no contiene en sí tales representaciones, ni estas se obtienen limitándolo. Al contrario, el concepto se construye a partir de esas representaciones aglutinadas bajo él mismo. El concepto ordena representaciones diversas bajo una común (cf. KrV B93, A68) y es, por tanto, un todo que se forma por composición, un *compositum*, en el que cada una de las partes construyen el todo por agregación. Es por ello por lo que Kant dice que:

[N]ingún concepto, en cuanto tal, puede pensarse como conteniendo en sí una multitud de representaciones. Así es, no obstante, como se piensa el espacio, ya que todas sus partes existen *ad infinitum*. La originaria representación del espacio es, pues, una intuición *a priori*, no un concepto. (Kant KrV B39, A25)

Así es como se distinguen claramente los dos tipos de totalidad: una corresponde a las intuiciones —*totum*— y la otra a los conceptos —*compositum*— (cf. Sanhueza 2015 162). Habiéndose demostrado que los conceptos son totalidades *compositum*, y que, por contraposición, aquellas que sean *totum* han de ser intuiciones, queda demostrada la intuitividad del espacio, en cuanto ya fue demostrada con anterioridad su condición de *totum*.

Tal es el camino seguido por Kant para demostrar que el espacio no es una facultad del intelecto, sino de nuestra sensibilidad, y que no se trata de una intuición empírica cualquiera, sino de aquella que prescinde de todo elemento sensible. Es la forma de todo fenómeno, que, independiente de cualquier sensación, permite que lo diverso de él pueda ser ordenado en ciertas relaciones y ser así aprehensible para nosotros. De este modo, en cuanto *a priori* y



facultad sensible, el espacio es, para Kant, una intuición pura (cf. KrV B37-40, A22-25).

Es así como, replanteando la estructura de la experiencia humana, Kant ofrece una comprensión novedosa del espacio, que no es un ente sensible autónomo ni una cualidad emergente a partir de las interacciones entre objetos, sino una facultad del sujeto. Es el sujeto quien determina las contingentes configuraciones espaciales que en cada momento son por él percibidas. Toda espacialidad encuentra, por tanto, su fuente primaria en el espacio que emana de la subjetividad transcendental.

La propuesta kantiana revolucionó no solo la metafísica, sino también toda nuestra relación con el mundo. Sin embargo, ¿logró Kant fundar las bases de una ciencia capaz de alcanzar conocimiento apodíctico? ¿Es su espacio transcendental el pilar sobre el que se sustenta toda otra espacialidad? Husserl dirá que no. Si bien reconoce

en el giro copernicano kantiano un antecedente fundamental, considera que la propuesta del prusiano adolece de contradicciones que la hacen incapaz de alcanzar sus cometidos. A continuación, expondré el retorno subjetivo husserliano, sus implicancias para el concepto de espacio y sus críticas a la propuesta kantiana.

4. Crisis y retorno subjetivo en Husserl

Al igual que Kant, Husserl pretendía superar la crisis en la que, en su época, se hundía la ciencia, la cual había renunciado al sentido para reducir su quehacer a un mero cálculo instrumental, abandonando las cuestiones necesarias para la consolidación de una humanidad auténtica (cf. Husserl 1992 76; 1991 6). “Ciencia” se había convertido en sinónimo de “positivismo”, una técnica que, abstraída de toda subjetividad y obcecada con la precisión total y la dominación de la naturaleza, había perdido toda capacidad de decir algo respecto a nuestra indigencia vital (cf. Husserl 1991 6). De esta manera,

la razón en sentido amplio había dado paso a una razón de corazón pequeño, formalista y tecnificada.

Para superar esta crisis, Husserl creía necesario un retorno a la razón en sentido amplio. Ello suponía dar un paso atrás respecto del mundo de los hechos, para re- filosofar las distintas disciplinas científicas y producir así metodologías más amplias que permitieran alcanzar conocimientos coherentes y generales con remisión al sentido. La superación de la crisis suponía, en definitiva, un retorno a la subjetividad olvidada.

