

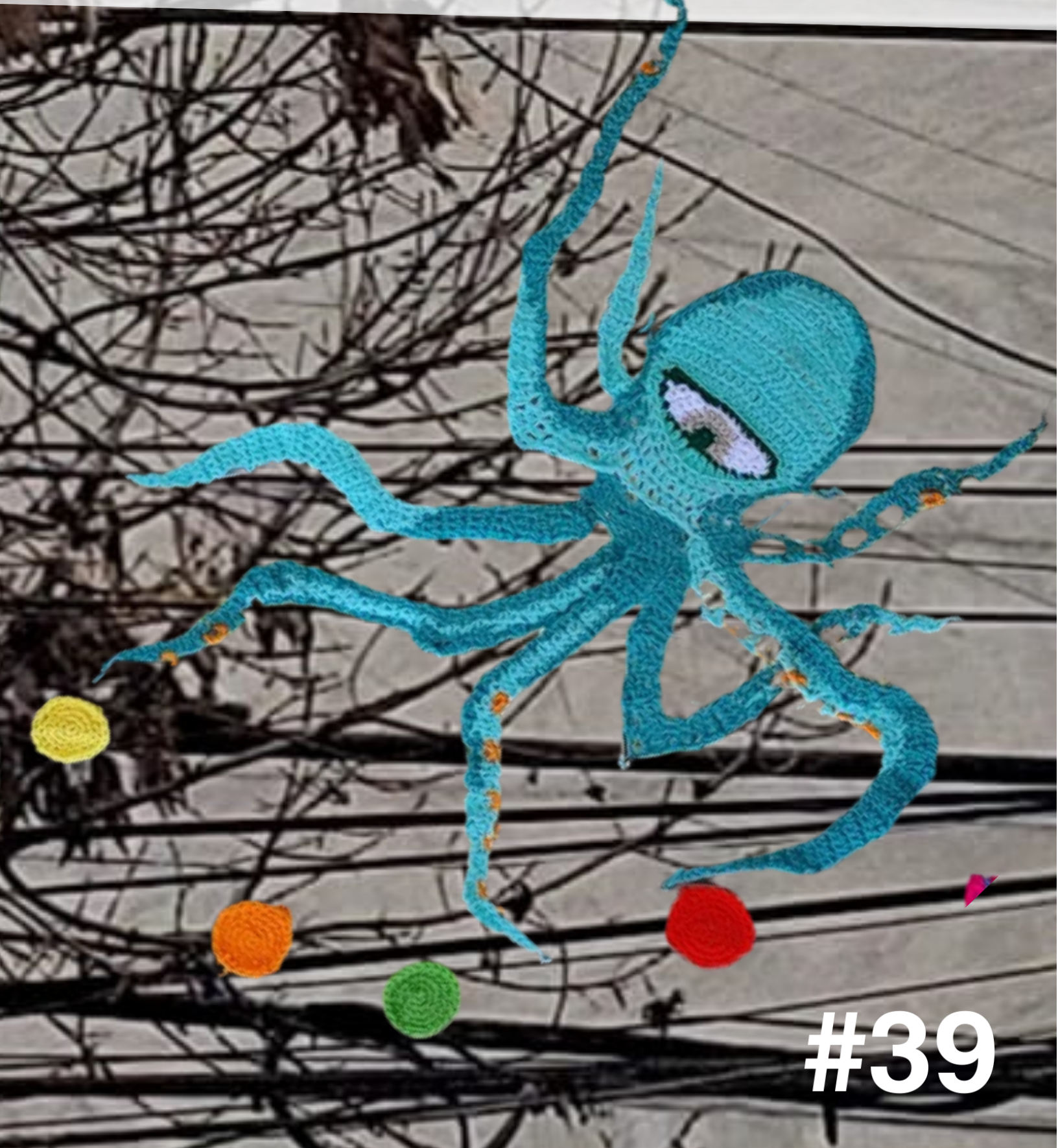
EN-CLAVES DEL PENSAMIENTO

e-ISSN: 2594-1100

ENERO-JUNIO 2026



Tecnológico
de Monterrey



#39

En-Claves del Pensamiento, año (20), No. 39, 2026, Enero-Junio, es una publicación semestral editada por el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, Av. Eugenio Garza Sada No. 2501 Sur. Colonia Tecnológico, Monterrey, Nuevo León. C.P. 64849.

Sitio Web: <https://www.enclavesdelpensamiento.mx>.

Correo contacto: editor@enclavesdelpensamiento.mx.

Editor responsable: Javier Alejandro Camargo Castillo. Reserva de derecho al Uso Exclusivo No. 04-2019-050917024000- 203; Reserva de derecho al Uso Exclusivo No. 04-2022-100415234600-102; eISSN 2594-1100: otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor.

En-Claves del Pensamiento es una revista científica de acceso abierto y publicación continua con dos números al año en idioma español. Desde el año 2007, ha publicado más de 300 artículos de investigación por autores de más de 20 países y 100 instituciones. Sus artículos científicos, originales e inéditos, se corresponden con las disciplinas humanísticas de filosofía, arte, historia y literatura (preferentemente relacionados con la categoría de la vulnerabilidad).

Actualmente, la revista está Indexada en *Scopus* y *Scielo Citation Index (WoS)*. Con presencia en bases de datos internacionales como *Redalyc*, *Scielo México*, *DOAJ*, *CLASE*, , *Ulrich's Periodicals Directory*, *ERIH PLUS*, *EBSCO*, *DIALNET* e *IRESIE*. Asimismo, en el pasado ha sido clasificada como de Competencia Internacional por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT).

La revista emplea la plataforma OJS 3 para la gestión de los artículos, cuenta con compromisos éticos de transparencia y puntualidad, sistemas de antiplagio (Ithenticate), métricas alternativas (PlumX), DOIs, ORCID, pdfs, xml y redes sociales. Asimismo, la revista cuenta con un código ético compartido por autores, revisores y editores.

Se publica íntegramente en español, incluyendo títulos, resúmenes y palabras clave en inglés a fin que toda la comunidad científica pueda acceder a sus contribuciones. En su sección de Artículos solo recibe trabajos de investigación dictaminados mediante proceso de revisión por pares. La revista también convoca a Dossiers (Call for papers) dirigidos por prestigiosos editores invitados que siguen los mismos lineamientos de la sección de artículos.

EDITOR EN JEFE

Javier Alejandro Camargo Castillo, Tecnológico de Monterrey, México

COMITÉ EDITORIAL

María Eugenia Borsani, Universidad Nacional del Comahue, Argentina

Karla Yudit Castillo Villapudua, Universidad Autónoma de Baja California, México

Ivón Cepeda, Tecnológico de Monterrey, México

Dora Elvira García G. , Universidad Nacional Autónoma de México, México María-Cruz

María del Socorro Gutiérrez Magallanes, Universidad de California, Santa Barbara, Estados Unidos

Ryan Lozano, Universidad Nacional Autónoma de México, México

Heidi Alicia Rivas Lara, Universidad Autónoma de Chihuahua, México

Xenia Rueda Romero, Universidad Nacional Autónoma de México, México

Stefano Santasilia, Università Pegaso, Italia

Mónica Torreiro-Casal, UC Davis, Estados Unidos.

Sayak Valencia Triana, Colegio de la Frontera Norte, México

Sergio Villalobos Ruminott, University of Michigan, Estados Unidos

Zenia Yébenes Escardó, Universidad Autónoma Metropolitana, México

COMITÉ CIENTÍFICO

Raúl Alcalá Campos, Universidad Nacional Autónoma de México, México

Antonio Barba, Universidad Autónoma Metropolitana, México

Bertold Bernreuter, Polilog, Alemania

Mauricio Beuchot, Universidad Nacional Autónoma de México, México

Lillian Briseño, Tecnológico de Monterrey, México

Neus Campillo, Universidad de Valencia, España

Dina Comisarenco, Universidad Iberoamericana, México

Jesús Conill, Universidad de Valencia, España

Alberto Constante, Universidad Nacional Autónoma de México, México

Gracia Domingo, Universidad de las Américas, México

Margo Echenberg, McGill University, México

Alethia Fernández de la Reguera, Universidad Nacional Autónoma de México, México

Simona Forti, Universidad del Piemonte Orientale, Italia

José Luis González, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México

Carlos Gende, Universidad Nacional del Comahue, Argentina

Rafael Herrera Guillén, UNED, España

Carlos Kohn, Universidad Central de Venezuela, República Bolivariana de Venezuela

Heinz Krumpel, Universidad de Viena, Austria

María-Cruz La Chica Delgado, Universidad de Alcalá, España

Patrick Llored, Universidad de Lyon, Francia

María Teresa Muñoz, Universidad Intercontinental, México

Mario Teodoro Ramírez Cobián, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México
Roberto Oropeza, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México
Elizabeth Padilla, Universidad Nacional del Comahue, Argentina
José Antonio Pérez Tapias, Universidad de Granada, España
Silvana Rabinovich, Universidad Nacional Autónoma de México, México
Sofía Reding Blase, Universidad Nacional Autónoma de México, México
Inés Sáenz Negrete, Tecnológico de Monterrey, México
Alejandro Sahuí, Universidad Autónoma de Campeche, México
Cristina Sánchez, Universidad Autónoma de Madrid, España
María Josefa Santos, Universidad Nacional Autónoma de México, México
Carlos Sola Ayape, Tecnológico de Monterrey, México
Laura Suárez de la Torre, Instituto Mora, México
Valentina Torres Septién, Universidad Iberoamericana, México
Jorge Traslosheros, Universidad Nacional Autónoma de México, México
Ambrosio Velasco, Universidad Nacional Autónoma de México, México
Jorge Velázquez, Universidad Autónoma Metropolitana-I, México
Lilian Zirpolo Aurora, The Journal of the History of Art, Estados Unidos

COMITÉ TÉCNICO

Delbby García Capote, Sistema OJS, Habilis I&CC, México
Nicolás Mutchinik, Corrector de estilo, México
Adriana Ortiz Stern, Artista Textil, México
Yaniris Rodríguez Sánchez, Asesoría Editorial, Habilis I&CC, México
Nathalie Galeano Sánchez, Dirección de Operaciones VPI, Tecnológico de Monterrey, México
Miriam Isabel González, Dirección de Operaciones VPI, Tecnológico de Monterrey, México

Artículos

Representaciones de la mujer indígena en la literatura de Brasil del siglo XVI: sexualización y evangelización

Keila Coelho Barbosa

DOI: <https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i39.799>

1-20

Sobre un intertexto baudelaireano en La velocidad de la luz de Javier Cercas: una interpretación levinasiana sobre la culpabilidad

Nicolás de Navascués

DOI: <https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i39.776>

21-40

El preciso instante. La llegada de la fotografía instantánea a México

Brenda Ledesma Pérez

DOI: <https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i39.784>

41-68

¿Percepción de valores? Algunas dificultades para describir la experiencia del valor a partir de la fenomenología husserliana

Esteban Marín Ávila

DOI: <https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i39.765>

92-113

Deleuze, Guattari y lo social

Sergio Tonkonoff

DOI: <https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i39.778>

114-134

Técnica, arte y cuerpo: la estética fenomenológica de Dino Formaggio y su valor para las ciencias humanas

Davide Eugenio Daturi

DOI: <https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i39.781>

135-157

Hacia una bioética de segunda generación: fundamentos normativos para la edición genética de la línea germinal humana

Fernando Ramos-Zaga

DOI: <https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i39.787>

158-189

Entrevistas y Reflexiones

Desafíos que enfrentan las Humanidades y las Artes en instituciones universitarias complejas e integrales.

Ignacio Sánchez

DOI: <https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i39.812>

190-211



Representaciones de la mujer indígena en la literatura de Brasil del siglo XVI: sexualización y evangelización

Representations of Indigenous Women in 16th-Century Brazilian Literature: Sexualization and Evangelization

Keila Coelho Barbosa

Universidad de Sevilla, España



<https://orcid.org/0000-0002-7320-4560>



kcoelho@us.es



<https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i39.799>

Resumen. Desde la llegada de los portugueses a Brasil, en el año 1500 y a lo largo de todo el siglo XVI, se desarrollará una intensa actividad literaria en la que una de las prioridades de los autores fue la de mostrar a Europa y al mundo la descripción del territorio y de sus pobladores, sobre el que se construirá una sociedad colonial. Dentro de esta literatura, las mujeres indígenas serán objeto de diversas representaciones que, en términos generales, estuvieron condicionadas por factores ideológicos, religiosos, políticos y sociales. El objetivo de este artículo es la identificación de estos factores y su contextualización, dentro del marco histórico en el que se encuadran los autores. Para ello, se parte de una selección de textos que son clasificados a partir de la intencionalidad de los autores en su representación de las mujeres indígenas. El análisis realizado nos permite apreciar que dichos textos están presididos por una serie de ideas fundamentales omnipresentes, como son la sexualización de dichas mujeres, el debate sobre su condición racional en función de su capacidad de adquisición de la religión cristiana y la inclusión de dichas mujeres en la sociedad colonial a partir de patrones estéticos y morales europeos. La investigación realizada permite concluir que la representación de las mujeres indígenas en la literatura de este periodo está condicionada por factores como el género de los autores, el desconocimiento de su cultura y los intereses superiores de tipo político, religioso y social.

Palabras clave: Literatura, Brasil colonial, Mujeres indígenas, representaciones.

Abstract. Since the arrival of the Portuguese in Brazil in 1500 and throughout the 16th century, intense literary activity developed, in which one of the priorities of authors was to show Europe and the world a description of the territory and its inhabitants, upon which a colonial society would be built. Within this literature, indigenous women were the subject of various representations that, in general terms, were conditioned by ideological, religious, political, and social factors. The objective of this article is to identify these factors and contextualize them within the historical framework in which the authors operate. To this end, we begin with a selection of texts that are classified according to the authors' intentions in their representation of indigenous women. The analysis carried out allows us to appreciate that these texts are dominated by a series of omnipresent fundamental ideas, such as the sexualization of these women, the debate about their rational condition in terms of their ability to acquire the Christian religion, and the inclusion of these women in colonial society based on European aesthetic and moral standards. The research conducted allows us to conclude that the representation of indigenous women

in the literature of this period is conditioned by factors such as the gender of the authors, ignorance of their culture, and higher political, religious, and social interests.

Keywords: Literature, colonial Brazil, indigenous women, representations.

Cómo citar: Coelho Barbosa, K. (2026). Representaciones de la mujer indígena en la literatura de Brasil del siglo XVI: sexualización y evangelización. *En-Claves del Pensamiento*, (39), 1-20. <https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i39.799>.

Introducción

El origen y posterior desarrollo de la literatura en Brasil durante el periodo colonial está marcado por una evidente función instrumental. En 1959, el autor brasileño Antônio Cândido, considerado como uno de los mayores críticos literarios de Brasil, publicó una obra ya clásica en este ámbito, titulada *A formação da literatura brasileira: momentos decisivos*.¹ En dicha obra defendía que, en la literatura producida en Brasil desde la época colonial, por debajo de la aportación individual de cada autor, subyacía la necesidad, más o menos manifiesta, de ilustrar ante el exterior un modelo de país. En este sentido los autores mostraban un compromiso con una vida nacional en su conjunto que debía ser mostrado al público brasileño y al europeo. Esta misma idea es defendida por otros autores como Stegagno-Picchio, para quien la literatura brasileña está presidida por un “proceso de autodefinition, a nivel colectivo, con la descripción de un paisaje geográfico y humano ‘diferente’”.²

Este compromiso del autor con su entorno se advierte con particular intensidad en los registros escritos durante el primer siglo de la colonización portuguesa de Brasil. Así, durante el siglo XVI, la prioridad fue la de relatar a los dirigentes de la monarquía portuguesa y la de la Iglesia, en cuanto instituciones encargadas de la colonización y evangelización de Brasil, los pormenores del territorio y de los pobladores que se extendían ante sus ojos de la forma más detallada posible. En este sentido, la observación, descripción e interpretación de las sociedades indígenas son temas centrales en la literatura escrita en Brasil prácticamente desde la llegada de los primeros colonizadores al nuevo territorio de la corona portuguesa. Cabe destacar que esta interpretación del territorio y de su población se realizará desde una óptica monocultural, es decir, a partir de los valores políticos, religiosos y morales de los colonizadores portugueses. A pesar de que a la llegada de los colonizadores a Brasil ya existían entre los indígenas otras formas de escritura y simbolismo, alternativas a la producción textual en lengua portuguesa,

¹ Antônio Cândido. *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos*. 3ª ed. (São Paulo: Martins, 1969).

² Luciana Stegagno-Picchio. *História da Literatura Brasileira* (Rio de Janeiro: Lacerda, 1997), 19

estas manifestaciones culturales autóctonas serán sistemáticamente ignoradas por los autores que en este siglo escribían sobre Brasil a la hora de interpretar y explicar la realidad de sus pueblos originarios.

El examen de las fuentes literarias producida en Brasil durante el siglo XVI permite apreciar cómo, dentro de las descripciones del nuevo entorno geográfico y cultural que se abría ante los ojos de los autores llegados a este territorio, las representaciones literarias de las mujeres indígenas estuvieron sujetas a diferentes matices ideológicos, dependiendo del momento y de la posición desde las que eran escritas. Por ello, en este artículo nos proponemos analizar diferentes representaciones que encontramos en textos literarios escritos en Brasil durante el primer siglo de la colonización portuguesa. La acotación temporal elegida se justifica por tratarse de un periodo en el que la prioridad de los autores por la descripción del entorno que, por primera vez, se abre ante sus ojos otorga a su literatura una singularidad en lo estético y en lo temático, frente a las manifestaciones literarias de los siglos posteriores en la colonia portuguesa. Los objetivos de este artículo son los de identificar aquellos matices ideológicos presentes en las diferentes representaciones de las mujeres indígenas y las circunstancias en los que se enmarcan.

Desde el punto de vista metodológico se parte de una selección de textos referidos al tema analizado en este artículo, escritos en Brasil desde la llegada de los portugueses a este territorio, en el año 1500, hasta finales del primer siglo de la colonización. Las fuentes utilizadas para este análisis se pueden clasificar en dos grupos, atendiendo a su autoría. Por una parte, se acude a fuentes de carácter civil, recogidas en el listado de fuentes de literatura colonial publicado por la Biblioteca Nacional de Brasil³ y en la obra de Stegagno-Picchio, *História da Literatura Brasileira*.⁴ Básicamente se corresponden con relatos de viajes escritos durante este periodo por exploradores al servicio de la corona o por emprendedores privados, en los que describen, con un grado variable de subjetividad, los territorios que recorren, y los pueblos que los habitan, con menciones expresas a las mujeres, en particular. Por otra parte, se recurre a fuentes de carácter religioso, catalogadas igualmente en la citada obra de Stegagno-Picchio, están compuestas por la literatura epistolar que se cruzará, durante la segunda mitad del siglo XVI, entre padres misioneros de la Compañía de Jesús y entre estos y sus superiores en Roma. Esta literatura epistolar, como indica Hue, constituirá un pilar fundamental en la estrategia de

³ Rede Memória, "Literatura colonial". *Biblioteca Nacional de Brasil*, 11 de octubre, 2025. <https://bndigital.bn.gov.br/dossies/rede-da-memoria-virtual-brasileira/literatura/literatura-colonial/>

⁴ Stegagno-Picchio, *História...*, 88-94.

la orden jesuita para implantar la misión evangelizadora en el territorio de Brasil. Así, las cartas, en las que los misioneros relataban los pormenores del territorio y de los pueblos a los que evangelizaban, además de transmitir valiosa información de primera mano, servían para mantener la cohesión del grupo y facilitar el gobierno de la orden, así como para atraer a nuevos miembros para la causa.⁵

El acceso a las fuentes originales de origen civil y religioso ha sido facilitado por la encomiable labor de diversas instituciones públicas y privadas brasileñas por la recopilación y edición de manuscritos relevantes para su historia colonial, que en muchos casos se encontraban inéditos, fuera del territorio nacional. Partiendo de esta base documental primaria, se ha procedido a realizar una selección de textos siguiendo un criterio cualitativo, es decir, en razón de su referencia explícita e individualizada a las mujeres indígenas. En este artículo se incluye una serie de fragmentos extraídos de los textos seleccionados con la función de ilustrar las ideas que expondremos y permitir la formación de ideas críticas alternativas. Seguidamente, se ha procedido a contextualizar la información contenida en los textos con otras fuentes secundarias de tipo histórico y literario. En lo que se refiere a la organización del artículo, tras esta introducción, se ha procedido a exponer una contextualización de carácter histórico y estilístico de los trazos generales de la literatura producida en Brasil durante el siglo XVI. A continuación, se ha dividido el texto en apartados coincidentes con las líneas fundamentales que subyacen bajo la representación de las mujeres indígenas en esta literatura, como son su sexualización, deshumanización y su posibilidad de evangelización, de cara a su incorporación a la sociedad colonial. Finalmente se exponen una serie de conclusiones obtenidas, de acuerdo con los objetivos planteados en este artículo.

Contexto histórico-literario: la escritura como instrumento

El marco temporal elegido para este artículo se justifica por la singularidad de la literatura escrita en Brasil durante este periodo. Durante el siglo XVI, en Brasil se generó una intensa y regular producción literaria bajo formatos tales como epístolas, cartas, relatos de viaje, tratados descriptivos y noticias. Bajo este tipo de formatos, un número de funcionarios, colonos, misioneros e incluso emprendedores particulares, desarrolló una correspondencia, relevante

⁵ Sheila Moura Hue, *Primeiras cartas do Brasil (1551-1555)* (Rio do Janeiro: Zahar, 2006), 18.

desde el punto de vista histórico y literario, dirigida a sus superiores jerárquicos. Este carácter descriptivo del nuevo mundo que se abría ante los ojos de estos europeos y eurodescendientes ha motivado que en la doctrina brasileña los textos de esta época producidos en Brasil sean inscritos en la categoría de “literatura de información”. A pesar de que, como su denominación indica, esta literatura está orientada hacia la función informativa sobre las particularidades del territorio que se extiende ante los ojos de los autores, así como de sus gentes, es inevitable apreciar cómo la interpretación del entorno que describe está marcadamente condicionadas por los valores e intereses de los relatores.

De hecho, el carácter informativo de estos textos provocó en Brasil una discusión doctrinal sobre el carácter literario de la producción escrita de este periodo entre aquellos que ciñen su carácter al del género historiográfico y los que la inscriben dentro del género literario. Por ejemplo, entre los que rechazan el carácter literario de los textos producidos en Brasil durante este periodo se encuentra Bosi. Este autor considera que las fuentes escritas en Brasil durante el siglo XVI, precisamente por su carácter informativo, no deben ser inscritas dentro del género literario sino dentro de la crónica histórica por “escrúpulo estético”.⁶ En sentido contrario se pronunciará, entre otros, Antônio Cândido cuando indica que “hubo literatura entre nosotros desde el siglo XVI, raras y dispersas manifestaciones sin resonancia pero que establecieron un comienzo y marcaron posiciones para un futuro”.⁷ Para este autor, un elemento esencial de la literatura es “la fuga de lo real”, es decir, la presencia de lo subjetivo e imaginario en textos, a pesar de que su objetivo sea precisamente la descripción de elementos objetivos. En esta misma línea de pensamiento se inscribe la postura de Stegagno-Picchio, para quien el elemento de subjetividad inherente a la idea subyacente de la descripción de un nuevo Edén, es lo que le confiere a estos textos un evidente carácter literario, además de histórico.

Efectivamente, tal y como refería Cândido, la literatura escrita en Brasil durante el siglo XVI es escasa y dispersa en lo temporal y en lo espacial,⁸ pero cuenta con un denominador común como es el de su subordinación a los intereses de la expansión de la sociedad colonial. Esta subordinación es, en opinión de Mendes, el elemento que confiere una cierta unidad a esta

⁶ Alfredo Bosi. *História Concisa Da Literatura Brasileira* (São Paulo: Cultrix, 1994), 13.

⁷ Cândido, *Formação...*, 15.

⁸ Esta noción de la dispersión en el espacio y tiempo de la literatura brasileña del siglo XVI es explicada por Bosi, cuando afirma que: “En los primeros siglos, los procesos de exploración y de ocupación formaron islas sociales (Bahía, Pernambuco, Minas, Rio de Janeiro, São Paulo), que dieron a la Colonia la fisonomía de un archipiélago cultural. Y no solo en el aspecto geográfico: las islas deben ser vistas también en la dimensión temporal, momentos sucesivos que fueron de nuestro pasado desde el siglo XVI hasta la independencia”. En Bosi. *História...*, 11.

literatura pionera en Brasil,⁹ Este carácter instrumental de esta literatura es también destacado por autores como Raminelli,¹⁰ para quien los escritos procedentes de Brasil de este periodo parecen responder a un programa dirigido a afirmar la superioridad cultural europea en América. En este sentido, los autores europeos consideraban que los principios de su cultura eran plenamente válidos para interpretar y explicar otras realidades totalmente diferentes como la de los pueblos indígenas. En sus escritos se puede apreciar cómo estos principios acababan por ser identificados con una Ley Natural que les otorgaba legitimidad para clasificar y estereotipar las costumbres de dichos pueblos originarios. Esta noción de superioridad moral actuará en combinación con una concepción de la sociedad marcada por los valores patriarcales, firmemente asentados en las sociedades europeas de este periodo.¹¹ La presencia conjunta de estos dos factores en una literatura de carácter instrumental afectará, de un modo evidente, a la visión sobre las mujeres indígenas, desde un punto de vista físico, moral y social, que los autores de los textos analizados presentan en sus escritos. Esta mediatización del autor por los valores ideológicos propios de la época colonial conducirá a la presentación literaria de la mujer indígena como un ser bárbaro, salvaje e incapaz de gestionar su propia vida, lo que acababa por justificar la ocupación por parte de la corona portuguesa de sus territorios y la labor evangelizadora por parte de los misioneros.

Sexualización y deshumanización de la mujer indígena

En este contexto, dentro del conjunto de los pueblos indígenas del Brasil, las mujeres serán representadas en la literatura de este periodo bajo atributos específicos y generalizados que giran en torno a dos ideas centrales como son la sexualización de este grupo de población y su reducción a la condición de animal irracional. En realidad, no se trata de ideas independientes

⁹ Claudinei Mendes, “História e Literatura: Os escritos coloniais de fins de século XVI e início do XVII”, *Diálogos*, 14, núm. 3 (2010), 473.

¹⁰ Ronald Raminelli. *Imagens da colonização. A representação do índio de Caminha a Vieira* (Rio de Janeiro: Jorge Zahad, 1996), 9.

¹¹ Ante esta cuestión, la autora indígena boliviana Julieta Paredes aporta una interesante reflexión cuando considera que: “El concepto de memoria larga que es usado en el indigenismo, nos remite acriticamente a la época precolonial, como algo idílico, un mundo casi perfecto para las mujeres, pero por la desgracia de la colonia, esta memoria larga es interesada, pues si bien nos trae el orgullo y la dignidad de ser personas pertenecientes a pueblos con culturas y logros como cualquier otro pueblo, a la vez también es selectiva al momento de no reconocer patriarcalismos, opresiones, autoritarismos e injusticias heredadas y que, por supuesto, estaban presentes en las sociedades precoloniales, también”. Julieta Paredes. *Hilando Fino. Desde el feminismo comunitario* (México: Comunidad Mujeres Creando Comunidad, 2013), 116-117.

sino, más bien, dos caras de la misma moneda. Así, para la mentalidad de los autores europeos que crearon la incipiente literatura brasileña, las costumbres y atributos sexuales de estas indígenas operaban como una muestra fehaciente de su animalización. Sin embargo, la sociedad colonial no podía, a largo plazo, ignorar ni mantener en un limbo identitario a la población indígena. Debían de tener cabida en aquel orden social, evidentemente bajo una condición subordinada a los intereses de la construcción de una sociedad colonial patriarcal y eurocéntrica, aquejada por un problema de desequilibrio entre el número de hombres y de mujeres procedentes del continente europeo.¹² Ante la necesidad de recomponer este desequilibrio en un contexto de sociedad monógama, la catequización de las mujeres indígenas se convertirá en una especie de salvoconducto para la regularización e inclusión de este grupo de población que, por fuerza del proceso colonial, se había convertido en extranjero dentro de su propia tierra. Tal y como considera el autor indígena Aílton Krenak, por fuerza del proceso colonial los indígenas “descubrieron que a pesar de que eran simbólicamente los dueños de Brasil, ellos no tenían ningún lugar para vivir en ese país. Tendrían que hacer que ese lugar exista día a día”.¹³ Seguidamente describiremos el impacto de estas ideas en la literatura del periodo colonial.

Las primeras representaciones: Mujer indígena y sexualización

Prácticamente, desde el inicio de la colonización de Brasil los indígenas han sido objeto de múltiples representaciones, gráficas y literarias por parte de colonos y misioneros portugueses y de otras nacionalidades. Estas representaciones tienen en común un aspecto, como es el de partir, en su mayoría, de una posición de ignorancia de la realidad y del pensamiento de dichos pueblos. Si tenemos en cuenta que la producción literaria en Brasil, en particular durante una primera fase, se integra y se somete al vasto cometido de la colonización y la formación de un “Nuevo Mundo”, se puede entender la particular relevancia de un conjunto de ideas,

¹² En la literatura epistolar jesuítica, los padres misioneros advierten de los peligros de promiscuidad y concubinato de los colonizadores con las mujeres indígenas ante la falta de mujeres portuguesas en la colonia. Ante esta situación, el padre Nóbrega, en una carta de 1550, recomienda que: “Si el Rey determina aumentar la población de estas regiones es necesario que vengan para casarse muchas huérfanas o mujeres de cualquier tipo, aunque sean erradas, porque aquí también hay diferentes tipos de hombres, porque los buenos y ricos darán dote a las huérfanas y de este modo se evitará la ocasión de pecado y la aumentará la población al servicio de Dios”. Manuel Nóbrega, *Cartas do Brasil do Padre Manuel Nóbrega (1549-1560)* (Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1886), 79.

¹³ Aílton Krenak, *Índios do Brasil* (Rio de Janeiro: Azougue, 2015), 19.

preconcebidas desde el desconocimiento, que plasmaron aquellos pioneros de la colonización desde sus primeros escritos sobre las mujeres indígenas en Brasil.

En el año 1500, el escribano de la primera flota portuguesa que llegó a Brasil, Pero Vaz Caminha, escribió, bajo la forma de crónica o relato de viaje, una larga carta a Manuel I, Rey de Portugal, en la que detallaba diferentes acontecimientos e impresiones sobre las tierras del continente americano en las que desembarcan. En este texto, calificado como “el nacimiento de Brasil para la literatura”,¹⁴ el autor incide, entre otros aspectos, en la descripción física y del comportamiento de aquellos indígenas con los que la expedición portuguesa se encontraba. En lo que se refiere a las mujeres indígenas, podemos encontrar en aquella carta el siguiente pasaje:

Allí andaban entre ellos tres o cuatro mozas, bien mozas y bien gentiles, con cabello muy negro, largo por la espalda, y sus vergüenzas tan altas, tan cerraditas y tan limpias de pelos que, después de mirarlas muy bien, no teníamos ninguna vergüenza [...]. Y una de aquellas mozas estaba toda pintada, de abajo a arriba con aquel tinte. Era tan bien hecha y tan redonda, y su vergüenza, (que ella no tenía) tan graciosa que, a muchas mujeres de nuestra tierra, viendo tales facciones, les daría vergüenza, por no tener las suyas como ella.¹⁵

En este texto podemos apreciar como aquel escribano realizaba un juego de palabras con el doble sentido del término “vergüenza”, aplicándolo para describir tanto una turbación del estado de ánimo como los genitales de las indígenas. Sin ser consciente de ello, el primer cronista del Brasil colonial estaba cimentando los primeros estereotipos de la imagen del colonizador sobre la mujer indígena. Esta imagen, como se puede apreciar en este pasaje, se centra en la sexualización de estas mujeres a partir de su presunta gentilidad y su desnudez. A pesar de las constantes referencias a la religión y a los proyectos evangelizadores que este escribano dirige a su Rey, no se pueden obviar, en dicha carta, las constantes referencias a la belleza de los órganos genitales de las “gentiles” indígenas como centro de su atención.

Estas primeras crónicas crearán entre los primeros colonizadores una asociación entre desnudez y una presunta disponibilidad sexual de las mujeres indígenas. Ante estos relatos no es difícil imaginar el efecto psicológico que tendrían en Europa las informaciones sobre una

¹⁴ Stegagno-Picchio, *História ...*, 29.

¹⁵ “Ali andavam entre eles três ou quatro moças, bem moças e bem gentis, com cabelos muito pretos, conpridos pelas espadoas, e suas vergonhas tam altas e tã çaradinhas e tam limpas das cabeleiras que, de as muito bem olharmos, não tínhamos nenhuma vergonha [...] E huma daquelas moças era toda timta, de fúmdo acima daquela timtura; aqual çerto era tão bem-feita e tão rredomda, e sua vergonha que ela não tinha tão graçiossa, que amuitas molheres da nossa terra, vendolhe taes feições, fezera vergonha, por não teerem a sua como ela.” [Salvo que se indique lo contrario, todas las traducciones son propias]. Janína Amado y Luiz Carlos Figueiredo, *Brasil 1500. Quarenta Documentos*. (São Paulo: Universidade de Brasília, 2001), 71.

tierra paradisiaca poblada por mujeres hermosas desnudas y sexualmente disponibles a los deseos de los colonizadores. En este sentido Moreau se refiere al deseo de los primeros colonos de encontrar en Brasil aquello que fue descrito por Caminha e informado por otros; es decir, a mujeres desnudas con miradas seductoras, inmorales y disponibles para poder llevar a cabo sus fantasías sexuales.¹⁶ De este modo, las primeras manifestaciones literarias en Brasil promoverán una de las principales finalidades del proyecto expansionista portugués, como fue el de atraer a voluntarios dispuestos a embarcarse hacia unas tierras desconocidas.

El estilo objetivo, e incluso amable,¹⁷ a la hora de la descripción de las mujeres indígenas de la carta de Caminha, comenzará a ser sustituido poco después por un nuevo discurso en el que los valores morales occidentales se imponen a la visión naturalista. Un ejemplo de esta nueva concepción lo podemos ver en la carta *Mundus novus*, escrita por Américo Vespucio en 1503 a su amigo y patrón Lorenzo de Medici. Vespucio, integrante de la segunda expedición portuguesa a Brasil, tras calificar a los indígenas como “animales racionales” se refiere concretamente a las mujeres en los siguientes términos:

Otra costumbre de ellos es bastante enorme y va más allá de toda credibilidad humana. En realidad, sus mujeres, por causa de su libidinosidad hacen entumecer los miembros de sus maridos con tanta brutalidad que parecen deformes y torpes, lo que sucede por algún artificio y mordedura de animales venenosos. Por causa de esto mucho pierden sus miembros, que se pudren por falta de cuidados, y se vuelven eunucos”.¹⁸

Este relato, de difícil interpretación a los ojos actuales,¹⁹ introduce una nueva representación de la mujer indígena que tendrá importantes repercusiones en la futura literatura brasileña y europea. Por encima de la veracidad o no de su relato, lo cierto es que se trató del primer documento sobre Brasil impreso, de modo casi simultáneo, en diferentes ciudades europeas. De este modo dada la enorme difusión que tuvo esta carta en Europa (Lestringant, 1997), su contribución es muy relevante a la hora de crear una representación de la mujer indígena basada

¹⁶ Filipe Eduardo Moreau, *Os índios nas cartas de Nóbrega e Anchieta*. (São Paulo: Annablume, 2003), 256.

¹⁷ Tal y como indica Sodré, en el período inicial, no surgieron motivos de disputa entre los indígenas y los portugueses. Estos últimos no vinieron a Brasil con la intención apropiarse de la tierra, sino con la de mantener relaciones comerciales, lo que justificaría este tono amable con el que son descritos los indígenas en las primeras crónicas. En Nelson Sodré, *O que se deve ler para conhecer o Brasil* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976), 56.

¹⁸ “Outro costume deles bastante enorme e além da humana credibilidade: na realidade, as mulheres deles como são libidinosas, fazem entumescer as virilhas dos maridos com tanta crassidão que parecem disformes e torpes; isto, por algum artificio e mordedura de alguns animais venenosos. Por causa disso, muitos deles perdem as virilhas —que apodrecem por falta de cuidados— e se tornam eunucos”. Amado y Figueiredo, *Brasil 1500...*, 315.

¹⁹ De hecho, diversos investigadores coinciden en afirmar el carácter apócrifo de este texto, basándose en las contradicciones que contiene con respecto a otros escritos de Vespucio.

en los estereotipos de un ser salvaje, libidinoso y caníbal. La sexualización de la mujer se vuelve, de esta forma, una característica emblemática que confirma su condición de animal no racional.²⁰ En otros pasajes de este texto, Vespucio oscila entre mera observación naturalista y la censura moral hacia estas mujeres cuando escribe: “Las mujeres, como dije, aunque anden desnudas y sean muy libidinosas, tienen los cuerpos hermosos y limpios [...] Cuando podían juntarse a los cristianos, poseídas por la fuerte libido, contaminaban y prostituían toda pudicia”.²¹

En la literatura de este periodo, la sexualización de la mujer indígena se presenta como un arma de doble filo. Es decir, estas mujeres son alabadas mientras mantienen su juventud y belleza, sin embargo, la mujer madura es representada como un compendio de decadencia y de perversión para los más jóvenes en oposición a las mujeres jóvenes que, a pesar de su primitivismo, ornamentan sus cuerpos dentro de un ideal de belleza y de cierta civilización. En este sentido, el portugués Gabriel Soares de Sousa, en su *Tratado descritivo do Brasil* de 1587, uno de los textos más representativos de la literatura brasileña de viajes del siglo XVI, nos describe a las mujeres del pueblo Tupinambá en los siguientes términos:

Los tupinambá son tan lujuriosos que no hay pecado de lujuria que no cometan; los cuales siendo de poca edad contactan con mujeres, bien mujeres; porque las viejas, despreciadas por los hombres, atraen a estos jóvenes, haciéndoles mimos y regalos, y les enseñan a hacer lo que no saben, y no les dejan ni de día ni de noche. Esta gente es tan lujuriosa que pocas veces tienen respeto por las hermanas o las tías y como este pecado va en contra de sus costumbres duermen con ellas entre la maleza.²²

Sin embargo, debemos tener en cuenta que, la intención del autor a la hora de redactar este texto fue la de convencer al Ministro del Rey Felipe II, Cristovão de Moura, para la autorización y el

²⁰ Conforme señala Todorov, en su clásico libro sobre la conquista de América, el profundo impacto entre los europeos por la desnudez indígena fue compartido por la conquista española, prácticamente desde la llegada Colón. Así, la desnudez de los indígenas suponía para Colón que estos fueran “seres despojados de toda propiedad cultural: se caracterizan, en cierta forma, por la ausencia de costumbres, ritos, religión”. Esta ausencia de identidad manifestada en la desnudez, ya que “los seres humanos se visten después de su expulsión del paraíso”, supondrá un elemento fundamental para la legitimación de la conquista de América por parte de las Coronas de España y de Portugal. Tzevetan Todorov, *La conquista de América. El problema del otro*. (México: Siglo XXI, 2007), 44.

²¹ “As mulheres, como disse, embora andem nuas e sejam libidinosíssimas, têm contudo os corpos formosos e limpos [...] Quando podiam juntar-se aos cristãos, impelidas pela forte libido contaminavam e prostituíam toda pudícia”. Amado y Figueiredo, *Brasil 1500...*, 317.

²² “São os tupinambás tão luxuriosos que não há pecado de luxúria que não cometam; os quais sendo de muito pouca idade têm conta com mulheres, e bem mulheres; porque as velhas, já desestimadas dos que são homens, granjeiam estes meninos, fazendo-lhes mimos e regalos, e ensinam-lhes a fazer o que eles não sabem, e não os deixam de dia, nem de noite. É este gentio tão luxurioso que poucas vezes têm respeito às irmãs e tias, e porque este pecado é contra seus costumes, dormem com elas pelos matos”. Gabriel Soares de Sousa, *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*. (Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2013), 322-323.

apoyo de la Corona para la explotación de unas minas en los territorios de los Tupinambá en las márgenes del río San Francisco. Este hecho podría justificar su presentación como seres depravados y amorales. Esta posibilidad se refuerza por el hecho de que en la mayoría de las ocasiones las narraciones de este autor se basan en fuentes indirectas, eximiéndose, de este modo, de responsabilidad por la veracidad de los hechos relatados.

Frente a esta imagen depravada de la mujer indígena, presentada en textos con un marcado componente propagandístico, encontramos en la misma época otras representaciones en obras más rigurosas en lo que se refiere a la recolección de los datos presentados. Un ejemplo de esto lo podemos encontrar en el *Tratado da Terra do Brasil: história da província Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil*, escrito por Pero de Magalhães Gandavo en torno al 1570. En esta obra, a pesar de que el autor describe a los indígenas como deshumanos, crueles y “brutos animales”, reserva un tratamiento diferente para las mujeres, descritas en los siguientes términos, “Estas indias guardan castidad a sus maridos que son muy amigos de ellas, porque también ellos sufren mucho con los adulterios. Muchos de ellos se casan con sus sobrinas, hijas de sus hermanos o hermanas. Estas son sus mujeres verdaderas y no las pueden negar sus padres”.²³ Aquí podemos ver como la imagen de la mujer indígena se humaniza, la monogamia se presenta como el régimen social predominante y desaparece cualquier referencia a los atributos sexuales o a una lujuria desbordada en la naturaleza de las mujeres indígenas. Esto nos muestra que el estereotipo de la sexualización no se manifiesta de manera omnipresente en estos relatos de viaje del siglo XVI. Sin embargo, en el caso del *Tratado* de Gandavo, tal y como señala Martins, debemos tener en cuenta que se trata de una obra escrita bajo un espíritu netamente propagandístico, con la intención de promover una colonización portuguesa, compuesta fundamentalmente por hombres.²⁴ En este contexto cobra sentido que mientras el hombre indígena sea calificado en los términos descritos, con respecto a la mujer se ensalce la virtud de la castidad y fidelidad a los maridos.