En dicho retorno a la subjetividad, Husserl vio en Kant a un primer precursor. En efecto, en el idealismo transcendental kantiano encuentra Husserl el intento primero de una filosofía desarrollada con rigurosidad científica, la que, abocada a la obtención de conocimiento *a priori*, valida al mismo tiempo la experiencia sensible (cf. Husserl 1991 104; Cisneros 2005 297). Solo a partir de la propuesta kantiana es posible entender la experiencia como criterio para demostrar la objetividad del conocimiento, pero, también, describir las condiciones puras de las que esta depende, para que ella no se vea reducida y limitada a lo contingente y relativo (cf. Torres 2013 69).

De esta forma, el transcendentalismo kantiano supuso el inicio de una fundamentación del conocimiento de lo subjetivo, que, ante el positivismo empirista, proyectaba una filosofía en la que el retorno al sujeto se traduciría en un subjetivismo transcendental, en una subjetividad cognoscente como sede primordial de todas las formaciones de sentido y de toda validez objetiva, empeñada en comprender el-mundo-que-es como una configuración de sentido y de validez; así se fue preparando un nuevo tipo de científicidad y de filosofía (cf. Husserl 1991 100-104).

Sin embargo, si bien Kant y Husserl comparten el retorno a la subjetividad como método de superación de la crisis de la ciencia, sus retornos difieren entre sí. En efecto, Husserl constata que en Kant el mundo que se aparece a la intuición es ya él mismo un producto de la intuición pura y de la razón pura. El mundo es, por tanto, una configuración subjetiva de nuestro intelecto (cf. Husserl 1991 99). Así, toda ciencia objetiva reside en la subjetividad, pues dicha subjetividad constituye, determina y moldea toda nuestra experiencia. Solo en ella puede encontrarse conocimiento científicamente válido.

Husserl critica este retorno subjetivo por no alcanzar el último estadio de la autonomía científica. Sostiene el alemán que Kant no es consciente de que su propuesta se basa en presuposiciones no cuestionadas. En efecto, el planteamiento kantiano presupone—inconscientemente— el mundo de la vida circundante cotidiano, mundo en el que todos nosotros, incluido el que filosofa, exis-



timos de antemano y en el cual también se insertan las ciencias, en tanto que hechos culturales de él (cf. Husserl 1991 107-109). Estamos en el mundo, siendo aquí y allá, de manera previa a toda constatación científica. Somos sujetos-yo, para quienes este mundo circundante solo tiene el sentido que en cada caso le han dado nuestras experiencias, pensamientos y valores. Así, y al igual que toda praxis, la ciencia objetiva presupone dicho mundo precientífico que la constituye (cf. *id.* 109-116).

De esta forma, Husserl considera que la propuesta de Kant, tal como es caracterizada en *Crítica de la Razón Pura*, es incapaz de describir suficientemente el reino de lo subjetivo, al dejar este mundo circundante, fundamento primero de todo conocimiento, en el anonimato (cf. Husserl 1991 117-118). Transpuesto a la problemática de la espacialidad, tanto el espacio objetivo del positivismo como el transcendental kantiano olvidan el espacio vivido, el espacio tal como es experimentado por el sujeto y sobre el cual toda conceptualización, positivista o transcendental, se construye.

Sumado a lo anterior, Husserl afirma que el subjetivismo transcendental de Kant cae en una especie de discurso mítico. En efecto, Kant construye una subjetividad transcendental que, a través de sus ocultas funciones transcendentales, conforma el mundo de la experiencia con necesidad inquebrantable (cf. Husserl 1991, 123). Su sujeto transcendental, a pesar de estar en el mundo —un mundo que lo antecede, contiene y condiciona—, no solo no es determinado por él, sino que, además, este es constituido por el sujeto. De manera análoga, el espacio transcendental kantiano no solo no es determinado por el espacio vivido, a partir del cual su idealización es realizada, sino que también aquel determina completamente este espacio. Dicha tensión solo puede salvarse dando un carácter mítico a la subjetividad transcendental, pero con ello se da un salto dogmático, de aquellos que Kant criticaba y que tanto quería evitar, pues alejaban su propuesta de la cientificidad estricta.

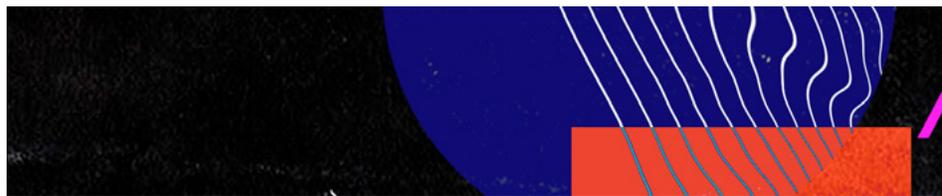
De esta manera, Husserl le critica a la propuesta kantiana la omisión del mundo sobre el cual toda construcción científica se sustenta —incluida la transcendental—, y el carácter mítico de su subjetividad transcendental determinadora-y-no-determinada. La ciencia, en cuanto actividad espiritual humana, requiere siempre tomar como punto de partida el mundo de la vida. Toda pregunta planteada por la ciencia es realizada desde la consistencia de este mundo previamente dado, al cual se atiene toda praxis vital. Toda tarea científica requiere

que se interrogue retrospectivamente el mundo previo, pues él es suelo de validez de todo nuestro existir (cf. Husserl 1991 127-128). Debido a ello, cualquier configuración del espacio supone como punto de partida el espacio vivido, desde el cual dicha idealización espacial emana. Presentaré, por tanto, el espacio vivido husserliano, fundamento de toda otra espacialidad.

5. El espacio vivido husserliano

El mundo empírico de la subjetividad y su espacio fueron abiertos por Husserl a un nuevo análisis científico. Su objeto era el mundo de la vida, un mundo de experiencias cotidianas y subjetivas. Es el mundo cotidiano del sujeto, compuesto por los objetos tal como aparecen en su experiencia y con los cuales guarda una relación de sentido (cf. Cisneros 2005 298).

Esos objetos, por su parte, están en y conforman un espacio. Están aquí o allá, arriba o abajo, expuestos ante mí de una manera u otra (cf. Cisneros 2005 298-299). No es un lugar entendido en términos longitudinales y latitudinales, sino que en ellos objetos yacen en otra geografía, de



carácter netamente relacional para con el sujeto. El sujeto, por tanto, habita un espacio de objetos, con los cuales se relaciona y que guardan un determinado sentido para él.

En este espacio, el cuerpo del sujeto es el eje (cf. Cisneros 2005 299). En tanto centro y único campo de sensibilidad, el cuerpo es el punto de contacto esencial con todo, punto cero de coordenadas del mundo desde el cual el sujeto despliega su naturaleza espacial. El yo es un ser en el mundo, pero ya no como ser exclusivamente pensante, como el “cogito” o el ser de la “razón pura”, sino como ser humano de carne y hueso, que con sus sentidos es capaz de dar cuenta de la experiencia, tal como aparece ante él. Husserl descubría así la otra cara del sujeto, aquella que la ciencia moderna y el transcendentalismo kantiano habían ocultado: el sujeto encarnado del mundo de la vida (cf. *ibid.*).

Por tanto, en Husserl el sujeto se abre al espacio desde su cuerpo. Sin embargo, si bien está en el mundo, el suyo no es un cuerpo en el mismo sentido que los objetos inertes. Distingue Husserl, por tanto, *Leib* y *Körper*. *Körper*

es el cuerpo mecánico, geométrico, que pertenece a las cosas extensas cartesianas (cf. Flores 2003 265). *Leib*, en cambio, es el cuerpo en cuanto organismo vivido por la propia corporalidad. Es “el único objeto en el cual mando a mi arbitrio inmediatamente, y especialmente gobierno en cada uno de sus órganos” (cf. Flores 2003 265; Husserl 1996 157). Es solo a través de este cuerpo vivido que accedemos a una espacialidad distinta a la cartesiana. Mientras esta última pretende determinar un espacio objetivo-geométrico, el *Leib* experimenta la espacialidad desde su subjetividad, sin puntos ni distancias (cf. Álvarez 2014 21).