La mujer indígena bajo el prisma de la catequización

²³ “Estas índias guardam castidade a seus maridos e são muito suas amigas, porque também eles sofrem mal adultérios; casam os mais deles com suas sobrinhas, filhas de seus irmãos ou irmãs, estas são suas mulheres verdadeiras, e não lhas podem negar seus pais”. Pero de Magalhães Gandavo, *Tratado da Terra do Brasil: história da província Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil*. (Brasília: Senado Federal, 2008), 69.

²⁴ Wilson Martins, *História da Inteligência Brasileira*, Vol. I (São Paulo: Cultrix, 1977), 49.

Durante las primeras décadas de la colonización de América, la deshumanización de los indígenas tuvo la ventaja de ofrecer un sustento jurídico a la privación de tierras y de libertad de los indígenas. Esta circunstancia, favorecía de modo evidente intereses de la colonización. La mano de obra esclava permitía la reducción de los costes de producción y, por lo tanto, la integración de la economía colonial, en condiciones competitivas, dentro de la red de comercio mundial. Sin embargo, este nuevo contexto planteaba numerosos dilemas teológicos acerca de la capacidad de los indígenas para vivir como seres libres y para recibir la fe católica. Estos dilemas quedaron resueltos, desde el punto de vista doctrinal, por el Papa Paulo III con la promulgación, en 1537, de la bula *Sublimis Deus*. En dicho texto el Papa reconocía el derecho a la libertad de los indígenas, así como su capacidad para adquirir la fe cristiana y el derecho a ser instruidos en dicha fe.²⁵ Aunque en sentido escrito esta Bula se dirigía a la situación de los indígenas en la América bajo dominio español, no dejaba de reflejar la doctrina oficial de la cabeza de la Iglesia sobre esta cuestión.

Esta postura del papado situará a la Iglesia católica en una posición de vanguardia dentro del proceso de colonización de Brasil. Mientras que a las autoridades civiles les competía el desarrollo de un aparato estatal colonial y su extensión a nuevos territorios, a las autoridades eclesiásticas les competirá la inclusión de los indígenas en aquel proyecto colonial mediante la catequización en la fe cristiana. Dentro de esta misión, la orden de los jesuitas fue la primera en establecerse en la nueva colonia portuguesa, acompañando al primer Gobernador General, Tomé de Souza, en 1549, tras ser autorizados por el Rey para mantener, con exclusividad, actividades misioneras regulares entre los pueblos indígenas de Brasil. A partir de aquí, las representaciones de las mujeres indígenas durante el Brasil colonial estuvieron en gran medida mediatizadas por la visión de los misioneros jesuitas que ejercieron la labor de la catequización de los indígenas en los territorios colonizados por la corona portuguesa.

A pesar del espíritu integrador y humanista que preside la bula *Sublimis Deus* de Paulo III, lo cierto es que dentro de la propia orden jesuita se mantuvieron, por lo menos durante buena parte del siglo XVI, importantes discrepancias doctrinales sobre la posibilidad y conveniencia de la evangelización de los indígenas. Un ejemplo de esto lo podemos ver en el tratado *De procurando indorum salute*, publicado en Salamanca por el jesuita español José de Acosta en 1588. En este texto, cincuenta años posterior a la bula de Paulo III, el autor clasifica a los indígenas en tres grupos atendiendo a su capacidad de conversión. La categoría más baja,

²⁵ Alberto de la Hera, "El derecho de los indios a la libertad y a la fe", *Anuario de Historia del Derecho Español*, XXVI (1956): 89-182.

según este jesuita, estaría constituida por los indígenas de Brasil y del Caribe, que, por vivir en un estado de civilización primitivo, desnudos y en tribus, debían de ser duramente combatidos para que sus cuerpos sirvieran como tabla rasa para la inscripción de la verdad del evangelio.²⁶

Sin llegar a las posturas radicales del padre Acosta, los jesuitas en Brasil desarrollaron una prolífica literatura epistolar en la que expresan sus dudas y prejuicios acerca de la posibilidad de integrar a las mujeres indígenas en la sociedad colonial a través de la evangelización. A través de la literatura epistolar producida por estos misioneros se puede apreciar como la sexualidad de las mujeres indígenas generaba una notable preocupación dentro de los territorios de evangelización bajo su jurisdicción, los conocidos como “aldeamientos”. En ese sentido, podemos encontrar numerosos ejemplos en los que la representación de la mujer indígena está estereotipada en torno a conceptos como el pecado, la perdición o el miedo. Así, el comportamiento de estas mujeres fue objeto de especial atención ante el riesgo que suponía para la moral de los cristianos, en general, y para la de los misioneros en particular. En este contexto, la mujer indígena será descrita bajo la noción de una permanente culpa por su potencial peligro para el recto camino de los europeos en América, lo que acabará por justificar su control y sometimiento a la tutela de las autoridades civiles y religiosas coloniales.²⁷

En este ámbito merecen especial atención los escritos del padre jesuita canario José de Anchieta (1534-1597). En las cartas que este misionero remite al Superior de la orden se revela, más que una continuidad, una radicalización en la visión sexualizada y de ser irracional de una mujer indígena que constituye una verdadera amenaza para el recto camino de los cristianos en América. En dichos textos se puede apreciar como a la visión sexualizada de la mujer indígena que transmitieron los primeros colonizadores se unirá una marcada dosis de misoginia contra unas mujeres que amenazan con la tentación de su lujuria el empeño de los hombres por seguir el camino cristiano. Así, en una carta de 1554, dirigida al Superior de la orden, Ignacio de Loyola, en Roma, el padre Anchieta advierte del peligro que supone la presencia de las mujeres indígenas en Brasil en los siguientes términos: “Las mujeres andan desnudas y no se saben negar a ninguno, más aun ellas mismas acometen e importunan a los hombres echándose con ellos en las redes, porque tienen por honra dormir con los cristianos”.²⁸

²⁶ Frank Lestringant, Beatriz Perrone-Moisés, “O Brasil de Montaigne”, *Revista de Antropologia*, 49, 2 (2006): 515-556.

²⁷ Karl Heinz Arenz, Gaia, Stefanie Leão, “Mulheres indígenas em narrativas jesuíticas da Amazônia portuguesa”, *Habitus*, 17, 2 (2019): 394-413.

²⁸ “As mulheres andam nuas e não sabem se negar a ninguém, mas até elas mesmas cometem e importunam os homens, jogando-se com eles nas redes porque têm por honra dormir com os Cristãos”. Anchieta, José. *Cartas, Informações, fragmentos históricos e sermões*. (Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1933), 68.

En este breve pasaje el autor resume las líneas esenciales del pensamiento de los misioneros jesuitas sobre la cuestión que nos ocupa. La lascivia inherente a las mujeres indígenas es la culpable de que los hombres cristianos en Brasil se alejen de la recta moral sexual importunándoles en su quehacer diario. Ante ello, este padre propone que los huérfanos portugueses, en lugar de ser enviados a Brasil, lo fueran a España por causa del peligro que acarrearía la alegada lascivia propia de la naturaleza de aquellas mujeres indígenas de la colonia: “Y cuando lleguen a los años de la discreción (pubertad), mandadlos a España, donde hay menos inconvenientes y peligros de que sean ruines que aquí, donde las mujeres andan desnudas y no se saben negar a nadie.”²⁹

Según la visión de estos padres jesuitas, la presencia de la mujer indígena no suponía solamente una amenaza para la conducta moral de los cristianos en general, sino que afectaba directamente al recto desempeño de la labor pastoral de los misioneros y clérigos. En este sentido, el padre Luis de Grã, en una carta dirigida a Ignacio de Loyola en 1556 se expresaba en los siguientes términos: “Al visitar estas aldeas está la dificultad de que no es bueno que alguien vaya solo ya que son caminos en los que con frecuencia hay mujeres y por eso están muy llenos de ocasiones y es muy necesario que todos andemos con un santo temor”.

La soledad del misionero representaba para el jesuita una posibilidad de incursión en el pecado carnal y la mujer indígena suponía para estos padres la encarnación de este pecado. Por este motivo se dispuso que en cada aldea debería haber siempre un mínimo de dos misioneros con la finalidad de que uno ejerciera la vigilancia del otro. Sin duda, el choque psicológico que debía producir a estos misioneros la visión de la mujer indígena, tras desembarcar en Brasil y abandonar la rígida disciplina eclesiástica en España o Portugal, debería ser bastante traumático. Este hecho lo confesaba con honestidad el padre António da Rocha, Superior de la orden en la Capitanía del Espíritu Santo, en una carta de 1571 escribía:

Cuando en Portugal me dijeron que viniera a Brasil, habiendo sabido que las mujeres aquí andan desnudas, en seguida informé al Padre Provincial Leão Henriques de mi debilidad y mala inclinación contra la castidad, y él dijo que confiara en Dios. [...] Yo al menos confieso a V.P. que desde que estoy en esta provincia no paso ni una hora sin sentir estímulos gravísimos. A veces los tenía en Portugal, donde las mujeres andan más o menos tapadas, pero aquí andan desmandadas y buscan a los hombres y muchas de ellas tienen mejor aspecto que las blancas españolas.³⁰

²⁹ “E ao chegarem aos anos da discrição, mandá-los a Espanha, onde há menos inconvenientes e perigos para serem ruins, do que aqui, onde as mulheres andam nuas e não se sabem negar a ninguém”. José de Anchieta, *Minhas Cartas*. (São Paulo: Melhoramentos, 2004), 13.

³⁰ “E quando em Portugal me disseram que viesse para o Brasil, com ter entendido que as mulheres cá andam nuas, logo propus ao Padre Provincial Leão Henriques a minha fraqueza e má inclinação contra a castidade, e ele disse

En este texto, se aprecia la honestidad del padre Rocha en el hecho de que, pese a no salirse del estereotipo de la mujer indígena predadora de la virtud de los misioneros, al menos llega a admitir su responsabilidad por su inclinación natural y previa hacia la ruptura del voto del celibato. Sin embargo, la evangelización de las mujeres indígenas, motivo fundamental del despliegue exclusivo de la orden jesuita en Brasil, se presenta como una misión factible y con resultados palpables, a pesar de los peligros que para los misioneros entraña la presumida lujuria inherente de estos pueblos, tal y como consideraba el padre Anchieta, en una carta dirigida al Padre General de São Vicente en 1560, cuando indica: “Se ve en muchos, principalmente en las mujeres tanto libres como esclavas, muy manifiestas señales de virtud, principalmente en huir y detestar la lujuria. Y como es comúnmente una ruina para el género humano, en esta gente parece que tuvo siempre no solo imperioso señorío sino también la tiranía más cruel”.³¹

Como se puede apreciar en los textos anteriores existe un hilo conductor en la literatura jesuítica sobre las mujeres indígenas como es el de la lujuria insertada en su naturaleza, casi a modo de condicionante genético. Para autoras como Klawe,³² esta noción encuentra su origen en una ausencia de comprensión por parte de los misioneros del papel de la poligamia en algunos de los pueblos indígenas de Brasil. Siguiendo una tradición que se remonta a la literatura antiislámica medieval, en la que Mahoma y los musulmanes eran calificados como lujuriosos y depravados por practicar la poligamia,³³ los religiosos jesuitas asociarán esta práctica con el deseo sexual desenfrenado, sin tener en cuenta que, en términos generales, la poligamia servía para establecer alianzas tribales, por lo que solía restringirse a las élites de dichas tribus. Por otra parte, los colonos y las tribus indígenas se beneficiaron mutuamente de este sistema de alianzas, obteniendo los colonos satisfacción a su necesidad de compañía femenina y los indígenas, ventajas ante el nuevo poder establecido en sus territorios. En

que confiasse em Deus. Eu ao menos confesso a V. P. que não sei se se passou uma hora desde que estou na Província sem sentir estímulos gravíssimos, porque às vezes os tinha em Portugal, onde as mulheres andam ao menos embuçadas, mas aqui desfaçadas e buscam aos homens, e muitas delas têm melhor parecer que as brancas espanholas”. Serafim Leite. “Aspectos do Brasil em 1571 numa carta inédita do Pe. António da Rocha, Superior do Espírito Santo”, *Separata do Vol. V das Actas do Congresso Internacional de História dos Descobrimentos*. Lisboa, 1961.

³¹ “Vêem-se em muitos, máxime nas mulheres assim livres como escravas, mui manifestos sinais de virtude, principalmente em fugir e detestar a luxúria, e que como seja comum ruína do gênero humano, nesta gente parece que teve sempre não só imperioso senhorio, mas também tirania a mais cruel”. Anchieta, *Cartas, Informações ...*, 151.

³² Janina Z. Klawe, “O papel das mulheres nos descobrimentos e na expansão portuguesa” en *O rosto feminino da expansão portuguesa* (Lisboa: Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, 1995), 254.

³³ Juan Manuel Uruburu. “Mahoma o Muhammad. ¿Quid iuris?”. *El Imparcial*, 20 de septiembre de 2019. <https://www.elimparcial.es/noticia/205053/opinion/mahoma-o-muhammad.-quid-iuris.html>

términos generales, tal y como indica la autora indígena guaraní Geni Nuñez,³⁴ las relaciones de pareja en los pueblos originarios de Brasil no se basaban en la indisolubilidad del vínculo, sino en el consenso sobre su perdurabilidad. De este modo, cada miembro tenía libertad de romper este vínculo en cualquier momento, lo que impedía que, a los ojos de los evangelizadores jesuitas,³⁵ el orden social indígena pudiera tener compatibilidad con la doctrina cristiana.

Realmente, la comprensión de estos fenómenos sociales requería un profundo conocimiento sobre el terreno que los superiores de la orden jesuita, destinatarios de esta literatura, no poseían. Por ello la solución más práctica fue la de asimilar el comportamiento de las mujeres indígenas a las categorías teológicas de pecado, lo que, a la postre, contribuía a justificar su presencia en el territorio brasileño. Este es uno de los factores que condiciona el severo juicio que el poeta y crítico literario Silvio Romero realiza, a finales del siglo XIX, sobre la literatura de este periodo cuando señalaba que: “Los misioneros y colonos inteligentes del siglo XVI, que dejaron noticias escritas sobre nuestros salvajes, eran demasiado incompetentes para una observación regular, capaz de sorprender los más íntimos hechos sociales y la fundamental psicología de esas gentes rudimentarias”.³⁶

Conclusión

A lo largo del siglo XVI se desarrollaron en Brasil una serie de manifestaciones literarias en las que las mujeres indígenas fueron objeto de diferentes representaciones. Sin embargo, estas obras tuvieron en común una serie de aspectos esenciales que condicionaron la carga ideológica subyacente a la representación de estas mujeres. En primer lugar, estas obras fueron en todos los casos escritas por hombres, formados en la mentalidad patriarcal propia de la época en la

³⁴ Geni Nuñez, *Descolonizando afectos: experimentações sobre outras formas de amar*. (São Paulo: Planeta do Brasil, 2023), 21.

³⁵ Esta circunstancia ya aparece descrita en la descripción de Brasil y sus pueblos indígenas contenida en la citada *Corografia Brasilica* de 1817, cuando el autor refiere sobre los indígenas que: “Se contentan con una mujer, pero queda al libre albedrío de ambos consortes separarse y contraer nueva alianza cuando uno se disgusta con el otro, aunque son raras estas separaciones”. Casal, *Corografia*..., 280.

³⁶ “Os missionários e colonos inteligentes do século XVI, que deixaram notícias escritas dos nossos selvagens, eram demasiado incompetentes para uma observação regular, capaz de surpreender os mais íntimos fatos sociais e a fundamental psicologia dessas gentes rudes”. Silvio Romero, *História da Literatura Brasileira* (Rio de Janeiro: José Olympio, 1980), 201.

que escriben, lo que condicionará de modo evidente el tratamiento de aspectos íntimos de estas mujeres como es su sexualidad.

En segundo lugar, estas obras fueron escritas mayoritariamente desde el desconocimiento de la lengua, de la cultura y del papel social de las mujeres dentro de las sociedades indígenas, por lo que la atribución de una serie de valores morales e incluso la puesta en duda de la racionalidad de estas mujeres se construye a partir del grado de diferencia con los valores culturales, morales y religiosos de los autores, europeos y eurodescendientes, que escribieron la literatura analizada en este artículo. Brasil adoptó de su metrópoli no solo su lengua, sino también gran parte de sus formas culturales. Esta herencia no puede ser olvidada a la hora de analizar su literatura, entendida como la manifestación cultural más influida por las matrices europeas, asimiladas a través de Portugal. Por ello la representación de las mujeres indígenas se realizará a partir de unos valores culturales, morales y religiosos que serán utilizados por los autores para describir y calificar unas realidades totalmente desconocidas.

En tercer lugar, la construcción de la imagen de las mujeres indígenas está, en la mayoría de los casos, supeditada a intereses superiores como son la construcción de un estado colonial, la evangelización de otros pueblos o la formación de elementos culturales específicos dentro de un Imperio colonial, lo que se realizará a partir de la negación de una identidad propia de estas mujeres en cuanto integrantes de los pueblos originarios de Brasil.

Como reflexión final, cabría referir un aspecto destacado por el autor brasileño António Cândido, cuando refería que uno de los aspectos más relevantes de la literatura en Brasil de este periodo sería el de “marcar posiciones para un futuro”.³⁷ Efectivamente, la literatura analizada nos muestra solamente el inicio de un camino de construcción de estereotipos sobre las mujeres indígenas que aún hoy día parece no haber terminado. A principios de nuestro siglo, la autora indígena brasileña Eliane Potiguara iniciará un movimiento literario de deconstrucción de dichos estereotipos, seguido por un número creciente de autoras también indígenas.³⁸ En dicho movimiento, la escritura en lengua portuguesa se convierte en herramienta de denuncia y, al mismo tiempo, de diálogo con el resto de la sociedad brasileña con poemas cargados de simbolismo y memoria histórica como “Brasil”, escrito por dicha autora y del que se extrae el siguiente fragmento:

³⁷ Véase Nota 7.

³⁸ Sobre este movimiento, cfr. Keila Coelho, *Poesía de mujeres indígenas en Brasil. Existencia y resistencia* (Madrid: Dykinson, 2024).

Brasil ¿Qué hago con mi cara de india?
 Y mi cabello
 Y mis arrugas
 Y mi historia
 Y mis secretos [...]
 ¿Qué hago con mi cara de india?
 ¿Y mi sangre
 Y mi consciencia
 Y mi lucha / Y nuestros hijos?
 Brasil, ¿Qué hago con mi cara de india?
 No soy violencia
 o violación
 Soy historia
 Soy guerrera
 Barriga brasileña
 Vientre sagrado
 Pueblo brasileño.³⁹

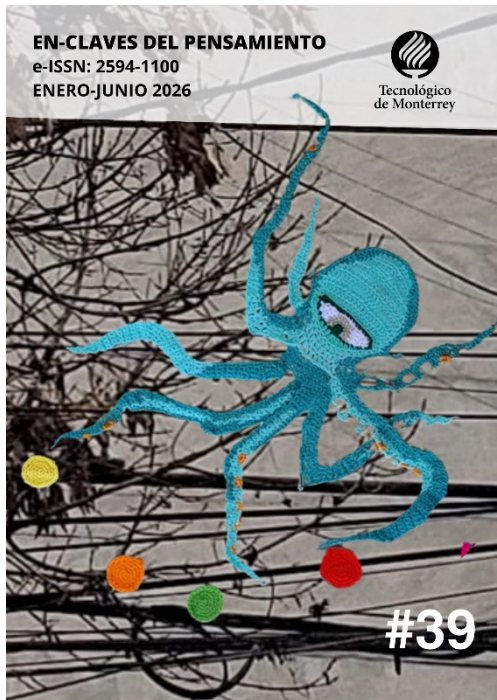
En el Brasil del siglo XVI los colonizadores dejaron registros escritos en los que describieron minuciosamente el territorio y los pueblos que allí encontraron. Dichos registros estuvieron marcados por una profunda carga de subjetividad derivada de los poderosos intereses subyacentes a la magna empresa colonial y de los valores culturales que portaban los autores desde el continente europeo. La incorporación de las mujeres indígenas brasileñas al debate literario se nos presenta como una valiosa oportunidad para la preciada búsqueda de la objetividad histórica por medio de la suma y contraste de subjetividades.

³⁹ Eliane Potiguara, *Metade cara, metade máscara*, 2ª ed. (Lorena: Projetos Especiais, 2018), 32.

Bibliografia

- Amado, Janína y Figueiredo, Luiz Carlos. *Brasil 1500. Quarenta Documentos*. São Paulo: Universidade de Brasília, 2001.
- Anchieta, José. *Minhas Cartas*. São Paulo: Melhoramentos, 2004.
- Anchieta, José. *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1933.
- Bosi, Alfredo. *História Concisa Da Literatura Brasileira*. São Paulo: Cultrix, 1994.
- Candido, António. *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos*. 3ª ed. São Paulo: Martins, 1969.
- Casal, Manuel Aires. *Corografia Brasilica*. Rio de Janeiro: Impressão Regia, 1817.
- Coelho, Keila. *Poesía de mujeres indígenas en Brasil. Existencia y resistencia*, Madrid: Dykinson, 2024.
- De la Hera, Alberto. “El derecho de los indios a la libertad y a la fe”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, XXVI (1956): 89-182.
- Gandavo, Pero de Magalhães. *Tratado da Terra do Brasil: história da província Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil*. Brasília: Senado Federal, 2008.
- Hue, Sheila Moura. *Primeiras cartas do Brasil (1551-1555)*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- Klawe, Janina. "O papel das mulheres nos descobrimentos e na expansão portuguesa" em *O rosto feminino da expansão portuguesa*, 253-258. Lisboa: Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, 1995.
- Krenak, Ailton. *Índios do Brasil*. Rio de Janeiro: Azougue, 2015.
- Leite, Serafim. “Aspectos do Brasil em 1571 numa carta inédita do Pe. António da Rocha, Superior do Espírito Santo”. En: *Separata do Vol V das Actas do Congresso Internacional de História dos Descobrimentos*, 1-13. Lisboa: Congresso Internacional de História dos Descobrimentos, 1961.
- Lestringant, Frank y Perrone-Moisés, Beatriz. “O Brasil de Montaigne”, *Revista de Antropologia*, 49, 2 (2006): 515-556.
- Martins, Wilson. *História da Inteligência Brasileira*, Vol. I. São Paulo: Cultrix, 1977.
- Mendes, Claudinei. “História e Literatura: Os escritos coloniais de fins de século XVI e início do XVII”, *Diálogos*, 14,3, (2010): 469-489.
- Moreau, Filipe Eduardo, *Os índios nas cartas de Nóbrega e Anchieta*. São Paulo: Annablume, 2003.

- Nóbrega, Manuel, *Cartas do Brasil do Padre Manuel Nóbrega (1549-1560)*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1886.
- Nóbrega, Manuel, *Diálogo sobre a conversão do gentio*. Lisboa: IV Centenário da Fundação de São Paulo, 1954.
- Núñez, Geni. *Descolonizando afetos: experimentações sobre outras formas de amar*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2023.
- Paredes, Julieta. *Hilando Fino. Desde el feminismo comunitario*. México: Comunidad Mujeres Creando Comunidad, 2013.
- Potiguara, Eliane. *Metade cara, metade máscara*, 2ª ed. Lorena: Projetos Especiais, 2018.
- Raminelli, Ronald. *Imagens da colonização. A representação do índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahad, 1996.
- Rede Memória, “Literatura colonial”. *Biblioteca Nacional de Brasil*, 11 de outubro, 2025. <https://bndigital.bn.gov.br/dossies/rede-da-memoria-virtual-brasileira/literatura/literatura-colonial/>
- Romero, Silvio. *História da Literatura Brasileira*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1980.
- Sousa, Gabriel Soares, *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2013.
- Sodré, Nelson, *O que se deve ler para conhecer o Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.
- Stegagno-Piccio, Luciana. *História da Literatura Brasileira*. Rio de Janeiro: Lacerda, 1997.
- Todorov, Tzvetan, *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI, 2007.
- Uruburu, Juan Manuel. “Mahoma o Muhammad. ¿Quid iuris?”. *El Imparcial*, 20 de septiembre de 2019. <https://www.elimparcial.es/noticia/205053/opinion/mahoma-o-muhammad.-quid-iuris.html>
- Veríssimo, José. *História da literatura brasileira*. (Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves & Cia., 1916).



Sobre un intertexto baudelaireano en *La velocidad de la luz* de Javier Cercas: una interpretación levinasiana sobre la culpabilidad

On a Baudelairean Intertext in *La
velocidad de la luz* by Javier Cercas: A
Levinasian Interpretation of Guilt

Nicolás de Navascués Martínez

Universidad Internacional de la Rioja, España



<https://orcid.org/0000-0001-5894-7561>



ndenavascue@alumni.unav.es



<https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i39.776>

Resumen. En este artículo se propone una lectura de *La velocidad de la luz*, de Javier Cercas, desde la filosofía de Emmanuel Levinas. Mi hipótesis es que la fenomenología ética del filósofo lituano permite comprender con una luz inusitada la obra literaria mencionada, y que al mismo tiempo esta novela permite acercarse a la obra de Emmanuel Levinas con una mirada diferente, especialmente con respecto al arte. Así, mi argumento se desarrolla a través de la identificación de un intertexto de Baudelaire en la narrativa estudiada. A través del análisis de esta intertextualidad, defiendo que Cercas rompe el movimiento lineal y cerrado del texto para abrirse, interpelar, conmover y alterar la experiencia del lector. De este modo, los problemas morales que suscita la obra no permanecen en un exterior inidentificable, sino que vuelven al lector incapaz de sustraerse a su propia culpabilidad. En este punto se percibe cómo hay una analogía entre lo literario, o lo estético, y lo ético. Este problema, tradicional en los estudios levinasianos, se comprende e interpreta aquí de otro modo gracias al uso de la novela de Cercas, y al mismo tiempo el pensamiento ético de Levinas aparece entonces como una clave de lectura que desvela las dificultades ante las que nos pone el escritor español en su obra.

Palabras clave: Filosofía y literatura, intertextualidad, filosofía francesa contemporánea, literatura ética, literatura española contemporánea.

Abstract. This article proposes a reading of *La velocidad de la luz* by Javier Cercas through the lens of Emmanuel Levinas's philosophy. My hypothesis is that the Lithuanian philosopher's ethical phenomenology allows for an unprecedented understanding of the literary work in question, while at the same time, this novel offers a different perspective on Levinas's thought, particularly with regard to art. Thus, my argument develops through the identification of an intertext from Baudelaire in the narrative under study. By analyzing this intertextuality, I argue that Cercas disrupts the linear and closed movement of the text in order to open it up, to interpellate, to unsettle, and to alter the reader's experience. In this way, the moral problems raised by the novel do not remain in an unidentifiable exteriority; rather, they return to the reader, rendering them incapable of escaping their own sense of guilt. At this point, one perceives an analogy between the literary or the aesthetic and the ethical. This issue, which is traditional in Levinasian studies, is understood and interpreted here in a different way.

thanks to the use of Cercas's novel. At the same time, Levinas's ethical thought emerges as a key interpretative framework that reveals the challenges posed by the Spanish writer in his work.

Keywords: Philosophy and Literature, Intertextuality, Contemporary French Philosophy, Ethical Literature, Spanish Contemporary Literature.

Cómo citar: Navascués Martínez, N. de. (2026). Sobre un intertexto baudelaireano en *La velocidad de la luz* de Javier Cercas: una interpretación levinasiana sobre la culpabilidad. *En-Claves del Pensamiento*, (39), 21-40. <https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i39.776>.

Introducción

En 2005, Javier Cercas entregaba al público su novela *La velocidad de la luz*. Tras el éxito de *Soldados de Salamina*, esta novela venía a profundizar y al mismo tiempo a desplazar las preguntas que Cercas se hacía acerca de la responsabilidad moral, la relación entre ficción, verdad y verosimilitud, la posibilidad de la narración de un pasado fracturado, y además se ponía a sí mismo, tras su éxito, en cuestión.

Estos han sido precisamente los temas que la crítica ha encontrado y subrayado en la obra. Por supuesto, se han buscado rastros e influencias: Franz¹ los encuentra en el Unamuno de *Cómo se hace una novela*, mientras que Taormina y Vanden Berghe² han estudiado el uso de la figura de Bolaño como legitimación por parte de Cercas. Calzón³ ha insistido en la dimensión de autoficción de la obra y en los juegos especulares entre la obra y la realidad, sobre todo con respecto a las otras novelas escritas por Cercas; Navajas⁴ llega a afirmar que “el yo es en *La velocidad de la luz* el material central sobre el que elaborar el texto”. También se ha estudiado dentro del subgénero narrativo de la novela de campus española.⁵ Potok⁶ tipologiza los niveles de la intención creativa de Cercas para comparar la representación del pasado en *La velocidad de la luz* y *Soldados de Salamina*. Villamía⁷ lo considera un culmen de la autoficción

¹ Thomas R. Franz. “Cercas y Unamuno: *La velocidad de la luz* y *Cómo se hace una novela*”. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 47, núm. 2 (2009): 31-43.

² Alizé Taormina y Kristine Vanden Berghe. “El Roberto Bolaño de Javier Cercas”. *Anales de Literatura Hispanoamericana*, 49 (2020): 250-253.

³ José Antonio Calzón. “Construcciones confusas de la identidad: el caso del *Lazarillo de Tormes* y *La velocidad de la luz* de Javier Cercas”. *452º F*, 13, núm. 1 (2015): 134-147.

⁴ Gonzalo Navajas. “*La mala educación* al desnudo. El medio autobiográfico y la literatura española del siglo XX”. *Lectura y signo*, 2, núm. 1 (2007): 288.

⁵ José Manuel Del Pino. “Pasión y horror de América: *El inquilino* (1989) y *La velocidad de la luz* (2005) de Javier Cercas”. En *Ventanas sobre el Atlántico: Estados Unidos-España durante el postfranquismo (1975-2008)*, 45-55, coords. Carlos X. Ardavín y Jorge Marí. Valencia: PUV, 2011.

⁶ Magda Potok. “‘Esa historia no puede contarse’. La dificultad de representar el pasado en dos novelas de Javier Cercas”. *Studia Romanica Posnaniensis*, 40, núm. 2 (2013): 133-142.

⁷ Luis Villamía. “El despliegue de la autoficción en la Academia: la novela de campus en la narrativa actual”. *Pasavento*, 3, núm. 1 (2015): 46.

con sus dos grandes vertientes: “por un lado la sugestividad proteica de una superposición de planos narrativos y por otro, la indagación heurística de una revelación íntima”, incidiendo así en su dimensión ética. Rebreyend,⁸ con una carga teórica más fuerte, analiza la eficacia de la obra a través de la categoría del “realismo intencional”, y sus efectos en el lector. Emmanuel Boujou, por su parte, incide en el carácter especular de las dos historias y considera que las preguntas centrales de la obra son: “¿cómo puede uno vivir? ¿qué hacer con la ‘inservible verdad’ de la literatura, como Philippe Forest la llama?”.⁹

No me preocupará tanto en este artículo ni la dimensión autobiográfica de la obra, ni la crítica a Estados Unidos, ni la experiencia del extranjero, ni el cuestionamiento de la identidad española, ni la metaficcionalidad. Sobre todo, no me preocupará la evidente y fecunda metaficcionalidad: dejaré de lado para mi argumentación el conjunto de referencias que el autor hace a su propia vida, a sus otros libros, a la realidad del personaje de Rodney. Lo que sí trataré de explorar, en la línea de Enric Mallorquí-Ruscalleda¹⁰ es la cuestión de la culpa y la responsabilidad, la paradoja de la extensión invisible de la culpabilidad y la experiencia del lector.

Lo haré partiendo de un intertexto de Baudelaire. Tengo la impresión de que ya ha sido señalado, pero no ha sido comentado extensamente.¹¹ Trataré de explicar por qué lo emplea Cercas, cuál es su función y su sentido, qué valor narrativo tiene, y qué nos dice sobre la novela.

¡A ti, lector! Un apunte sobre Baudelaire y su traslado a Cercas

Las palabras son bien conocidas: “Tú lo conoces, lector, este monstruo delicado, / – ¡Hipócrita lector, – mi semejante, – mi hermano!”.¹² Son los versos con los que Baudelaire concluye el umbral a su *Les Fleurs du mal*: una primera, gran flor, para recoger a todas las demás. Titulado “Au lecteur”, introduce directamente al sujeto que abre las páginas en el conjunto de vicios,

⁸ Anne-Laure Rebreyend. “Autoréférence et ‘réalisme intentionnel’ dans *La Velocidad de la luz* de Javier Cercas et *El vano ayer* d’Isaac Rosa”. *Bulletin hispanique*, 116, núm. 2 (2014): 733-753.

⁹ “How can one live? What to do with the “unusable truth” of literature (as Philippe Forest calls it)?” Emmanuel Boujou. *Epimodernism: Six Memos for Literature Today*, (Cham: Palgrave Macmillan, 2023), 59. Salvo que se indique lo contrario todas las traducciones son propias.

¹⁰ Enric Mallorquí-Ruscalleda. “Responsabilidad, memoria y testimonio en *Soldados de Salamina* de Javier Cercas”. *Hispanic research journal*, 15, núm. 3 (2014): 256-70.

¹¹ Boujou, *Epimodernism...*, 60. También Del Pino, “Pasión y horror...”, 55, identifica en el procedimiento metaficcional del final de la novela una dimensión de juego narrativo y duplicación entre autor/lector de raíz baudelaireana, pero no queda claro a qué se refiere exactamente.

¹² “Tu le connais, lecteur, ce monstre délicat, / – Hypocrite lecteur, – mon semblable, – mon frère !”, Charles Baudelaire, *Œuvres complètes, t. I*, (París: Gallimard, 1975), 6.

malestares y problemas (de conciencia, corporales, éticos, teológicos; Baudelaire, al fin y al cabo) no como un sujeto desgajado, mero espectador, sino como un participante. De alguna forma, es una trampa: si hasta aquí has llegado, no te puedes detener. Como indicara antaño Claude Pichois, este poema “es más bien un *tu quoque* que un *mea culpa*”.¹³

La escansión del último verso, debilitada o ralentizada a través de las comas y rayas, va volviendo más y más insistente la palabra baudelaireana. Uno puede imaginarse el rostro de Charles, inmortalizado en aquellas fotografías que tanto denostara, acercándose a nuestros ojos lectores, nuestra nariz como protuberancia vulnerable retrayéndose, y Charles impidiéndonos escapar. ¿Hipócrita yo, debe preguntarse el lector? ¿Hermano de este padre de las flores del mal; tío carnal, por tanto, de estas flores que tengo ante mí? Y, sin duda, no podemos olvidarlo: los versos anteriores han explicado qué o quién es ese monstruo delicado: *l'Ennui*.

“Potencia tutelar de las *Fleurs du mal*”, lo llamará Roberto Calasso.¹⁴ Sin duda, tanto como lo somos cada uno de nosotros, en quien mora este numen. En este sentido, este monumental tedio no es principio de individuación, sino una suerte de operador de unificación del género humano. Pero, al mismo tiempo, en cada uno de nosotros se re(s/v)uelve de manera diferente. Cada uno acoge sus propias flores.

Detengámonos aquí. Este *tu quoque* es recogido por Javier Cercas en la obra de la que nos ocupamos en este artículo: *La velocidad de la luz*. Esta obra, a todas luces incomprensible sin referencia a su anterior obra *Soldados de Salamina*, contiene frente a la obra de 2001 un continuo y novedoso¹⁵ elemento de autocuestionamiento (moral). Cercas se pone a sí mismo ante el tribunal del lector, y busca, con la escritura de este texto, un examen socrático de sí mismo. Eso no significa que se desligue de las preocupaciones tanto éticas como políticas que tan bien había tratado en su obra anterior, sino que la problematización de sí se une a la elaboración de un discurso en torno a la guerra y a la violencia, de nuevo, y al papel de los individuos en estos grandes movimientos anónimos.

En este caso, se desplaza cuatro décadas y varios miles de kilómetros: aunque la novela comienza en España, y a ella se volverá en diversas ocasiones, el centro neurálgico es Estados Unidos. Dividida en cuatro partes, en las que el uso de los tiempos verbales va denotando la inmersión del narrador y por ende del lector en una historia cada vez más acuciante —de un

¹³ “Est bien plutôt un *tu quoque* qu’un *mea culpa*”, Pichois, Claude. “Notes et variantes”, en *Œuvres complètes*, t. I, Charles Baudelaire, Paris: Gallimard, 1975, 831.

¹⁴ “Potenza tutelare delle *Fleurs du mal*”, Roberto Calasso, *La Folie Baudelaire*, (Milán: Adelphi, 2008).

¹⁵ Parcialmente, pues en el fondo Cercas se estaba situando ante la historia política y las decisiones morales de los individuos en la historia española del siglo XX y, más en general, en la guerra civil europea.

pasado más lejano a un pasado que roza el presente, hasta hacerse vivo—, la obra cuenta la historia vital y moral del protagonista, un alter ego de Cercas. Este se desplaza a una universidad provinciana norteamericana para ser profesor de español, y en ella conoce y se hace amigo de Rodney Falk, un peculiar investigador con el que comparte despacho, y con el que discute infinitamente sobre literatura norteamericana. Cuando este desaparece sin dejar rastro, el narrador lo busca, y descubre, por vía del padre de Rodney, que es un veterano de Vietnam lleno de traumas. El mal que brota en esta historia de alguna forma acompaña al narrador cuando vuelve a España, en la tercera parte, en la que alcanza la fama literaria y llega al hundimiento moral y la destrucción —primero simbólica, pero que luego se produce realmente— de su familia. La última parte narra la vuelta del narrador a Estados Unidos en busca de redención, que encontrará, de alguna forma, en las figuras de la viuda y del hijo de Rodney Falk. Es en estas dos últimas partes donde encontraremos el fantasma de Baudelaire. Pero, ¿cómo y por qué? Acerquémonos a los pasajes.

Su primera aparición se produce al comienzo de la etapa depresiva que sufre el narrador, tras la muerte de su mujer y su hijo, cuando se dedica a deambular por Barcelona de noche y a dormir o a vivir como un crisantemo quebrado durante el día:

Ahora yo también era responsable de la muerte de una mujer y un niño (o me sentía responsable de la muerte de una mujer y un niño), ahora era yo el hombre más solo del mundo, un animal extraviado en medio de una manada de animales de otra especie, ahora era Rodney, y quizá sólo Rodney, quien podía acompañarme, porque él había recorrido mucho antes y durante mucho más tiempo que yo la misma galería de espanto y remordimientos por la que desde hacía varios meses yo andaba a tientas, y había encontrado la salida: *sólo Rodney, mi semejante, mi hermano —un monstruo como yo, como yo un asesino—* podía mostrarme una ranura de luz en aquel túnel de desdicha.¹⁶

Lo primero que debemos notar es que, como muchos intertextos,¹⁷ está reconstruido: el vocativo baudelaireano es intercambiado por un discurso en primera persona completamente narrativo.

¹⁶ Javier Cercas, *La velocidad de la luz*, (Barcelona: Tusquets, 2005), 219-220; cursivas mías.

¹⁷ Lo que Genette denominaría, propiamente, práctica hipertextual, distinta de la relación de la copresencia. ¿De qué habl(o)amos cuando habl(o)amos de intertextualidad? Estoy de acuerdo, en líneas generales, con la ya clásica caracterización que Riffaterre diera del término: “L’inter textualité est la perception, par le lecteur, de rapports entre une œuvre et d’autres, qui l’ont précédée ou suivie. Ces autres textes constituent l’inter texte de la première. La perception de ces rapports est donc une des composantes fondamentales de la littérature d’une œuvre”. En Michael Riffaterre. “La trace de l’inter texte”. *La Pensée*, 215, núm. 1 (1980). Ahora bien, esta definición es completamente formal, cuando aquí precisamente queremos salir del propio texto (llevándonoslo con nosotros). La intertextualidad en este sentido debe estar relacionada con el contenido ético del intertexto: si éste era, originalmente, para Kristeva (en *Sémiotiké: Recherches pour une sémanalyse* (París: Seuil, 1968)), un desplazamiento de la intersubjetividad hacia la intertextualidad, debemos aceptar un nuevo retorno de la intertextualidad a la intersubjetividad. Tengo la impresión de que a algo así llega Francisco Estévez con su expresión acerca de la voz (las voces) del texto, en Francisco Estévez, *Las voces del texto. Teoría, poética y*

Además, se vela la referencia al lector. En Cercas, parece haber un juego de dos actores en el plano textual, que dejan en paz al lector (¿dónde está el lector si el discurso es autónomo?); en Baudelaire, nos encontrábamos con el actor-escritor y con el actor-lector, ambos dentro y fuera del texto simultáneamente. El significante monstruo está en ambos textos, pero su sentido ha cambiado: mientras que en Baudelaire era una referencia a los versos anteriores (el monstruo es el Tedio), en Cercas el monstruo pasa a ser el elemento con el que calificarse a sí mismo y a Rodney. El Tedio se transforma en la novela de Cercas en Culpabilidad, monstruo que carcome.

Además, Cercas no universaliza la experiencia, como quiere universalizarla Baudelaire: en las líneas anteriores, leemos que el narrador se siente *fuera de la especie humana*, a falta de estar fuera de la ley. La experiencia es más de excepcionalidad que de normalidad. No todos son como yo; es más, yo soy tan malvado que me he sacado a mí mismo, tirando de mi coleta como el barón de Münchhausen, del colectivo al que pertenecía. Mis actos me han excluido de la especie humana, me han convertido en un infra-humano (en un sentido similar, quizá, al que declararía Arendt contra Eichmann en su sentencia alternativa al proceso: por haberse negado a compartir la tierra con el pueblo judío, nadie podría querer compartir la tierra con él).

¿Significa esto que Cercas ha eliminado la fuerza de los versos originales, que incluían y turbaban al lector, la emoción con la que que, como ha escrito Didi-Huberman, “aceptamos tanto la alteridad como nuestra propia alteración”?¹⁸ ¿Su autoexclusión del género humano y la desaparición de la apelación directa al lector significan una disminución en la capacidad de evocación ética? Como defenderé en el segundo apartado, no creo que sea así. Creo que Cercas logra despertarnos y apelarnos de una manera, por lo menos, tan convincente como Baudelaire.

Pero antes tenemos que volvernos hacia la reiteración del intertexto, que se produce en las últimas páginas de la novela: el narrador afirma que terminará el libro que está escribiendo —el que tendremos entre manos— por un deber hacia su hijo, su mujer, su amigo, pero también por la viuda y el hijo de su amigo:

Terminaría el libro por eso y porque terminarlo era también la única forma de que, aunque fuera encerrados en estas páginas, Gabriel y Paula permaneciesen de algún modo vivos, y de que yo

comparatismo europeo (Granada: Comares, 2022). Para una buena e informada exposición de los primeros debates y exposiciones en torno al concepto, véase Nathalie Limat-Letellier. “Historique du concept d’inter textualité”, en *L’inter textualité*, eds. Marie Miguet-Ollagnier y Natalie Limat-Letellier, 17-64. Besançon: Presses Universitaires de Franche-Comté, 1998 y Tiphaine Samoyault, *L’inter textualité. Mémoire de la littérature*, (París: Armand Colin, 2010).

¹⁸ “Nous acceptons l’altérité autant que notre propre altération”, Georges Didi-Huberman, *Le témoin jusqu’au bout*, (París: Minuit, 2022), 12.

dejase de ser quien había sido hasta entonces, quien fui con *Rodney –mi semejante, mi hermano–*, para convertirme en otro, para ser de alguna manera y en parte y para siempre Rodney.¹⁹

En esta segunda ocasión, las calificaciones de monstruo y asesino desaparecen; además, parece haber una vuelta al género humano desde la animalidad. Ahora aparece otra finalidad, una suerte de unión mística con Rodney, o una pérdida gratuita de la propia subjetividad. No trataremos de ver aquí otra referencia a otro clásico francés (el “*je est un autre*” de Rimbaud): basta con observar el desplazamiento de un intertexto al otro. En la salida que le ha mostrado su amigo de aquel túnel de desdicha del que hablaba el narrador, el descubrimiento es la posibilidad de desprenderse del sí mismo a través de la escritura. Desprenderse de sí mismo y, al mismo tiempo, del juicio al monstruo: la reconciliación. Rodney ya no es un asesino y un monstruo, porque en este proceso de la escritura, lo que el narrador quiere es dejar ver al lector que todos y cada uno de nosotros somos responsables. Y cuando todos somos monstruos y asesinos (o cuando nadie lo es), ¿vale la pena seguir evocándolo?

Quisiera argumentar, como último paso teórico en este apartado, que la función de la intertextualidad señalada interrumpe la autonomía del discurso, que se presume cerrado entre las tapas del libro que leemos, para abrirse a una corriente textual mucho mayor, virtualmente infinita: la biblioteca universal. De esto no se deriva que todo intertexto sea una salida al afuera del texto. Pero si la filosofía es una preparación para la muerte (Platón), ¿por qué no pensar que la intertextualidad es una preparación para el exterior, para el mundo fuera del texto? El golpeo, si asumimos una cierta hermenéutica de la recepción, la sacudida que produce (Flaubert escribió que “la bondad de un libro se puede juzgar por el vigor de los puñetazos que nos propina y por la tardanza en recuperarnos”²⁰), nos invita a dos reflexiones. En primer lugar, a reconsiderar la estructura dramática del texto infinito. Y, en segundo lugar, a reconsiderar nuestra relación con todo lo que el texto no es. Entre todo lo que el texto no es, estamos nosotros.

¿A mí, autor? Función del intertexto y aparición de la subjetividad ética

Hasta aquí, lo que hemos observado es el funcionamiento del intertexto baudelaireano, su razón de ser en el texto de Cercas, y nos hemos quedado en el umbral de la operación que cumple como desvelamiento o despertar del lector, antesala a su vez de la extensión de esta operación

¹⁹ Cercas, *La velocidad*, 303; cursivas mías.

²⁰ Gustave Flaubert, *El hilo del collar: Correspondencia*, (Madrid: Alianza, 2021), 287.

radical hacia la universalidad del género humano. Para dar cuenta de este fenómeno, recurriré a la génesis del sujeto moral que propone Emmanuel Levinas.

El filósofo francés desarrolla en su obra una fenomenología del surgimiento del sujeto, o incluso, como se ha dicho para oponerlo claramente a Heidegger, del nacimiento de un sujeto que es para-la-vida o contra-la-muerte.²¹ Sin entrar a discutir los sucesivos desarrollos y matices que su corpus ha sufrido, podemos afirmar que lo que Levinas trata de exponer es que la subjetividad no reside en la coincidencia del yo con el sí mismo, sino que el núcleo de la subjetividad reside en la brecha o la diferencia que el yo encuentra respecto de sí.²² Más precisamente: si en un primer momento el sujeto surge en la coincidencia consigo mismo, su humanidad aparece plenamente cuando la alteridad del rostro del otro lo hace des-coincidir.²³ La forma en que esto se produce, dice —o describe— Levinas, es a través de la individuación que la llamada a la responsabilidad de la existencia del otro, habitado por el infinito, produce en mí: soy el único —esta es mi unicidad— que está para responder, y debo responder hasta de mi estar.²⁴ El núcleo de lo humano no reside en la perseverancia en el ser o en la afirmación de sí mismo, sino en la responsabilidad por el otro ser humano, que demanda mi atención y mi socorro. Es entonces esta salida de sí la que define nuestro carácter humano y moral, que no reside en una relación con las cosas, ni en una ontología, y por tanto no se puede recoger en una totalidad. Además, la salida de sí es una salida que Levinas denominará mesiánica: auténtica locura que, contra el sentido común, se lanza con todos los recursos para el otro. Contra la salida de sí del espíritu hegeliano —que para Levinas constituye el paradigma de la filosofía occidental, encarnada en Ulises—, que sale para volver enriquecido por las experiencias del viaje, la salida de sí levinasiana sale para no volver, y, sobre todo, para empobrecerse, en lugar de enriquecerse.²⁵

²¹ Véase al respecto Patricio Peñalver. “Del ser para la muerte al ser contra la muerte. Una reconsideración del vitalismo hiperbólico de Emmanuel Levinas”, *Cuadernos de Filosofía*, 31, núm. 103 (2010): 29-46, y François-David Sebbah, *Testing the Limit. Derrida, Henry, Levinas, and the Phenomenological Tradition*, (Stanford: Stanford University Press, 2012).

²² Resumen y combino, para esta exposición, las reflexiones levinasianas de Emmanuel Levinas, *Totalité et infini* (París: Livre de Poche, 2021), Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être*, (París: Livre de Poche, 2021), Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée* (París: Vrin, 2004) y Emmanuel Levinas, *Humanisme de l'autre homme* (París: Livre de Poche, 2021), principalmente.

²³ Cristian Ciocan. “Le problème de la corporéité chez le jeune Levinas”. *Les Études philosophiques*, 105, núm. 2 (2013): 201-219.

²⁴ Levinas gusta de citar recurrentemente tanto al Pascal que señala que el yo ocupa un lugar bajo el sol que ha usurpado como al Dostoyevski que repite una y otra vez que todos somos responsables de todo y por todos, y (el) yo más que los demás.

²⁵ “Au mythe d'Ulysse retournant à Ithaque, nous voudrions opposer l'histoire d'Abraham quittant à jamais sa patrie pour une terre encore inconnue et interdisant à son serviteur de ramener même son fils à ce point de départ”, Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, (París: Vrin, 2016), 267.

Para lo que interesa en este artículo, la cuestión fundamental es cómo la aparición del Otro (epifanía, en *Totalité et infini*) me pone en cuestión, y me hace *caer* en que mi sitio bajo el sol (Pascal) está injustificado. Nuestra conciencia moral tiene su origen en nuestra responsabilidad (infinita) de responder a las demandas (infinitas) del Otro, ante quien el Yo vive en una asimetría. Yo soy responsable del Otro, pero el Otro no es responsable de mí. Como escribe el pensador lituano: “El hambre del otro —hambre carnal, hambre de pan— es sagrada; solo el hambre del tercero le limita los derechos; tan solo el propio materialismo es un mal materialismo”.²⁶

¿Tiene algo que decir un texto literario a y para esta fenomenología ética que se propone desarrollar una normatividad capaz de juzgar los acontecimientos del mundo social? Aunque el propio Levinas tuviera reticencias (dicho suavemente) con respecto a la capacidad de la literatura para evocar las responsabilidades éticas,²⁷ las temáticas y métodos de su obra nos permiten dar cuenta de textos literarios de manera peculiarmente rica. Así, trataré de defender que su génesis del sujeto moral se corresponde con la del lector, y especialmente el lector de *La velocidad de la luz*.²⁸ Levinas encadena tres movimientos básicos en su fenomenología: el surgimiento de un sujeto, sujeto satisfecho, que goza del mundo; la aparición de la moralidad a

²⁶ “La faim d’autrui —faim charnelle, faim de pain— est sacrée; seule la faim du tiers en limite les droits ; il n’y a de mauvais matérialisme que le nôtre”, Emmanuel Levinas, *Difficile liberté*, (París: Albin Michel, 2023), 14.

²⁷ El ensayo fundamental, tantas veces citado para este tema, es “La réalité et son ombre”, incluido en Emmanuel Levinas, *Les imprévus de l’histoire* (París: Livre de Poche, 2021). Sin embargo, su recurso a imágenes, temas y tradiciones literarias es continuo. Para tratar de dar cuenta de esta contradicción y superarla, ha habido dos corrientes fundamentales: aquella que dice que Levinas era crítico con el arte entendido como artes plásticas (pintura y escultura, principalmente) y aquella que sostiene que Levinas fue progresando y cambiando su punto de vista al respecto. La segunda, que tiene indudablemente sus fortalezas, queda debilitada por el hecho de que, en la época de “La réalité et son ombre”, Levinas escribía precisamente sus fragmentos de novelas, hoy recogidos en el tercer volumen de sus obras completas. Aunque esto tampoco facilita precisamente el problema. No pretendo terciar en esta cuestión, sino, casi como el Kant de la razón práctica, obviar los problemas teóricos para dar cuenta prácticamente de la fecundidad de la filosofía levinasiana para leer la literatura, aunque me sigue pareciendo razonable la postura de Nordholt combinada con la postura de Galabru: existe una buena obra de arte y otra mala obra de arte, pero depende del filósofo-crítico reconducir toda obra desde la estética a la ética. Cfr. Annelise Schulte Nordholt. “Tentation esthétique et exigence éthique. Lévinas et l’œuvre littéraire”, *Études littéraires*, 31, núm 3 (1999): 69-85 y Sophie Galabru, *Le Temps à l’œuvre. Sur la pensée d’Emmanuel Levinas* (París: Hermann, 2020), 154.

²⁸ La inclusión del lector en la problemática moral suscitada ya había sido destacada. Del Pino, “Pasión y horror de América...”, 51, dice, por ejemplo, que “el narrador se plantea como meta de su escritura el arrancar la máscara de Rodney para reconocer su verdadero rostro, que no es otro que la cara del propio narrador y del lector, a quien se invita a integrarse en el juego de la ficción como una manera de desactivar la tentación del juicio moral”. No obstante, el uso de la expresión “se invita a integrarse” es, a mi juicio, errada. No hay invitación a la integración, sino inclusión forzada, golpeo violento. Esto es lo que hemos tratado de demostrar a través de la conciencia de la intertextualidad baudelaireana.

través del encuentro con el Otro; la redención del sujeto egoísta a través de la justicia realizada por y para los otros.²⁹

Estos tres momentos se corresponden con las experiencias del lector, diseminadas en torno al intertexto de Baudelaire: la lejanía con respecto al mal, al terrible mal que se expone en la novela, desde el punto de vista de un lector gozoso; la súbita toma de conciencia de que también nosotros somos culpables; la mirada en derredor, tras cerrar la novela, para preguntarnos *a quién* nos debemos, *de quién* somos responsables. Esta última es la estructura del uno-para-el-otro.³⁰ Cercas nos provoca, en este sentido, un traumatismo ético, una toma de conciencia de nuestra culpabilidad.³¹ Traumatismo, precisamente, en la medida en que el lector se ve impelido por la lectura, por su contenido. Pero, a su vez, el recurso de la intertextualidad es un instrumento formal a través del cual lo ético se realiza de una forma sutil: como todo texto remite a otro texto, tal y como Cercas debe remitirse a Baudelaire, el sujeto solo es sujeto en relación con otro sujeto. Pero ese otro sujeto es, al mismo tiempo, irrepetible e irreductible: un polo absoluto en la relación. De la misma forma, la intertextualidad no copia la cita exactamente, sino que la transforma: recibe la palabra del otro y responde a ella.

De hecho, las analogías entre la ética y el acto de lectura van más allá: si nuestra subjetividad se declina en forma de rehenes, nos dice Levinas, capturados por el prójimo, la misma experiencia podemos decir que tenemos del libro (en general): “me tiene atrapado”, es nuestra expresión común. La literatura nos atrapa para impedirnos dejar de escuchar la palabra proferida, palabra con sentido, palabra que viene de un más allá. El rehén que es el yo, llega a decir Levinas, es la identidad que expiando pasa a ser todos los demás.³² El rehén que es el lector es la identidad que leyendo pasa a ser todos los demás, o a responsabilizarse por todos los demás.

²⁹ Sigo aquí la estructura que propone Cristóbal Balbontin Gallo en “Levinas et le problème de l’Autre. *Autrement qu’être* mis en question”. *Acta Philosophica*, 31, núm. 2 (2022): 243 que la compara con la estructura de *La Estrella de la Redención* de Rosenzweig.

³⁰ Levinas, *Autrement...*, 174.

³¹ En este sentido, trato de distanciarme de lo que Alain Trouvé en “Lecture et intertextualité. Parcours de la reconnaissance”, en *Parcours de la reconnaissance intertextuelle*, coordinado por Marie-Madeleine Gladieu y Alain Trouvé, 1-16. Reims: Presses universitaires de Reims, 2006, denomina “camino del reconocimiento intertextual”. Esto consistiría en que, gracias al énfasis que el concepto de intertextualidad pone en el lector, elaborador segundo del sentido del texto, podemos hablar de un reconocimiento en la lectura (de corte ricoeuriano). Lo que trato de defender es exactamente lo contrario: Cercas trata de mostrarnos la injusticia de nuestra propia existencia en el mundo, de poner en cuestión nuestra buena conciencia, a través de una asimetría (que hace imposible el reconocimiento). En la lectura nos descubrimos más culpables que Rodney y el narrador de *La velocidad de la luz*: nos sabemos culpables de su propia culpabilidad.

³² Levinas, *En découvrant...*, 326.

De esta forma, aunque antes hemos dicho que el Tedio no era un principio de individuación, ahora debemos matizar o recolocar esta idea. Como el propio Levinas, nos vemos obligados a des-decirnos para decir de manera más precisa. Cuando el Tedio se transforma en responsabilidad por el tedio del otro, en tanto que el tedio es símbolo del sufrimiento, ya no podemos hablar de un género humano compartido, un existente universal. La responsabilidad por el otro es una elección (de la que no puedo huir) que individualiza al existente: “en mi pensamiento, la noción de elección sustituye a la noción de individuación”.³³

Esta elección pone las bases de nuestra relación con el Otro, mediada por el tiempo, categoría de relación con la alteridad. El tiempo indica, por un lado, que *todavía* puedo hacer justicia. El tiempo también me indica que el daño *ya está* hecho. En la combinación de ambas, encontramos el elemento mesiánico de Levinas, la estructura diacrónica: la reparación de la justicia, que puede reparar sin dejar cicatrices (Hegel), debe recomponer los instantes pasados. La analogía puede continuar: la labor de escritura es una labor de recomposición de temporalidades. Así nos lo enseñaron desde el Frank Kermode de *El sentido de un final* al Ricoeur de *Tiempo y narración*. Y su fin, en el caso de *La velocidad de la luz*, es reparar lo irreparable.

Cercas toma, en este sentido, el testigo del sujeto ético, pero no para quedárselo, sino para mostrarnos a nosotros cuánta injusticia hay en nuestra posición. El lector no puede escudarse en su ausencia de responsabilidad. Uno no puede comenzar preguntándose cuánta responsabilidad posee y cuánta los demás. La responsabilidad es infinita en el punto de partida, que es el Yo —o, mejor, mi relación en tanto que Yo con el Otro—.

En conclusión, creo que podemos afirmar que Cercas no emplea, contra lo que parece a primera vista, al yo como material central para elaborar su texto, sino al lector. Cercas nos engaña, haciéndonos creer que su novela es una suerte de camino espiritual para sí mismo. En realidad, el material central, y el objetivo central, es el lector.³⁴ Primero se dirige al tú; luego, al vosotros-nosotros, como veremos en el siguiente apartado. Aunque este traspaso no es natural: no hay vasos comunicantes de lo uno (plural) a lo múltiple (también plural). Todo lo que hemos podido decir hasta ahora es que la literatura, o mejor, la experiencia lectora, despierta la conciencia de la unicidad de nuestra responsabilidad hacia el Otro. Pero, por principio, no

³³ “L’élection se substitue chez moi à la notion d’individuation”, Emmanuel Levinas, *Transcendence et intelligibilité. Suivi d’un entretien*, (Ginebra: Labor et Fides, 1984), 43.

³⁴ Concuerdo, pues, con lo que Mansilla Torres encuentra en *El impostor* de Cercas desde un análisis con la filosofía de Merleau-Ponty: Enric Marco, desde la mirada de Cercas, “nos retribuye un relato de nosotros mismos, que estaríamos obligados a revisar, sobre todo en tiempos de conflicto o postconflicto” (Katherine Ivonne Mansilla Torres. Historicidad e identidad: una lectura de “El impostor” de Javier Cercas desde la fenomenología de Merleau-Ponty, *Logos: Revista de Lingüística, Filosofía y Literatura*, 27, núm. 2 (2017): 300).

hay posibilidad de constitución de un Nosotros, que atentaría contra la imposibilidad de reducir la individualidad al carácter de ejemplar de una especie, de singularización de una categoría englobante: la Humanidad.

¡A todos, oh, Dios! Del Yo lector al Nosotros humano

¿Qué hay, entonces, de la colectividad? Tanto la ética levinasiana como la literatura son capaces, a lo sumo, de inspirar al individuo su responsabilidad hacia los otros. Pero se encuentra, irremediablemente, solo. La experiencia lectora y su correspondiente ético se encuentran, parece, abocados a un grito individual, romántico-existencial, frente al mundo (de los otros). El objetivo es, así, superar tanto el *tu quoque* como un *mea culpa*, en aras de una *cive* que nos acoja, en una cierta superación de la culpabilidad que, al mismo tiempo, la conserve en su seno.

¿Cómo articular entonces una responsabilidad sociopolítica? En los estudios levinasianos, esta cuestión peliaguda ha hecho correr ríos de tinta. La política en Levinas aparece con el llamado *Tiers*, el Tercero, que inaugura propiamente la justicia —a partir de *Autrement qu'être*—: la necesidad de constituer instituciones, el imperio de la ley, el Estado liberal, la limitación de la responsabilidad hacia el otro por la apelación repentina del otro del otro, que también está hambriento. Se inaugura así un cálculo, la sabiduría del amor, que traiciona inevitablemente la situación ética originaria.³⁵

Pero también la literatura está abocada a este problema: la experiencia lectora es, irremediablemente, individual. ¿Debe la literatura resignarse a formar parte, simplemente, de los pasatiempos éticos de un sujeto en su habitación? Nadie puede leer por nosotros, ni podemos hacer leer a los demás como nosotros hemos leído. La que fuera una de las premisas teóricas de la crítica y la teoría literaria moderna (cada texto es recibido de una manera diferente por el lector, que está llamado a constituir el sentido siempre múltiple del texto al que se enfrenta) se torna ahora contra nosotros. No hay solución a este problema: como bien nos ha enseñado Pierre Bayard,³⁶ el libro interior que cada uno de nosotros hace intervenir al enfrentarse a un nuevo

³⁵ Indudablemente uno de los conceptos más controvertidos de la filosofía levinasiana, hay muchos problemas que no trataremos de solucionar aquí. Baste recordar que el propio Derrida diría que hay “redoutables problèmes” en la noción de justicia y del Tercero de Levinas; en Jacques Derrida, *Adieu. À Emmanuel Levinas* (París: Galilée, 1997), 60; y que Didier Franck habla de la contemporaneidad entre el otro y el otro del otro (el Tercero) como una gran dificultad que concierne a todo el proyecto levinasiano en Didier Franck, *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*, (París, Puf, 2008), 159.

³⁶ Pierre Bayard, *Comment parler des livres que l'on n'a pas lus?* (París: Minuit, 2007).

texto provoca que cada libro fantasma que hacemos aparecer con nuestra palabra sea diferente, y que cada receptor lo transforme a su vez, en una cadena indefinida.

¿Qué hacer entonces? Voy a sugerir que la salida que podemos encontrar reside, precisamente, en extender la argumentación que estábamos siguiendo.

Hace falta introducir una categoría de la que hasta ahora no nos hemos ocupado: *l'Oeuvre*, como la denomina Levinas, la Obra. En *Humanisme de l'autre homme* la caracteriza así: “la obra pensada radicalmente es un movimiento del Mismo hacia el Otro que no vuelve jamás al Mismo”.³⁷ La Obra es, para Levinas, una categoría de más allá del ser, la producción de la Trascendencia misma. Consiste en el acontecimiento ético de la renuncia a ser el contemporáneo de sus propios logros, la renuncia a la coincidencia temporal con el triunfo de uno mismo. Consiste, en definitiva, en la entrega incondicional al Otro, en que me vacío de mi deseo soberano. En *La velocidad de la luz*, la figura que encarna la Obra es el padre de Rodney cuando entrega el portafolios con las cartas de su hijo al narrador. La espera(nza) será cumplida cuando Cercas publique la novela, pero el padre no será el contemporáneo de la redención de su hijo. Delirio mesiánico, dice Levinas.

Esta categoría más allá del ser, que constituye nuestra actividad más ética, hasta el mismo sacrificio, tiene su extensión comunitaria. Cuando me dirijo hacia el Otro, impelido por su presencia (no raptado místicamente, como los *nymphóleptoi*), puedo ser arrastrado hasta la plaza pública. Levinas, para hacer este pasaje de la ética a la política, emplea la categoría de la fraternidad.³⁸ Quien me arrastra hasta el *agora* es mi hermano.

Esta conciencia de pertenencia mutua está en oposición directa a nuestra unicidad particular, pero se mantienen en esta dialéctica irresuelta. Eso no genera ningún problema para Levinas: tanto peor para quien crea que hay que resolver dialécticas. Hace falta mantener la tensión y la antinomia entre el mismo y el otro, entre el sujeto y el ser del que es responsable. Como diría Hannah Arendt, son los dialécticos los que con mayor radicalidad sacan bien del mal, cuando en realidad “la violencia puede destruir el poder; [pero] es incapaz de crearlo”.³⁹

Ahora bien, en esta situación de fraternidad el vínculo viene propiciado por nuestro padre, para quien cada uno de nosotros es un hijo único (pues propiamente Levinas se fija en el

³⁷ “L’oeuvre pensée radicalement est un mouvement du Même vers l’Autre qui ne retourne jamais au Même”, Levinas, *Humanisme...*, 44.

³⁸ “In terms of the secular trinity of French republicanism, it is the third person of fraternity to which Levinas appeals over the claims to liberty and equality”, en Simon Critchley. “Five Problems in Levinas’s View of Politics and the Sketch of a Solution to Them”. *Political Theory*, 32, núm. 2 (2004): 172-185; 173.

³⁹ “Violence can destroy power; it is utterly incapable of creating it”, Hannah Arendt, *Crises of the Republic*, (Nueva York: Harcourt Brace, 1972), 155.

padre como Yo que es simultáneamente en el hijo sin ser el hijo): “cada hijo del padre es hijo único, hijo elegido. El amor del padre por el hijo cumple la única relación posible con la misma unicidad de otro y, en este sentido, todo amor debe aproximarse al amor paterno”.⁴⁰ Así, el escritor no ocupa solo una función de alteridad que despierta al lector, tal y como he tratado de mostrar en la primera y la segunda parte. El recurso a la intertextualidad, la temática ética en la que Cercas nos sumerge, son los elementos del surgimiento del sujeto moral. Pero no es este el único rol que toma el autor: también realiza un encuentro, como padre, con el resto de los hijos.

No estoy hablando de una suerte de comunidad secreta de lectores universales; tampoco de esa idea, mitad sueño mitad realidad, que fue la *République des Lettres*, tan evocada y estudiada por Marc Fumaroli. Las sociedades secretas han quedado en otro tiempo. No hablo de la oscuridad sino de la luz: de ese *ágora* que mencionaba antes. De la capacidad evocativa de la lectura y la escritura.

En *La velocidad de la luz*, en ese octubre de 2004 en que el narrador escribe, la crisis que ha crecido como un hongo saltando por todas las paredes es el catalizador de la escritura y de la salvación. El lema del escritor no puede ser otro que los famosos versos de Hölderlin: “donde está el peligro / allí crece lo salvador”. Y más, si vamos a los versos anteriores (“cerca está el dios / pero difícil es captarlo”). Podemos observar en “dios” no otra cosa que el “texto”. Dios = texto es una igualdad matemática que puede sustituirse de la misma forma por dios = salvación (cristianismo) y por texto = salvación (judaísmo). No obstante, esta sencilla ecuación se complica si atendemos a aquellos pasajes en que el narrador declara que debía terminar el libro *para* alguien, *para* los otros. Se debe a alguien, se escribe no para la mera salvación individual. Precisamente, y este es el punto: la salvación, de llegar, llegará a través del Otro, pues si seguimos a Levinas, el (estudio del) texto es efectivamente fuente de salvación, pero solo en su dimensión ética: en tanto que descubrimos, en la difícil exégesis del texto, la trama (*intrigue*) ética en la que nos insertamos. “Esta palabra, trama, designa aquello a lo que uno pertenece sin tener la posición privilegiada del sujeto que contempla”.⁴¹ Esta eliminación de nuestra soberanía nos lleva a un común en el que nos podemos realizar de otra manera.⁴²

⁴⁰ “Chaque fils du père, est fils unique, fils élu. L’amour du père pour le fils accomplit la seule relation possible avec l’unicité même d’un autre et, dans ce sens, tout amour doit s’approcher de l’amour paternel”, Levinas, *Totalité...*, 312.

⁴¹ “Le mot [intrigue] désigne ce à quoi l’on appartient sans avoir la position privilégiée du sujet contemplant”, Emmanuel Levinas, *Dieu, la Mort et le Temps* (Paris: Grasset, 1993), 227.

⁴² Para Levinas, el Estado liberal: pero no es necesario en sí mismo, como señala Critchley, “Five Problems”.

De la misma manera, la escritura del texto nos reinserta en la historia, de la que nos ha alejado tanto la culpa inhumana como la ética sobrehumana. La inserción en la historia significa la recuperación de los Estados en su concreción empírica. Así, volviendo a la novela, se puede subrayar que *La velocidad de la luz* viene a desmitificar la grandeza de Estados Unidos, a sacar a la luz las tragedias que asolan el mismo relato de la superpotencia del otro lado del Atlántico. Esto resulta interesante, pues si todo documento de cultura es, simultáneamente, un documento de barbarie (Benjamin),⁴³ es este segundo lado el que vendría a explorar Cercas, o a poner especialmente de manifiesto. No es meramente una crítica a Vietnam, sino la paradójica relación que tiene Vietnam, o su convivencia, con los grandes documentos de cultura: Emerson y Thoreau, pero especialmente, Hemingway. No en vano en diversas escenas⁴⁴ se incide en la enorme población de libros en la que vive Rodney, en la cultura heredada en la casa paterna, pero ya no hay cultura que salve: ni siquiera el amor por la palabra escrita (de otros) nos permite escapar de la jaula de terror en la que vivimos.

La novela aparece, desde este prisma, como una reflexión sobre la redención, entre el individuo y la colectividad, primero pesimista, pero que poco a poco va recuperando la esperanza. Esto suscita uno de los grandes temas: Cercas (o el narrador) se salva escribiendo su propia novela, mientras que Rodney no se salva con su literatura. Y eso nos pone ante la situación: cómo salvarnos y salvar a los otros.⁴⁵

Por supuesto, no estoy sugiriendo que haya salvación alguna *en* la lectura de esta obra. Pero sí *desde* la lectura. Estoy sugiriendo que el zarandeo que nos puede producir (los puñetazos de Flaubert) son una invitación a la participación en un *ágora* en la que nos responsabilicemos de los otros.

Tomemos como instancia la dramática escena que le cuenta el padre de Rodney al narrador. Tras la vuelta de Vietnam, y un hundimiento vital y moral, Rodney abandona la casa de su padre. Su padre se encuentra con él justo antes de su partida, y piensa (sin llegar a decírselo): “¿A dónde vas?”, estuvo a punto de decirle. ‘¿No sabes que el mundo es un lugar

⁴³ Esta idea benjaminiana encuentra sus ecos en el análisis de Lévi-Strauss del bárbaro y la respuesta de Roger Caillois, que no podía sino negarse a la denominación de la Atenas clásica como bárbara, y a su vez, otra contestación de Lévi-Strauss. El núcleo es la cuestión del relativismo cultural, sobre la que Cercas tiene algo que decirnos: toda grandeza va acompañada de una enorme bajeza; o en lo más alto se esconde, siempre, la tentación de lo inhumano.

⁴⁴ Cercas, *La velocidad...*, 85 y 255.

⁴⁵ Boujou, *Epimodernism...*, 63, subraya que el vacío del mundo en el que piensa el padre de Rodney, al que ahora nos referiremos, va siendo llenado a través de la novela; en última instancia, entonces, el mundo no sería más que un conjunto de libros mejor o peor escritos. No andamos entonces tan lejos de Borges y su historia universal compuesta de metáforas diversamente entonadas.

vacío?"". ⁴⁶ Este lugar vacío es uno de los cúlmenes críticos de la obra: frente a frente, padre e hijo, un hijo torturado en su identificación con sus males, y un padre que no entiende, que no sabe, que se tortura a su vez con aquello que hizo y con lo que no hizo. El mundo es un lugar vacío: no encontrarás nada con lo que reparar(te), ni a nadie con quien reparar(¿te?).

Y, sin embargo, ese mundo vacío, el mundo terrible de los elementos, el *il y a* del que hablaba el primer Levinas, cuyo vacío es sonoro, se rasga. Y se rasga gracias al elemento de la bondad, de la hipóstasis de un sujeto: Jenny, viuda de Rodney, o la asociación de veteranos. Hay mundo donde realizar el bien y la justicia, mundo donde recibir la proximidad del rostro ajeno.

Conclusión

Lo interesante del reajuste que hace Cercas del intertexto es que, en ese proceso de atracción del lector hacia sí, el escritor despoja de cada identidad particular de lector (o de la universal del Lector, como diríamos con el Calvino de *Si una noche de invierno*, que recordemos que era hermana en el tiempo del *Lector in fabula* de Eco) para convertirlo en Rodney y, en esa medida, en culpable. Así, se sitúa en el polo levinasiano-dostoievskiano: todos somos culpables de todo y por todos, y yo, más que los demás. ⁴⁷ Pero con el transcurso de la novela, el centro se desplaza, y el Lector pasa a ser no culpable. Incapaz de asumir una culpabilidad que es total y por eso, quizá, ya no existe, hasta llegar a esa frase misteriosa: “Encontrar culpables es muy fácil; lo difícil es aceptar que no los hay”, ⁴⁸ dice Jenny, la viuda de Rodney.

Y he aquí el punto más bello: el narrador no se dirige, entonces, al héroe para ser salvado, sino precisamente al ser humillado, al fracasado, al herido: al extranjero, la viuda y el huérfano, las figuras bíblicas de la desposesión. ⁴⁹ Pero como Cercas nos ha convertido a todos nosotros en “Rodneys”, primero culpables y luego salvadores (no heroicos), asumimos que tenemos una responsabilidad. Pero no está dada de antemano la clase de responsabilidad puede tratarse.

⁴⁶ Cercas, *La velocidad...*, 140.

⁴⁷ Como ya se ha señalado previamente, esta cita (parafraseada) de *Los hermanos Karamázov* es una de las expresiones más repetidas por Levinas a lo largo de todas sus obras.

⁴⁸ Cercas, *La velocidad...*, 280.

⁴⁹ Categoría empleada por Butler y Athanasiou, de doble rostro: uno negativo y alienante, pero otro ético, fundado precisamente en Levinas y en un dejar de ser por el otro, para ser de otro modo. Cfr. Judith Butler y Athena Athanasiou. *Dispossession: The Performative in the Political*, (Cambridge: Polity, 2013).

A mi juicio, se trata de completar la obra de Cercas: no es solo el acto de escritura del narrador el que lo libera, sino que necesita el acto de lectura. Rodney no podrá leerlo, y le debe la escritura: pero Rodney le debe la lectura. Todos nosotros debemos la lectura de Cercas. Y avancemos un último paso en el argumento: Cercas se arriesga, se arriesga enormemente, pues en la exigencia de ser leído, se juega precisamente su catástrofe, el mal absoluto del éxito, la fama, la separación con respecto a la realidad (Rodney y su banda se sentían dioses, de la misma manera que el narrador tras triunfar sentía que podía hacer lo que le viniese en gana). Cercas tendrá que asumir que nos ha pedido lo más terrible que nos podía pedir: ser su lector, que todos seamos Rodney, sabiendo que podemos decir de su novela lo que dijo el Rodney de los años ochenta: que no valía nada. Responsabilidad, por tanto, no mera o puramente estética, sino también ética. Es en este sentido en el que podemos concluir que la fenomenología levinasiana ha sido capaz de iluminar el texto de Cercas, y que el libro de Cercas sirve, a un tiempo, como ilustración y recorte del pensar levinasiano, más allá y más acá de la estética.⁵⁰

El escritor, todo escritor, ¿no es, entonces, una figura expiatoria?⁵¹ Una que nos acerca a la *cive* en la que la culpabilidad, borrada como en un palimpsesto, es al mismo tiempo recordada, e inscrita en un(os) cierto(s) templo(s): una nueva sentencia, ya no *nosce te ipsum*, concóctete a ti mismo, mandato del Espíritu que atraviesa la Historia para Hegel, sino *tu ne tueras pas*, no matarás, mandato ético de un presente mesiánico para Levinas.

⁵⁰ Y de las intenciones de su propio autor, por supuesto.

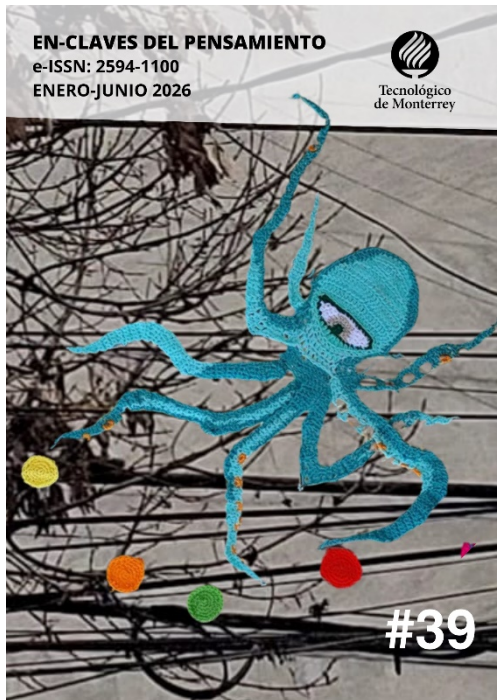
⁵¹ O figura mesiánica. Cuestión que encuentro ya sugerida en *Soldados de Salamina*, cuando en el parlamento clave de la obra, con Angelats, se superponen libros e identidades: el supuesto libro que Sánchez Mazas escribiría es reemplazado y reconstruido para Angelats por parte de Cercas. Hay, así, una cierta responsabilidad con el superviviente. Véase Javier Cercas, *Soldados de Salamina*, (Barcelona: Tusquets, 2001), 73-74.

Bibliografía

- Arendt, Hannah. *Crises of the Republic*. Nueva York: Harcourt Brace, 1972.
- Balbontin Gallo, Cristóbal. “Levinas et le problème de l’Autre. *Autrement qu’être* mis en question”. *Acta Philosophica*, 31, núm. 2 (2022): 231-248.
- Baudelaire, Charles. *Œuvres complètes, t. I*. París: Gallimard, 1975.
- Bayard, Pierre. *Comment parler des livres que l’on n’a pas lus?* París: Minuit, 2007.
- Boujou, Emmanuel. *Epimodernism: Six Memos for Literature Today*. Cham: Palgrave Macmillan, 2023. <https://doi.org/10.1007/978-3-031-09924-3>.
- Butler, Judith y Athena Athanasiou. *Dispossession: The Performative in the Political*, Cambridge: Polity, 2013.
- Calasso, Roberto. *La Folie Baudelaire*. Milán: Adelphi, 2011.
- Calzón, José Antonio. “Construcciones confusas de la identidad: el caso del *Lazarillo de Tormes* y *La velocidad de la luz* de Javier Cercas”. *452° F*, 13, núm. 1 (2015): 134-147.
- Cercas, Javier. *Soldados de Salamina*. Barcelona: Tusquets, 2001.
- Cercas, Javier. *La velocidad de la luz*. Barcelona: Tusquets, 2001.
- Ciocan, Cristian. “Le problème de la corporéité chez le jeune Levinas”. *Les Études philosophiques*, 105, núm. 2 (2013): 201-219. <https://doi.org/10.3917/leph.132.0201>
- Critchley, Simon. “Five Problems in Levinas’s View of Politics and the Sketch of a Solution to Them”. *Political Theory*, 32, núm. 2 (2004): 172-185. <https://doi.org/10.1177/0090591703261771>.
- Del Pino, José Manuel. “Pasión y horror de América: *El inquilino* (1989) y *La velocidad de la luz* (2005) de Javier Cercas”. En *Ventanas sobre el Atlántico: Estados Unidos-España durante el postfranquismo (1975-2008)*, coords. Carlos X. Ardavín y Jorge Marí, 45-55. Valencia: PUV, 2011.
- Derrida, Jacques. *Adieu. À Emmanuel Levinas*. París: Galilée, 1997.
- Didi-Huberman, Georges. *Le témoin jusqu’au bout*. París: Minuit, 2022.
- Estévez, Francisco. *Las voces del texto. Teoría, poética y comparatismo europeo*. Granada: Comares, 2022.
- Flaubert, Gustave. *El hilo del collar: Correspondencia*, Madrid: Alianza, 2021.
- Franck, Didier. *L’un-pour-l’autre. Levinas et la signification*. París: Puf, 2008.
- Franz, Thomas R. “Cercas y Unamuno: *La velocidad de la luz* y *Cómo se hace una novela*”. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 47, núm. 2 (2009): 31-43.

- Galabru, Sophie. *Le Temps à l'œuvre. Sur la pensée d'Emmanuel Levinas*. París: Hermann, 2020. <https://doi.org/10.14375/NP.9791037012210>.
- Kristeva, Julia. *Sémiotiké: Recherches pour une sémanalyse*. París: Seuil, 1968.
- Levinas, Emmanuel. *Transcendance et intelligibilité. Suivi d'un entretien*. Ginebra: Labor et Fides, 1984.
- Levinas, Emmanuel. *Dieu, la Mort et le Temps*. París: Grasset, 1993.
- Levinas, Emmanuel. *De Dieu qui vient à l'idée*. París: Vrin, 2004.
- Levinas, Emmanuel. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. París: Vrin, 2016.
- Levinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. París: Livre de Poche, 2021.
- Levinas, Emmanuel. *Humanisme de l'autre homme*. París: Livre de Poche, 2021.
- Levinas, Emmanuel. *Les imprévus de l'histoire*. París: Livre de Poche, 2021.
- Levinas, Emmanuel. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. París: Livre de Poche, 2021.
- Levinas, Emmanuel. *Difficile liberté: essais sur le judaïsme*. París: Albin Michel, 2023.
- Limat-Letellier, Nathalie. "Historique du concept d'intertextualité", en *L'intertextualité*, eds. Marie Miguet-Ollagnier y Natalie Limat-Lettellier, 17-64. Besançon: Presses Universitaires de Franche-Comté, 1998. <https://doi.org/10.4000/books.pufc.4507>
- Mallorquí-Ruscalleda, Enric. "Responsabilidad, memoria y testimonio en Soldados de Salamina de Javier Cercas". *Hispanic research journal*, 15, núm. 3 (2014): 256-70. <https://doi.org/10.1179/1468273714Z.000000000089>
- Mansilla Torres, Katherine Ivonne. "Historicidad e identidad: una lectura de "El impostor" de Javier Cercas desde la fenomenología de Merleau-Ponty". *Logos: Revista de Lingüística, Filosofía y Literatura*, 27, núm. 2 (2017): 291-301. <https://doi.org/10.15443/rl2723>
- Navajas, Gonzalo. "La mala educación al desnudo. El medio autobiográfico y la literatura española del siglo XX". *Lectura y Signo*, 2, núm. 1 (2007): 277-290. <https://doi.org/10.18002/lys.v0i2.3202>
- Nordholt, Annelise Schulte. "Tentation esthétique et exigence éthique. Lévinas et l'œuvre littéraire", *Études littéraires*, 31, núm. 3 (1999): 69-85. <https://doi.org/10.7202/501246ar>.
- Peñalver, Patricio. "Del ser para la muerte al ser contra la muerte. Una reconsideración del vitalismo hiperbólico de Emmanuel Levinas", *Cuadernos de Filosofía*, 31, núm. 103 (2010): 29-46. <https://doi.org/10.15332/s0120-8462.2010.0103.02>.