La caracterización del *Leib* permitirá a Husserl distinguir dos niveles de espacialidad: el “espacio natural” y el “espacio vital o vivido”. Mientras el primero responde a la dimensión natural del mundo, el segundo lo hace a la dimensión humana del sentido (cf. Álvarez 2014 22). Ambos espacios son esencialmente distintos, y conllevan configuraciones incluso opuestas de la espacialidad. Así, por ejemplo, por los criterios constitutivos del espacio natural, aceptamos que la tierra se mueve

De esta manera, el *Leib*, en sus cinestésias, constituye su espacio vivido. No se trata de un sujeto estático, sino de uno que, por medio del movimiento de su cuerpo, influye en el aparecer de las cosas y en la constitución de su espacio. Con él se modifica de manera inmediata la percepción del entorno cósmico, posibilitando que las cosas muestren, con cada movimiento, aspectos que las anteriores perspectivas no eran capaces de esclarecer (cf. Sánchez y Medina 2018 18). No es el aparecer de los cuerpos el que determina su lugar en el espacio, como si, al modo asumido por el positivismo, los lugares y espacios estuvieran dados desde siempre, sino que es el *Leib*, con su espacio cinestésico originado sobre un “aquí” imposible de situar en el “allí” del espacio, el que constituye sus espacialidades en cuanto lugares experimentados. El *Leib* es, por tanto, el aquí absoluto y originario, matriz de espacializaciones de nuestro espacio vivido (cf. Richir 2013 774-775). Como luego diría Merleau-Ponty, las cosas varían su posición, están aquí o allá, pero siempre en relación con un “aquí” que no puede tornarse en “allí”: el “aquí absoluto” de mi cuerpo en torno al cual el espacio se despliega (cf. Merleau-Ponty 1945 117).

El cuerpo vivo se constituye así en centro de orientación, punto cero del sistema propio de coordenadas. Solo a partir de la cinestésica subjetividad del *Leib* adquiere sentido todo otro espacio, distancia y cuerpo, y solo a partir de su espacio vivido toda elaboración espacial, sea físico-natural o transcendental, se hace posible

(cf. Sánchez y Medina 2018 17; Richir 2013 770).

Por tanto, toda constitución del espacio tiene su punto de partida subjetivo en el *Leib* (cf. Husserl 2017 52). Los espacios objetivos y transcendentales no pueden obviar la aprioridad del sujeto encarnado como condición de posibilidad y fuente de sentido de toda ampliación espacial (cf. Husserl 2017 62). ¿Qué sentido pueden tener las masas que se precipitan en el espacio, en un espacio absolutamente homogéneo y *a priori* cuando ha sido borrada la vida constituyente? (cf. Husserl 2017 64). Semejante abstracción solo tiene sentido en cuanto abstracción hecha desde una subjetividad constituyente. Por tanto, el cuerpo vivo y su espacio preceden toda teoría positivista o transcendental, las que solo tienen sentido a partir de y por remisión a ella, su fuente originaria.

Como luego explicaría Merleau-Ponty—en estrecha armonía con Husserl—, queda en evidencia la primacía del espacio vivido del sujeto encarnado sobre el transcendental kantiano en el hecho de que el primero puede ser comprendido autónomamente, por medio de un en-



en una proporcionalidad cósmica y universal, dando cuenta de los fenómenos desde la perspectiva, justamente, de una ciencia objetiva de la naturaleza. Por el espacio vivido, en cambio, aceptamos como evidente la afirmación anti-copernicana de que la tierra no se mueve. La evidencia intuitiva, subordinada al conocimiento científico-positivista en la constitución del espacio natural, se convierte en el espacio vivido en criterio de certeza (cf. *ibíd.*).¹ Así, los elementos constitutivos del espacio vivido son distintos a los del espacio natural, en el que aquel es la espacialidad tal como es experimentada por el *Leib*.