- Pichois, Claude. “Notes et variantes”, en *Œuvres complètes, t. I*, Charles Baudelaire, París: Gallimard, 1975.
- Potok, Magda. “‘Esa historia no puede contarse’. La dificultad de representar el pasado en dos novelas de Javier Cercas”. *Studia Romanica Posnaniensia*, 40, núm. 2 (2013): 133-142. <https://doi.org/10.14746/strop.2013.402.010>.
- Rebreyend, Anne-Laure. “Autoréférence et ‘réalisme intentionnel’ dans *La Velocidad de la luz* de Javier Cercas et *El vano ayer* d’Isaac Rosa”. *Bulletin hispanique*, 116, núm. 2 (2014): 733-753. <https://doi.org/10.4000/bulletinhispanique.3534>.
- Riffaterre, Michael. “La trace de l’intertexte”. *La Pensée*, 215, núm. 1 (1980).
- Samoyault, Tiphaine. *L’intertextualité. Mémoire de la littérature*. París: Armand Colin, 2010.
- Sebbah, François-David. *Testing the Limit. Derrida, Henry, Levinas, and the Phenomenological Tradition*. Stanford: Stanford University Press, 2012.
- Taormina, Alizé y Kristine Vanden Berghe. “El Roberto Bolaño de Javier Cercas”. *Anales de Literatura Hispanoamericana*, 49 (2020): 241-254. <https://doi.org/10.5209/alhi.73127>.
- Trouvé, Alain. “Lecture et intertextualité. Parcours de la reconnaissance ”, en *Parcours de la reconnaissance intertextuelle*, coordinado por Marie-Madeleine Gladieu y Alain Trouvé, 1-16. Reims: Presses universitaires de Reims, 2006. <https://doi.org/10.4000/books.epure.675>.
- Villamía, Luis. “El despliegue de la autoficción en la Academia: la novela de campus en la narrativa actual”. *Pasavento*, 3, núm. 1 (2015): 43-55. <https://doi.org/10.37536/preh.2015.3.1.969>.



El preciso instante. La llegada de la fotografía instantánea a México

The Precise Moment. The Arrival of Instantaneous Photography to Mexico

Brenda Ledesma Pérez

Universidad Panamericana, México



<https://orcid.org/0000-0001-8668-1705>



bledesma@up.edu.mx



<https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i39.784>

Resumen. La técnica de la placa seca, que permitió la captura del movimiento en fotografía por primera vez en la historia, y que fue uno de los elementos que propiciaron la invención del cine, llegó a México en noviembre de 1880. A la captura de instantes fugaces se le nombró fotografía instantánea. Este artículo analiza un conjunto de las fotografías más antiguas localizadas hasta ahora en las que fue prioridad la captura de una situación dinámica en el instante preciso. Las imágenes fueron realizadas por fotógrafos aficionados, o existe una alta posibilidad de que así haya sido, se dieron en el ámbito de su región y de lo cotidiano, de lo espectacular y lo festivo, y son resguardadas por la Fototeca Antica, A.C., la Fototeca Romualdo García del Museo Regional de Guanajuato “Alhóndiga de Granaditas”, y la Fototeca Nacional del Instituto Nacional de Antropología e Historia. El estudio revela los nuevos temas y las particularidades que tomó la fotografía instantánea en México, donde los fotógrafos aficionados experimentaron con asuntos regionales en un momento definitivo de la transformación de lo visible como parte del proceso de configuración de una estética moderna de la fotografía en este país.

Palabras clave: Placa seca, fotografía instantánea, técnicas fotográficas, fotografía de aficionado, fotografía del siglo XIX.

Abstract. The Dry plate technique, which allowed the capture of movement in photography for the first time in history and was one of the elements that led to the invention of cinema, arrived in Mexico in November 1880. The capture of fleeting moments was called instantaneous photography. This article analyzes a set of the oldest photographs found to date, capturing a dynamic situation at the precise moment was a priority in these images. Amateur photographers took these images, or there is a high probability that they did; they captured everyday scenes, local spectacles, and festive occasions of regional character. The photographs are preserved by Fototeca Antica, A.C., Fototeca Romualdo García at the Museo Regional de Guanajuato “Alhóndiga de Granaditas”, and Fototeca Nacional of Instituto Nacional de Antropología e Historia. The study reveals the new themes and particularities of instantaneous photography taken on in Mexico, amateur photographers experimented with regional issues at a definitive moment in transforming the visible as part of configuring a modern aesthetic of photography in this country.

Keywords: Dry plate, instantaneous photography, photographic techniques, amateur photography, 19th century photography.

Cómo citar: Ledesma Pérez, B. (2026). El preciso instante. La llegada de la fotografía instantánea a México. *En-Claves del Pensamiento*, (39), 41-68. <https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i39.784>.

Presentación¹

La invención de la placa seca tuvo un impacto decisivo en la práctica fotográfica y en la configuración de las imágenes, marcando una época en la historia de la fotografía del siglo XIX. Al igual que antes lo hicieron los procesos fotosensibles del daguerrotipo, el calotipo y el colodión húmedo, esta técnica desarrollada en 1871 por Richard Leach Maddox, y perfeccionada por Charles Harper Bennet en 1878, transformó de manera definitiva el quehacer fotográfico. El presente artículo examina la adopción de la placa seca en México en 1880, que fue procurada inicialmente por fotógrafos retratistas como Octaviano de la Mora, como por fotógrafos aficionados; se abordan los cambios que provocó su instrumentación tanto en la práctica como en el lenguaje fotográfico. A través de la investigación y del análisis de un conjunto de las imágenes más antiguas elaboradas con esta tecnología en México, se exploran sus vínculos con la llamada fotografía instantánea.

La selección se integra por cuatro fotografías estereoscópicas y una panorámica que son resguardadas por cuatro acervos distintos: la Fototeca Antica, A.C., en Puebla; la Fototeca Nacional del Instituto Nacional de Antropología e Historia, en Pachuca, y la Fototeca Romualdo García del Museo Regional de Guanajuato del INAH, en Guanajuato. Los autores de las fotografías no están identificados, a excepción de una que fue realizada por el fotógrafo aficionado de Puebla, Mariano Tagle; sin embargo, existen indicios de que los autores hayan sido fotógrafos *amateurs* con una alta posibilidad debido a la naturaleza de la colección a la que pertenecen. Por un lado, la colección Eduardo Oropeza de la Fototeca Nacional reúne imágenes

¹ Las ideas desarrolladas en este texto se exploraron por primera vez en la tesis para optar por el grado de doctorado de la autora. Véase Brenda Verónica Ledesma Pérez, “Nuevos usos y formas de la técnica fotográfica en México. La instantaneidad como forma del lenguaje, 1878-1910”, (tesis de doctorado en Historia del Arte, Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, 2013). Agradezco el acompañamiento de mis asesores, Laura González Flores, Rebeca Monroy Nasr y José Antonio Rodríguez (†), así como de Rosa Casanova y Eric Jervaise; además de la generosidad de Jorge Carretero, director de la Fototeca Antica A.C., por permitirme conocer y trabajar en el análisis de las fotografías de su valiosa colección.

realizadas de un fotógrafo aficionado con otras escenas de días de campo, jaripeos y vistas de una casa campirana, entre otras,² mientras que las dos imágenes que corresponden a la Fototeca Romualdo García forman parte de un amplio conjunto de placas secas estereoscópicas, un formato que se asocia con la práctica *amateur*, además de que fueron realizadas con un limitado control técnico. El análisis detallado de las imágenes permite identificar los motivos iconográficos, las características técnicas y los temas asociados con la fotografía instantánea.

La fotografía instantánea consistió en la captura de objetos y seres en movimiento con velocidades de obturación de entre 1/10 y 1/50 de segundo o más breves.³ Congelar el movimiento en imagen era una novedad, ya que en la década de 1860 las obturaciones más cortas eran de medio segundo. En la historiografía mexicana han sido pocos los estudios que profundizan en estos cambios. Hasta el momento no se había precisado el momento de llegada de la técnica, tampoco se había señalado la necesidad de identificar las primeras fotografías instantáneas. Entre algunos de los investigadores que se han aproximado al tema se encuentra Alberto del Castillo, quien presentó un recorrido por las prácticas, los medios y los discursos de la fotografía en un periodo que abarcó la expansión de la placa seca, de 1890 a 1920; el suyo fue un abordaje panorámico.⁴ Waldemaro Concha, José Humberto Fuentes y Magnolia Rosado profundizaron en el desarrollo de la fotografía en la ciudad de Mérida con una gran atención al uso de la placa seca que tuvieron los retratistas; son exhaustivos al describir las cámaras, los soportes, las técnicas de aplicación de color, de impresión y los acabados que los fotógrafos acostumbraron, además de fechar la llegada de la placa seca a la ciudad.⁵

Rebeca Monroy identificó elementos modernos en los retratos de Romualdo García, quien utilizó la placa seca en su estudio fotográfico en los primeros años del siglo XX en Guanajuato.⁶ Por su parte, Laura González Flores investigó el archivo del aficionado Ángel Sandoval, quien transitó las calles de la Ciudad de México con su cámara portátil en la coyuntura del conflicto revolucionario y la Decena Trágica en 1913.⁷ Por último, Patricia Massé

² Rosa Casanova y Adriana Konzevik, *Lucas sobre México. Catálogo selectivo de la Fototeca Nacional del INAH* (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2006), 266.

³ Josef Maria Eder, *La photographie instantanée* (París: Gauthier-Villars et fils, 1888), 13.

⁴ Alberto del Castillo Troncoso, “La historia de la fotografía en México, 1890-1920. La diversidad de los usos de la imagen”, en Emma Cecilia García Krinsky (coord.), *Imaginarios y fotografía en México 1839-1970* (Barcelona: Lunwerk, 2005), 59-118.

⁵ Waldemaro Concha Vargas, José Humberto Fuentes Gómez y Magnolia Rosado Lugo, *Fotógrafos, imágenes y sociedad en Yucatán: 1841-1900* (Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán, 2010).

⁶ Rebeca Monroy Nasr, “Romualdo García. Un fotógrafo de transición”, *México en el Tiempo. Revista de Historia y Conservación*, 31 (julio-agosto, 1999): 39-43.

⁷ Laura González Flores, *Otra revolución: fotografías de la ciudad de México, 1910-1918* (México: UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2010).

se adentró en el archivo de Juan Antonio Azurmendi, aficionado que entre otras cosas practicó la instantánea, el retrato al aire libre y la fotografía estereoscópica de viajes en el cambio de siglo XIX al XX.⁸

Las investigaciones referidas presentan información valiosa; sin embargo, aún es necesario indagar sobre los cambios que se dieron en el lenguaje y en la práctica de la fotografía a partir de la llegada de la nueva tecnología como parte del proceso de configuración de una estética moderna de la fotografía en México; ésta implicó la experimentación visual a partir del manejo de la cámara y sus instrumentos mediante los juegos con el encuadre, los puntos de vista, las dobles exposiciones, la búsqueda de la forma, y por supuesto, la aplicación de altas velocidades de obturación.⁹

Con el fin de identificar esas transformaciones en los elementos expresivos y técnicos de la fotografía, así como en su práctica, mi interés se centró en conocer cuáles fueron las características de las primeras fotografías de movimiento que se hicieron en el país, y determinar qué temas o motivos intentaron capturar los fotógrafos cuando la tecnología la placa seca estuvo disponible para ellos.

Los temas de la fotografía instantánea

Conocer la práctica de la fotografía instantánea implicó la revisión de manuales de fotografía publicados entre 1878 y 1912, editados en Francia, Estados Unidos, España y México.¹⁰ Entre ellos, los de mayor importancia para esta investigación han sido *La photographie instantanée: théorie et pratique* (1886) y *La photographie moderne* (1888) de Albert Londe; *La photographie instantanée* (1888) de Josef Maria Eder; *La fotografía al aire libre, excursionista é instantánea* de Jorge Brunel y Pablo Chaux (1900); el *Nuevo manual de fotografía* de Eduardo de Bray (1898); el *Nuevo manual de fotografía* de José María Cortecero (1884); el *Tratado de*

⁸ Patricia Massé Zendejas, “Juan Antonio Azurmendi: Historiar una colección fotográfica y construir a un autor” (tesis doctoral en Historia del Arte. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, 2013).

⁹ Laura González Flores considera que en el ámbito artístico mexicano, entre 1910 y 1950 la fotografía moderna se caracterizó por oscilar entre estilos contradictorios como la abstracción y el constructivismo, y por su relación con otros géneros artísticos como la pintura, la gráfica, la literatura, la música y el cine. Laura González Flores “Sílabas, palabras, discurso. La fotografía mexicana entre abstracción y el montaje, 1910-1950”, en Miguel Fernández Félix y Timothy Rub (coords.) *Pinta la revolución. Arte moderno mexicano 1910-1950*, (Madrid: Museo del Palacio de Bellas Artes-Philadelphia Museum of Art, 2016) 321.

¹⁰ Los resultados de esta primera fase del trabajo se publicaron en: Brenda Verónica Ledesma Pérez, “Técnica y géneros fotográficos en transición. La fotografía instantánea (1871-1900)”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, XLV, núm. 123 (2023): 265-311. <https://doi.org/10.22201/iiie.18703062e.2023.123.2821>.

fotografía de Alexandre Cormier (1898), y *La fotografía sin laboratorio* de Luis G. León (1900).¹¹ El estudio de estos volúmenes dirigidos a fotógrafos aficionados y profesionales permitió recabar información técnica detallada sobre dispositivos, materiales y procedimientos; por otro lado, permitieron definir a qué se llamó fotografía instantánea, conocer de qué manera se presentaron a los fotógrafos los nuevos recursos técnicos que permitían la captura del movimiento, qué nuevas prácticas y temas de la fotografía se difundieron en los libros, y cómo fueron entendidas estas prácticas a nivel internacional.

Por otro lado, la consulta de hemerografía en México permitió identificar la llegada de la técnica, comparar el ritmo al que se dio la distribución de los dispositivos y materiales técnicos en este país, y conocer actividades promovidas por las revistas ilustradas, por comercios o por grupos de aficionados en relación con la práctica de la fotografía instantánea.¹²

En un tercer momento, se realizó la consulta de archivos fotográficos en varias ciudades para localizar las imágenes,¹³ donde fue necesario combinar las claves de búsqueda por fecha de producción (1879-1910), soporte técnico (placa seca, impresión de plata sobre gelatina o transparencias), por colección o autor, y sobre todo, a partir del tema de las fotografías. La lista de temas, que se abordará más adelante en este texto, se extrajo de los manuales de fotógrafos aficionados consultados inicialmente, ya que los catálogos de los acervos fotográficos no contienen una etiqueta o una clave de búsqueda sobre la presencia de movimiento o sobre la velocidad de obturación utilizada. Ya que los libros se escribieron y editaron en múltiples países, los temas de la primera lista tuvieron un carácter internacional pues se practicaron también en otras latitudes, mientras que los temas regionales fueron revelándose durante la búsqueda hemerográfica y al revisar colecciones específicas de fotógrafos aficionados.

Se encontró que las primeras fotografías instantáneas realizadas en México presentan problemas técnicos como figuras borrosas (barridos), encuadres descompuestos y errores de

¹¹ Albert Londe, *La photographie moderne* (París: G. Mason, 1888); Albert Londe, *La photographie instantanée: théorie et pratique*, (París: Gauthier-Villars, 1886); Eder, *La photographie instantanée*; Jorge Brunel y Pablo Chaux, *La fotografía al aire libre, excursionista é instantánea*, Enciclopedia del fotógrafo aficionado no. 6 (Madrid: Bailly-Baillière é hijos, 1900). Eduardo de Bray, *Nuevo manual de fotografía* (México: Librería de la viuda de Ch. Bouret, 1898). José María Cortecero, *Nuevo manual de fotografía*, Enciclopedia Popular (México: Librería de Ch. Bouret, 1884). Alexandre Cormier, *Tratado de fotografía* (París: Garnier Editores, 1898). Luis G. León, *La fotografía sin laboratorio* (México: Ch. Bouret, 1900).

¹² La información correspondiente a esta fase de la investigación puede consultarse en Ledesma Pérez, “Nuevos usos...”, 48-119.

¹³ Los acervos privados: Fototeca Antica, A. C., Fototeca Lorenzo Becerril, Fototeca del Tecnológico de Monterrey, Biblioteca Cervantina del Tecnológico de Monterrey, los Acervos Documentales del Museo Franz Mayer, y las colecciones personales de Gustavo Amézaga Heiras, Felipe Neria y Eduardo García Ramírez. Los acervos públicos: Fototeca Nacional del INAH, Fototeca Romualdo García, la colección Ezequiel Chávez del Archivo Histórico de la UNAM y la Fototeca Nuevo León-CONARTE.

iluminación o exposición, ya que los fotógrafos aprendieron a utilizar los nuevos recursos (placas secas, cámaras portátiles, lentes instantáneos y obturadores) a fuerza de prueba y error.¹⁴ Los problemas técnicos restaron impacto visual a las imágenes, lo que es posible que haya representado un riesgo para su preservación en el pasado. Su valor histórico y estético no reside en su atractivo visual, sino en el proceso de conocimiento técnico que revelan de los fotógrafos aficionados de ese periodo.¹⁵

Los motivos recurrentes de la fotografía instantánea en múltiples países, así como en ciudades mexicanas, fueron las personas caminando, corriendo, saltando, patinando o en bicicleta; los caballos al paso, al trote y galopando; bueyes, perros corriendo, las olas del mar y las ascensiones de globos aerostáticos; las barcas en movimiento y los motivos emblemáticos de la modernización como los tranvías y ferrocarriles, en relación con las comunicaciones y transportes.¹⁶

En el ámbito regional, la práctica de la fotografía instantánea se asoció con la captura de momentos precisos y con el interés por atrapar el movimiento, más que con el tema de la velocidad y las máquinas, símbolos de la modernización. Los fotógrafos registraron sus imágenes en el contexto de sus propios hogares y en la calle, con sus propias versiones de los saltos, carreras, caminatas y actividades al aire libre que proponían los manuales para aficionados; pero también llevaron sus cámaras a las fiestas regionales en las que intentaron capturar espectáculos de charrería, y de tauromaquia, dispararon en el momento cumbre de la suerte ejecutada por el charro, el torero y algunos acróbatas. El momento más álgido de cada evento dictó la clave del disparo.

La adopción de la placa seca en México

La emulsión de la placa seca de gelatino bromuro de plata fue inventada por el inglés Richard Leach Maddox en 1871, y perfeccionada por su coterráneo Charles Harper Bennet en 1878,¹⁷

¹⁴ Esta fase de la investigación puede consultarse en Ledesma Pérez, “Nuevos usos...”, 154-235.

¹⁵ Clément Chéroux, *Breve historia del error fotográfico* (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fundación Televisa, 2009).

¹⁶ Brunel y Chaux, *La fotografía al aire libre, excursionista é instantánea*, 91.

¹⁷ El perfeccionamiento de Bennet consistió en potenciar extraordinariamente la sensibilidad de la gelatina a través de la adición de un exceso de bromuro de potasio a la solución salina, que además debía ser calentada una vez suspendida en la gelatina, a 32°C por un largo periodo de cinco a diez días antes de lavarla. La gelatina llegaba a ser hasta treinta veces más sensible que el colodión. Leach Maddox, 1871, y Harper Bennet, 1878, como se citaron en Josef Maria Eder, *History of Photography* [3ra ed. 1905] (Nueva York: Dover Publications, 1878) 423 y 426.

quien consolidó la posibilidad de realizar fotografías con obturaciones breves. Josef Maria Eder señala que el incremento de la sensibilidad alcanzó para exposiciones entre 1 y 1/200 de segundo en ese momento; sin embargo, también afirmó que la instantánea era la fotografía obtenida en un lapso que oscilaba entre 1/10 y 1/50 de segundo, pero que la velocidad podía llegar a reducirse a 1/100 o 1/200 de segundo aún en 1888.¹⁸ Lo anterior manifiesta que las obturaciones de centésimas de segundo eran sólo una posibilidad, y no una garantía con el uso de la placa seca, ya que existían otros factores que influían en que la captura fuera exitosa: las condiciones de iluminación adecuadas, la luminosidad y la apertura del objetivo utilizado, y la disposición de un obturador que lograra exposiciones de una centésima de segundo y más cortas, que aún en 1888 era difícil de conseguir incluso en Francia, según Albert Londe.¹⁹ Diez años más tarde, en 1898, los manuales para fotógrafos aficionados de Eduardo de Bray y de Alexandre Cormier seguían refiriéndose a la fotografía instantánea con exposiciones que rondaban 1/50 y 1/60 de segundo como las más breves.²⁰

Toda una tecnología derivó de la placa seca, de su estabilidad química y de su alta sensibilidad a la luz. Se fabricaron cámaras portátiles ya que por fin se podía fotografiar sin ayuda del tripié, y a medida que se acercaba el fin de siglo se desarrollaron objetivos cada vez más cristalinos y luminosos,²¹ así como obturadores. Se estandarizaron los productos fotográficos como la placa de cristal sensibilizada, y más adelante la película de nitrocelulosa, que primero se distribuyó en placas individuales y después en rollo, así como los papeles sensibles emulsionados con gelatina para las impresiones.

Con lo anterior, los procesos para el desarrollo de la imagen se simplificaron a pasos agigantados. La venta de placas preparadas liberaba a los fotógrafos de emulsionar ellos mismos sus negativos, además de que los comercios comenzaron a ofrecer los servicios de revelado, fijado e impresión. La cámara Kodak, que fue lanzada al mercado en 1888 por George Eastman, estaba cargada con un rollo de papel de arrastre emulsionado con gelatina.²² El dispositivo estuvo disponible en México en octubre de 1889,²³ su famoso *slogan* ejemplificó la manera en que fotografiar se convirtió en una tarea sencilla: “Apriete el botón, nosotros haremos el resto”.

¹⁸ Eder, *La photographie instantanée*, 13.

¹⁹ Ver Londe, *La photographie moderne*, 275-289.

²⁰ Bray, *Nuevo manual de fotografía*, 169. Cormier, *Tratado de fotografía*, 75.

²¹ *Ibid.*, 408.

²² El rollo de papel emulsionado fue producido originalmente en 1884 por Eastman, cinco años después este material fue sustituido por celuloide. Jean-Claude Gautrand, “Photography on the Spur of the Moment”, en Michel Frizot (ed.), *The New History of Photography*, 2ª ed.. (Milán: Könemann, 1998), 23.

²³ *The Two Republics*, 25 de octubre, 1889, 3.

Todo ello propició el surgimiento de numerosos aficionados a la fotografía, un nuevo mercado hacia el que esa industria creciente dirigía sus esfuerzos.

Por último, la tecnología derivada de la placa seca y el ánimo de los fotógrafos por experimentar con ella, condujo a la práctica de la *fotografía instantánea*, que como señalé en la introducción a este artículo, consistió en la captura de objetos y seres en movimiento con velocidades de obturación entre 1/10 y 1/50 de segundo o más breves.²⁴

La placa seca llegó a México hacia noviembre de 1880, cuando se anunció en los diarios que el retratista jalisciense Octaviano de la Mora intentaba obtener el privilegio del Congreso de la Unión sobre la emulsión de gelatina (es decir, la propiedad y los derechos sobre este proceso técnico, que no obtuvo) y causó controversia en la prensa de la capital mexicana.²⁵ En las notas hemerográficas sobre esta polémica se menciona que en 1879 varios aficionados de la capital mexicana habían tenido éxito al experimentar con el nuevo compuesto, sin especificar sus nombres;²⁶ es necesario el análisis de los soportes utilizados por fotógrafos extranjeros que trabajaron en México durante ese periodo como A. Briquet, quien registró estas latitudes desde 1872 hasta inicios del siglo XX; W. H. Jackson, quien viajó a este país en 1883, 1884 y 1891, y los socios estadounidenses Gove & North, quienes estuvieron en México en 1883 y 1885.²⁷

Tres años más tarde, en 1883, Octaviano de la Mora anunciaba en mensajes publicitarios que aplicaba las velocidades de exposición de 1/50 de segundo para vistas y 1/10 de segundo para retratos; además de sus servicios fotográficos, promocionaba placas y papeles preparados en su propia fábrica.²⁸ Hemos de tomar en cuenta que en 1886 los objetivos más luminosos utilizaban f/6 de diafragma,²⁹ por lo que las velocidades y temas que el fotógrafo anunciaba eran factibles en sentido técnico. Fue hasta 1890 cuando la invención del cristal de Jena y el diseño de objetivos anastigmáticos permitió que se alcanzaran aperturas de hasta f/4.5 que serían mejorados progresivamente, y que además facilitarían obturaciones más breves.³⁰ Los

²⁴ Eder, *La photographie...*, 13.

²⁵ Ledesma Pérez, "Técnica y géneros..."; *La Libertad*, 30 de noviembre, 1880, 3; *La Voz de México*, 1 de diciembre, 1880, 3; *El Monitor Republicano*, 2 de diciembre, 1880, 3.

²⁶ "Sobre la fotografía", *La Patria*, México, 21 de diciembre de 1880, 3.

²⁷ Fernando Aguayo, *Estampas ferrocarrileras. Fotografía y grabado 1860-1890*, (México, D.F.: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2003) 17.

²⁸ En el mismo anuncio, De la Mora comunica ser dueño de una "fábrica de placas secas de bromuro de plata gelatinado", y que éstas se vendían en la *Droguería* de J. Labadie y E. Pinson, en Profesa no. 5, en la ciudad de México; y en Guadalajara, en el estudio del fotógrafo en Portal de Matamoros no. 9. Manuel Caballero, *Primer almanaque histórico, artístico y monumental de la República Mexicana*, (Nueva York: Chas. M. Green, 1883-1884), 73.

²⁹ Eder, *History of Photography*, 408.

³⁰ *Ibidem*.

objetivos de marca Zeiss que contaban con las características mencionadas, circularon en México en el año de 1900.³¹

Seis años después del primer anuncio de Octaviano de la Mora, es decir, en 1886, el mismo fotógrafo anunciaba sus placas “sensibles hasta tomar retratos en 1/20 de segundo, y vistas en 1/150”.³² En ese corto periodo, los tiempos de exposición se redujeron en una proporción de 1 a 3.

Si De la Mora no exageraba las bondades de sus productos (las placas secas que comercializaba y sus servicios como fotógrafo) con el fin de venderlos mejor, podemos tomar como referencia el año y la velocidad que utilizaba para hacer vistas en exteriores, para considerar que en 1886 al menos los fotógrafos profesionales en México podían contar con el equipo adecuado (cámaras, placas sensibles, obturadores y objetivos luminosos) para fotografiar en centésimas de segundo. Sin embargo, durante la investigación no se encontraron fotografías instantáneas realizadas en México en la década de 1880 en los acervos, sino posteriores; tampoco han sido identificadas por otros investigadores.

La fotografía con altas velocidades de obturación se dio más tarde en México que en los centros productores de las herramientas y los materiales necesarios (placas secas, cámaras, objetivos luminosos y obturadores), ubicados en Europa y Estados Unidos. Las capturas de temas verdaderamente dinámicos aparecieron en México hasta la segunda mitad de la década de 1890 en los archivos fotográficos; y aún así, las situaciones de movimiento en imágenes se presentan con escasez en los acervos.

La cronología de André Gunthert sobre el desarrollo de la fotografía instantánea en Francia permiten contar con una referencia para comparar el ritmo de expansión que esta práctica tuvo en México respecto de ese país. En Francia la instantánea se desarrolló en tres etapas: entre 1877 y 1881 se dio un periodo de experimentación; entre 1882 y 1886 se renovaron los temas de la fotografía realizada con obturaciones rápidas; y a partir de 1886 la instantánea generó una iconografía característica, en la que autor identifica todos los atributos de un género fotográfico.³³

³¹ *El Fotógrafo Mexicano*, octubre, 1900.

³² *Anuario mexicano. Directorio comercial, agrícola, industrial, profesiones, artes y oficios de las principales poblaciones de la República Mexicana para el año de 1886*, (México: Librería Juan Valdés y Cueva, Comisiones Fermín Pérez y Márquez, 1886) 185.

³³ André Gunthert, “Esthétique de l’occasion. Naissance de la photographie instantanée comme genre”, *Études Photographiques*, 9 (mayo, 2001). <http://etudesphotographiques.revues.org/index243.html>

En cambio, fue hasta la década de 1890 que la prensa mexicana reflejó una distribución importante de placas secas, cámaras portátiles, obturadores y objetivos luminosos, así como otras evidencias de que la instantánea se practicaba, como se expone a continuación. En esa década se dio también la apertura de comercios especializados en fotografía en la Ciudad de México como Nichols, activa en octubre de 1889,³⁴ y como American Photo Supply Co., establecida el 19 de noviembre de 1895.³⁵ Este último comercio editó *El Fotógrafo Mexicano*, que fue la primera revista especializada en fotografía publicada en el país, se difundió mensualmente entre 1899 y 1916.

Otro indicio de que el consumo de los productos y de que la práctica de la fotografía se expandía entre nuevos aficionados, fueron los numerosos concursos de fotografía promovidos por semanarios ilustrados, por las marcas y por los comercios fotográficos en las décadas de 1890 y 1900.³⁶ En varios de ellos, la fotografía instantánea fue una categoría de participación.

En Francia, círculos de aficionados como la Société d'excursions des amateurs photographes (SEAP, fundada en 1887) cultivaron el ánimo para experimentar con la instantánea,³⁷ además de que los libros de fotografía de la autoría de Albert Londe, *La photographie instantanée: théorie et pratique* (1886) y *La photographie moderne* (1888) y de Josef Maria Eder, *La photographie instantanée* (1888), se dedicaron por completo a difundir la práctica de la fotografía de objetos y seres en movimiento. Estos libros circularon en México, aún permanecen en los anaqueles de bibliotecas públicas y privadas. En cambio, la Sociedad Fotográfica Mexicana (SFM), fundada en 1890, agrupaba aficionados y promovía múltiples prácticas, pero no tenía como único ni máximo cometido suscitar la fotografía del movimiento, a diferencia de la SEAP que lideraba Albert Londe. La Sociedad Fotográfica Mexicana se integraba por médicos, industriales, comerciantes, burócratas y científicos pertenecientes a la clase alta porfiriana. Fue más tarde, alrededor de 1910, que surgieron aficionados de los sectores socioeconómicos medios.³⁸

³⁴ *The Two Republics*, México, 25 de octubre, 1889.

³⁵ *El Fotógrafo Mexicano*, noviembre, 1895.

³⁶ Ledesma Pérez, "Nuevos usos...", 81, 84-119.

³⁷ Gunthert, "Esthétique...".

³⁸ El fotógrafo aficionado Ángel Sandoval es un ejemplo de ello. González Flores, *Otra revolución*.

Instantáneas mexicanas

Hasta el momento no se conoce un acervo que refleje que la fotografía instantánea fuera una práctica común en México, como podría ser la colección de alguna agrupación o sociedad de fotógrafos aficionados, como los álbumes de la Philadelphia Photographic Exchanges Club que resguarda la Gannet Foundation Photographic Study Center en George Eastman Museum en Estados Unidos, o la colección del departamento de estampas y fotografía de la Biblioteca Nacional de Francia y el Museo Francés de la Fotografía consultados por Gunthert.³⁹ Como se señaló en la presentación de este artículo, para conocer sobre el uso de la placa seca y la práctica de la fotografía instantánea en México fue necesario revisar distintos archivos y localizar fotografías individuales o pequeños conjuntos al jugar con los campos de búsqueda cuando se contaba con un catálogo o lista de inventario: fecha de elaboración, soporte técnico, colección (que en ocasiones reunía la producción de un mismo autor), y sobre todo, el tema de las imágenes.

Otro elemento que me permitiría confirmar la antigüedad de algunas de las placas más antiguas sería la revisión del calibre del cristal en los acervos donde existiera esa posibilidad.⁴⁰ Las placas de cuatro milímetros de grosor serían las más antiguas, su calibre es equivalente al de las placas utilizadas con la emulsión de colodión húmedo, mientras que las placas secas comerciales de 1900, de fabricación industrial, eran uno o dos milímetros más delgadas. Fue difícil observar esta característica en los acervos, ya que en algunos de ellos no era posible acceder al original sino a la reproducción, como en la Fototeca Romualdo García. En otros casos, las placas eran difícilmente localizables en comparación con las impresiones, como en el caso de la Fototeca del Tecnológico de Monterrey.⁴¹

Añadido a lo anterior, se ha señalado que expresiones como “instantánea”, “movimiento” o, en inglés, “snapshot”, no se presentaban en las fichas catalográficas como descriptores o temas en general, en los acervos. Por otro lado, en las visitas a coleccionistas, fue útil expresar las características referentes a esos campos para que pudieran recordar algún lote de imágenes similares de su propiedad.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Esta fue una recomendación personal que agradezco a Mark Osterman, historiador de procesos fotográficos en George Eastman Museum, actualmente retirado.

⁴¹ Fondo Sandoval-Lagrange. Fototeca del Tecnológico de Monterrey. Biblioteca de Colecciones Especiales “Miguel de Cervantes Saavedra” del Tecnológico de Monterrey.

Los ejemplos localizados refuerzan la idea de que en México la instantánea se practicó a partir de las décadas de 1890 y 1900, mas no por “tardías”, estas imágenes dejan de ser reveladoras de nuevos elementos integrados al lenguaje de la fotografía en México.⁴²

La captura de situaciones en movimiento se dio en el ámbito de lo cotidiano, lo espectacular y lo festivo, aunque pudiera pensarse que la instantánea podría haberse relacionado con las velocidades, para entonces exacerbadas, de los nuevos medios de transporte, como los tranvías eléctricos, los automóviles y los aeroplanos, que proveían de nuevas experiencias del tiempo y el espacio, y que además se asociaban con cierta modernidad. Puede afirmarse que los temas fotográficos locales dominaron sobre los motivos de las conquistas tecnológicas y el desarrollo progresista.

Las listas de temas que los manuales de fotografía indicaron como los asuntos susceptibles de abordar con la nueva tecnología indicaban también las velocidades de obturación adecuadas para cada uno. Una muestra de ello es la tabla original de James Jackson, publicada por Londe, en la que la lista presenta: un hombre caminando, un tranvía, un navío, un ciclista, un buque, una bicicleta, un patinador, un tren, un tren relámpago, un caballo de carreras, un galgo, una paloma o una golondrina.⁴³

Al combinar la búsqueda temática con las décadas de 1880, 1890 y 1900 en los catálogos de los acervos, se identificaron algunas fotografías de ciclistas, de patinadores, de carreras de caballos, jinetes y tranvías. A los listados se sumaron los temas que André Gunthert identificó con la estética del accidente y la sorpresa que surgió en Francia con el uso de la instantánea: las fotografías de saltos y caídas.⁴⁴ Algunas de ellas fueron estudiadas por Patricia Massé, pertenecen a la colección Juan Antonio Azurmendi de la Fototeca Nacional.⁴⁵ Sin embargo, en la Fototeca Antica de Jorge Carretero en Puebla, se localizó otra fotografía estereoscópica de un acróbata desafiando la gravedad.

Los manuales de fotografía sugerían a los aficionados el reto técnico de intentar realizar capturas de personas y objetos suspendidos en el aire. Debían procurar los instantes de traslación entre una postura y otra. “Un globo lanzado al espacio, una ola en el instante de romperse. El *punto muerto* será, naturalmente, el que se deberá elegir”, escribió Josef Maria

⁴² La ubicación de la selección de fotografías analizadas ya se ha referido, sin embargo, se han identificado fotografías instantáneas del periodo 1890 a 1900 en otros acervos como la Fototeca del Tecnológico de Monterrey, en los Acervos Documentales del Museo Franz Mayer y en la colección personal de Eduardo García Ramírez.

⁴³ Londe, *La photographie instantanée*, 272.

⁴⁴ Gunthert, “Esthétique...”.

⁴⁵ Massé, “Juan Antonio...”, 2013.

Eder.⁴⁶ Para identificar fotografía instantáneas, debían buscarse imágenes de acción, fue entonces que en los catálogos aparecieron los espectáculos de charrería (el conjunto de artes y suertes ecuestres y vaqueras que son consideradas un deporte nacional) y los espectáculos taurinos que los aficionados fotografiaron desde la primera fila; también los deportes como béisbol y tenis desde las graderías o practicados en la cotidianidad, y otras ocasiones de la vida diaria como niños girando al aire en volantines.

La mayoría de las imágenes fueron realizadas por personajes no identificados, así como por fotógrafos aficionados, pocos de ellos con nombre y apellido, como Mariano Tagle en Puebla y Juan Antonio Azurmendi en la Ciudad de México. Otras más fueron ejecutadas por fotógrafos retratistas y por reporteros gráficos en los inicios de su carrera.

A continuación analizo una selección de cinco de las fotografías trabajadas.

Un banderillero en Guanajuato

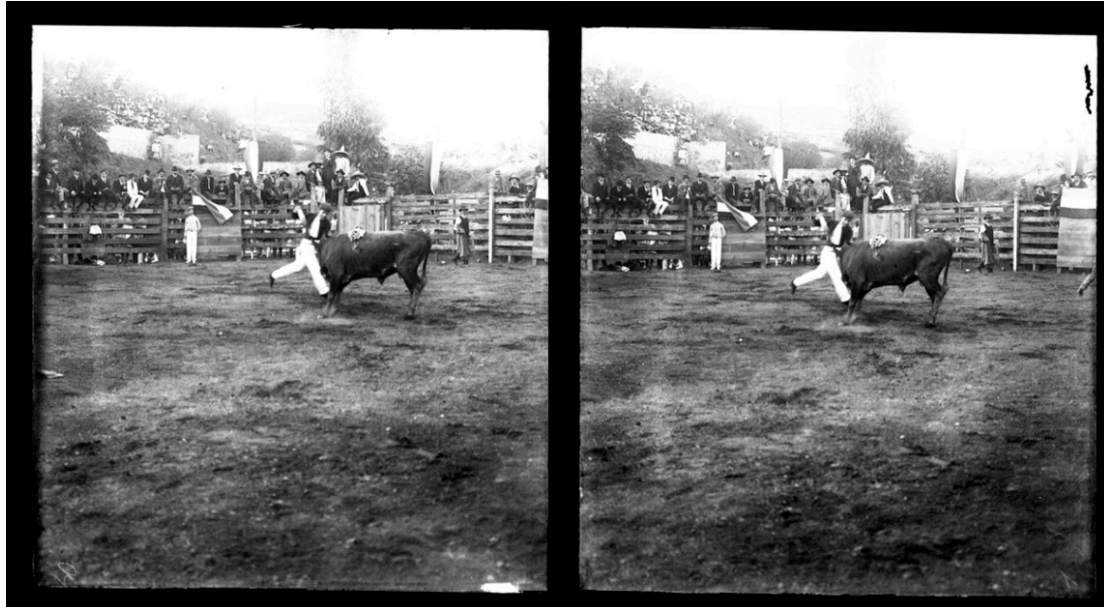
La Fototeca Romualdo García conserva dos pares de negativos estereoscópicos realizados por un fotógrafo anónimo en Guanajuato alrededor de 1905. Las características de las tomas y el formato estereoscópico indican la posibilidad de que hayan sido realizadas por un fotógrafo aficionado, ya que el uso del mismo se identificaba con la práctica *amateur* y el dominio del dispositivo que el autor aplicó era muy limitado.

El tema de las instantáneas fue un banderillero en acción; el escenario, un ruedo donde se realizó la corrida de toros en la ladera de una colina. Algunos espectadores se montaron sobre la cerca de madera que delimitaba el redondel para ver la corrida, a esa altura se colocó el fotógrafo.

⁴⁶ Las cursivas son mías. Eder, *La photographie...*

Figura 1.

9213 y 9214 *Corrida de toros*, Guanajuato, México, ca. 1905



Fuente: fotografía de autor no identificado. © Fototeca Romualdo García. Secretaría de Cultura. INAH. SINAFO. FN. MX. Reproducción autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Su ángulo de visión fue amplio. Se encontraba a una distancia aproximada de seis metros respecto del toro y el banderillero, que capturó muy cerca del centro del rectángulo del visor. En el intento por evitar las altas luces en el cielo y en el borde de la colina, el fotógrafo incluyó en sus encuadres una gran porción de suelo que rebasa la mitad de la superficie de la imagen; además de que carece de figuras distribuidas en distintos planos que coadyuvaran a la ilusión de profundidad al observar la imagen en un visor estereoscópico. Esta imagen comprende únicamente tres planos: el piso y las figuras principales conforman el primero (el toro y el banderillero); la línea de los espectadores, el segundo plano; y detrás de ellos, sobre una colina se ubica una multitud anónima de espectadores que se pierde entre las luces altas. El público en torno al ruedo reía, fumaba y observaba lo que sucedía en la arena.

El punto de enfoque se situó detrás de las figuras principales (el toro y el banderillero), a la altura de la cerca. No obstante, el fotógrafo procuró obtener una imagen nítida de las figuras utilizando una alta velocidad de obturación. El joven, de cara a la cámara, está suspendido en el aire con las banderillas elevadas, se impulsa a largos pasos por un costado del toro. El rostro, los pies y las manos del banderillero aparecen ligeramente “barridas” a causa del arrebato, pero no representan un problema de visualización; por el contrario, el desfase de la figura “barrida” enfatiza la dimensión temporal del movimiento del banderillero.

A pesar de los problemas técnicos, la imagen refleja, por un lado, la problemática de capturar y tomar decisiones de la imagen en un instante, así como la intención dinámica que sin duda fue prioridad para el fotógrafo. El aficionado sólo prestó atención secundaria al encuadre, a los contrastes lumínicos y al enfoque; atendió estos aspectos sólo en la medida de lo necesario para hacer visible el instante del salto.

La fotografía es valiosa en tanto que es de los pocos ejemplos tempranos de la práctica de la fotografía instantánea en México que sobrevivieron al paso del tiempo. Los problemas técnicos que presenta le restan interés visual, y esto pudo haber impedido que perdurara. Antes de llegar al acervo de la Fototeca Romualdo García, debió ser conservada por su propietario original por un motivo particular. Es posible que el fotógrafo aficionado las haya considerado significativas por haber capturado una escena dinámica que representaba un reto técnico, en este caso el fotógrafo habría valorado el resultado que arrojó la elaboración de una instantánea. Sin embargo, la imagen también pudo haber persistido como registro de la actuación del banderillero en la corrida (quien aparece en la misma actuación en otra fotografía estereoscópica), o haber sido registrada para publicarse en una revista ilustrada. El personaje pudo haber sido parte del círculo de afectos del fotógrafo, o bien, pudo haber sido un personaje relevante en la comunidad a la que éste pertenecía.

He señalado con anterioridad que el tema de los saltos era propio de la fotografía instantánea, también la captura de animales y personas en movimiento. En el ámbito regional mexicano, los fotógrafos encontraron en las fiestas populares la ocasión para aplicar las velocidades rápidas y las mejoras en la tecnología de la cámara, y estuvieron especialmente atentos a momentos específicos como el tercio de banderillas, que era de gran espectacularidad.⁴⁷ El aficionado, que se presume oriundo de Guanajuato, se valió de los recursos técnicos disponibles para aplicar los elementos de un lenguaje fotográfico nuevo, enriquecido por la captura del movimiento, a su realidad inmediata.

⁴⁷ Otras fotografías instantáneas del mismo tema, el tercio de banderillas, fueron publicadas en el semanario *El Cómicó*. Intentaban capturar el instante en el que el banderillero estira su cuerpo estilizado y levanta los brazos para clavar los arpones, en ocasiones, suspendido en el aire, *Cómicó*, 24 de diciembre, 1899. Los autores fueron Manuel Ramos, reportero gráfico en ciernes, oriundo de San Luis Potosí, y Egberto de la Mora, hijo de Octaviano de la Mora. Otro negativo más de autor no identificado se localizó en la Fototeca Romualdo García (9746).

Las corridas de toros no fueron referidas en los manuales de fotografía europeos como un tema para la fotografía instantánea. En cambio, las imágenes de caballos fueron un asunto que en ediciones francesas, estadounidenses, españolas e incluso mexicanas, se asociaron estrechamente con la instantánea. Sin duda, la figura del caballo en movimiento se convirtió en el motivo por antonomasia de esta práctica fotográfica a causa de las famosas secuencias desarrolladas por Eadweard Muybridge en 1878 y 1879 del caballo Sallie Gardner. Muybridge fue financiado por Leland Stanford, gobernador de California y presidente de la compañía Central Pacific Railroad, para fotografiar el trote de un caballo que permitiera comprobar si en algún momento las patas del caballo se despegaban al mismo tiempo del piso con motivo de una apuesta. Colocó una batería de 24 cámaras en una fila paralela a una pared blanca, éstas estaban equipadas con obturadores programados en intervalos por medio de un dispositivo electrónico. Utilizó placas de colodión húmedo y exposiciones de 1/25 s.⁴⁸ Sus fotografías fueron calificadas como “instantáneas” a pesar de que fueron reproducidas en libros sin la estricta fidelidad a las imágenes originales, se ha escrito que los contornos no eran tan definidos como se muestra en ilustraciones.⁴⁹

Caballos galopantes fueron capturados en México en el contexto de desfiles y competencias hípicas. Al igual que los toros, eran un espectáculo popular. El fotógrafo aficionado originario de Puebla, Mariano Tagle Calderón, realizó un conjunto de seis fotografías estereoscópicas de carreras parejeras alrededor de 1909, de las que solamente se muestra un ejemplar de la serie.

⁴⁸ Eder, *History of Photography*, 503. Michel Frizot, “Speed of photography. Movement and duration”, en *The New History of Photography* [1ra ed. 1994] (Milán: Könemann, 1998), 247.

⁴⁹ Eder, *History of Photography*, 503.

Figura 2.

Carrera parejera, Puebla, México, ca. 1909



Fuente: fotografía de Mariano Tagle Calderón. Fototeca Antica, A. C.

Para realizar sus tomas, el fotógrafo se colocó al pie de una fila de personas a lo largo de un camino de tierra dispuesto para dos competidores. Capturó a los caballos y sus jinetes avanzando en dirección a la cámara, colocada a 20° respecto de la pista, esto favoreció que fueran capturadas nítidamente a pesar de la carrera.

Es posible que Tagle contara con una cámara de un sofisticado sistema de escamoteo, que cambiara automáticamente las placas luego de ser expuestas sin necesidad de abrir el depósito de los soportes, ya que capturó varias etapas de la misma carrera. La idea de la serie, y de las exposiciones sucesivas debió emparentarse con las secuencias de Muybridge de alguna manera, a pesar de que Tagle no contara con una batería de cámaras ni con disparadores automáticos, tampoco con intenciones científicas, pero sí de experimentación con lo visible.

El enfoque de la toma abarca desde un punto ubicado tres metros más allá del objetivo de la cámara, hasta llegar a los jinetes. El fotógrafo debió emplear un diafragma cerrado que le permitió obtener detalles a lo largo de la pista, ya que las dos líneas de espectadores que lo separan del punto donde se localizaba la cámara son claramente visibles; también debió aplicar una velocidad de obturación superior a 1/200 de segundo, según el cuadro de tiempos de exposición de Rodolfo Namias.⁵⁰

⁵⁰ Rodolfo Namias, *Manual práctico y recetario de fotografía* (Madrid: Bailly-Bailliere, 1912).

Nuevamente se considera que la ausencia de una mayor cantidad de planos debió haber limitado la ilusión de profundidad al mirar la imagen en un visor estereoscópico. Sin embargo, el fotógrafo logró obtener una instantánea satisfactoria en relación con el movimiento de los jinetes. Una aproximación mayor de los jinetes al objetivo de la cámara habría resultado en una imagen de mayor impacto visual, como se observa en otras fotografías realizadas en circunstancias similares,⁵¹ la lejanía entre la cámara y el tema de la fotografía fue una constante. Un movimiento rápido capturado a corta distancia habría exigido obturaciones superiores a 1/600 de segundo, y es posible que los equipos con los que contaban los fotógrafos aficionados no fueran capaces de alcanzar tal velocidad.

Suertes de charrería

El espectáculo de caballos retumbando los caminos de polvo cautivó a los fotógrafos aficionados en México, tanto como los espectáculos taurinos de tradición española en el cambio de siglo. Fueron tan atractivos los movimientos de los jinetes y los toreros como las figuras batientes de los animales. Sin embargo, éstos no fueron los únicos espectáculos a los que los fotógrafos acudieron para probar sus habilidades con la cámara, sino que encontraron en las ejecuciones acrobáticas de la charrería otra ocasión para realizar novedosas instantáneas.

La charrería no figuraba en las listas de temas para la fotografía instantánea que se difundían en los manuales fotográficos europeos en la transición del siglo XIX al XX; era una práctica arraigada únicamente en suelo mexicano, que hasta la fecha es considerada el primer deporte nacional. Los charros mexicanos ejecutaban distintas “suertes” ecuestres y taurinas; en cada uno de los actos aplicaban su agilidad y su destreza con distintos grados de peligrosidad. Los charros realizaban ejercicios de control y habilidad en cada segmento de la fiesta, y por su parte, el fotógrafo debía ser diestro y preciso en sus decisiones sobre la exposición y el disparo.

Existen fotografías instantáneas de charros en la colección Eduardo Oropeza, de la Fototeca Nacional del INAH. Estas también fueron realizadas con una cámara estereoscópica en la primera década del siglo XX por un fotógrafo aficionado no identificado, quien capturó escenas de campo en torno a una casa y retratos de familia en aquel entorno. En estas vistas

⁵¹ Un ejemplo es la captura de una carrera desarrollada a lo largo de un camino en la Presa de la Olla, en Guanajuato, con los jinetes avanzando hacia el sitio donde se localiza la cámara. 9524 y 9426, © Fototeca Romualdo García.

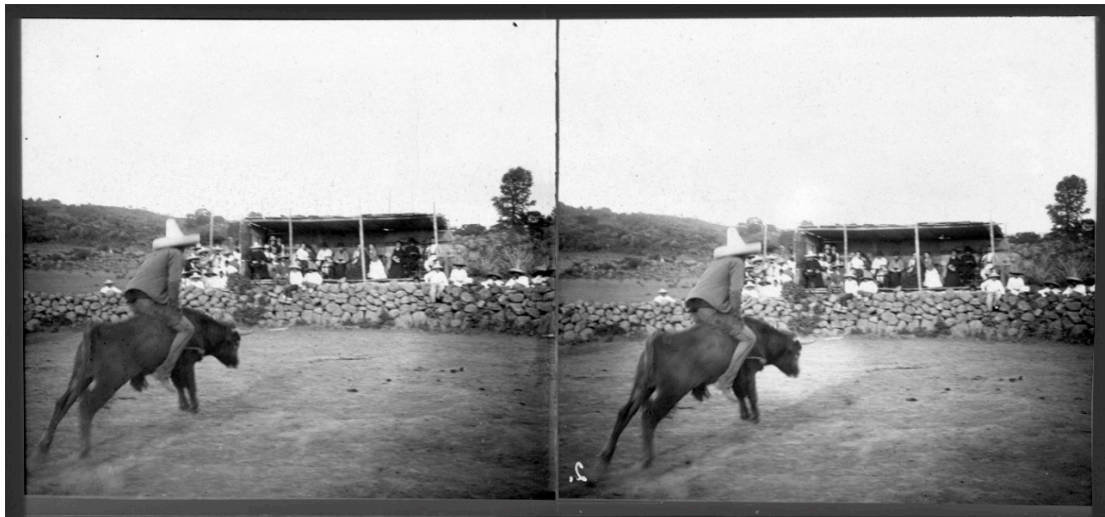
estereoscópicas se apreciaba a varios charros que interactúan con animales de monta o ganado.⁵² Se trata de reproducciones hechas a partir de un negativo, en transparencia de gelatina sobre vidrio; así se constató al examinarlas físicamente.

La imagen presenta a un charro que ejecutaba la suerte llamada “jineteo” sobre un toro. Luego de que se hubiera encerrado al toro y colocado sobre él una correa llamada pretal, el animal se liberaba y el jinete debía permanecer montado en él a toda costa, ya que el toro intentaría derribarlo agitándose violentamente.

El lienzo era un espacio pequeño a campo abierto delimitado por una valla de piedras, ante una treintena de espectadores. Es posible que se tratara de una propiedad privada, y no de un espacio público, ya que el resto de las fotografías que fueron realizadas en el mismo sitio y que se resguardan en la misma colección de la Fototeca, muestran tareas particulares como la marcación de ganado con hierro, que servía para llevar el control de posesión de los animales.

Figura 3.

832559 *Jinete de toro en un jaripeo*, México, ca. 1900



Fuente: fotografía de autor no identificado. Colección Eduardo Oropeza. © Fototeca Romualdo García. Secretaría de Cultura. INAH. SINAFO. FN. MX. Reproducción autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Algunos espectadores se colocaron al borde de la valla, mientras que otros individuos observaban el ruedo desde un cobertizo. Sorprendentemente, el fotógrafo se encontraba a poca

⁵² La colección Eduardo Oropeza ingresó a la Fototeca Nacional en 1997, perteneció al antropólogo que da nombre a la colección. Se integra por 155 piezas (cinco negativos y 150 positivos). Casanova y Konzevik, *Luces sobre México*, 266.

distancia del toro y el jinete, no más allá de seis metros; y si el ruedo era efectivamente circular, debía estar colocado dentro del mismo.

El fotógrafo accionó el obturador en un instante en que el toro luchaba por librarse del jinete, y logró obtener una imagen en la que predomina una línea de horizonte equilibrada y la presencia del cobertizo que ocupa el centro en la imagen. Parece haber tenido cuidado de que las figuras del toro y el jinete no se empalmaran con el cobertizo, ya que fueron fijados cuando apenas entraban a cuadro, en la esquina inferior izquierda de la imagen. A pesar de esos cuidados, la fotografía presenta problemas de definición provocados por la vibración de la cámara en manos del operador, a lo que se suma un cierto barrido causado por la acción de las figuras principales.

En el ruedo no sólo ocurría movimiento, sino una violenta convulsión. Las patas del toro se habían despegado del suelo, mientras que el jinete aferraba sus piernas contra el cuerpo del animal. A pesar de la fuerza y de la agitación, el fotógrafo logró fijar la imagen. No procuró la captura de un momento climático, como habría sido la caída del jinete, sino que apostó por la captura del movimiento por el movimiento mismo.

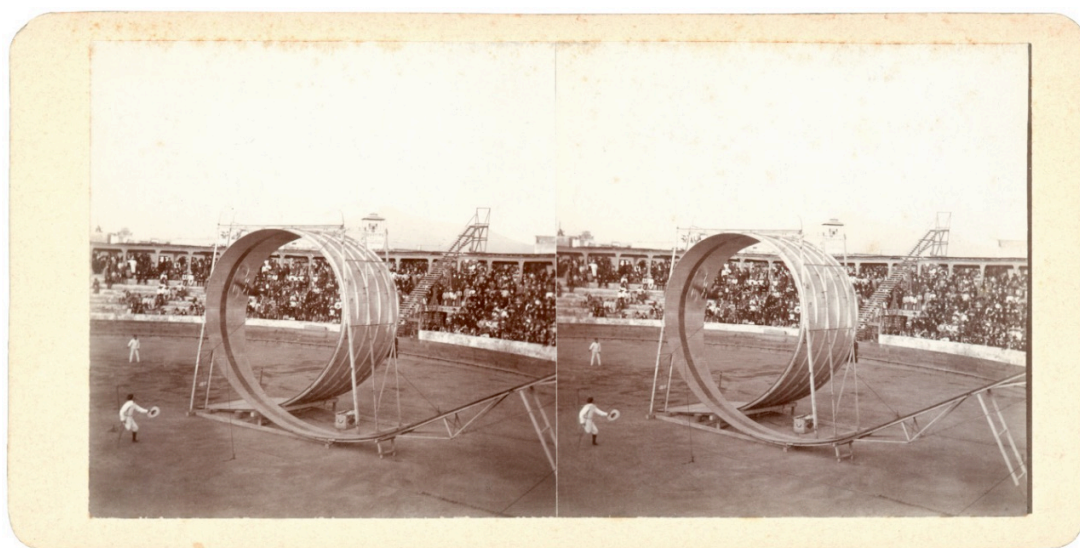
Otras imágenes en el mismo fondo presentan un jinete sobre un caballo que se levanta sobre dos patas en formato panorámico (832558, © Fototeca Nacional del INAH), los aficionados continuaban maravillándose ante la visión de cuerpos suspendidos.

Dos instantáneas más con el tema de la charrería fueron localizadas en la Fototeca Romualdo García. Se trata de negativos estereoscópicos datados en 1910, de un autor no identificado. La primera es la captura en un desfile en lienzo charro en Guanajuato, mientras que en la segunda imagen el fotógrafo capturó la ejecución de la suerte charra llamada “de colas” o “coleo”. Ésta consiste en la liberación de un toro al inicio de la “manga” del lienzo, que es una galería recta de 60 metros de longitud. En ella, el jinete montado sobre su caballo debe derribar al toro enroscando la cola del animal en su propia pierna, y jalarlo hasta derribarlo. Era la suerte más esperada de toda la fiesta ya que era ejecutada por los “patrones”, o por los dueños de los equipos de charros que competían, ya que era una de las suertes menos peligrosas. Nuevamente, el fotógrafo disparó justo antes de que el jinete derribara al toro, y al dar prioridad a eso, descuidó otros elementos de control de la toma.

El espectáculo y la fotografía instantánea parecen indisolubles. La maravilla llegó a un punto álgido cuando el aficionado poblano Mariano Tagle fotografió a un ciclista acróbata recorriendo una pista que giraba 360° sobre su propio eje. El evento se realizaba en una arena con gradas que podría ser una plaza de toros.

Figura 4.

Acto de acrobacia en bicicleta, Puebla, México, ca. 1903



Fuente: fotografía de Mariano Tagle. Fototeca Antica, A. C.

La rampa sobre la que el ciclista realizaba la acrobacia era sostenida por una estructura desmontable de aproximadamente diez metros de altura. El bucle de 360° aterrizaba a la altura del piso. Una captura anterior a esta fotografía presenta al acróbata sin correr su bicicleta, a un lado de la estructura. Fue en la segunda imagen donde ocurre la acción: el acróbata descendió la rampa desde el punto más alto para ganar velocidad y avanzar sobre el bucle. El maestro de ceremonias, de pie a la izquierda de la pista, tiene su sombrero en la mano. Apoyado sobre su única pierna y una muleta, nos introduce en la escena con su gesto y parece mirar azorado al ciclista.

El fotógrafo accionó el obturador en el momento en que el ciclista está por alcanzar la vertical, a poco antes de encontrarse “de cabeza” respecto al piso. Era una posición de vértigo, un espectáculo de osadía y velocidad. La figura del ciclista es borrosa, y sin embargo, debió

sorprender a quienes la observaran por el hecho de que hubiera sido capturada en imagen, además de maravillarse ante el acto acrobático mismo.

El fondo detrás del ciclista que el fotógrafo abarcó desde su ángulo de visión permitió que el acróbata fuera visible por contraste, su figura oscura e imprecisa destaca sobre los tonos claros de la rampa. Si la cámara se hubiera localizado unos metros a la izquierda, el acróbata se habría confundido con la masa oscura que forma la tribuna en el plano siguiente. El fotógrafo presentó una vista general, en la que hay más cielo que piso, y donde las figuras de mayor importancia se encuentran en el centro de la imagen. Debió colocarse en el punto más alto de la gradería, ya que quiso capturar la rampa entera, además del presentador, y eligió además el momento justo en que el acróbata se encontraba en el sitio donde causaría mayor asombro.

Es evidente que el fotógrafo calculó sus operaciones en función de ese preciso instante. La fotografía instantánea participó así en los juegos de la fascinación por el vértigo y la velocidad, en una época que se caracterizó precisamente por transformarse rápidamente.

Los sports y la fotografía instantánea

La fotografía instantánea en México se desarrolló de manera paralela a la expansión de los *sports*, que es como se refería a los deportes en la prensa. La llegada de fuertes inversiones económicas extranjeras durante el Porfiriato, seguida de la reorganización de las colonias inglesas, francesas y estadounidenses en los centros urbanos, dieron impulso a la formación de clubes y casinos donde se promovieron actividades como el béisbol, el críquet, el fútbol, el tenis, el rugby y el frontón. En el último cuarto del siglo XIX las élites mexicanas adoptaron el furor internacional por los deportes,⁵³ que poco a poco formalizaron sus circuitos de práctica. Algunos de ellos se convirtieron en espectáculos y divertimentos promovidos por la prensa.⁵⁴ En busca de la acción, los fotógrafos lograron registrar la instantánea en eventos deportivos.

En Guanajuato, un partido de béisbol fue fotografiado en formato panorámico por un personaje anónimo en una placa seca. En la valla que delimitaba el campo de juego, un grupo de hombres sostenía una pancarta que apoyaba al “Club Cuauhtemoc Guanajuato”. El partido

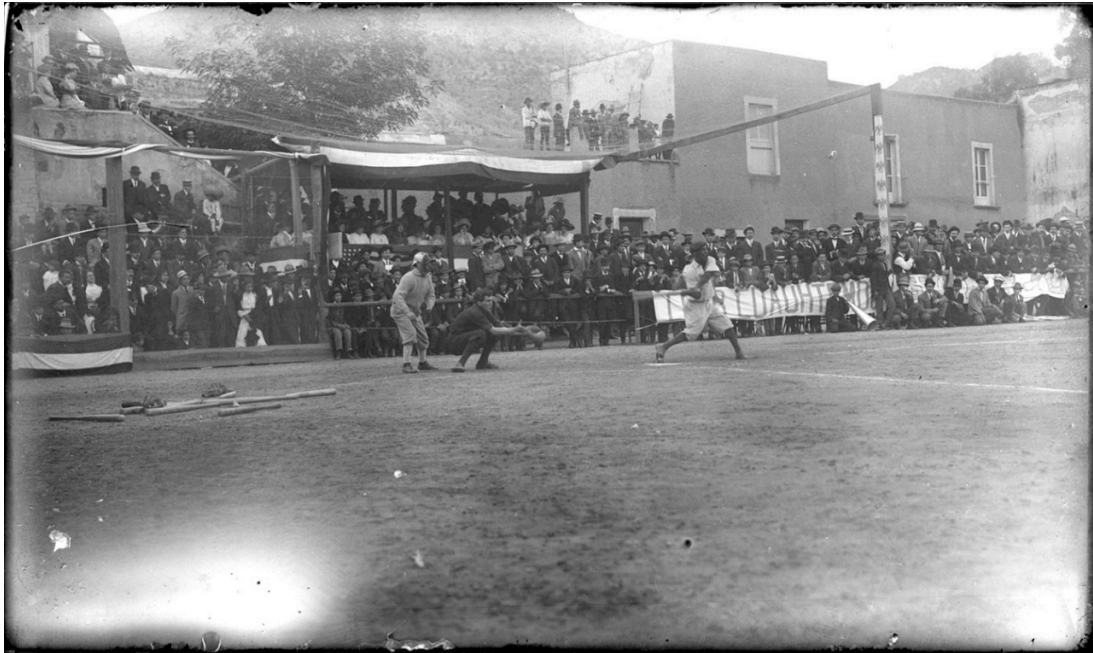
⁵³ William Beezley, “El estilo porfiriano: deportes y diversiones de fin de siglo”, *Historia Mexicana*, 33, 130 (octubre-noviembre, 1983), 270. <https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/issue/view/229>

⁵⁴ Aníbal Pablo Santiago Fridman, “El nacimiento del periodismo deportivo en México (1882-1897)”, tesis de licenciatura (Universidad Nacional Autónoma de México, 2001), 216.

debió realizarse en el contexto de las fiestas de Independencia, ya que en la decoración del lugar estaba presente la bandera mexicana y el escudo nacional; mientras que, por otro lado, una bandera estadounidense colocada en las graderías manifestaba la presencia y participación de colonos americanos.

Figura 5.

9210, *Juego de béisbol*, ca. 1910, Guanajuato, México



Fuente: autor no identificado © Fototeca Romualdo García. Secretaría de Cultura. INAH. SINAFO. FN. MX. Reproducción autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia.

El formato panorámico dio cabida a una gran cantidad de información en la imagen: nos permite observar un público integrado por hombres en su mayoría. Sólo algunas mujeres con elegantes sombreros, ornamentados con flores, plumas y listones de acuerdo con la moda de la primera década del siglo XX, se distinguen en un palco.

El fotógrafo decidió el momento del disparo en coordinación con el instante de lanzamiento de pelota; el bateador agita el bate con el gesto de quien la recibe o se encuentra a punto de hacerlo. Sin embargo, la pelota no es perceptible, y el carácter dinámico de la imagen se construyó mediante la gestualidad de los actores del juego.

El fotógrafo se colocó fuera del campo de acción, a una distancia aproximada de diez metros respecto de los jugadores. Incluyó una gran porción de suelo, ya que parecía cuidar las altas luces que el cielo imprimiría en la placa. A pesar de ello, la luz se coló por las esquinas inferiores de la cámara y produjo un par de velos.

El escenario registrado con todos sus elementos fue telón de fondo para la acción: un movimiento mínimo, ejecutado por una sola persona que era el bateo. Aún costaba dominarlo con la técnica fotográfica, pero eso no menguó el interés por registrar el preciso momento en que el bateador aplicaba su fuerza a la pelota. Una segunda fotografía instantánea datada alrededor de 1905, fue elaborada en una placa de gelatina de formato estereoscópico en el mismo campo de béisbol (9491, © Fototeca Romualdo García). El impacto de la pelota de béisbol marcó también en esa ocasión el instante de obturación, en la que quizá sea una de las primeras fotografías de deportes en acción realizadas en México.

La fotografía instantánea tiene una presencia notable en las colecciones de la Fototeca Nacional. En relación con los deportes, la colección Archivo Casasola registra partidos de béisbol y otras competencias de El Colegio Alemán (107184, © Fototeca Nacional del INAH). Además, la colección Juan Antonio Azurmendi compila las fotografías de ese aficionado que tal como se señaló al inicio del artículo, registró su vida social, familiar y sus inmuebles. Practicó el retrato al aire libre, la escena de género, la fotografía estereoscópica de viajes y la fotografía instantánea. En una toma realizada alrededor de 1906, Azurmendi realizó la captura de una mujer jugando tenis. El instante de obturación fue justo cuando la mujer elevaba la pelota en frente suyo para impactarla con la raqueta (366152, © Fototeca Nacional del INAH). La pelota suspendida en el aire es un motivo que aparece en otra instantánea bien conocida de Azurmendi, en la que sus dos hijas aparecen jugando en un jardín (366246, © Fototeca Nacional del INAH). El fotógrafo exploraba las nuevas posibilidades de percepción de los objetos, el tiempo y el movimiento que proporcionaba la instantánea, realizando ejercicios de control.

Consideraciones finales

A principios del siglo XX, los fotógrafos aficionados en México pertenecieron principalmente a la clase alta, su poder adquisitivo les permitió tener sus propios equipos fotográficos y el tiempo libre necesario para aprender a manipularlos y practicar hasta tener éxito; así como el dominio de idiomas como el inglés o el francés en el que estaban escritos algunos manuales de fotografía como los de Albert Londe y Josef Maria Eder, que circularon en este país.

La fotografía instantánea, entendida como la captura de imágenes con velocidades de obturación de entre 1/10 y 1/50 de segundo o más breves, bajo la intención de registrar objetos o seres móviles, se practicó en México a partir de la década de 1890. Las capturas del movimiento se dieron en el ámbito de lo cotidiano, de lo espectacular y lo festivo de los

fotógrafos aficionados, estas ocasiones recibieron mayor atención que los nuevos medios de transporte, como los tranvías eléctricos, los automóviles y los aeroplanos, que se identificaban de manera simbólica con visiones o ideas sobre una realidad dinámica y mecanizada. Los fotógrafos no siempre encontraron aquellos símbolos de la modernidad al explorar su cotidianidad en busca de situaciones a las que pudieran aplicar la captura del instante. Con mayor frecuencia optaron por fotografiar espectáculos, es decir, las acciones que se desarrollaban en carreras ecuestres, corridas de toros, fiestas charras y espectáculos deportivos, a los que acudían para divertirse. En esos entornos, no observamos máquinas ni vehículos, sino actores humanos en interacción con animales como caballos y toros que hoy identificamos con la vida rural, y no con el desarrollo urbano que se asocia a lo moderno.

Los fotógrafos mexicanos fueron usuarios de la tecnología desarrollada en Estados Unidos y en Europa. Los conocedores de la técnica aplicaron esas nociones a la exploración de su entorno, y fue en ese nivel que generaron nuevas apariencias y formas de la fotografía.

Operaba un doble interés en la realización de estas imágenes: la captura del movimiento y la captura del instante preciso, que implicaba que los fotógrafos habían desarrollado un nuevo sentido de la fugacidad. Londe advertía sobre lo necesario que era asegurarse de que los obturadores funcionaran bien, ya que en cualquier momento “aparece un objeto interesante, pasa ante nosotros y desaparece”.⁵⁵ Por su parte, Eder señalaba: “en ocasiones sucede que el tema de un estudio se presenta naturalmente; el fotógrafo sólo tiene que esperar el momento propicio para operar”.⁵⁶

La realidad es movimiento, y las pequeñas expresiones dinámicas de la fotografía mexicana de las décadas de 1890 y 1900 que analizamos en este artículo se multiplicarán y afinarán en los años siguientes, durante la época de convulsión y ruptura que traerá el conflicto revolucionario.

La fotografía instantánea significó en México la posibilidad de visualizar lo súbito y lo fugaz en un país que se encontraba en pleno proceso de desarrollo económico e industrial, y cuya transformación, lejos de concretarse precipitadamente, avanzaba con rezago sobre todo en los ámbitos regionales. Existía ahí una contradicción: la instantánea era, en términos de imagen, la expresión de lo pasajero, lo transitorio y la imagen fija de aquello que se encontraba en movimiento; mientras que el entorno político y económico en México transmutaba a un ritmo más lento.

⁵⁵ Londe, *La photographie moderne*, 274.

⁵⁶ Eder, *La photographie...*, 70.

Bibliografía

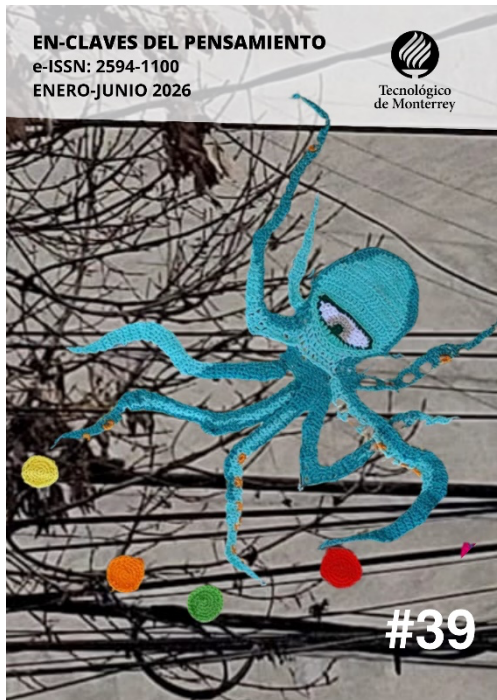
- Aguayo, Fernando. *Estampas ferrocarrileras. Fotografía y grabado 1860-1890*. México, D.F.: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2003.
- Anónimo. *Anuario mexicano. Directorio comercial, agrícola, industrial, profesiones, artes y oficios de las principales poblaciones de la República Mexicana para el año de 1886*. México: Librería Juan Valdés y Cueva, Comisiones Fermín Pérez y Márquez, 1886.
- Caballero, Manuel. *Primer almanaque histórico, artístico y monumental de la República Mexicana*. Nueva York: Chas. M. Green, 1883-1884.
- Casanova, Rosa. y Konzevik, Adriana. *Luces sobre México. Catálogo selectivo de la Fototeca Nacional del INAH*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Editorial RM, 2006.
- Castillo Troncoso, Alberto. “La historia de la fotografía en México, 1890-1920. La diversidad de los usos de la imagen”. En Emma Cecilia García Krinsky (coord.), *Imaginarios y fotografía en México 1839-1970*, pp. 59-118. Barcelona: Lunwerg, 2005.
- Concha Vargas, Waldemaro, José Humberto Fuentes Gómez y Magnolia Rosado Lugo. *Fotógrafos, imágenes y sociedad en Yucatán: 1841-1900*. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán, 2010.
- Cormier, Alexandre. *Tratado de fotografía*. París: Garnier Editores, 1898.
- De Bray, Eduardo. *Nuevo manual de fotografía*. México: Librería de la viuda de Ch. Bouret, 1898.
- Eder, Josef Maria. *History of Photography* (3ra ed., 1905). Nueva York: Dover Publications, 1878.
- Eder, Josef Maria. *La photographie instantanée*. París: Gauthier-Villars et fils, 1888.
- Frizot, Michel. “Speed of photography. Movement and duration”. En Michel Frizot (ed.) *The New History of Photography* (2da ed.). Milán: Könemann, 1998, pp. 117-123.
- Gautrand, Jean-Claude. “Photography on the Spur of the Moment”. En Michel Frizot (ed.) *The New History of Photography* (2da ed., pp. 232-241). Milán: Könemann, 1998.
- González Flores, Laura. *Otra revolución: fotografías de la ciudad de México, 1910-1918*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2010.
- González Flores, Laura. “Sílabas, palabras, discurso. La fotografía mexicana entre abstracción y el montaje, 1910-1950”, en Miguel Fernández Félix y Timothy Rub (coords.), *Pinta la*

- revolución. Arte moderno mexicano 1910-1950*. Madrid: Museo del Palacio de Bellas Artes-Philadelphia Museum of Art, 2016.
- Harper Bennet, Charles. “A sensitive process”, *British Journal of Photography*, 29 de marzo, 1878. Citado en Josef Maria Eder, *History of Photography* [3ra ed. 1905]. Nueva York, Dover Publications, 1878.
- Leach Maddox, Richard. “An experiment with Gelatine-Bromide”. *British Journal of Photography*, 8 de septiembre, 1871. Citado en Josef Maria Eder, *History of Photography* [3ra ed. 1905]. Nueva York, Dover Publications, 1878.
- Ledesma Pérez, Brenda Verónica. “Nuevos usos y formas de la técnica fotográfica en México. La instantaneidad como forma del lenguaje, 1878-1910”. Tesis doctoral en Historia del Arte. Instituto de Investigaciones Estéticas Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2018.
- Ledesma Pérez, Brenda Verónica. “Técnica y géneros fotográficos en transición. La fotografía instantánea (1871-1900)”. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 45, núm. 123 (2023): 265-311. <https://doi.org/10.22201/iiie.18703062e.2023.123.2821>.
- León, Luis G. *La fotografía sin laboratorio*. México: Ch. Bouret, 1900.
- Londe, Albert. *La photographie instantanée: théorie et pratique*. París: Gauthier-Villars, 1886.
- Londe, Albert. *La photographie moderne*. París: G. Mason, 1888.
- Massé Zendejas, Patricia. “Juan Antonio Azurmendi: Historiar una colección fotográfica y construir a un autor”. Tesis doctoral en Historia del Arte. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, 2013.
- Namias, Rodolfo. *Manual práctico y recetario de fotografía*. Madrid: Bailly-Bailliere, 1912.
- Santiago Fridman, Aníbal Pablo. “El nacimiento del periodismo deportivo en México (1882-1897)”. Tesis de licenciatura en Ciencias de la Comunicación. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2001.

Referencias hemerográficas

- Beezley, William. “El estilo porfiriano: deportes y diversiones de fin de siglo”. *Historia mexicana*, 33, 130 (octubre-noviembre, 1983): 265-284.
<https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/issue/view/229>
- Gunthert, André. “Esthétique de l’occasion. Naissance de la photographie instantanée comme genre”. *Études Photographiques*, 9 (mayo, 2001)
<http://etudesphotographiques.revues.org/index243.html>

- Monroy Nasr, Rebeca. “Romualdo García. Un fotógrafo de transición”. *México en el Tiempo. Revista de Historia y Conservación*, 31 (julio-agosto, 1999): 39-43.
- Rius, Núria F. “Una historia de la fotografía desde las prácticas amateurs. Posibilidades epistemológicas y metodológicas”. *Fotocinema. Revista Científica de Cine y Fotografía*, 28 (enero): 167-94. <https://doi.org/10.24310/fotocinema.28.2024.17691>.
- S/a. *The Two Republics*. México, 25 de octubre, 1889.
- S/a. *La Libertad*. México, 30 de noviembre, 1880.
- S/a. *La Voz de México*, México. 1 de diciembre, 1880.
- S/a. *El Monitor Republicano*. México, 2 de diciembre, 1880.
- S/a. *El Fotógrafo Mexicano*. México, octubre, 1900.
- S/a, *El Fotógrafo Mexicano*. México, noviembre, 1900.
- S/a. “Inauguración de la Plaza de Toros “México””. *Cómico*, México, 24 de diciembre, 1899.



Fenomenología de la avaricia. Ensayo de una radicalización de la crítica del dinero

Phenomenology of Greed. Essay on a Radicalization of the Critique of Money

Marcela Venebra Muñoz

Universidad Autónoma del Estado de México, México



<https://orcid.org/0000-0003-3880-8155>



mvenebram@uaemex.mx



<https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i39.790>

Resumen. La tesis central de este artículo es que el análisis fenomenológico de la avaricia permite radicalizar la crítica marxiana del dinero —especialmente aquella desarrollada en los Grundrisse— al reconducir dicha crítica, centrada en la acumulación como fuerza natural del capitalismo, hacia su sustrato afectivo y sentimental: la experiencia de una carencia infinita, que funciona como motivación mistificada del capitalismo postindustrial. En una primera instancia, describo la correspondencia estructural entre el dinero y la avaricia a partir de los análisis de Marx en los Manuscritos de Economía y Filosofía, donde la avaricia aparece como una de las tres condiciones estructurales del capital (junto con la competencia y los monopolios). En *El capital*, esta fuerza de acumulación se encarna y escenifica en la génesis misma del capitalismo. En una segunda sección, analizo la función ideológica del concepto de “ganancia” en el sistema capitalista, tanto en su vínculo con el dinero como en su expresión como forma de razón autónoma: una racionalidad instrumental que contrasta con el concepto husserliano de racionalidad desarrollado en los ensayos sobre la Renovación del hombre y la cultura. Finalmente, propongo —en un sentido programático— el agón como contravalor de la pleonexia y como posibilidad para una renovación moral de la competencia económica.

Palabras clave: Capitalismo, Avaricia, Racionalidad, Competencia Agonística, Fenomenología.

Abstract. The central thesis of this article is that a phenomenological analysis of greed radicalizes Marx’s critique of money—particularly as developed in the *Grundrisse*—by grounding the critique of accumulation as a natural force of capitalism in its affective and emotional substratum. Greed is understood here as the idea and feeling of an infinite lack, which functions as a mystified motivational structure of post-industrial capitalism. In the first section, I examine the structural correspondence between money and greed, based on Marx’s analysis in the *Economic and Philosophic Manuscripts*, where greed appears as one of the three historical or structural conditions of capital (alongside competition and monopolies). In *Capital*, this force of accumulation is dramatized and embodied in the genetic description of capitalism. In the second part, I analyze the ideological function of the concept of “profit” within the logic of capital, both in relation to money and as an autonomous form of reason—one that I contrast with Husserl’s concept of rationality in his essays on the *Kayzo*. Finally, in a programmatic sense, I propose agôn as a counter-value to pleonexia, and as a possible horizon for the moral renewal of economic competition.

Keywords: Capitalism, Greed, Rationality, Agonistic Competition, Phenomenology.

Cómo citar: Venebra Muñoz, M. (2026). Fenomenología de la avaricia. Ensayo de una radicalización de la crítica del dinero. *En-Claves del Pensamiento*, (39), 69-91. <https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i39.790>.

Introducción

En los *Manuscritos de Economía y Filosofía* Marx destaca tres factores o elementos radicales de la reproducción del capital: la avaricia, la propiedad privada, y la tendencia a la monopolización.¹ La avaricia está en la raíz del despojo mismo de la propiedad privada, y explica la monopolización derivada de la concentración de capital. Marx dedicó en *El capital* un capítulo del “Libro I” al análisis de la “Acumulación originaria”: el proceso de transformación del dinero en capital implica un proceso de transformación moral² de la acción social, Marx lo señala, pero no lo vincula a una filosofía de los sentimientos por esa vía. La acumulación de riqueza también explica, según Marx, la monetarización del intercambio y la institucionalización de la medida salarial que aliena el sentido humano del mundo. El salario convierte el trabajo en una mera “actividad productora de dinero”.³ El salario es el principio, tanto en términos legales como en términos históricos, de la subsunción de todo valor humano y social bajo el valor dinerario, o a partir de aquí se entiende que el valor sea la “gran puta”⁴ a la que más o menos timoratamente todos reconocen y todos quieren poseer o destruir. Marx y

¹ “Nuestra tarea es ahora, por tanto, la de comprender la conexión esencial entre la propiedad privada, la codicia, la separación de trabajo, capital y tierra, la de intercambio y competencia, valor y desvalorización del hombre, monopolio y competencia; tenemos que comprender la conexión de toda esta enajenación con el sistema monetario”. Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, trad. Francisco Rubio Llorente (Madrid: Alianza 2013), 134.

² “Si los caballeros de industria lograron desalojar a los caballeros de espada, ello se debió únicamente a que los primeros explotaron acontecimientos en los cuales no les cabía culpa alguna. Ascendieron empleando métodos tan innobles como los que otrora permitieron al liberto romano convertirse en amo de su *patronus*”. Karl Marx, *El capital*, trad. y ed. Pedro Scaron (México: Siglo XXI, 1988), 894. Me refiero al Capítulo XXIV del Libro Primero “La llamada acumulación originaria”, de donde tomo las líneas anteriores, en la edición citada: Tomo I, Vol. 3.

³ “Adam Smith rechazó todo carácter determinado de la actividad creadora de riqueza considerándola simplemente como trabajo; ni trabajo manufacturero, ni trabajo comercial, ni agricultura, sino tanto uno como otro. Con la universalidad abstracta de la actividad creadora de riqueza, se da al mismo tiempo la universalidad del objeto determinado como riqueza”. Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (Borrador) 1857-1858, vol. 1 [*Grundrisse*], trad. Pedro Scaron (México: Siglo XXI, 2023), 25.

⁴ “La indiferencia en cuanto a su uso, la falta de apego a ninguna persona puesto que no está relacionado con ninguna de ellas, la objetividad inherente al dinero como un simple medio que excluye cualquier relación emocional —todo esto produce una siniestra analogía entre el dinero y la prostitución”. Georg Simmel, *Filosofía del dinero*, trad. Ramón García Cotarelo (Barcelona: Paidós, 2016), 370.

Simmel⁵ coinciden en esta neutralidad del dinero que roza la inmoralidad. Marx, sin embargo, polariza su naturaleza a través de la transmutación o intercambiabilidad de valores como un poder divino, que redundaría en el hecho de que el dinero absorba toda la moralidad de la sociedad capitalista o avara.

La fenomenología permite la reconducción de la crítica del dinero a la experiencia concreta del sujeto económico, el sujeto que vive, intercambia, es explotado y explota a otros. La avaricia es un sentimiento moral, una figuración social de la sensibilidad o bien, un modo de la sensibilidad que brota en el individuo en el trato con los otros, y en la acción intersubjetiva. La avaricia es un sentimiento de falta infinita; es impulso, necesidad compulsiva de acumulación de capital. Y en tanto condición sentimental, la avaricia es elemento estructural en el esquema marxiano de reproducción del capital. Por ello, y en el fondo, la fenomenología de la avaricia es fenomenología de la explotación porque la explotación es el régimen de socialidad del capitalismo, y se explica en razón del incremento de las ganancias. La categoría de ganancia racionaliza la avaricia en el sistema capitalista, institucionaliza la compulsión acumuladora de dinero. La crítica del capitalismo comienza en la crítica del dinero, en la crítica del valor que es ya siempre plusvalor, síntesis y logro del sistema de explotación que sostiene al capitalismo. Por ello los *Grundrisse* representan para Negri la verdadera teoría de la revolución, en tanto vuelta a la subjetividad revolucionaria, a la subjetividad oprimida, es decir, alienada por el poder del dinero, y por lo tanto, por la virulencia y rapacidad de la avaricia. Esto es lo que tratan de mostrar las páginas que siguen: que el análisis fenomenológico de la avaricia es en realidad una radicalización de la crítica marxiana del dinero, una reconducción o reducción del sistema de explotación a la subjetividad que padece la opresión o, en tal caso, a las motivaciones histórico-afectivas del sistema de explotación. El análisis fenomenológico de la avaricia es, al mismo tiempo, el punto de partida de una filosofía moral capaz de otorgar una base sólida tanto a una filosofía económica, en el sentido de Simmel, o de Adam Smith, como a una teoría política que pongan en el centro de sus reflexiones al sujeto concreto de los hechos que describe, no sólo como hechos, sino, primariamente, como “hechos clasificados”,⁶ hechos a los que les otorga, cada uno, un orden y un sentido, o bien, se lo roba a la propia existencia y a la de otros.