// ¹ Desde la perspectiva de la consciencia, tal como a ella se aparece la experiencia de la Tierra, resulta evidente que ella no se mueve. Esto en cuanto que tanto el reposo como el movimiento no tienen sentido para la consciencia sino en relación con la tierra como horizonte, y ella nos aparece siempre, en nuestra experiencia del mundo, en reposo. En la experiencia espacial del *Leib*, el suelo terrestre es siempre nuestro centro de orientación desde el cual evaluamos todo *Körper* como estando en reposo o movimiento, y respecto del cual dicha evaluación adquiere sentido (cf. Richir 2013 771).

cadena de experiencias, mientras que no puede derivarse el sentido de la perspectiva, los horizontes y el arriba y abajo a partir del espacio formal de Kant (cf. García 2018 146). En cuanto no habría espacio alguno sin cuerpo vivo, el espacio transcendental no puede expresar el sentido del espacio vivido más que por haberlo recibido de él, lo cual implica que se subordina a sus configuraciones (cf. Merleau-Ponty 1945 119).

Así, toda configuración espacial se sostiene sobre el espacio originario del mundo de la vida, fundamento primero sobre el que se erige todo saber científico de la espacialidad. Se trata del espacio habitado corporalmente por el sujeto, que permea toda su experiencia y a partir del cual todo otro espacio adquiere sentido (cf. Cisneros 2005 299).

Como ha quedado en evidencia, Husserl configura el espacio de manera totalmente nueva. El espacio esencial ya no es el objetivista del positivismo ni el transcendental-mítico de Kant, sino un espacio completamente humano, tal como es experimentado por el sujeto y que constituye el fundamento ontológico de toda teoría espacial posterior. Es un espacio que, si bien asentado en el individuo, no reposa en una subjetividad transcendental-mítica, sino en el cuerpo vivo de un individuo inmerso *per se* en el mundo empírico. No es el espacio de un sujeto transcendente incorpóreo y atemporal, como en la propuesta kantiana, sino el de una subjetividad encarnada (cf. Cisneros 2005 303; cf. Sánchez y Medina 2018 13). Es, en definitiva, el espacio del *Leib*, la espacialidad en cuanto entorno experimentado, más allá de todo positivismo y transcendentalismo. Es el espacio mundano y precientífico, que no requiere fundamentos positivistas ni transcendentales para ser (cf. Cisneros 2005 303).

6. Conclusiones

(a) Tanto Kant como Husserl presentan su propuesta científica en general y espacial en particular como respuesta a un quehacer científico en crisis, abogando ambos por un retorno subjetivo como camino de renovación metodológica.

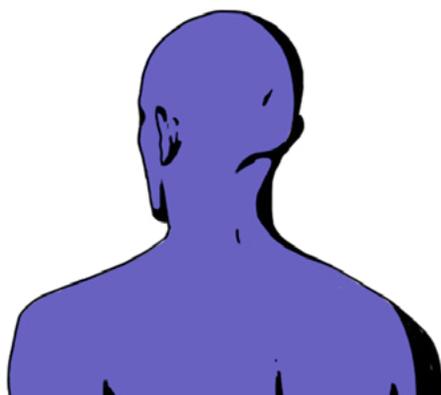
(b) No obstante, si bien Husserl reconoce en Kant a un valioso antecedente, su propuesta se distancia de la del prusiano. En efecto, le critica dejar al mundo de la vida en el anonimato. Así mismo, le refuta la dimensión mítica de un sujeto transcendental determinante-y-no-determinado. Ambas falencias hacen que, en opinión de Husserl, la propuesta de Kant no sea capaz de ofrecer una fundamentación originaria y autosuficiente para todo quehacer científico en general y para toda teoría espacial en particular.