⁵ Me refiero a la posición de Simmel en su propia *Filosofía del dinero*, donde, según Frisby en su estudio introductorio de esta obra: ‘Su aparente neutralidad convierte al dinero en el «punto común de intersección de diferentes series de fines»’. *Ibid.*, 19.

⁶ Esta acotación husserliana es metodológicamente fundamental, véase Javier San Martín, *Mundo, cuerpo e intersubjetividad* (Puebla: Lambda, 2024), 95. (en qué consisten esos “hechos clasificados” y cómo operan metodológicamente en este texto)

El desarrollo de la tesis central de este ensayo (o intento de reconducción de Marx a Husserl) se estructura en tres partes, en la primera me ocupo de la relación de correspondencia estructural entre avaricia y dinero; en la segunda trato la posibilidad de una crítica del concepto de ganancia a través del desensamblaje de la idea de ‘racionalidad’ sistémica que la sostiene y neutraliza moralmente. Por último, en el tercer apartado, expongo la relación entre avaricia y competencia, y la posibilidad de anteponer lo agonístico,⁷ la competencia, como contravalor de la avaricia, es decir, la posibilidad de hacer una revisión crítica del programa liberal, antes, o más allá de la crítica de las ideologías.

La falta infinita

¿Por qué el avaro acumula dinero y no otra cosa? Como tierras raras u hojas de plantas coloridas ¿Es posible separar la avaricia del dinero? Negri dice que el mayor alcance de los *Grundrisse* es la desembocadura misma de la crítica en la destrucción del dinero,⁸ pero ¿equivale la destrucción del dinero a la destrucción de la avaricia? ¿Cuál es la relación última entre la avaricia y el dinero? Primero, el dinero se autorreproduce, es en apariencia autónomo frente al sujeto; segundo, el dinero tiene el poder divino de la transustanciación, cosifica y osifica todos los valores; tercero, el valor del dinero es plusvalor,⁹ explotación y alienación. Es probable que el mayor poder del dinero sea la autonomía que aparentemente cobra respecto del sujeto, y la evolución que esta autonomía sigue desde su origen o fuente de valor en la posesión, hasta su disolución en la patología de la acumulación codiciosa. En el sistema neoliberal o postindustrial, el dinero y la avaricia mantienen una relación circular que erosiona constantemente las relaciones sociales.

⁷ Me sirvo aquí del concepto de “agonístico” tal como lo define Roger Caillois, en *Los juegos y los hombres. La máscara y el vértigo*, trad. Jorge Ferreiro. México: FCE, 1986), 41, y según el uso que le da en su antropología del juego. Lo agonístico es el impulso competitivo del animal humano y el sentido del juego como ejercicio de la voluntad creadora y humanizante de casi todos los ámbitos de la existencia, desde el arte hasta la ciencia, la economía y la política tienen una dimensión lúdica, porque tienen un motivo agonístico.

⁸ “El valor es dinero, es esta mierda, para la que no existe otra alternativa si no su destrucción: la supresión del dinero. Estudiémoslo, pues, para destruirlo”. Antonio Negri, *Marx más allá de Marx. Cuaderno de trabajo sobre los Grundrisse*, trad. Carlos Prieto del campo. Madrid: Akal, 2001: 43.

⁹ “¿No serán los *Grundrisse* [...] un texto de apoyo a la subjetividad revolucionaria? [...] Convertir la teoría del valor en teoría del plusvalor, significaba efectuar “una tarea directamente revolucionaria y alcanzar el punto de apoyo de una teoría antagonista del capital, de una teoría de la explotación social, y empujarla hacia la subjetividad de la composición de las clases en lucha”. *Ibid.*, 22.

La avaricia es infinita insatisfacción, falta insaciable, impulso que no llega nunca a su pleno cumplimiento (en una expresión paralela a la del cumplimiento de los actos intencionales, los actos intencionales exigen un cumplimiento o confirmación; los impulsos buscan una satisfacción sensible). La avaricia solo se desborda en la acumulación, no se satisface ni se contiene; la acumulación agranda su vacío, su falta infinita; y esta infinitud se corresponde con la infinita reproductibilidad del dinero, la naturaleza automática de esta condición es el correlato de la pasividad que envuelve la acción y el impulso del avaro, la acumulación: “[El dinero] puede comer y beber, ir al teatro y al baile [...] Pero siendo todo esto, el dinero no puede más que crearse a sí mismo, pues todo lo demás es siervo suyo [...] Todas las pasiones, deben pues, disolverse en la avaricia” (Marx, 2013: 194). Cuanto más acumula más requiere el avaro, su falta es más honda ¿Falta de qué? Esto tiene que ver directamente con lo que el dinero suple, provee, significa, devora, contiene, representa, es decir, todo, esa totalidad en la que su propio valor se niega y se diluye. El dinero tiene un poder transustanciador de todos los objetos y todos los valores, de la personalidad y la libertad humana.¹⁰ “El valor es, por consiguiente, la misma mierda que el dinero”.¹¹ La relación contradictoria entre el avaro y el dinero es que el avaro no valora lo que posee más que lo que puede tener, no le importan más sus posesiones que lo que no tiene aún en sus arcas.

El avaro del capitalismo postindustrial no es el tacaño rentista de Molière, que se apega a su riqueza y su apego determina la desconfianza con la que se ve en el mundo. Tampoco es el coleccionista de plumas fuente que se deleita en la contemplación de la unidad perfecta de su colección, se satisface en ella, tanto como en el logro de cada pieza, en la peculiar belleza de cada parte. El valor de la colección no precede al de las piezas unitarias que arrastran un contexto vital, biográfico, más amplio. El coleccionista, a diferencia del avaro, encuentra la satisfacción de su impulso en el goce. En la contemplación de sus logros el coleccionista se encuentra y es libre, se expresa en lo que colecta y compone como tal, porque esa composición es la dimensión lúdica del coleccionismo. El avaro no es libre en la acumulación, vive sometido a su impulso que no se contenta en la contemplación de lo que posee sino que vive del acto automático (también esto quiere decir impulsivo) de la acumulación. El tacaño rentista tiene

¹⁰ “Es la divinidad visible, la transmutación de todas las propiedades humanas en su contrario, la confusión e inversión universal de todas las cosas; hermana las imposibilidades”. Marx, *Manuscritos de economía...*, 219. En estas líneas Marx está citando a Shakespeare, también cuando lo llama “puta universal, el universal alcahuete de los hombres y de los pueblos”. *Ibid.*

¹¹ Negri, *Marx más allá...*, 43.

una riqueza limitada, no es el avaro productivo, sino el ascético en la caracterología de Marx.¹² El tacaño valora sus posesiones y se encuentra a sí mismo en ellas, deposita su valor en lo que tiene y es el tener lo que le da sentido a su existencia frágil y dependiente. Por el contrario, el avaro del capitalismo financiero no se encuentra a sí mismo en el dinero que posee, ni se encuentra en ningún lado. Bajo la máscara de la opulencia y el exhibicionismo no hay nada porque la avaricia es ciega, es el impulso de un yo dormido, que no es un yo racionalmente motivado. La avaricia es un sentimiento de falta que carece de un valor concreto, no es como el amor que se dirige a lo amado. No es un sentimiento pre-egoico, sino de base egoísta, es decir, sin ser intencional, como impulso patológico de acumulación, la avaricia desborda la voluntad egoica, no es pre-egoica en sentido genético, pero tampoco es egoica en el nivel del yo activo o despierto.

En este sentido, la estructura trascendental de la avaricia es más bien cercana a la del dolor, como fuerza que se impone sobre la voluntad del yo, aunque en el caso del dolor hay una forma de resistencia y oposición, la del yo doliente, en el caso de la avaricia, la falta se impone al yo de la voluntad, pero este no se resiste, sino que se empeña, se vacía a sí mismo en la acumulación, se aliena, por ello el acto de acumulación no equivale a una satisfacción. Natalie Depraz llama “post-reflexivos”¹³ a los estados corporales en los que se aplaza la reflexión en el flujo de la pura vitalidad carnal del cuerpo. No se trata del estadio pre-egoico de la génesis de la sensibilidad, sino del modo en que el yo deja de con-centrarse en sí como un yo, para ceder a una voluntad corporal que de algún modo le margina. Las formas de incontinencia sensible pueden servir en tal caso como referencia, el cuerpo derrota al yo, como el sentimiento, la falta, la avaricia vence al yo y lo arrastra; la avaricia, achica o agota la voluntad y la fuerza del yo, es una pasión triste en el sentido de Spinoza, es decir, disminuye, en tal caso, el ser del yo.¹⁴ Y esta disminución es también relativa a su ser con otros, en donde se afirma la identidad y ‘propiedad’ egoica —en el reconocimiento—, y así se entiende como un sentimiento o, más precisamente, un estado sentimental a-social,¹⁵ no solo del yo, sino que atenta contra las bases

¹² “Esta ciencia [la Economía Política] de la industria maravillosa es al mismo tiempo la ciencia del ascetismo, y su verdadero ideal es el avaro ascético, pero usurero, y el esclavo ascético, pero productivo. Su ideal moral es el obrero que lleva a la caja de ahorro una parte de su salario”. Marx, *Manuscritos de economía...*, 193.

¹³ Natalie Depraz, *Lucidité du corps* (Dordrecht: Kluwer, 2001), 9

¹⁴ “Por alegría entenderé, pues, en lo que sigue la pasión por la que pasa la mente a una mayor perfección. Por tristeza, en cambio, la pasión por la que pasa la mente a una menor perfección”. Baruch Spinoza, *Ética*, trad. José Gaos (México, UNAM, 1977), 145-146.

¹⁵ A. Smith hace esta distinción en el quinto apartado de la primera parte “Sobre la simpatía”, donde trata el egoísmo y sus defectos derivados. Adam Smith, *La teoría de los sentimientos morales*, trad. Carlos Rodríguez Braun (Madrid: Alianza, 1997), 74-75. Su reflexión más precisa sobre la codicia aparece en la Sección III, segundo apartado, p. 122.

cohesivas de los social, las erosiona (o disminuye), esto es lo que significa la a-socialidad de los sentimientos para Adam Smith.

La avaricia es un sentimiento a-social, que atenta contra los valores de realización del individuo y de la sociedad, en este sentido es un sentimiento inmoral,¹⁶ pues disminuye las posibilidades o capacidades del yo al volcar todo el sentido de su existencia en la acumulación de dinero. Por su parte, Marx define la avaricia en un sentido todavía cercano al de la tacañería: “Cuanto menos comas y bebas [...] cuanto menos pienses, ames, teorices, cantes pintes, esgrimas, etc., tanto más *ahorras*, tanto *mayor* se hace tu tesoro que ni polillas ni herrumbre devoran, tu *capital*”.¹⁷

La inmoralidad de la avaricia no deviene solo del hecho de que es un sentimiento de base egoísta o a-social, pues también lo es la envidia que, si bien es un defecto de carácter y miseria de quien la padece, no tiene la profundidad inmoral que lastra a la avaricia, y esto es así porque la auto-reproductibilidad del dinero es generadora de un valor agregado. Lo que el avaro acumula es plusvalor, un valor más que añadido, extraído, explotado o expoliado al obrero o a la naturaleza. El egoísmo del avaro es explotación y despojo, porque el valor del dinero es en realidad plusvalor, necesariamente despojo y alienación del otro.

A partir de su posición respecto del dinero como poseedores o desposeídos, el límite de la pobreza y la riqueza, siempre palpable y visible, se transfigura en la frontera de dos esferas morales, es decir, el dinero hace de la pobreza una condición moral, o mejor, inmoral del sujeto, y desplaza en esta minusvalía la condición de clase, es decir, la causa de la cual la pobreza es resultado. ¿Cómo es posible tal desplazamiento de una condición inmoral, la avaricia, a una condición material-circunstancial, la pobreza? Es el poder del dinero el que produce esta transmutación de lo moral en inmoral, y que en el sistema capitalista se justifica en el principio de la “ganancia”.

En el análisis de Marx, centrado principalmente en la emergencia de las manufacturas en Inglaterra, la transformación del dinero y de los medios de producción en capital comienza en el despojo de los campesinos a quienes se les arrebatan los medios de su subsistencia para convertirlos en obreros: “La llamada acumulación originaria no es, por consiguiente, más que el *proceso histórico de escisión entre productor y medios de producción* [y es] ‘*originaria*’

¹⁶ Esta definición no contradice la primera prestada líneas arriba, en la medida en que la anterior define el carácter social e histórico de los sentimientos humanos, respecto del cual se entiende la inmoralidad, como una modalidad negativa de esa estructura que expresa el significado de lo “a-social”.

¹⁷ Marx, *Manuscritos de economía...*, 194.

porque configura la *prehistoria del capital*".¹⁸ La distinción que aquí operó sobre la avaricia como un sentimiento del capitalismo neoliberal, tiene su fundamento en la función que el dinero juega en este modelo y no en anteriores y con ello, respecto de otras formas —o niveles— de la avaricia. El neoliberalismo suscita una correspondencia entre la insaciabilidad de la avaricia y la auto-reproducción del dinero como capital y como ganancia. La ganancia es infinita porque la reproductibilidad del dinero es infinita, porque la falta del avaro es infinita, como en una curva lemniscata.¹⁹ Lo más delicado de la estructura reproductiva del capitalismo, es que el circuito entero, en su funcionamiento y su fin, la acumulación, en tanto asentado en el valor de la libertad (que se hace equivalente del dinero)²⁰ es propuesto como el único marco de racionalidad económica y humana, como el rasero que corta cualquier otro modo de vinculación con la naturaleza como irracional, cualquier otro modo, es decir, que no tenga como meta u objeto la ganancia, el dinero, la libertad, la democracia. Ya todos estos valores se travisten recíprocamente en el horizonte recortado por lo único que hay en el fondo, plusvalor o explotación.

La ganancia y el sentido: racionalidad y razón económica

Cuando Adam Smith habla de leyes naturales del mercado y de su racionalidad interna, se refiere a una legalidad natural, material y cosmológica en la que estoicamente confía; como confía en la posibilidad de construir una ciencia de lo social, de lo económico y lo moral, con el rigor y fundamentos materiales de la física newtoniana. Hay que ver con cuidado el proceso en el que esa idea de racionalidad simplemente se integra en la observación científico-económica, como criterio de una funcionalidad orgánica independiente o previa a la razón humana. La racionalidad interna que rige el orden de la naturaleza no es la razón humana, sino la legalidad que la razón descubre en una naturaleza entendida como meramente fáctica, como

¹⁸ Marx, *El capital*, 893.

¹⁹ "El interés y la ganancia figuran también como tales en la producción, en cuanto son formas en que el capital se incrementa, crece, y por eso, son momentos de su producción misma. En tanto formas de distribución, el interés y la ganancia presuponen el capital como agente de producción [...] Son igualmente modos de reproducción del capital". Marx, *Elementos fundamentales para...*, 15.

²⁰ Esta equivalencia se instaura en el proceso de acumulación originaria o conversión de los productores directos en asalariados. Tentativamente se rompen los vínculos territoriales y el obrero debe ir 'libremente' a dónde pueda ofertar su fuerza de trabajo. El salario "libera" al siervo de la gleba. "...en el último tercio del siglo XV y los primeros decenios del siglo XVI. Una masa de *proletarios libres como el aire* fue arrojada al *mercado de trabajo* por la *disolución de las mesnadas feudales*". Marx, *El capital*, 897-898.

una mera realidad de hechos, y en ella, también la realidad económica. Esa facticidad, como la reproducción de las secuías o el crecimiento de los arbustos, puede ser observada, racionalizada, pero no determinada a voluntad. Salvando las distancias de la comparación, el liberalismo tiene la economía como problema en el mismo modo en que un ecólogo tematiza un ecosistema. Así nace el modelo de la economía moderna, como ciencia de los hechos económicos. La racionalidad del proyecto liberal, que en mucho se excusó tras las orientaciones deformadas de Adam Smith, tiene su primera ancla en esta idea de legalidad interna de los efectos físicos, naturales, entre los que se ubican los “hechos sociales”, y el mercado o el intercambio como el primero entre ellos. Veremos que la racionalidad, como categoría económica se convierte en el modo ideológico de institucionalización de la avaricia y su justificación moral. Desde esta perspectiva racional, o de la racionalidad económica, Adam Smith no ve en el mercado un todo intersubjetivo cuyas acciones son el resultado de una suma de voluntades individuales, ni el intercambio tiene este sentido de encuentro y enlazamiento de colectivos, etc. El mercado aparece ya como una abstracción, un todo de operaciones en las que lo individual se subordina a las leyes universales, o racionalidad interna del sistema mercantil.

No obstante, Adam Smith no es Milton Friedman, y aclara siempre que la naturaleza del mercado sólo puede ser libre, según lo exigiría su propia naturaleza, si quienes intercambian lo hacen en condiciones de igualdad. Estas son las condiciones mismas del mercado como un escenario agonístico, como dimensión libre de la socialidad humana.²¹ La libertad del mercado es imposible en condiciones de desigualdad, del mismo modo que el juego se termina si en el principio alguno de los competidores tiene ventajas. Este principio es el de la acumulación originaria. La desventaja se asienta en el despojo originario del capital. En adelante Marx señalará una forma coercitiva²² de competencia entre capitales, que exige una continua tensión y agudización de las estructuras de explotación. Esta ‘ley’ coercitiva —o coactiva— es la explicitación de lo que en los *Manuscritos* de 1844 aparece como tendencia a la concentración de capitales. En realidad, no hay competencia entre monopolios, sino una continua absorción y

²¹ “La política de Europa, al limitar la competencia en algunos sectores a un número menor de personas del que estaría dispuesto a entrar en ellos en otro caso, da lugar a una desigualdad muy importante en el conjunto de las ventajas y desventajas de los diversos empleos del trabajo y el capital. Segundo, la política de Europa, al aumentar la competencia en algunos empleos encima de lo que sería natural genera otra desigualdad de índole contraria”. Smith, *La riqueza de...*, 192.

²² “No hemos de considerar ahora —dice Marx en el cap. X, del L. I, de *El Capital*— el modo y la manera en que las leyes immanentes de la producción capitalista se manifiestan en el movimiento externo de los capitales, cómo se imponen en cuanto leyes coercitivas de la competencia y cómo, por tanto, aparecen en cuanto motivos impulsores en la conciencia del capitalista individual”. Marx, *El capital*, 384. Agradezco la orientación brindada por los lectores de este texto hacia esta definición complementaria de coerción pseudo-competitiva.

reabsorción oligopólica de la economía, que destruye el juego económico al abatir primero las economías locales incapaces de competir en sus propios mercados. La promesa del libre mercado es, antes incluso que el libre intercambio, la libre competencia, en el sentido agonístico y antropológico que la competencia entraña, como posibilidad autoconstitutiva del carácter y la identidad personal e histórica. La racionalidad del libre mercado implica esta dimensión agonística para que el intercambio tenga sentido: la afirmación y delimitación de identidades que se reconocen como iguales para poder competir e intercambiar. El régimen de la ganancia desplaza el valor del intercambio por el valor del dinero y su acumulación de más ganancias. El intercambio y la producción se desplazan a un segundo plano, sus desarrollos están en función de la acumulación no del fondo de valores que entraña el intercambio, confianza, competencia, empatía, igualdad. Aun bajo el sesgo naturalista que lastra la construcción del proyecto liberal, es claro que la racionalidad interna no funciona sin el principio básico de libertad que posibilita la participación de las personas en el juego económico en condiciones de igualdad.

Ahora bien, esto nunca existió, nunca ha existido un libre mercado: “La crítica cotidiana al Liberalismo ve en ese hecho básico un predominio del mercado libre sobre la política. Pero no es así, porque no es posible hablar de ‘economía de mercado libre’. Ninguna de las grandes empresas del mundo ha alcanzado su actual tonelaje sin la protección estatal” (Oswalt, 1999: 142). Adam Smith previó que las condiciones de desventaja podrían ser instauradas por el Estado, por lo que la conformación de un Estado mínimo parecía, nuevamente, la vía más racional. Lo racional no define aquí lo justo (lo digno, lo humano), sino lo necesario en el orden de la naturaleza. La ganancia se entiende en esta perspectiva como la legalidad última de una racionalidad neutral, en tanto es la “ley natural” del sistema.²³ Es decir, la ganancia es la razón del capitalismo, pero en cuanto categoría emanada del naturalismo *quasi* mecanicista del liberalismo moderno, y por su asiento en el valor prostituido del dinero, esta racionalidad es neutral, no se califica a sí misma como moral o inmoral, o no acierta a hacerlo en tanto las acciones del avaro se explican en mecanismos que rebasan al sujeto económico. Decir que la ganancia es la razón del capitalismo es afirmar en esta su sentido, todas las acciones alienantes, la explotación y la expropiación de la naturaleza, y la corrupción de la política se explican por

²³ “En el transcurso de la producción capitalista se desarrolla una clase trabajadora que, por educación, tradición y hábito reconoce las exigencias de este modo de producción como leyes naturales, evidentes por sí mismas [...] el proceso capitalista desarrollado quebranta toda resistencia [...] Es posible confiar el obrero a las ‘leyes naturales de la producción’”. *Ibid.*, 922.

esa única meta sistémica, la ganancia que es, en su raíz, una amplificación del principio auto-reproductivo del dinero. Y así en cuanto sentido se convierte en el único horizonte existencial de la sociedad de la avaricia.

Sería necesario desprender capa por capa las composiciones y recomposiciones de la democracia moderna, sobre todo, será necesario reconocer que hay una diferencia esencial entre el proyecto del Estado liberal y su realización como política-económica neoliberal. Del lado de la teoría crítica, por ejemplo, Chauí ve con claridad que el punto de quiebre fue el originario afán político (desarrollista) del Estado, su preocupación por apertrechar la inmoralidad del capital al proveerlo de lo necesario para la fácil multiplicación de sus ganancias. En el esquema neoliberal el crecimiento de las ganancias es directamente proporcional a la pauperización del trabajo asalariado y, por lo tanto, a la también creciente diferenciación social entre poseedores y desposeídos. La segunda tarea del Estado fue garantizar servicios públicos que siempre crecieron a menor velocidad que las diferencias generadas por el desarrollo capitalista. Llegado el momento el Estado de bienestar no fue capaz de sostener los dos frentes, y se propuso renunciar al segundo, el menos prioritario en términos racionales.²⁴ El congelamiento o definitiva privatización de los servicios y la riqueza pública fue sólo la consecuencia de un programa, el del Estado de Bienestar, que estaba desde su origen —según la misma Chauí— condenado al fracaso, pues al favorecer el desarrollo del capital clausuraba también las posibilidades de competencia local.

De acuerdo con el programa liberal, para que haya libre mercado debe haber condiciones de igualdad, pues la igualdad es la fuente de sentido de la competencia. No puede haber competencia sino sometimiento ante quienes ostentan ventajas, y no son iguales al comienzo del juego, este origen es la “prehistoria del capital”, como llama Marx al momento del despojo que constituye el tránsito del dinero a capital. Esa ventaja de inicio es la “acumulación originaria”.²⁵ Las ventajas que de entrada lleva el capital en el neoliberalismo son las que le otorga el Estado, no sólo políticas o jurídicas, sino materiales. El fallido Estado de bienestar corría lo mismo con los cargos de los ‘segundos salarios’, como llama Chauí a los servicios

²⁴ Marilena Chauí, en *La ideología de la competencia. De la regulación fordista a la sociedad de la competencia*, trad. Mariana Larison (Ulzama: NED, 2014), 65, lo describe con mayor detalle.

²⁵ “La expoliación de los bienes eclesiásticos, la enajenación fraudulenta de las tierras fiscales, el robo de la propiedad comunal, la transformación usurpatoria, practicada con el terrorismo más despiadado, de la propiedad feudal y clánica en propiedad privada moderna, fueron otros tantos *métodos* idílicos de la *acumulación originaria*”. Marx, *El capital*, 917-918.

públicos —salud, educación—, que con la construcción de infraestructura para el desarrollo de las grandes industrias y, claro, con los costos de la expoliación de recursos naturales.

Si la única razón del capitalismo es la acumulación de riqueza —la reproducción de las ganancias— era a todas luces irracional seguir manteniendo un Estado de bienestar que ‘sangraba’ al Estado los recursos que racionalmente había que dedicar al crecimiento del capital. La crítica de la racionalidad del capitalismo, como categoría y como horizonte deshumanizado depende de la crítica del dinero, como se entiende a través de Negri, pero la crítica del dinero conduce siempre al análisis de la avaricia porque la ganancia (como horizonte existencial del capitalismo) es la institucionalización neoliberal de la avaricia, su racionalización. Avaricia y ganancia integran un circuito justificado por la racionalidad como meta auto-reproductiva del capital.

¿Dónde comienza la crítica de la racionalidad del capitalismo? La antropología no logró desensamblar los supuestos evolucionistas que lastraron el concepto, y más bien se concentró en limitarlo materialmente, o contener de alguna manera su totalización como hicieron en los análisis de economía del campesinado y otros sistemas tradicionales de intercambio. La filosofía, por su parte, se ha decantado por una forma de irracionalismo que se opone al criterio economicista y desarrollista de la razón ya no sólo capitalista, sino en cuanto tal, occidental. La crítica filosófica ha puesto todo en la misma hoguera, la razón, la conciencia o la subjetividad, la modernidad, la praxis científica, todo ha ido a parar en cenizas y sentimentalismos existencialistas tras la guerra. Es como decir que, si la única racionalidad posible es la racionalidad económica, entonces es preferible dar la espalda a esa razón, sin reparar en la trampa ideológica a la que se arrastra este discurso.

No hay racionalidad alguna en un sistema que se sostiene en la avaricia, y en modos de acumulación esencialmente violentos.²⁶ El irracionalismo deriva en una suerte de “desmontaje metafísico del sujeto” que consiste en el confinamiento formalista o ideológico de la vida subjetiva como la suma de sus determinaciones biológicas, “psíquicas”. Y, en efecto, el avaro no se encuentra en ningún lado, tampoco en la filosofía entregada al formalismo que alimenta la matematización de la vida en el capitalismo tecnocrático,²⁷ o a la especulación teológica, casi

²⁶ “En la historia real el gran papel lo desempeñan, como es sabido, la conquista, el sojuzgamiento, el homicidio motivado por el robo: en una palabra, la violencia”. *Ibid.*, 892.

²⁷ La matematización de la naturaleza es, para Husserl, el proceso mediante el cual la naturaleza abstracta, cuyos actos de abstracción se fundan en la naturaleza de la experiencia inmediata, se pone a sí misma, en la praxis científica, es decir, como lo fundante, no sólo de la ciencia, sino de la vida, es decir, la matematización de la naturaleza es una mistificación de la ciencia. Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. Julia V. Iribarne (Buenos Aires, Prometeo, 2008), 65.

en el mismo sentido que Marx reprochaba a los Bauer. La crítica de la racionalidad del capital tendría que emprenderse como reconducción o reducción de la sociedad avara, a los actos racionales, a la razón como motivación de los actos de un yo despierto, un yo humano autoconsciente y lúcidamente situado en su mundo,²⁸ el sujeto de los procesos económicos, en última instancia, y tal como lo vislumbró W. Eucken.²⁹

Pero aquí hay un punto de confluencia de las diversas posiciones de la crítica, quizá de sus distintos niveles. Se trata de la forma en que los discursos científicos, las orientaciones, la praxis científica, se prefigura y determina en el marco metafísico que la filosofía produce, o en el que ella misma se reproduce. Para Husserl, meras ciencias de hechos hacen meros hombres de hechos; para Marx, la economía política de sus contemporáneos hace más que meros hombres de hechos, reduce al ser humano a la menos valiosa de las cosas del mundo, lo envilece. Pero en última instancia, esa idea de ser humano como cosa y recurso está filosóficamente legitimada en una idea sí, filosófica de racionalidad, un concepto del que sólo la filosofía puede hacerse responsable. En el caso de Marx la filosofía era el paisaje *putrefacto* del espíritu absoluto, para Husserl, fue el escepticismo psicologista de su propio tiempo. Tanto Marx como Husserl emprendieron una reforma de la praxis científica (psicológica y económica) equivalente a una renovación de los principios mismos de la filosofía, es decir, la filosofía auténtica se despliega como teoría de la ciencia, no sólo como epistemología, sino como crítica de la validez racional del conocimiento científico. Tal reforma científica parte del hecho de que las ciencias “hacen” a los hombres, es decir, que la praxis-teórica tiene una incidencia histórica concreta, tanto la economía moderna, como la psicología o las ciencias de la subjetividad. En ambos casos el frente crítico sigue siendo esa idea filosófica de racionalidad, de naturaleza, de condición humana, reducida, ya a los hechos económicos, ya a los hechos psíquicos.

La racionalidad del capitalismo tiene la función de neutralizar o naturalizar la inmoralidad de la ganancia, al situarla en el sistema de la naturaleza, en el orden sistémico y libre del mercado, así la ganancia es el resultado de la racionalidad causal que determina la dinámica propia, no del intercambio, sino de la reproducción del dinero. La razón del capital es

²⁸ “El yo durmiente en oposición al despierto es la completa inmersión en la materia-de-yo, en la *hyle*, el ser-yo inseparable, el hundimiento-del-yo, mientras que el yo despierto se contrapone a la materia y es así afectado, hace, padece, etc.”. Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro Segundo. *Análisis sobre la constitución*, trad. Antonio Ziri6n Quijano (México: FCE/UNAM, 2005), 301.

²⁹ Me refiero, desde luego a la vía del ordoliberalismo que aquí no puedo sino apenas mencionar como recurso crítico, pues su desarrollo debe ser amplio y muy preciso en relación con el modelo clásico del liberalismo. Walter Eucken, *The Foundations of Economics. History and Theory in the Analysis of Economic Reality*, trad. T. W. Hutchison. Berlin: Springer, 1992), 29.

vaciamiento del sentido humano del dinero, o bien, naturalización de la avaricia, es decir, inserta la inmoralidad del avaro entre los factores mecánicos de reproducción del sistema. El neoliberalismo se reproduce a través de una idea de racionalidad trasfigurada, que pone en un primer plano la pasividad de sujetos sustituibles en la medida en que no preceden a sus funciones siempre homogéneas dentro del sistema. La economía precede a la vida, por eso no se califica a sí misma como moral o inmoral. A esta condición apunta la crítica husserliana de *La crisis*, a la deshumanización de la praxis científica, y a una renovación que sólo puede consistir en la recuperación del mundo de la vida como mundo de la existencia humana, de la vida económica, política, etc. Pero también Marx lo vio, no sólo en la deformación teológica de la dialéctica hegeliana, sino en la mecanización inhumana con la que procedieron los fisiócratas como Proudhon o Ricardo; Marx denuncia el cinismo con el que se expresan en sus análisis del valor.³⁰ Lo que Marx y Husserl, de alguna manera señalan, es que la filosofía dejó la tarea definitoria del concepto más importante del horizonte racional humano el concepto de razón y verdad científica, a una ciencia de hechos, a la economía, y la psicología.³¹ La economía definió la razón como ganancia.

Los actos codiciosos o de acumulación no son, sin embargo, actos racionales en sentido crítico, pues lo racional se define como opuesto a lo impulsivo, a la ceguera del impulso no-yoico o de-reflexivo que caracteriza a la avaricia. Las acciones racionales o racionalmente motivadas del sujeto se definen como actos de un yo despierto, y sus actos tienen su génesis en un juicio, en una reflexión sobre un juicio, etc. Son actos volitivos, no determinados pasiva sino activamente. La avaricia, es un sentimiento de falta; la falta de un yo que cede su voluntad, que se pierde en el *pathôs* insaciable de la acumulación, es egoísta, y en su pasividad definitivamente irracional.

Los actos racionalmente orientados buscan valores duraderos que propicien, según Husserl, una satisfacción o contento duradero. “Configurada como una vida que vivida con perfecta conciencia moral, como una vida que su sujeto sea capaz de justificar ante sí en todo

³⁰ “Disminúyanse los gastos de fabricación de los sombreros y su precio terminará por descender aunque la demanda pueda doblarse [...]. Disminúyanse los gastos de mantenimiento de los hombres, disminuyendo el precio natural de la alimentación y el vestido que sirven para el sostenimiento de su vida, y se verá que los salarios terminan por bajar [...]. Desde luego, el lenguaje de Ricardo no puede ser más cínico. Poner en el mismo nivel los gastos de fabricación de sombreros y los gastos de sostenimiento del hombre, es transformar al hombre en sombrero”. Karl Marx, *Miseria de la filosofía. Respuesta a la filosofía de la miseria de P. J. Proudhon*, ed. Martí Soler (México: Siglo XXI, 1987), 18-19.

³¹ “Así leemos en la obra polémica de Mill contra Hamilton: ‘La lógica no es una ciencia distinta de la psicología y coordinada con ésta. En cuanto ciencia, es una parte o rama de la psicología, que se distingue de ésta a la vez como la parte del todo y como el arte de la ciencia...’”. Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas* 1, trad. Manuel García Morente y José Gaos (Madrid: Alianza, 2006), 67.

momento y por completo [...] Una vida que traiga contento puro y duradero” (Husserl, 2002: 34). En el fondo de esta satisfacción duradera no hay más que una autosatisfacción, un contento con la propia vida, es decir, una vida que se vive libre de contradicciones. La vida que busca valores permanentes es lo opuesto de la existencia volcada en la acumulación compulsiva, pues la primera encuentra una mismidad que se satisface en sí misma, en lo que es (sin contradicción); la segunda no se encuentra, no puede encontrarse en el vacío que la acumulación profundiza. La avaricia es un impulso ciego, un sentimiento de falta, y por lo tanto, un sentimiento histórico, a-social, irracional. Lo irracional es la ganancia, es decir, la avaricia institucionalizada

Agón y pleonexía:³² el contravalor de la avaricia

La acumulación, como tendencia del avaro a tener más, mantiene una relación negativa con el instinto agonístico o el impulso de la competencia, posiblemente tanto como con la tendencia social al intercambio. El impulso pleonéxico a tener más, a acumular más y más dinero, parece emparentado con el natural instinto del yo a su autoafirmación en la superioridad agonística que no es más que el instinto o la natural tendencia a ser más que el otro. La relación entre avaricia y competencia en el marco histórico concreto del capitalismo neoliberal es especialmente compleja, dadas las múltiples capas de sentido que se han sedimentado sobre el contenido de la competencia desde el sesgo evolucionista del propio Marx, quien incluye en las tareas críticas del capitalismo la revisión de la relación entre competencia y monopolio.³³ La competencia, el agón, es un telos primario, es tendencia a la autoconstitución del yo en la diferenciación del otro, a través de la afirmación de una “superioridad” lograda por sí y con el pleno

³² El concepto de *pleonexía* en Aristóteles (Constitución de Solón) aparece en relación con el de *kóros*: “El éxito de una determinada figura (*ólbos, ploútos*) conlleva una situación de insaciabilidad (*kóros, pleonexía*) que conduce a la ceguera, la transgresión y la ruina (*áte, hybris, tisis*)”. Lucas Díaz López, “Dêmos Basileús o ¿por qué rechaza Aristóteles la democracia ateniense?”. *Las Torres de Luca*, vol. 8, (2019): 59.

³³ Este sesgo arraiga en la propia formación de Engels en la tradición evolucionismo unilineal que ordena los análisis de El origen de la familia, la propiedad privada y el trabajo, y se manifiesta con especial claridad y fuerza en su propia definición de la competencia, más allá de los Manuscritos, en El capital: “El análisis científico de la competencia —afirma Marx— sólo es posible cuando se ha comprendido la naturaleza intrínseca del capital, así como el movimiento aparente de los cuerpos celestes sólo es comprensible a quien conoce su movimiento real, pero no perceptible por los sentidos”. Marx, *El capital*, 384. En este contexto Marx se refiere a la competencia entre capitales que deriva en la concentración monopólica de los mercados, y a la larga, en oligopolios. En sentido estricto, o no naturalista, esta competencia carece de sentido agonístico o, bien, no es competencia, primero porque carece de las condiciones de igualdad que demanda la libre competencia, segundo porque tiende a eliminar la diversidad que la origina.

reconocimiento de la comunidad. Es decir, lo agonístico es más que un sentimiento un campo y dominio sentimental en el que se rozan el orgullo, la dignidad, el reconocimiento, la admiración y el honor, en el anhelo de ser más. ¿En qué relación está el instinto agonístico con la avaricia? ¿Cómo se distingue en tal caso el querer ser más, del querer tener más? No se transforma una cosa en la otra. No es lo agonístico, la competencia, una matriz de la reproducción del capitalismo neoliberal o avaro. La relación entre agón y avaricia es de radical oposición, pero también de oscura mistificación de la segunda sobre la primera.

La competencia es una tendencia básica del animal humano, su determinación básica atañe pues a la constitución anímica o puramente animal del hombre. Todos los animales compiten, y en sus competiciones, igual que en las humanas, hay exhibicionismo, protagonismo, caos momentáneos, lucha, teatralización y fingimiento. La competencia humana, en todo caso, se distingue no sólo por el desarrollo de capacidades (psicofisiológicas) que el juego exige del sujeto, sino por el orden simbólico e imaginario en el que se despliega el juego humano, tanto como su determinación autoconsciente. El humano juega e imagina que juega, juega y sabe que juega. La competencia agonística representa una entera dimensión de trato con el otro, es un modo de empatía auténtica, que exige el pleno reconocimiento de la igualdad del otro, la igualdad de circunstancias y la igualdad de cuerpos. La ventaja o la trampa invalidan el juego. El instinto agonístico es regulado en el juego, humanizado, dignificado en las formas lúdicas de la existencia y exige esencialmente esa condición de reconocimiento igualitario; más que mera parificación es reconocimiento auténtico de una igualdad que la victoria quiebra instaurando una legítima superioridad, basada no en el sometimiento, sino en la dignidad y el honor.

Pues bien, todos los valores sociales o sentimientos alegres que el juego irradia en los jugadores conforman un ámbito opuesto al de la ganancia. En el capitalismo neoliberal lo agonístico es destruido por la ideología de la ganancia. La ganancia es lo opuesto al ganar del juego,³⁴ el avaro no es un jugador, es el tramposo que arruina el juego, que clausura lo imaginario y la libertad que la competencia entraña y promueve: “El arriesgar se adhiere lo mismo a la empresa económica que al juego. La mera codicia no es la que trafica ni la que juega. Osar, visos inciertos de ganancia, inseguridad del resultado y tensión constituyen la

³⁴ “Un pueblo está en su apogeo industrial cuanto lo principal para él no es la ganancia sino el ganar. En esto los yankees están por encima de los ingleses”. Marx, *Elementos fundamentales para...*, 6. Precisamente en su referencia a los yankees queda claro el sentido con que se refiere Marx a este ‘ganar’, más bien equivalente a lo que se entiende aquí por ‘acumular’.

esencia de la actitud lúdica”.³⁵ El avaro no puede ser un jugador, pues lo que acumula instaure una diferencia de la que depende su reconocimiento individual mediante la supresión de los otros, la idea de ganancia suprime el riesgo pues lo que se arriesga es plusvalor, despojo del valor del otro, no está el propio valor en juego.

La diferencia histórica que el dinero instaure clausura lo agonístico como momento esencial de la constitución del hombre. Querer más, querer acumular más es lo opuesto de querer ser más que el otro en el reconocimiento buscado desde la dignidad de los pares, de los iguales. La competencia es el ámbito de la libertad que deriva de ese igual reconocimiento, esa igualdad expuesta de las voluntades que juegan y compiten y juegan a competir. Sin embargo, es imposible la competencia cuando los ricos son capaces de apostar vorazmente a las pérdidas, a un sistema sostenido de pérdidas anuales, hasta desangrar a la producción local incapaz de resistir en condiciones de absoluta vulnerabilidad fiscal y que se ve obligada a precarizar los puestos laborales o disolverlos. La meta del capitalismo neoliberal no es la producción sino la ganancia, el objeto de la avaricia no es el dinero, sino la acumulación, y la acumulación significa vaciamiento del sentido humano de la producción, tanto como del intercambio.

Ahora bien, el concepto de competencia aparece incrustado en el modelo liberal que el propio Marx critica, y hace también de la competencia un factor de reproducción del capital. Respecto de este delicado punto hay que considerar nuevamente el sesgo naturalista que impregna el lenguaje marxiano a través de Engels, y patente en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Marx está inmerso en el pensamiento evolucionista, propio del positivismo antropológico del que es contemporáneo, y del que Morgan y Tylor son fundadores en Inglaterra. La competencia (desde esta perspectiva no agonística) puede tener distintas salidas interpretativas, una, cercana a la de Chauí, enteramente fisiológica y referida más bien a capacidades y facultades desarrolladas a través de los recursos que el capitalismo le provee a los sujetos que hace “competentes”, o que cataloga como competentes, en el sentido de tener una determinada autoridad sobre parcelas delimitadas de la realidad histórica. Chauí roza una equivalencia entre competencia y autoridad. Los competentes de la sociedad son los que tienen autoridad. Esta idea que tiene un fondo fisicalista compartido con Marx, aunque Chauí hace una delimitación que no toca al mercado. La competencia en este discurso no tiene que ver con la dinámica del mercado sino con la crítica ideológica. En relación con Marx, la competencia sí es un elemento esencial del mercado, pero en un sentido casi malthusiano, el de la

³⁵ Johan Huizinga, *Homo ludens*, trad. Eugenio Imaz (Madrid: Alianza, 2012), 89

competencia como capacidad de subsistencia del más fuerte, si esa fortaleza se ejerce como violencia sobre el otro. Esta idea de competencia poco o nada tiene que ver con la competencia agonística que rige o debería regir el libre mercado. El concepto de Marx deriva de las lecturas sociobiológicas de Spencer, por ejemplo, y de otros que como Adam Smith trataron de ver en la sociedad un sistema, sino orgánico, mecánico, en el que rigen leyes que explican (causalmente) al ser individual. La competencia es otro de esos mecanismos autónomos que rigen la evolución o desarrollo de la vida. Se trata de un principio puramente especulativo en lo social, y también en el evolucionismo biológico, donde realmente Darwin nunca promovió una visión semejante. El concepto de adaptación es en gran medida lo opuesto al de competencia en ese burdo o carnicero sentido de la imposición por la violencia. Esta idea funciona además sobre una idea de especie que subsume lo individual y lo disuelve. Desde esta perspectiva naturalista, las lecturas postmarxistas, como la de Chauí, se apropiaron del concepto fermentado en el caldo de la ideología individualista, donde quizá sea más preciso situar su crítica. El individualismo ideológico y la competencia no son la misma cosa. Pero antes de seguir vale la pena distinguir los dos niveles de la definición de competencia, uno que podríamos pensar, sí, como ideológico, que emana del marco teórico del mecanicismo decimonónico y del evolucionismo antropológico y, segundo, la definición agonística y fenomenológica de la competencia, como tendencia del yo al otro en la oposición y la confrontación igualitaria, como afán de reconocimiento que no pasa por el sometimiento, sino por la auténtica empatía que ve en el otro un igual. La competencia agonística es un impulso social y socializante, no en la distensión amorosa del instinto erótico, sino en la tensión armónica de las diferencias. La esencia de la competencia es la realización del individuo como persona, es decir, en su comunidad social, su concreción y reconocimiento como sujeto social, como el mejor. Ganar, en el juego agonístico, en la competencia, significa el brillo de una individualidad que concentra los más altos valores colectivos, es un logro individual cuyo sentido es eminentemente social: “¿Qué quiere decir “ganar”? ¿Qué es lo que se gana? Ganar quiere decir: mostrarse, en el desenlace de un juego, superior a otro [...] Se ha ganado prestigio, honor, y este prestigio y honor benefician a todo el grupo al que pertenece el ganador” (Huizinga, 2012: 86-87). La competencia es social, la avaricia es impulso a-social; el instinto agonístico es empático, la avaricia es un sentimiento de base egoísta, que encierra al yo en sí mismo. La competencia es humana y humanizante, es un campo de despliegue de la libertad, de concreción de la subjetividad libre en el encuentro con los otros.

Chauí define la ideología, en estricto sentido marxiano, como la imposición de una falsa conciencia a través de un conjunto de principios prácticos y valores orientadores que sirven a unos cuantos, a los dueños de los medios de producción, que hacen pasar estos principios y valores como bienes de la humanidad. Aquí aparece ya una raíz del problema, pues esta idea de humanidad es en realidad el reflejo ideológico —e ideologizante— de esos mismos intereses de la clase dominante. Para Chauí, las instituciones modernas, las que articulan el Estado liberal, son el escenario en el que materialmente se instaura esa idea de humanidad, condición humana, o subjetividad. La ideología, según fuentes como Chauí, es puesta como una estructura que se autorreproduce con independencia de los sujetos que en ella, a través de ella, configuran u orientan su existencia.

Chauí considera que la competencia es un recurso y mecanismo ideológico de la reproducción del capitalismo sin detenerse a ver la efectiva tensión que juega respecto de la tendencia a la monopolización de mercados y capitales.³⁶ La competencia es incompatible la acumulación. La incompatibilidad se solventa en el matiz del tipo de competencia al que se refiere esa determinación inicial que Marx define como “tendencia”. El sentido sociobiológico de la competencia sería ya, de hecho, una primera legitimación ideológica del capitalismo neoliberal. Esto nos aclara el marco en el que se comprende ese concepto de competencia, como parte estructural o esencial de la animalidad pre-humana, o, pre-agonística; como competencia animal, en sentido global, capacidad de autosubsistencia, expresada como dominio técnico de la naturaleza. En el evolucionismo la técnica es la medida de desarrollo de las sociedades, esta misma idea, pasa a la medida neoliberal del desarrollo como competencia en tanto potencia de una sociedad (Estado o transnacional) de concentrar en sí misma la mayor cantidad de riqueza (o consumir la mayor cantidad de energía). La competencia es mensurable así que el criterio de comparación y superación se transfiere a las cantidades dinerarias y de riqueza acumulada como prueba de un triunfo absoluto, pero que de ningún modo se confunde con la victoria agonística. La competencia definida en el marco del naturalismo sociobiológico es prácticamente asocial; en sentido biológico esta posición antepondría el egoísmo como principio de auto-pervivencia de los organismos, y por ende del yo o de la conciencia. Esta forma de egoísmo, ya pasado por el tamiz naturalista del siglo XX, se convierte en el discurso ordinario en individualismo.

³⁶ Como veremos, el problema de esta interpretación deriva de dos condiciones centrales, la primera es la visión naturalista —heredada por Marx— de la competencia. La segunda es la contradicción en la que entra con la competencia como elementos estructural y sentimental de la reproducción del capital, como aparece en un inicio en los manuscritos de 1844.

La parcialidad de la interpretación de Chauí estriba precisamente en poner la competencia como ideología, pasando por alto el hecho de que Marx mismo la define como condición material, pues es tendencia, instinto, naturaleza humana, del género humano. Ya el hecho de que la tendencia a la competencia entre en tensión, o más bien contradicción continua con la otra tendencia, a la monopolización, es indicador de su determinación material, no ideológica: “El neoliberalismo —dice Chauí— al afirmar que los imperativos del mercado son racionales y que, por sí mismos, son capaces de organizar la vida económica, social y política, introduce la idea de competición y competitividad como suelo infranqueable de las relaciones sociales, políticas e individuales” (Chauí, 2018: 88) Sin embargo, la ideología no contradice los mecanismos reproductivos, ni está en tensión con ellos. Chauí pasa por alto su originaria determinación material dada precisamente como tendencia, impulso dependiente de un instinto subjetivo y auto-constituyente.

Ahora hay una ideología de la competencia, la generada por la crítica de la ideología de la competencia, que bien podría entenderse, conforme a sus propios términos, como meta-ideología de la competencia. Y es que al reducir la competencia a una forma o capa de la ideología neoliberal neutraliza su sentido antropológico y racional, es decir, su valor agonístico. La ideologización de la competencia les lava la cara a los monopolios pues en teoría descalifica la competencia que en los hechos los monopolios destruyen, y hacen inviable. La crítica de las ideologías se ha convertido en un momento del circuito ideológico de la reproducción del neoliberalismo y sus camaleónicos encubrimientos. Lo necesario o urgente, parece ser una reconducción radical de la ganancia a sus fuentes deshumanizantes de sentido, ese sería el principio marxiano de la crítica de la racionalidad económica.

La recuperación de los espacios de competencia, o su demanda, no significa la defensa del libre mercado en los términos del monopolismo actual, sino apelar a la re-moralización del juego económico a través de lo agonístico (la competencia) y no de la pleonexía, o bien, de la misma liberalidad aristotélica, el justo medio entre avaricia y prodigalidad.

Conclusiones

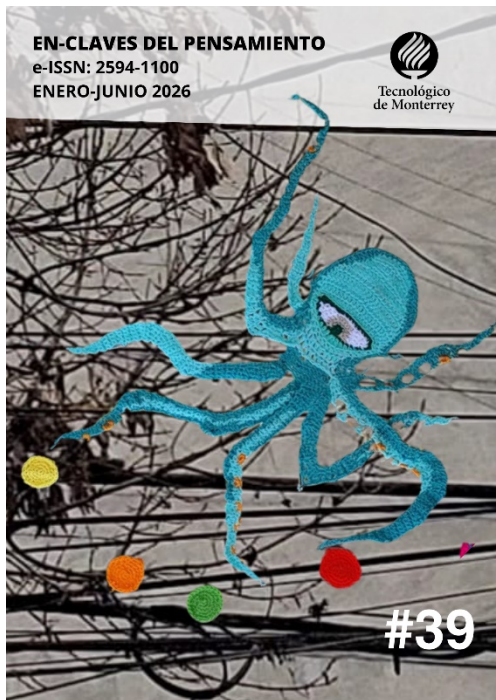
La avaricia es un sentimiento de falta infinita que se reproduce a través de la acumulación de dinero. El dinero se auto-reproduce y ahonda la falta del avaro que sostiene la inmoralidad del sistema capitalista. La crítica del dinero nos obliga a reconducir o reducir fenomenológicamente

su valor a la avaricia, a los actos ciegos e irracionales de acumulación, que el capitalismo traviste con la categoría de ganancia o racionalidad o legalidad intrínseca del sistema de reproducción y transmutación del dinero. La ganancia es, más que una categoría económica, la institucionalización capitalista de la avaricia, su racionalización a través de una visión sistémica, mecánica y deshumanizada de la realidad de la vida económica. El régimen avaro destruye la competencia y es un continuo atentado contra la esfera entera de lo agonístico, libre, auténtica y racionalmente humano. Habría que entender por régimen avaro el complejo campo sentimental —egoísmo, miseria, alienación, compulsión, infelicidad continua, falta infinita— que implica las justificaciones deshumanizantes que ordenan los valores y producción de valores existenciales. Por ello es posible pensar lo agonístico como el foco de resistencia que es posible oponer al poder devorador del avaro. El avaro no compite, no juega, explota y expolia. Oponer la competencia como contravalor de la avaricia nos demanda el ejercicio de clarificación o construcción de una filosofía de los sentimientos morales de base fenomenológica, que sirva como instrumento para llevar a cabo una crítica radical de los supuestos del liberalismo y de sus deformaciones ideológicas.

Bibliografía

- Caillouis, Roger. *Los juegos y los hombres. La máscara y el vértigo*, trad. Jorge Ferreiro. México: FCE, 1986.
- Chauí, Marilena. *La ideología de la competencia. De la regulación fordista a la sociedad de la competencia*, trad. Mariana Larison. Ulzama: NED, 2014.
- Depraz, Natalie. *Lucidité du corps*. Dordrecht: Kluwer, 2001.
- Díaz López, Lucas. “Dêmos Basileús o ¿por qué rechaza Aristóteles la democracia ateniense?”. *Las Torres de Luca*, vol. 8, (2019): 55-81.
- Huizinga, Johan. *Homo ludens*, trad. Eugenio Imaz. Madrid: Alianza, 2012.
- Eucken, Walter. *The Foundations of Economics. History and Theory in the Analysis of Economic Reality*, trad. T. W. Hutchison. Berlin: Springer, 1992.
- Husserl, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. Julia V. Iribarne, Buenos Aires, Prometeo, 2008.
- Husserl, Edmund. *Investigaciones lógicas 1*, trad. Manuel García Morente y José Gaos. Madrid: Alianza, 2006.
- Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo. Análisis sobre la constitución*, trad. Antonio Ziri3n Quijano. México: FCE/UNAM, 2005.
- Husserl, Edmund. *Renovaci3n del hombre y de la cultura*. Cinco ensayos, trad. Agustín Serrano de Haro, México, Anthropos-UAM, 2002.
- Marx, Karl. *Elementos fundamentales para la crítica de la economí3 política (Borrador) 1857-1858*, vol. 1 [*Grundrisse*], trad. Pedro Scaron, México, Siglo XXI, 2023.
- Marx, Karl. *Manuscritos de economí3 y filosofí3*, trad. Francisco Rubio Llorente. Madrid: Alianza, 2013.
- Marx, Karl. *El capital*, trad. y ed. Pedro Scaron. México: Siglo XXI, 1988.
- Marx, Karl. *Miseria de la filosofí3. Respuesta a la filosofí3 de la miseria de P. J. Proudhon*, ed. Martí Soler. México: Siglo XXI, 1987.
- Negri, Antonio. *Marx más allá de Marx. Cuaderno de trabajo sobre los Grundrisse*, trad. Carlos Prieto del campo. Madrid: Akal, 2001.
- San Martín, Javier. *Mundo, cuerpo e intersubjetividad*. Puebla: Lambda, 2024.
- Simmel, Georg. *Filosofí3 del dinero*, trad. Ramón García Cotarelo. Barcelona: Paid3s, 2016.

- Smith, Adam. *La riqueza de las naciones* (Libros I-II-III y selección de los Libros IV y V), trad. Carlos Rodríguez Braun. Madrid: Alianza, 2011.
- Smith, Adam. *La teoría de los sentimientos morales*, trad. Carlos Rodríguez Braun. Madrid: Alianza, 1997.
- Spinoza, Baruch. *Ética*, trad. José Gaos, México, UNAM, 1977.
- Vendrell, Ingrid. “Emoción y moral: el caso de la envidia”. En C. Cabrera y M. Szeftel (eds.), *Fenomenología de la vida afectiva*, Buenos Aires: SB, 2021.



¿Percepción de valores? Algunas dificultades para describir la experiencia del valor a partir de la fenomenología husserliana

Value Perception? Some Difficulties in Describing the Experience of Value from Husserl's Phenomenology

Esteban Marín Ávila

Universidad Veracruzana, México



<https://orcid.org/0000-0002-5230-0377>



esmarin@uv.mx



<https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i39.765>

Resumen. La cuestión de la evidencia del valor ocupa un lugar central en la teoría de la racionalidad práctica y la ética de Husserl. Para él, actuar de manera racional implica entre otras cosas hacer lo que uno valora. ¿Pero cómo sabe una persona qué es lo valioso para ella? Husserl responde que alguien tiene evidencia de que algo es valioso cuando este valor se manifiesta a través de sentimientos. La conciencia del valor es una vivencia intencional en la que se aprehenden valores de objetos o situaciones de forma afectiva o sentimental, a través de sensaciones que incluyen sentimientos. Al denominar a este tipo de vivencia “valicepción” [Wertnehmung], Husserl sugiere que tiene rasgos estructurales análogos a los de la percepción [Wahrnehmung]. Este artículo aborda, desde una perspectiva husserliana, el problema de la descripción fenomenológica la evidencia del valor y destaca aspectos que hacen que sea más complejo que el de la descripción de la percepción. Primero, la valicepción no es independiente de la evidencia dóxica y está vinculada a la intencionalidad práctica. Segundo, los sentimientos en los que se manifiestan los valores son más opacos y difíciles de identificar que las sensaciones de la percepción. Finalmente, a diferencia de los objetos percibidos, lo que se valora está sujeto a cambios constantes. En relación con este tema, se reflexiona sobre el papel de los instintos en la conciencia del valor, así como sobre la relevancia de la fantasía y el arte en la constitución de nuevos valores, sugiriendo que la valicepción tiene una relación flexible e indeterminada con su objeto intencional.

Palabras clave: valicepción, Wertnehmung, axiología, ética, fenomenología de los sentimientos, filosofía del valor.

Abstract. The problem of the evidence of value is central to Husserl's theory of practical rationality and ethics. For him, acting rationally involves, among other things, doing what one values. But how does a person know what is valuable to them? Husserl answers that someone has evidence that something is valuable when this value is manifested through feelings. Value awareness is an intentional experience in which values of objects or situations are apprehended in an affective or sentimental way, through sensations that include feelings. By calling this type of experience “valueception” [Wertnehmung], Husserl suggests that it has structural features analogous to those of perception [Wahrnehmung]. This article addresses, from a Husserlian perspective, the problem of providing a phenomenological

description of the evidence of value and highlights aspects that make it more complex than that of perception. First, valueception is not independent of doxical evidence and is linked to practical intentionality. Second, the feelings in which values are manifested are more opaque and more difficult to identify than the sensations of perception. Finally, unlike perceived objects, what is valued is subject to constant change. In relation to this topic, the role of instincts in the awareness of value is reflected upon, as well as the relevance of fantasy and art in the constitution of new values, suggesting that valueception has a flexible and indeterminate relationship with its intentional object.

Keywords: Valueception, Wertnehmung, axiology, ethics, phenomenology of feelings, philosophy of value.

Cómo citar: Marín Ávila, E. (2026). ¿Percepción de valores? algunas dificultades para describir la experiencia del valor a partir de la fenomenología husserliana. *En-Claves del Pensamiento*, (39), 92-113. <https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i39.765>.

Introducción

La cuestión de la evidencia del valor debería tener un lugar central en la teoría de la racionalidad práctica y la ética de Husserl. De acuerdo con lo que el fenomenólogo plantea en distintos escritos sobre ética —como sus lecciones de 1908-1914, 1920-1924, y los artículos de *Renovación*—, para que una acción sea racional, es necesario que la meta o el cumplimiento de dicha acción sea algo valioso. Actuar de manera ética, implica hacerlo de acuerdo con el imperativo de aspirar a ser racional, y ello supone, aspirar a actuar en cada momento con base en intenciones dóxicas, axiológicas y prácticas racionales: hacer lo más valioso que sea factible hacer con base en lo que se puede conocer sobre el mundo y las posibilidades que alberga.

¿Cómo puede una persona llegar a ser consciente de qué es lo más valioso o simplemente lo valioso a secas para ella? ¿Cómo tiene alguien consciencia de que realmente valora algo o de que realmente lo valora más o menos que otras cosas? Una parte de la respuesta que se puede encontrar en obras publicadas de Husserl a estas cuestiones es la siguiente: una persona tiene experiencia de que algo es valioso para ella porque este valor se le manifiesta a través de sentimientos. Dicho en términos más técnicos: la consciencia evidente del valor es una vivencia intencional en la que se aprehenden, afectivamente, sentimientos sensibles [*sinnliche Gefühle*], es decir, sensaciones que incluyen sentimientos.

En textos como *Ideas 2*, las lecciones de ética de 1920-1924 y los *Estudios sobre la estructura de la conciencia* [*Studien zur Struktur des Bewusstseins*], Husserl plantea de manera incipiente el problema de cómo es posible describir fenomenológicamente los rasgos estructurales y esenciales de la evidencia del valor a partir de la observación de que los valores

son captados en vivencias de orden afectivo o sentimental que tienen rasgos estructurales análogos a los de las percepciones.¹ El neologismo empleado por Husserl en dichas obras para designar a estas vivencias evidentes, *Wertnehmung*, traducido al español como ‘valicepción’, evoca la palabra alemana *Wahrnehmung*, que significa percepción.²

En los últimos años han proliferado investigaciones académicas sobre la axiología de Husserl y sobre su concepto de valicepción. Sin embargo, las indicaciones del fenomenólogo sobre este tema son bastante escasas y sumamente generales, por lo cual las investigaciones que las han sistematizado no han considerado ciertas complejidades que son particulares de la vivencia misma de la experiencia del valor, es decir, de la evidencia axiológica, frente a la evidencia dóxica.³ En este artículo destacaré tres aspectos de la evidencia del valor que hacen que la descripción fenomenológica de las experiencias en las que se captan o experimentan valores sea más compleja que la descripción de la percepción en particular y de las evidencias dóxicas en general, aspectos que además hacen que sea conveniente alejarse de las analogías sugeridas por el nombre “valicepción”. Me limito a enunciarlos a continuación, pues los trataré con más detalle en los siguientes apartados.

El primero de ellos es el carácter no independiente de la valicepción respecto de la evidencia dóxica, a la cual pertenece la percepción, así como su peculiar relación de motivación con la intencionalidad práctica. Este aspecto de la evidencia del valor hace que no se la pueda examinar con el mismo nivel de abstracción que la evidencia dóxica o que la percepción en particular. Las valoraciones tienen lugar en sentimientos intencionales que implican necesariamente intenciones dóxicas y que motivan necesariamente intenciones prácticas. Por lo tanto, mientras que es posible examinar rasgos estructurales y esenciales de la percepción y de otras formas de evidencia dóxica abstrayendo de su relación con valoraciones e intenciones

¹ Por ejemplo, en uno de los pocos pasajes donde describe la forma en que se experimenta o capta el valor de algo, Husserl menciona su conocida tesis de que la aprehensión del valor basa en sentimientos sensibles [*sinnliche Gefühle*]. Al exponer este punto se sirve de una analogía con la percepción, que se basa en sensaciones. Véase Edmund Husserl, *Husserliana XXXVII. Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, edición de Henning Peucker (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004), 223.

² Cabe señalar que antes de la redacción de los pasajes correspondientes a este tema en *Ideas II*, Husserl usaba el término de *Wertanschauung*, que se podría traducir por “intuición de valor”. Al respecto, véase Ignacio Quepons, “Valor y generatividad: una contribución al estudio de la estructura de la conciencia del valor y las fuentes de la normatividad en la fenomenología de Husserl”, *Investigaciones Fenomenológicas. Serie monográfica: fenomenología y generatividad*, no. 9 (2024): 167-185.

³ Véase Alexis Delamare, “Are Emotions Valueceptions or Responses to Values? Husserl’s Phenomenology of Affectivity Reconsidered”, *Phenomenology and Mind*, núm. 23 (2022): 54-65; Thomas Byrne, “Husserl’s Other Phenomenology of Feelings: Approval, Value, and Correctness”, *Husserl Studies*, 3, núm. 39 (2023): 285-299.

prácticas, no es posible hacer algo semejante respecto de la evidencia del valor y describirla abstrayendo de su relación con la evidencia dóxica y la intencionalidad práctica.

En segundo lugar, los sentimientos sensibles en los que se manifiestan los valores no son tan patentes y determinados como las sensaciones de los objetos de la percepción. Los distintos tipos de experiencia en las que —de acuerdo con Husserl— se dan los valores, como el disfrute, el deseo o la satisfacción de cuidar de lo amado, son más difíciles identificar y de descomponer en sus elementos sentimentales, para quien las vive, que las vivencias de percepción. Veremos que esto se debe en parte a que los sentimientos sensibles en los que se manifiestan los valores son complejos de sensaciones con sentimientos.

Finalmente, aquello que valoramos, los referentes noemáticos de nuestras vivencias de disfrute, deseo o autosatisfacción, se encuentra sujeto a constantes cambios de una manera que no tiene paralelo con los objetos de la percepción y de la evidencia dóxica en general. En sus lecciones de ética, Husserl señaló que la autenticidad o validez de un valor tiene una referencia esencial al sujeto que valora, referencia de la que carece el juicio verdadero. Sin embargo, a esto hay que añadir que una misma persona puede valorar distintas cosas en distintos momentos de su vida y que esta flexibilidad del objeto intencional de la valicepción sugiere, en concordancia con los hallazgos del psicoanálisis y de la psicología del siglo XX en adelante, que la experiencia del valor tiene una relación flexible e indeterminada con su objeto intencional que la diferencia de la percepción y de la evidencia dóxica en general. En torno a este punto quiero introducir algunas reflexiones, de carácter exploratorio y muy provisional, sobre la relevancia de la fantasía y el arte en la formación de nuevas valoraciones y en la constitución de nuevos valores.

La valicepción como forma de evidencia más concreta que la percepción

A partir de la redacción de *Ideas 2*, Husserl emplea el término *Wertnehmung* —que Antonio Ziri3n ha traducido como ‘valicepción’— para referirse a la vivencia evidente de un valor.⁴ Este neologismo sugiere que es posible describir la estructura y los rasgos esenciales de las vivencias evidentes del valor prestando atenci3n a sus semejanzas con la estructura y los rasgos esenciales de la percepci3n (*Wahrnehmung*).

⁴ Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constituci3n*, traducci3n de Antonio Ziri3n Quijano (Ciudad de M3xico: UNAM, 2005), 71-74.

En términos generales, la explicación de Husserl a este respecto se desarrolla de la siguiente manera. La percepción aprehende sensaciones como exhibidoras de un objeto intencional que la consciencia pone [*setzt*] con el sentido de ser o existir. Al percibir, las sensaciones exhiben ante nosotros un objeto que es. De manera comparable, la valicepción aprehende sentimientos sensibles como exhibidores, en el objeto, de una cualidad que la consciencia pone como agradable o desagradable, esto es, como valiosa o desvaliosa. Esos sentimientos que Husserl denomina ‘sentimientos sensibles’ [*sinnliche Gefühle*] exhiben ante nosotros una cualidad que es agradable o desagradable; valiosa o desvaliosa.⁵

A esto hay que decir que la comparación entre percepción y valicepción es engañosa, pues de acuerdo lo que plantea el propio Husserl, la valicepción es una suerte de ampliación de la evidencia dóxica, que incluye a la percepción. Husserl llega incluso a plantear que los sentimientos sensibles contienen sensaciones.⁶ Pienso que esta tesis repercute en las limitaciones de los análisis del propio Husserl sobre a la valicepción, pues en casi todos ellos se refiere en efecto a la valoración evidente de cosas o estados de cosas percibidas o susceptibles de ser percibidas, sea esto lo disfrutable de un cielo azul resplandeciente,⁷ del sonido producido por un violín⁸ o, incluso, cuando se trata de fantasía, de formas de manifestación de objetos y estados de cosas a través de imágenes que implican percepción, como esculturas, pinturas o representaciones cinematográficas y teatrales.⁹

En todo caso, parece claro que no se puede conceptualizar la valicepción ni su correlato noemático, el valor, sin aludir a la evidencia dóxica y al ser como su correlato. No hay valores, sino sólo objetos con cualidades de valor. A lo anterior hay que agregar que la valicepción motiva intenciones prácticas, voliciones, y que tampoco parecería posible describir la experiencia de captar un valor sin hacer referencia al hecho esencial de que esta experiencia implica estar motivado a actuar de cierta forma. Por ello, el valor debe ser descrito

⁵ Véase Edmund Husserl, *Investigaciones Lógicas*, 2, traducción García Morente y Gaos (Madrid: Alianza Editorial, 2002), 505-511; Edmund Husserl, *Husserliana XXXVII*, 326-327 y Edmund Husserl, *Husserliana XLIII/2. Studien zur Struktur des Bewusstseins. Teilband II. Gefühl und Werte. Texte aus dem Nachlass (1896-1925)*, edición de Ullrich Melle y Thomas Vongehr (Cham: Springer, 2020), 3-10; Ignacio Quepons, *Intencionalidad de horizonte y vida afectiva: un estudio sobre Husserl*. Tesis presentada para obtener el grado de Doctor en Filosofía (México: UNAM, 2014), 94-110.

⁶ Husserl, *Husserliana XXXVII*, 326-327.

⁷ Edmund Husserl, *Husserliana IV. Ideen zur einen reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, editado por M. Biemel. (La Haya: Martinus Nijhoff, 1952), 9.

⁸ Husserl, *Husserliana XLIII/2*, 28-30.

⁹ Edmund Husserl, *Husserliana XXIII. Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der Anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*, edición de Eduard Marbach (La Haya: Martinus Nijhoff, 1980), 536-539.

esencialmente como un motivo para intenciones prácticas. En otras palabras, la valicepción no es solamente un tipo de vivencia que comparte rasgos estructurales y esenciales con la percepción, sino que su concepto se refiere a vivencias consideradas de manera más concreta que los conceptos de evidencia dóxica en general y de percepción en particular. La valicepción contiene necesariamente evidencia dóxica y guarda una relación esencial con la intencionalidad práctica: no es posible entonces examinarla abstrayendo de la evidencia dóxica y de la intencionalidad práctica. En contraste, sí es posible examinar la percepción y la evidencia dóxica en general abstrayendo de la valicepción y de la intencionalidad práctica, aun cuando este examen sea necesariamente incompleto.

El hecho esencial de que la valicepción no sea separable de la evidencia dóxica hace que podamos pensar en ella como una forma más concreta de percepción, al menos cuando se funda en este tipo particular de evidencia dóxica. El concepto de valicepción se refiere entonces en estos casos a una percepción que implica también la experiencia sentimental de una cualidad que es puesta como valiosa o desvaliosa en lo percibido. Un ejemplo obvio sería comer un platillo que agrada y que es valorado como sabroso. Cuando comemos semejante platillo, lo valicibimos mediante los sentimientos que son aprehendidos como exhibidores de su sabrosura, que es puesta como positivamente valiosa, pero esta cualidad de valor descansa en lo que la consciencia ha aprehendido perceptivamente —mediante la vista, el olfato, el oído, el gusto y el tacto— y ha puesto como siendo. Se podría decir que en este caso la valicepción no es una segunda percepción, sino la percepción misma en tanto que es puesta como agradable o desagradable, y con ello, como valiosa o desvaliosa. Percibir el platillo en cuestión es valicibirlo en la medida en que agrada o desagrada.

Por su parte, en este caso la materia o contenido del valicibir, los sentimientos sensibles, son sensaciones consideradas de manera más concreta que en la percepción. Y es que, como ya mencioné, Husserl llega a plantear que los sentimientos sensibles implican siempre sensaciones.¹⁰ En este sentido, el sentimiento sensible sería la sensación considerada de manera más concreta, es decir, junto con los sentimientos que la acompañan. Al valicibir un platillo que nos agrada, aprehendemos como exhibidores de una cualidad valiosa a los sentimientos que acompañan a las sensaciones visuales, táctiles, auditivas, olfativas y gustativas, que a su vez son aprehendidas como exhibidoras del platillo como algo que tiene cierta forma de ser: cierta coloración, textura, sonido, aroma y sabor.

¹⁰ Husserl, *Husserliana XXXVII*, 294-295, 326-327.

A lo anterior hay que añadir que el concepto de valicepción no solamente refiere a algo más concreto que el de percepción porque toma en cuenta el sentimiento y el valor que se le atribuye a lo dado en evidencia dóxica, sino también porque guarda una referencia esencial a la intencionalidad práctica. Todas las valicepciones motivan intenciones prácticas.¹¹ Esto quiere decir que cuando se reflexiona sobre algo considerando la manera en que es valicibido, también se considera la forma en que dicho objeto intencional motiva intenciones prácticas: un platillo que agrada es necesariamente uno que motiva a comerlo, e incluso a comerlo de cierta forma en particular, pues no es posible explicitar este agrado sin aludir a cómo motiva a quien lo siente.

La valicepción como experiencia opaca

De acuerdo con las ideas que hemos retomado de Husserl, el valicebir aprehende los sentimientos que acompañan a una percepción o a una vivencia dóxica en general como manifestaciones del valor positivo o negativo del objeto percibido. Esta aprehensión implica agrado, si el valor es positivo, y desagrado, si es negativo, y con ello, motivaciones prácticas.¹²

Como concepto ampliado de percepción, el concepto Husserliano de valicepción se refiere al agrado que acompaña a algo que está presente y que suscita vivencias que pueden ser caracterizadas como placenteras o gozosas. Sin embargo, también cabe percibir la ausencia de algo que se estima valioso, y con ello, valicebir negativamente esta ausencia. Husserl explica de esta manera el deseo entendido como la consciencia sentimental [*Gefühlsbewusstsein*] de la carencia de algo que sabemos que existió en el pasado o incluso que nos limitamos a fantasear como posible, y cuya ausencia percibimos. En todo caso, si es posible encontrar desagradable y valorar negativamente la carencia de algo que nunca hemos percibido —como, en el ejemplo de la película *Macario*,¹³ comer hasta saciarse por completo— o incluso algo que nunca ha existido —como una sociedad plenamente justa, realmente comunista o sin patriarcado—, ello se debe a que hay una valoración positiva de aquello de lo que se carece. Adviértase, sin embargo, que esta valoración positiva no puede ser una valicepción, pues su objeto no es percibido ni dado en alguna otra forma de evidencia dóxica.

¹¹ Véase Husserl, *Husserliana XXVIII*, 128-129; Husserl, *Husserliana XXXVII*, 1-34, 244-255.

¹² Véase Edmund Husserl, *Husserliana XLIII/2*, 28-29.

¹³ Roberto Gavaldón, dir. *Macario*, 2013. Mayo de 1960, en Youtube, <https://www.youtube.com/watch?v=f-0QWddgPMc>.

A diferencia de otros pensadores con concepciones del valor afines, como Luis Villoro, que considera que los valores se pueden manifestar en el sufrimiento que acompaña a la carencia de algo,¹⁴ Husserl piensa que la consciencia sentimental de una carencia no es una forma originaria de dación del valor, sino una forma de consciencia derivada del disfrute o placer en acto [*Lustaktualität*], es decir, una forma limitada y menos perfecta de evidencia que este último.¹⁵ Aunque esta observación se refiere a la valoración negativa de una situación en la que se carece de algo estimado como positivamente valioso, los planteamientos de Husserl en sus lecciones de ética y otros escritos relevantes respecto de este tema guardan silencio sobre la posibilidad de tener consciencia evidente del valor de algo de otra forma que como disfrute de ello o sufrimiento por su carencia. No hay en estos textos reflexiones sobre la posibilidad de experimentar el valor negativo de algo que no sea una carencia a través del sufrimiento. En esto Husserl parece seguir la idea de que el mal es ausencia del bien.

Me limito a observar que esta idea puede ser insuficiente para analizar la experiencia del dolor. ¿Se reduce toda forma de dolor físico o espiritual a la carencia de algo bueno?¹⁶ Husserl mismo parece cerca de rechazar esta tesis en sus lecciones de ética formal, donde plantea que además de valores positivos y negativos, hay adiaforas.¹⁷ Sin embargo, no la desarrolla en su ética material posterior.

En todo caso, que Husserl privilegie, en sus escuetas consideraciones sobre el tema, el análisis de valicepción, que se funda en la percepción, no significa que sea imposible tener otras formas de consciencia evidente del valor. En efecto, las presentificaciones o evocaciones — sean estas recuerdos, fantasías o anticipaciones — suelen acompañarse de consciencia sentimental del valor del objeto intencional mentado. Estas formas de consciencia sentimental, que incluyen a los deseos, no implican percepciones ni son formas más concretas de percepción. Si quisiéramos reducir la valicepción a la conciencia del valor basada en la percepción, tendríamos que inventar para este agrado o desagrado en objetos intencionales presentificados otros nombres como vali-presentificación, vali-fantasia o vali-rememoración. Se trata de valoraciones con cierta forma de evidencia, pues no son una mera mención vacía del valor. Sin embargo, no se trata de formas más concretas de percepción, sino de formas más concretas de presentificación. En este caso lo presentificado se da como objeto de agrado o desagrado.

¹⁴ Luis Villoro, *El poder y el valor* (Ciudad de México: FCE / El Colegio Nacional, 1997), 15, 26.

¹⁵ Husserl, *Husserliana XLIII/2*, 489.

¹⁶ Sobre este tema, véase Agustín Serrano de Haro, “Un nuevo ensayo en fenomenología del dolor”, *Apeiron: Estudios de Filosofía*, núm. 3 (2015, octubre): 129-135.

¹⁷ Husserl, *Husserliana XXVIII*, 84.

Si el valor de algo sólo se verificara en última instancia en la valicepción, y esto significara, cuando ello es percibido, entonces el valor que se manifiesta en la valipresentificación sería también una modalización o forma derivada del valor. Para seguir la analogía terminológica con la presentificación, tendríamos que decir que la valipresentificación no pone al objeto como valioso o desvalioso, sino como si fuera valioso o desvalioso, como habiendo sido valioso o desvalioso, etc. Nótese que las presentificaciones no contienen sensaciones, sino cuasi-sensaciones, por lo que la evidencia del valor de un objeto presentificado —no importa si es objeto del recuerdo o de la fantasía libre— no contendría sentimientos sensibles entendidos como una mezcla de sensación con sentimientos, sino acaso una mezcla de cuasi-sensaciones con sentimientos. Quizá esta distinción encuentre eco en la observación de Husserl de que valorar algo que existe es distinto de valorar algo que es meramente posible, y que la primera forma de valorar lo hace en el sentido de lo bello [*schönwerten*] y la segunda, en el de lo bueno [*gutwerten*].¹⁸ En todo caso, parece claro que la cualidad de valor de algo depende de la forma de ser de ese algo, es decir, de la modalidad de ser con que es mentado en la percepción e intelección, o en el recuerdo o la fantasía. Volveré sobre este punto en el siguiente apartado.

Salta a la vista que todas las formas de evidencia del valor a las que me he referido antes tienen una mayor opacidad que la mera percepción. Es difícil captar en la reflexión y explicitar en los casos concretos la parte estrictamente sentimental de la valicepción en la que se da el valor. A menudo no estamos seguros de si algo nos agrada o desagrada, y cuando lo estamos, no es fácil llegar a ver los sentimientos en los que se basa este agrado o desagrado.

Esta opacidad es desde luego más marcada en la experiencia del deseo, que según lo que hemos visto, para Husserl no es aún la evidencia definitiva del valor de algo, pues remite en última instancia al disfrute o placer en acto que tiene lugar en la valicepción, es decir, remite a la experiencia de disfrute ante la percepción o la evidencia dóxica de cualquier tipo de lo deseado. Con todo, es claro que en muchos casos la opacidad permanece cuando el deseo se cumple. El hecho de que uno disfruta de algo no se manifiesta de la misma manera ni con la misma contundencia que el hecho de que percibe cómo es un objeto o una situación.

Plantear que los valores se manifiestan sobre la base de sentimientos sensibles de manera análoga a como los objetos percibidos se manifiestan sobre la base de sensaciones conduce a obviar esta diferencia. La manera de describir la manifestación del valor o la

¹⁸ Husserl, *Husserliana XLIII/2*, 507-512.

experiencia del valor de acuerdo con el modelo de la valicepción puede ser inadecuada o cuando menos parcial.

A manera de corolario a esta sección, me gustaría llamar la atención sobre el hecho de que, en algunos manuscritos de investigación,¹⁹ el tema del amor y del deber absoluto que se refiere al amor lleva a Husserl por un camino distinto del de la ética de la valicepción que se encuentra en *Ideas 2*, sus lecciones y los *Studien*. En estos textos sobre problemas límite de la fenomenología, Husserl distingue entre el valorar relativo al disfrute o al placer [*Lustwerten*], que parecería referirse a la problemática de la valicepción, por un lado, y el valorar relativo al amor [*Liebewerten*], por otro lado.²⁰ Respecto de este tema, me limito a señalar que, de acuerdo con Husserl, el valor del amor no se manifiesta en experiencias placenteras o de agrado, sino en otro tipo de experiencia sentimental que Husserl identifica como autosatisfacción [*Selbstzufriedenheit*] y que acompaña a la actividad práctica de cuidar de algo.²¹ Valga este breve comentario como indicación de que la manera en que Husserl describe la experiencia o captación del valor con los conceptos genéricos de intuición de valor o valicepción difiere de algunas de las observaciones sobre el tema a las que llega a partir de reflexiones que por su temática no hacen pertinente la comparación con la percepción.

Flexibilidad de la referencia intencional de la valicepción

Durante el siglo XX, el psicoanálisis insistió en que el deseo puede referirse a toda clase de objetos. La pulsión humana se caracteriza, frente al instinto animal, por una gran maleabilidad.²² Es fácil constatar que los seres humanos deseamos y amamos –y por lo tanto, valoramos– una enorme diversidad de objetos y situaciones, constatación que subyace en gran medida al liberalismo político en todas sus formas, incluyendo al liberalismo igualitario o socialismo liberal.²³ También es innegable que a lo largo de nuestras vidas lo que deseamos y amamos suele cambiar.

¹⁹ Edmund Husserl, *Husserliana XLII. Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, edición de Rochus Sowa y Thomas Vongehr (La Haya: Springer, 2013) 297-347

²⁰ Husserl, *Husserliana XLII*, 309-311.

²¹ Husserl, *Husserliana XLII*, 311.

²² Rudolf Bernet ha desarrollado con amplitud este punto desde una perspectiva que conjuga fenomenología y psicoanálisis. Véase Rudolf Bernet, *Force, Drive, Desire: A Philosophy of Psychoanalysis*, traducción de Sarah Allen (Evanston, IL: Northwestern University Press, 2020).

²³ Al retomar los conceptos de liberalismo igualitario y de socialismo liberal quiero deslindar el liberalismo político, que gira en torno a la observación mencionada, del liberalismo económico, que se basa en una cierta

En comparación con la percepción y la intelección, que se refieren intencionalmente a objetividades que son reconocidas como las mismas por cualesquiera sujetos, los valores que se dan de manera evidente no sólo pueden variar de persona en persona, sino para una misma persona en distintos momentos de su vida. Husserl ya había reconocido esta característica esencial del valor en sus lecciones de ética tempranas, donde afirma que el valor tiene una relatividad subjetiva de la que carecen los objetos intencionales meramente dóxicos. A decir del fenomenólogo, esto no quiere decir que sea imposible referirse objetivamente al valor. Cabe hacer juicios objetivos sobre valores, pero sólo a condición de incluir en ellos la referencia al sujeto.²⁴ Un objeto real es precisamente el que tiene el sentido de ser para cualquiera. En contraste, no es posible afirmar que algo es valioso para cualquiera, pero sí es posible plantear afirmaciones como la siguiente: ‘Es objetivamente cierto que para tal persona tal cosa es o fue valiosa en tal momento de su vida’.²⁵

Sin embargo, la descripción de las estructuras y rasgos esenciales de la evidencia no sólo es más compleja que la de la evidencia dóxica por caracterizarse por esta relatividad subjetiva. No sólo es el caso que los valores susceptibles de manifestarse o de ser intencionados de manera evidente puedan variar de persona a persona. También es el caso que lo que una persona valora puede y suele variar a lo largo de su vida.

El tema de la flexibilidad de los objetos que pueden ser valorados positiva o negativamente puede plantearse también desde la fenomenología genética, y en particular, desde la teoría de los instintos de Husserl. De acuerdo con lo que expusimos antes, un valor es un motivo sentimental para actuar. Dicho de otra manera: valorar algo es estar sentimentalmente motivado para actuar de cierta manera frente a ello. Sin embargo, cuando prestamos atención al valor de algo, cuando lo captamos en actitud emotiva en la valicepción, encontramos algo que ya había sido constituido pasivamente antes de que le prestáramos atención. La motivación afectiva para actuar de cierta manera frente al objeto valorado antecede constitutivamente a la posibilidad de prestarle atención en la forma de la experiencia o captación evidente del valor

concepción particular del individuo y en ciertas ideas sobre el papel de la propiedad y el libre mercado en la sociedad. Para ejemplos de concepciones liberales políticas que no sólo rechazan el liberalismo económico, sino que son explícitamente socialistas, véanse Villoro, *El poder y el valor*; Axel Honneth, *La idea del socialismo*, traducción de Graciela Calderón (Buenos Aires: Katz, 2017).