(c) Husserl propone, en cambio, un retorno subjetivo más elemental, que no retorna a un sujeto transcendente ideal, incorpóreo y ahistórico, sino al sujeto encarnado del mundo de la vida. A partir de dicho retorno, el alemán propone una nueva teoría de la espacialidad, fundada en el espacio vivido. Así, el espacio vivido, espacio originario del sujeto encarnado, se convierte en el fundamento primario a partir del cual se construye y al cual remite todo saber científico de la espacialidad, incluido el espacio transcendental kantiano.

Bibliografía

- Álvarez, L. "El lugar en el espacio. Fenomenología y arquitectura". Fedro: *Revista de Estética y Teoría de las Artes* 13 (2014): 17-30.
- Barinaga-Rementería, J. "La investigación kantiana sobre el espacio y el tiempo". *Teorema* 23.1-3 (2004): 141-155.
- Cárdenas, L. y Botero, C. "Leibniz, Mach y Einstein: Tres objeciones al espacio absoluto de Newton". *Discusiones Filosóficas* 15 (2009): 51-68.
- Cisneros, A. "La representación del espacio en Kant y Husserl". *Anuario de Espacios Urbanos. Historia, Cultura y Diseño* 12 (2005): 281-303.
- Flores, L. "Fenomenología de la espacialidad en el horizonte de la corporalidad". *Teología y Vida* 44 (2003): 265-269.
- Gallo, L. "El ser-corporal-en-el-mundo como punto de partida en la fenomenología de la existencia corpórea". *Pensamiento Educativo* 38.1 (2006): 46-61.
- García, E. A. "La fenomenología merleau-pontiana de la percepción frente a la estética y la analítica trascendental". *Ideas y Valores* 67.168 (2018): 127-150.
- Herrera, D. "Husserl y el mundo de la vida". *Franciscanum* 52.153 (2010): 247-274.
- Husserl, E. "Fenomenología de la espacialidad de la naturaleza". Trad. Karls Cordua. *Revista de Filosofía* 2.2 (2017): 47-65.
- Husserl, E. *Invitación a la fenomenología*. Trads. Antonio Ziri6n, Peter Baader y Elsa Tabernic. Espa1a: Paid6s, 1992.
- Husserl, E. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental. Una introducci6n a la filosofa fenomenol6gica*. Trads. Jacobo Mu1oz y Salvador Mas. Espa1a: Cr6tica, 1991.
- Husserl, E. *Meditaciones Cartesianas*. Trads. Jos6 Gaos y Miguel Garc6a-Bar6. M6xico: Fondo de Cultura Econ6mica, 1996.
- Kant, I. *Cr6tica de la Raz6n Pura*. Trad. Pedro Ribas. Espa1a: Taurus, 2017.
- Kuhn, T. *La Estructura de las Revoluciones Cient6ficas*. Trad. Agust6n Contin. M6xico: Fondo de Cultura Econ6mica, 1971.

- Merleau-Ponty, M.** *Phénoménologie de la perception*. Francia: Gallimard, 1945.
- Richir, M.** “Naturaleza, cuerpo y espacio en fenomenología”. Trad. Roberto Obarri. *Eikasia* 47 (2013): 767-776.
- Sánchez, R. y Medina, J.** “El cuerpo vivo y la subjetividad trascendental en la fenomenología de Edmund Husserl”. *Veritas* 40 (2018): 9-28.
- Sanhueza, D.** “La Intuitividad de la Intuición Pura en la ‘Estética Trascendental’”. *Ideas y Valores* 64.159 (2015): 155-168.
- Torres, A. R.** “La Experiencia en la Estética Trascendental de Kant”. *Cuestiones de Filosofía* 15 (2013): 65-68.
- Torretti, R.** *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. Chile: Ediciones UDP, 2013.





ESTA REVISTA SE TERMINÓ DE DIAGRAMAR EL MES
DE MARZO DE 2022, EN BOGOTÁ, COLOMBIA.

FUENTES UTILIZADAS: NOTO, INTER Y PLAYFAIR
EN SUS DISTINTOS PESOS.

saga

REVISTA
DE ESTUDIANTES
DE FILOSOFÍA