²⁴ Véase Edmund Husserl. (1988). *Husserliana XXVIII. Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908-1914*, edición de Ullrich Melle (La Haya: Kluwer Academic Publishers, 1988), 80-89.

²⁵ Véase Esteban Marín Ávila, “On axiological and practical objectivity. Do Husserl’s considerations about objectivity on the axiological and practical realms demand a phenomenological account of dialogue?”, en Ignacio Quepons y Rodney Parker, *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy, volume XVI, Phenomenology of Emotions* (New York: Routledge, 2018).

mismo. Los valores se constituyen pasivamente a través de lo que Husserl denomina, al parecer indistintamente, instintos [*Instinkte*] o pulsiones [*Triebe*].

Desde esta perspectiva, un instinto es un afán [*Streben*] que no tiene una referencia previa al objeto o situación que le dará cumplimiento. Podemos pensar los instintos como intenciones prácticas pasivas cuya vía de cumplimiento no ha sido determinada. La perspectiva de Husserl sobre los instintos gira en torno al problema de cómo el contenido hylético de las vivencias afecta al yo e impulsa la actividad sintética de la consciencia.²⁶ Recordemos que el concepto de contenido hylético o dato hylético se refiere a todo lo que es susceptible de recibir una forma al ser asociado o aprehendido por la consciencia y, en última instancia, a las sensaciones y a los sentimientos sensibles. El concepto de instinto responde entonces a la problemática de cómo la consciencia confiere sentido a lo que recibe de la sensación entendida en este sentido amplio.

Para Husserl, los datos hyléticos pueden corresponder o no a tendencias o afanes del ego. Mensch explica la concepción de Husserl sobre este punto valiéndose de la analogía con una llave.²⁷ Una llave sólo abre un candado si embona con él. De manera semejante, para que algo pueda convertirse en contenido de consciencia y para que pueda ser aprehendido en percepciones, valoraciones o acciones, debe embonar con los afanes originales del sujeto. No todas nuestras sensaciones embonan con nuestros afanes; no todas nuestras sensaciones tienen suficiente fuerza afectiva para hacernos dirigir nuestra atención a ellas e impulsar la actividad sintética de la consciencia. Las sensaciones que sí nos afectan —o que nos afectan de manera relevante, suponiendo que todas lo hacen en alguna medida—, nos alcanzan precisamente porque embonan con nuestros afanes. Sin embargo, a esto hay que añadir que lo que embona con nuestros afanes no puede ser conocido de antemano y que, por consiguiente, no se debe asumir que para cada afán hay una meta particular que lo calma o satisface. Sólo después de que una cosa ya ha dado satisfacción a un afán podemos decir que tal cosa es el objeto del afán. En tal caso, el afán puede ser concebido como deseo. El deseo es un afán que se dirige a un objeto en particular, o cuando menos, a un tipo de objeto. En contraste, el instinto puede ser caracterizado como un “deseo ciego”.

De Warren hace notar que la diferencia entre instintos y deseos puede observarse en que es posible que la frustración de un deseo venga acompañada de la satisfacción de un instinto. Uno puede tener el deseo de comer un plato de borrego y ver frustrado este deseo, pero al mismo

²⁶ James Mensch, “Instincts- A Husserlian Account”, *Husserl Studies* 14 (1998): 219-237, 222.

²⁷ Mensch, “Instincts- A Husserlian Account”, 223.

tiempo satisfacer su hambre y por lo tanto su instinto al comer otra cosa.²⁸ Por lo demás, cuando los afanes se cumplen surgen nuevos afanes que pueden calmarse o satisfacerse con otros objetos o situaciones que no se pueden conocer por adelantado.²⁹

Estas consideraciones sobre el instinto y la problemática de la constitución pasiva del valor muestran la plausibilidad fenomenológica de una concepción que admita que las valoraciones son flexibles, como la de Luis Villoro, y permiten complementarla con algunas observaciones de Husserl sobre tipo de valor que el fenomenólogo identifica con lo bello.

En *El poder y el valor*, Villoro plantea que el deseo motiva el conocimiento, pero que el conocimiento descubre nuevos objetos de deseo. “Es el deseo el que conduce a la razón que inflama, a su vez, el deseo”.³⁰ Villoro propone el siguiente ejemplo de ello. La indignación ante la injusticia y la solidaridad ante el explotado, es decir, el deseo de superar dicha situación, pueden motivar a imaginar o concebir un tipo de sociedad en la que todos sus miembros fueran libres e iguales. A su vez, dicha imagen o concepción de una sociedad más justa puede convertirse en objeto de deseo.³¹ La concepción de la sociedad justa —pensemos, por ejemplo, en algún tipo de democracia radical— no es en primera instancia objeto de deseo. En este ejemplo, el primer objeto de deseo es la superación de la situación injusta que motiva indignación y solidaridad. Este deseo lleva a un conocimiento, a saber, la imaginación o conceptualización de un tipo de sociedad democrática como modelo de sociedad justa. Sin embargo, una vez forjado, este conocimiento se vuelve objeto de deseo: ya no sólo se desea la superación de la situación injusta, sino la realización de la sociedad democrática que ha sido concebida.

Pienso que se podría decir, relacionando esta última idea con lo que hemos planteado antes, que todo deseo remite en última instancia a un instinto, esto es, a un deseo *ciego*. De tal manera que nuestros instintos y nuestros deseos de superar carencias motivan intenciones dóxicas —como actos de percibir, recordar, imaginar o inteligir— referidas objetos intencionales que habrían de dar satisfacción a dichos instintos o deseos de superar carencias. Sin embargo, estos objetos dóxicos son a su vez fundamento motivante de nuevos deseos.

²⁸ Nicolas de Warren, “Value and Togetherness: Husserl’s Ethics of Social Life”, en Magnus Englander y Susi Ferrarello, *Empathy and Ethics* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2022).

²⁹ Mensch, “Instincts- A Husserlian Account”, 221.

³⁰ Villoro, *El poder y el valor*, 70.

³¹ Villoro, *El poder y el valor*, 234.

La fantasía y el arte en la constitución de nuevos valores

En esta última sección quiero retomar la distinción husserliana entre valores relativos a la belleza y valores relativos a lo bueno. Como ya apuntaba más atrás, Husserl plantea que lo característico de lo bello es que se trata de algo valorado positivamente, pero con independencia de que exista. Esto quiere decir que cuando valoramos algo como bello no nos interesa que exista.³² Por el contrario, en algunos casos, como cuando disfrutamos leyendo cuentos de terror o viendo películas sobre asesinatos, podemos valorar algo como bello precisamente porque sabemos que no existe. No es mi intención sugerir que este concepto de belleza se corresponde con todo lo que en la vida cotidiana identificamos como bello, pero sí destacar que atribuimos valor a ciertas cosas con independencia de que existan. Este concepto husserliano de belleza remite entonces a un tipo de valor particular que, en ocasiones, aunque quizá no siempre, atribuimos a obras de arte.

En algunos de los pocos textos donde reflexiona sobre este tema, Husserl plantea que el arte aparece como bello porque en la obra de arte se valora la forma en que algo aparece, es decir, el aparecer mismo, independientemente de que el objeto que aparece realmente exista. De ahí que en ciertas formas de arte la consciencia de imagen juegue un papel importante.³³

La consciencia de imagen se caracteriza porque en ella el objeto intencional se manifiesta a través de un elemento mediador, que es precisamente el soporte de la imagen, como el papel ensombrecido de la fotografía o la piedra de la escultura en la que se hacen presentes personajes o figuras. El soporte de la imagen puede y suele ser algo percibido, pero una de las características de este tipo de consciencia es que dicho elemento mediador tiene que ser neutralizado para que el objeto al que remite pueda aparecer.³⁴ Para ver la imagen de la foto y de la escultura, es necesario ver el papel ensombrecido y la piedra como si no fueran reales. Lo mismo puede ocurrir en la fantasía que no es propiamente representación, como cuando un grupo de actores ponen en escena una obra de teatro y el público neutraliza identidad real de las personas que asumen distintos papeles en la obra.

³² Véase Husserl, *Husserliana XXXVII*, 188-189.

³³ Husserl, *Husserliana XXIII*, 536-545.

³⁴ Walton, Roberto, "El papel de la imaginación en la reconstrucción de la historia", en Ricardo Gibu y Ángel Xolocotzi (eds.), *Imagen y sentido. Reflexiones fenomenológicas y hermenéuticas* (Ciudad de México: Nautilium, 2016), 14-15.

Es verdad que el objeto al que se refiere la imagen puede ser puesto como algo real: la fotografía o la escultura nos pueden presentar a una persona real, como por lo demás ocurre en la fotografía o en grabaciones audiovisuales, pero también en este caso se suspende la tesis de realidad del soporte mediante el cual se manifiesta lo real, con lo cual su aparecer se vuelve más susceptible de valoración como bello: el aparecer del objeto real se “estetiza”.³⁵

Lo anterior apunta a una de las afinidades entre consciencia de imagen y la captación del valor de belleza. Recordemos que lo específico de estos valores es que se pueden referir a algo que no es real y que la consciencia de imagen puede introducir elementos de fantasía en la realidad.

La consciencia de imagen hace posible que algo se manifieste en otra cosa cuyo carácter de realidad ha sido suspendido o puesto entre paréntesis. En ese sentido, la consciencia de imagen dificulta la posibilidad de que lo que aparezca sea valorado como bueno o malo, pues la tesis de realidad del aparecer del objeto imaginado en la imagen es suspendida. Con ello, la consciencia de imagen hace posible que este aparecer sea valorado como bello o feo de una manera más “pura” que si dicha cosa se manifestara directamente, pues en este último caso los valores estéticos se mezclarían con los valores relativos a lo bueno o lo malo en la percepción del referente de la imagen. La consciencia de imagen hace posible y quizá motiva cierta estetización del objeto al que se refiere la imagen, entendiendo por estetización una captación del valor de belleza o fealdad de dicho objeto que abstrae de consideraciones axiológicas sobre si es bueno o malo que exista. Percibir algo a través de una imagen supone poner cuando menos una cierta distancia entre lo percibido y quien percibe, a saber, la distancia entre el objeto intencionado como real, cuando la imagen se refiere a algo real, y el carácter irreal de aquello que sirve de soporte a su manifestación. Lo anterior implica, en mi opinión, que la consciencia de imagen hace posible dirigir la atención a la forma en que se manifiesta algo que puede no existir, forma de manifestación que puede recibir una valoración estética también depurada de valoraciones referidas a la bondad o maldad de que exista el objeto de la imagen.

³⁵ Es interesante observar que éste no suele ser el caso cuando interactuamos con otras personas a través de medios digitales como las videoconferencias, lo cual quizá se pueda explicar porque la empatía, que implica necesariamente la consciencia de la realidad, consiste en la percepción dinámica de un cuerpo vivo [*Leibkörper*]. Esto querría decir que sería imposible percibir la conducta de alguien sin ser al mismo tiempo consciente de la realidad en la que está situado corporalmente y tiene lugar dicha conducta (Véase Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, traducción de José Gaos y Miguel García-Baró [Ciudad de México: FCE, 1996], 177-180). El hecho de que en una videoconferencia la percepción de la conducta del otro viene aparejada de la percepción de mi propia conducta, con quien interactúa, hace que sea más difícil suspender la creencia en su existencia y, por lo tanto, que sea más difícil valorar estéticamente su mero aparecer.

En este punto quiero llamar la atención sobre el papel del arte y de los objetos intencionales valorados de manera estética en relación con la exploración y descubrimiento de nuevos bienes, y en particular, de nuevos bienes políticos. Husserl mismo plantea esta conexión cuando se refiere a lo que denomina ‘arte idealista’, el cual se caracterizaría por hacer posible el disfrute del retrato del ideal, que se transfigura en belleza.³⁶

Por un lado, lo que se manifiesta a través de ciertas obras de arte, o más en general, de la fantasía que surge del instinto y de la experiencia de carencia, puede ser valorado positivamente por los espectadores que se aproximan a la obra, es decir, por aquellos con quienes dialoga la obra y que la consideran bella en el sentido de tener un valor no-existencial. Con ello el arte, y más en general, la fantasía, puede mostrarnos que hay cosas valiosas que no existen. No quiero sugerir que todo el arte lleve a cabo esto, ni mucho menos proponer que esta función deba ser un criterio normativo respecto de las obras de arte. Mi límite a señalar que la fantasía en general, y el arte en particular, pueden contribuir al descubrimiento de nuevos objetos o estados de cosas con valor. Precisamente la afinidad entre ciertas formas de arte y de fantasía hace que sean especialmente aptas para mostrar el valor o desvalor estético, es decir, no existencial, de posibles objetos y estados de cosas.

Sólo podemos tener certeza de que es bueno lo que ya ha existido o lo que es semejante a lo que ya ha existido, pues esta certeza remite a vivencias sentimentales evidentes que se acompañen de la evidencia dóxica o de la percepción de la cosa o situación buena. De todo lo que no ha existido nunca sólo podemos estar ciertos de que es bello, pues lo bello se manifiesta en vivencias sentimentales que tienen características distintivas. En principio, estimamos como buenas las cosas bellas que son susceptibles de ser realizadas, es decir, pensamos que lo bello es también bueno cuando es factible que exista gracias a acciones. Husserl diría que hay razones para considerarlo así, pues del sentido de lo que significa que algo sea positivamente valioso se desprende que sería también valioso que existiera. A pesar de lo anterior, no todo lo posible es componible y la existencia de algo bello puede ser un mal cuando impide la existencia de un bien mayor.³⁷

Por otro lado, como fuente del valor, el instinto lleva a la búsqueda de objetos o estados de cosas que lo satisfagan y que con ello aparezcan como positivamente valiosos. Si seguimos la teoría del valor de Husserl, podemos decir que toda valoración negativa de una carencia tiene algo de instinto o de *deseo ciego* en la medida en que implica un afán que se refiere a un objeto

³⁶ Husserl, *Husserliana XXIII*, 542.

³⁷ Husserl, *Husserliana XXVIII*, 133-136.

indeterminado: quien se entera de un valor exclusivamente porque padece una carencia, desconoce en qué consiste el bien que habría de ser disfrutado al superar dicha carencia. En principio, desconoce las características ópticas del objeto en cuestión y la forma concreta de valor positivo que le corresponde. Quien sufre de un tipo desconocido de hambre, no sólo desconoce el tipo de platillo que la satisfecerá, también desconoce el tipo de valor de sabrosura que corresponderá a tal platillo. Algo similar se podría quizá pensar respecto del tipo de carencia que lleva a alguien a escribir un cuento o un poema, a componer una pieza musical o a pintar un motivo. No es posible anticipar la forma de ser ni la forma del valor del objeto valorado que se busca para satisfacer una carencia con la que nos damos cuenta de que nos falta algo valioso, ya sea esto un tipo de alimento, un tipo de objeto bueno, o un objeto bello en el sentido más amplio posible de la palabra. De ahí que una de las motivaciones del arte pueda consistir encontrarle o crearle un objeto al instinto, es decir, al “deseo ciego”, y de ahí que el arte haga posible descubrir nuevos objetos o estados de cosas con valor positivo. Hablando de Cézanne, y en general, de la obra de arte, Merleau-Ponty dice que “[a]ntes de la expresión no existe otra cosa que una vaga fiebre...”.³⁸ Lo que he sugerido aquí es que esa vaga fiebre es el instinto o el deseo ciego: la búsqueda de valor.

La creatividad que generalmente se asocia con la fantasía y con el arte es también, necesariamente, una creatividad respecto del valor. Hay ideas que son bellas y que todavía no son buenas, o ideas que pensábamos que eran buenas y ahora parecen solamente bellas. La búsqueda de lo bello y de lo bueno a menudo es la misma búsqueda por encontrar el valor, que no es otra cosa sino la dimensión del sentido del mundo, y de las posibilidades que alberga, que hace que valga la pena actuar y vivir. Este no es un tema menor, ni simple.

Conclusiones

Para concluir, me gustaría sugerir que muchos de los enigmas que nos plantea el problema fenomenológico de la evidencia del valor, piedra angular de cualquier ética fenomenológica, no derivan únicamente de que haya sido poco estudiado, sino de que su concreción, opacidad y flexibilidad lo convierten en un problema más difícil de abordar que el de la evidencia de los aspectos meramente dóxicos del mundo de la vida. No es que la teoría sea incapaz de obtener certezas sobre cómo se manifiestan en términos generales los valores en vivencias sentimentales, sino que en la vida concreta sobre la que reflexiona la teoría fenomenológica,

³⁸ Maurice Merleau-Ponty, “La duda de Cézanne”, en *Sentido y sinsentido* (Barcelona: Ediciones Península), 46.

las valoraciones son experiencias sumamente complejas entrelazadas de manera esencial con experiencias dóxicas y prácticas. Esto hace que no sean susceptibles de ser analizadas con el mismo grado de abstracción que las evidencias dóxicas en general y que las percepciones en particular. Además, a menudo carecen del grado de claridad y fijeza del que suelen gozar nuestras creencias sobre la forma de ser del mundo. Quizá parte de las dificultades del problema de describir los rasgos estructurales y esenciales de la evidencia del valor se puedan comenzar a allanar al reconocer este hecho para buscar profundizar en lo que no tienen en común con lo que hemos descubierto en las descripciones fenomenológicas de la percepción y otras formas de evidencia dóxica.

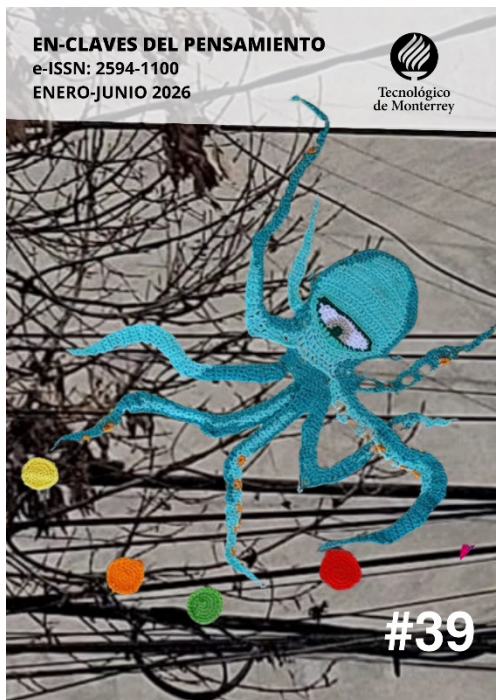
Bibliografía

- Axel Honneth, Axel. *La idea del socialismo*. Traducción de Graciela Calderón. Buenos Aires: Katz, 2017.
- Bernet, Rudolf. *Force, Drive, Desire: A Philosophy of Psychoanalysis*. Traducción de Sarah Allen. Evanston, IL: Northwestern University Press, 2020.
- Byrne, Thomas. “Husserl’s Other Phenomenology of Feelings: Approval, Value, and Correctness”, *Husserl Studies*, no.39, issue 3 (2023): 285-299.
- Cabrera, Celia; y Micaela Szeftel, eds. *Fenomenología de la vida afectiva*. Buenos Aires: Sb editorial, 2021.
- Cabrera, Celia. “Sobre el sentido y las motivaciones de la autodeterminación en la ética de Husserl”. *Devenires: Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura*, núm. 43, 2021.
- Delamare, Alexis. “Are Emotions Valueceptions or Responses to Values? Husserl’s Phenomenology of Affectivity Reconsidered”, *Phenomenology and Mind*, no 23 (2022): 54-65.
- De Warren, Nicolas. “Husserl and the Phenomenological Ethics”. En *The Cambridge History of Moral Philosophy*, editado por Sacha Golob. King’s College London/Jens Timmermann/Cambridge University Press/University of Saint Andrews, 2017.
- De Warren, Nicolas. “Value and Togetherness: Husserl’s Ethics of Social Life”. En *Empathy and Ethics*, editado por Magnus Englander y Susi Ferrarello. Lanham: Rowman & Littlefield, 2022.
- Fronzizi, Risieri. *¿Qué son los valores? Introducción a la axiología*. Ciudad de México: FCE, 1972.
- Gavaldón, Roberto, dir. *Macario*, 2013. Mayo de 1960, en Youtube, <https://www.youtube.com/watch?v=f-0QWddgPMc>.
- Husserl, Edmund. “Valor de la vida. Valor del mundo. Moralidad (virtud) y felicidad”. En *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. III, 789-821. Lima/Morelia: Círculo Latinoamericano de Fenomenología, Pontificia Universidad Católica del Perú, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2009.
- Husserl, Edmund. *Husserliana IV. Ideen zur einen reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Editado por M. Biemel. The Hague: Martinus Nijhoff, 1952.
- Husserl, Edmund. *Experiencia y juicio*. México: UNAM, 1980.

- Husserl, Edmund. *Husserliana I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Editado por S. Strasser. The Hague: Martinus Nijhoff, 1991.
- Husserl, Edmund. *Husserliana III-1. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie I. Halbband*. Editado por Karl Schuhmann. The Hague: Martinus Nijhoff, 1977.
- Husserl, Edmund. *Husserliana VI. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Editado por David Walter Biemel. La Haya: Martinus Nijhoff, 1976.
- Husserl, Edmund. *Husserliana XLII. Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908–1937)*. Editado por R. Sowa y T. Vongehr. La Haya: Springer, 2013.
- Husserl, Edmund. *Husserliana XLIII/2. Studien zur Struktur des Bewusstseins. Teilband II. Gefühl und Werte. Texte aus dem Nachlass (1896–1925)*. Editado por Ullrich Melle y Thomas Vongehr. Cham: Springer, 2020.
- Husserl, Edmund. *Husserliana XXIII. Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der Anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898–1925)*. Edición de Eduard Marbach. La Haya: Martinus Nijhoff, 1980.
- Husserl, Edmund. *Husserliana XXVIII. Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908-1914*. Editado por Ullrich Melle. The Hague: Kluwer Academic Publishers, 1988.
- Husserl, Edmund. *Husserliana XXXVII. Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*. Editado por Henning Peucker. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004.
- Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero*. Traducción de José Gaos y Antonio Ziri6n. México: UNAM/FCE, 2013.
- Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constituci6n*. Traducci6n de Antonio Ziri6n. México: UNAM, 2005.
- Husserl, Edmund. *Introducci6n a la 6tica*. Traducci6n de Mariana Chu, Mariano Crespo, y Luis Rabanque. Madrid: Trotta, 2020.
- Husserl, Edmund. *Investigaciones l6gicas, I*. Traducci6n de Garc6a Morente y Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

- Husserl, Edmund. *Investigaciones lógicas*, 2. Traducción de García Morente y Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 2002.
- Husserl, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. Traducción de José Gaos y Miguel García-Baró. México: FCE, 1996.
- Marín Ávila, Esteban. “On Axiological and Practical Objectivity: Do Husserl’s Considerations about Objectivity on the Axiological and Practical Realms Demand a Phenomenological Account of Dialogue?”. *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, vol. XVI, *Phenomenology of Emotions*. Editado por I. Quepons y R. Parker. New York: Routledge, 2018.
- Melle, Ullrich. “Husserl’s Personalist Ethics”. *Husserl Studies* 23 (2007): 1-15.
- Melle, Ullrich. “Husserl’s Phenomenology of Willing”. En *Phenomenology of Values and Valuing*, editado por J.G. Hart y L. Embree, 169–192. Dordrecht: Springer, 1997.
- Mensch, James. “Instincts: A Husserlian Account”. *Husserl Studies* 14 (1998): 219–237.
- Merleau-Ponty, Maurice. “La duda de Cézanne”. En *Sentido y sinsentido*. Barcelona: Ediciones Península, 1977.
- Quepons, Ignacio. *Intencionalidad de horizonte y vida afectiva: Un estudio sobre Husserl*. Tesis doctoral, UNAM, 2014.
- Quepons, Ignacio. “Valor y generatividad: una contribución al estudio de la estructura de la conciencia del valor y las fuentes de la normatividad en la fenomenología de Husserl”, *Investigaciones Fenomenológicas. Serie monográfica: fenomenología y generatividad*, no. 9 (2024): 167-185.
- San Martín, Javier. *Creencia y realidad: Desde un diálogo con Ortega y sus intérpretes*. Madrid: Sicómoro, 2025 (en prensa).
- Scheler, Max. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 2014.
- Scheler, Max. *Ética*, tomo I. Madrid: Revista de Occidente, 1941.
- Serrano de Haro, Agustín. “Un nuevo ensayo en fenomenología del dolor”. *Apeiron: Estudios de Filosofía*, no. 3 (octubre de 2015): 129-135.
- Steinbock, Anthony. *Moral Emotions: Reclaiming the Evidence of the Heart*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 2014.
- Villoro, Luis. *El poder y el valor*. Ciudad de México: FCE/El Colegio Nacional, 1997.

- Walton, Roberto. “El papel de la imaginación en la reconstrucción de la historia”. En *Imagen y sentido: Reflexiones fenomenológicas y hermenéuticas*, editado por Ricardo Gibu y Ángel Xolocotzi, 11-38. Ciudad de México: Nautilium, 2016.
- Zirión, Antonio. “El resplandor de la afectividad”. En *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. III. Lima/Morelia: CLAFEN/PUCP/UMSNH, 2009.



Deleuze, Guattari y lo social

Deleuze, Guattari and the social

Sergio Tonkonoff

CONICET, Argentina



<https://orcid.org/0000-0002-9451-3151>



tonkonoff@gmail.com



<https://doi.org/10.46530/ccdp.v0i39.778>

Resumen. El artículo se propone ofrecer una reconstrucción general de la teoría social de Deleuze y Guattari, identificando sus características principales, despejando la lógica que la articula y señalando los principios en los que se sostiene. Nos concentraremos en los conceptos de flujo, agenciamiento y máquina abstracta buscando clarificar su estatuto ontológico, sus funciones teóricas y su valor metodológico. Procuraremos mostrar que ellos son los operadores fundamentales de un abordaje radicalmente relacional del campo social y subjetivo. Pondremos de manifiesto el modo en que este abordaje cuestiona las clásicas oposiciones individuo-sociedad, micro-macro y naturaleza-cultura, al tiempo que proporciona una nueva imagen de los social, sus configuraciones y sus dinámicas. Nuestra hipótesis interpretativa es que la ontología social elaborada por Deleuze y Guattari reemplaza el tradicional paradigma del todo y las partes por un paradigma de multiplicidades diferenciales en el cual el concepto de flujo sustituye al de “elemento” o “parte”, el concepto de agenciamiento reconfigura el concepto de “sistema social”, y la máquina abstracta sustituye a los “sistemas de sistemas” sociales. Se argumenta que debido a la consistencia y al alcance de la sintaxis que así se elabora, nos encontramos ante una perspectiva meta-teórica comparable a los principales marcos conceptuales vigentes en las ciencias sociales.

Palabras clave: Deleuze y Guattari, teoría social, flujos, agenciamientos, máquinas abstractas.

Abstract. This article offers a general reconstruction of Deleuze and Guattari’s social theory, identifying its main features, clarifying its internal logic, and outlining its guiding principles. It concentrates on the concepts of flows, assemblages, and the abstract machine, clarifying their ontological status, theoretical functions, and methodological value. The article argues that these concepts are fundamental to a radically relational approach to the social and subjective domains. It shows how this approach challenges classic opposition between individual and society, micro- and macro-levels, nature and culture, while proposing a new image of the social, its configurations, and its dynamics. Our interpretive hypothesis is that the social ontology developed by Deleuze and Guattari replaces the traditional whole –parts paradigm with a paradigm of differential multiplicities, in which flows displace “elements” or “parts,” assemblage reconfigures the notion of “social system,” and the abstract machine replaces “systems of systems.” We contend that the consistency and scope of this conceptual syntax justify treating it as a

meta-theoretical perspective comparable to the leading conceptual frameworks in contemporary social science.

Keywords: Deleuze and Guattari, Social Theory, Flows, Assemblages, Abstract Machines.

Cómo citar: Tonkonoff, S. (2026). Deleuze, Guattari y lo social. *En-Claves del Pensamiento*, (39), 114-134. <https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i39.778>.

Introducción

Deleuze y Guattari son bastante explícitos a la hora de anunciar la concepción de lo social que proponen. En el *AntiEdipo* afirman que: “En una palabra, la teoría general de la sociedad es una teoría generalizada de los flujos”.¹ El enunciado es preciso, aunque un poco desconcertante, o al menos no se encuentra formulado en el vocabulario habitual de la teoría social. Desarrollando esta perspectiva en *Mil Mesetas* sostendrán que tanto los individuos como los grupos estamos hechos de flujos o líneas. Y agregarán: de líneas enmarañadas “como en una mano”.² De acuerdo con esto, el método de análisis sociohistórico que recomiendan es el de la cartografía multilínea. Y lo mismo vale para el estudio de lo que llamamos subjetividad. Las cosas no pierden sentido, pero se complican bastante, cuando llaman esquizoanálisis o micropolítica a esta forma de explorar tanto la vida social como la vida subjetiva, distinguiendo en ellas tres tipos de líneas (duras, flexibles y de fuga). A esto suman para completar su herramental básico otros dos conceptos cardinales a los que denominan agenciamiento y máquina abstracta o diagrama. Finalmente, añaden una serie de pares conceptuales, utilizados para describir los estados, procesos y funciones de las líneas, los agenciamientos y los diagramas en cuestión. Estos pares son los ya célebres rizoma-árbol, molar-molecular, codificación-descodificación, territorialización-desterritorialización, nómada-sedentario, liso-estriado y virtual-actual.³

Estamos entonces ante un vocabulario alambicado que se entreteje en una trama compleja. Antes de enredarnos en su laberinto, y para no perdernos en él, cabe preguntar: ¿Por qué hablar de este modo cuando lo que se quiere es formular una teoría general de la sociedad? ¿Qué sentido tiene inaugurar una jerga conceptual (otra más), y hacerlo casi como si fuera la primera vez que se habla del tema? ¿Por qué no recurrir a la amplia gama de conceptos y métodos de investigación ya establecidos en este campo? ¿Disposición experimental? ¿Rebeldía epistemológica? ¿Vocación poética? ¿Humorada? ¿Simple vanidad? Puede que haya

¹ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *L'Anti-Édipe: capitalisme et schizophrénie I* (Paris: Minuit, 1972), 212.

² Gilles Deleuze, *Dialogues* (Paris: Flammarion, 1977), 152.

³ Agradezco a lxs revisorxs de este texto por sus agudos y constructivos comentarios. Agradezco también a lxs Editores de En-claves del Pensamiento por su valioso trabajo.

de todo esto un poco, y cada quien juzgará por su cuenta. Sin embargo, cabe subrayar que, dado el ambicioso programa en juego, la producción de nuevos conceptos era necesaria. Este programa fue enunciado por Deleuze en *Diferencia y Repetición*: se trata de “liberar la diferencia” permitiéndole escapar del espacio teórico de la dialéctica, el estructuralismo y la fenomenología en el que se encontraba encerrada.⁴ Y es preciso hacerlo para ir más allá de las tradicionales dicotomías naturaleza-cultura y cuerpo-alma, pero también para atravesar y subvertir el binomio individuo-sociedad junto con sus gramáticas clásicas —sean holistas u atomistas—. Considerando que esas gramáticas gobiernan el pensamiento occidental desde hace dos mil quinientos años, se trata, sin duda, de una apuesta formidable.

Ante tamaña empresa, insistamos con la táctica de las preguntas básicas —aunque no sea más que para mostrar que ‘básico’ no es sinónimo de superficial ni de simple. A saber: ¿qué son y de qué están hechos estas líneas y flujos, estos agenciamientos y máquinas de las que se nos habla? Y, además, ¿cuáles son las relaciones que se establecen entre todos ellos? A pesar del creciente número de análisis sobre la obra de Deleuze y Guattari, no abundan los trabajos que aborden de frente estas cuestiones. Por lo general, la literatura especializada las da por evidentes o sabidas, evitando su tematización, lo que se ve facilitado por la operatividad propia de estas nociones. Como cualquier otro lenguaje bien articulado, éste puede hablarse y utilizarse sin un discernimiento cabalmente reflexivo de su sintaxis y su semántica. Sin embargo, responder estas preguntas resulta de la mayor relevancia. Sobre todo, si se entiende, como lo hacemos aquí, que estos conceptos son, con mucho, los más importantes entre los elaborados por Deleuze y Guattari, puesto que ofician como constituyentes fundamentales de la realidad en general y de la realidad social en particular. El presente artículo tiene por objetivo principal contribuir a despejar el estatuto ontológico, las funciones teóricas y el valor metodológico que ellos poseen al interior de esta nueva teoría de la sociedad. Se propone, asimismo, poner de manifiesto las características que la distinguen respecto de las aproximaciones clásicas a la comprensión de la vida social y subjetiva.

De manera que nuestra tarea será, si se quiere, propedéutica. Pero ello no impide —antes bien, exige— la formulación de una hipótesis de lectura capaz de dar cuenta de la estructura singular de estos conceptos claves tanto como de su articulación en el lenguaje (meta) teórico que les es propio. En nuestro caso, la hipótesis propuesta es la siguiente: la obra de Deleuze y Guattari ofrece una ontología social que se desmarca del tradicional paradigma todo-partes

⁴ Gilles Deleuze, *Différence et répétition* (Paris: Puf, 1968).

reemplazándolo por un paradigma de las multiplicidades diferenciales. En esta ontología el concepto de flujo desplaza al elemento (o la parte), y el de agenciamiento sustituye al de sistema social. En cuanto al concepto de máquina abstracta, mostraremos que su rol fundamental es reemplazar a los “sistemas de sistemas” propios de los holismos clásicos. Buscaremos, también, poner de manifiesto algunas de las consecuencias radicales que estas sustituciones tienen para comprensión de lo que sean las sociedades y las instituciones sociales, tanto como de aquellas configuraciones a las que habitualmente damos el nombre de individuos. Veremos que la idea misma de flujo social subvierte la concepción tradicional, tanto holista como atomista, según la cual un elemento o parte es necesariamente puntual, separado y definido; mientras que el concepto de agenciamiento se presenta como una alternativa (y una crítica) al concepto clásico de sistema o institución social. Esto porque se trata de un sistema multilineal, dinámico y heterogéneo que es incapaz de totalizar a sus elementos componentes —es decir, los flujos sociales—. Lo mismo vale para la noción de máquina abstracta en tanto instancia que integra y diferencia agenciamientos sociales concretos.

Se ve desde ahora que la perspectiva de Deleuze y Guattari puede, y entendemos que debe, ser comprendida como una perspectiva cabalmente meta-teórica o paradigmática, en la medida que implica un vocabulario específico y una sintaxis conceptual definida y sistemática del más largo alcance.⁵ De allí que deba ser ubicada, no solo de hecho sino también por derecho, al lado de otras aproximaciones paradigmáticas a lo social tales como el marxismo, el estructural-funcionalismo o el interaccionismo simbólico.

Digamos para empezar, y a modo indicativo, que esta perspectiva micropolítica o esquizoalítica se encuentra atravesada por una serie de vectores epocales, tanto científicos como sociopolíticos, y asume el legado de ciertas corrientes filosóficas en las que se (in)forma. Ha sido forjada en la llama de las revoluciones juveniles, las luchas de descolonización, los movimientos de anti-psiquiatría, el feminismo, el ecologismo y las neo-vanguardias artísticas de fines de los años 1960s. Su trama incorpora de modo particular, a veces idiosincrático, conceptos y razonamientos provenientes de la cibernética de segundo orden y de la teoría de las catástrofes que se desarrollaban a su alrededor, tanto como de la historia de la matemática

⁵ Por meta-teoría o paradigma debe entenderse aquí un conjunto de principios e hipótesis de carácter sistemático, relativos no a este o aquel fenómeno, aspecto o problema de la realidad social, sino al modo general de abordar esa realidad, de definir su estatuto, determinar sus fenómenos y construir sus problemas. Así, Guattari afirmaba del libro *El AntiEdipo* que allí “todos los temas tratados por las ciencias sociales están bajo escrutinio. Pero en lugar de establecer una coexistencia entre las ciencias sociales, conectando unas con otras, nos propusimos relacionar el capitalismo y la esquizofrenia. Así que buscábamos abarcar todo el sistema de campos y no simplemente pasar de un campo a otro”. Félix Guattari, *Chaosophy* (Los Angeles: Semiotexte, 2007), 55.

(cálculo infinitesimal, geometría diferencial, teoría de grupos) y de la física (fundamentos de mecánica cuántica, teoría de sistemas dinámicos). En cuanto a sus referencias filosóficas Spinoza, Leibniz, Nietzsche, Tarde y Bergson se encuentran entre las más importantes, pero no son las únicas.⁶ Además, en términos generales no es inadecuado caracterizar a sus desarrollos teóricos como postestructuralistas. Entre otras cosas, por sus interlocuciones críticas con la obra de Lacan, Althusser y el Foucault estructuralista, así como por sus usos (aberrantes) de la lingüística de Hjelmslev. Nada de esto reduce su singularidad hecha a fuerza de creatividad y rigor. Nos encontramos, en efecto, ante algo nuevo, tal vez sobre todo en el campo de la teoría social y de las ciencias sociales. Pasemos a considerarlo en detalle.

Caosmos. Otra imagen de la naturaleza

Queda dicho que uno de los principios básicos del análisis micropolítico se anuncia de un modo simple: estamos hechos de líneas o flujos. Pero, de nuevo, ¿qué podría querer decir esto? Se trata, ante todo, de una metáfora y de una manera de hablar que no es en absoluto inocua. La imagen de la multiplicidad de flujos utilizada por Deleuze y Guattari como matriz generativa de un pensamiento sociopolítico alternativo, indica que tanto los individuos como las sociedades se parecen más a arroyos, ríos y océanos, que a mecanismos de relojería (Descartes, Hobbes), edificios de cimientos conflictivos (Marx, Freud), organismos (Spencer, Durkheim) o lenguajes (Lévi-Strauss, Lacan). De manera que donde antes nuestra intuición aprendida tendía a imaginar construcciones definidas y estables hechas de elementos discontinuos, se nos solicita evocar haces de líneas diversas, dinámicas y entretejidas —o lo que es lo mismo, corrientes heterogéneas entrelazadas—. Líneas o flujos entonces, pero diversos, que componen cuadros laberínticos, policromáticos y polirítmicos, como la prosa de Joyce o la pintura de Pollock. Esta aproximación desconcertante para la imaginación sociohistórica vigente en las

⁶ La bibliografía secundaria sobre Deleuze y Guattari ha ido creciendo exponencialmente en los últimos años, y cuenta con una gran cantidad de excelentes trabajos en los que aquí nos apoyamos sin poder citarlos. A modo indicativo sugerimos: para una revisión del linaje filosófico de Deleuze ver Jones, Graham, and Jon Roffe (eds.) *Deleuze's Philosophical Lineage*, vol. 1- 2 (Edinburgh: Edinburgh University Press. 2019); para un tratamiento de sus fuentes científicas John Marks (ed.). *Deleuze and Science* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006) y Manuel De Landa. *Intensive Science and Virtual Philosophy*. (New York: Continuum, 2002); para la relación con el estructuralismo François Dosse. *Gilles Deleuze and Félix Guattari: Intersecting Lives* (New York: Columbia University Press, 2010); para los principios básicos de la ontología de la multiplicidad Anna Longo. *Deleuze, une philosophie de la multiplicité* (Paris: Ellipses, 2024).

ciencias humanas (y fuera de ellas), se orienta a producir un cambio radical de perspectiva y sensibilidad, siempre que se la tome en serio. Pero para que esto ocurra es preciso ir más allá de las metáforas y figuraciones sugeridas por esta jerga hidráulica, y llegar a saber qué involucra conceptualmente. Máxime si se atiende al señalamiento anticipado por Deleuze y Guattari: no es sólo un modo de hablar, estamos ante flujos reales. Y más aún: se trata de flujos materiales. De modo que tanto el imaginario como el vocabulario de los flujos deben sostenerse en algún tipo de gramática materialista de lo social, lo psíquico y lo histórico.

Ahora bien, ¿por qué no es tan fácil dar este paso a la conceptualización? ¿por qué los términos claves de la micropolítica resultan ellos mismos fluidos y enmarañados? ¿por qué nunca son del todo estables y transparentes, siendo que definición y claridad es lo primero que se espera de un concepto? La clave en este punto no reside solo en el carácter experimental que, ciertamente, impregna la obra de Deleuze y Guattari. Se trata, ante todo, de una cierta confusión estructural y necesaria, relativa a los principios (ontológicos) que rigen esta teoría social posestructuralista. En primer lugar, la doctrina de la inmanencia relacional de todo lo que existe. También el rechazo de la identidad y la totalidad junto con la afirmación de la diferencia y la multiplicidad universales. A lo que se suma el desdoblamiento de lo real en actual y virtual, así como la presencia del infinito en ambos reinos. Luego, la misma noción de flujo o línea, clasificada en tres tipos, y comprendida como fuerza productiva de las instancias que la producen. Finalmente, la necesaria continuidad y entrelazamiento que todo esto solicita entre la sociedad, el psiquismo y el resto de la naturaleza. Veamos.

En reiteradas oportunidades, Deleuze y Guattari pasan sin interrupción, y con los mismos conceptos, del terreno económico al científico, político o militar, y los vinculan a la psiquis y los afectos corporales tanto como a los procesos fisicoquímicos de las más diversas escalas (de los electrones a las galaxias). Es como si presentaran de entrada un paisaje tumultuoso hecho, entre otros millares de cosas, de flujos de moneda, de mercancía, de migración, de tecnologías, de movimientos sexuales y raciales, entrelazados con flujos de palabras, imágenes y emociones, rayos de sol, corrientes aéreas y flujos de agua. Este vascular de tipo delirante que mezcla sin orden aparente fenómenos pertenecientes a registros muy dispares, no responde sólo al gusto por irritar a los especialistas de cada ciencia. Comporta, más bien, el intento de componer una imagen de la naturaleza como trama heterogénea tejida por una innumerable multitud de líneas de fuerza en perpetuo fluir, confluir, colisionar y diferir. Se propone, también, hacer visible la continuidad de los procesos sociales y subjetivos con esa trama cósmica, buscando comprender al campo social y al deseo como parte inmanente de la

naturaleza. Para ello son necesarios conceptos pasibles de funcionar en los más diversos registros, y por lo mismo de cambiar parcialmente de sentido según el sistema de referencia, de operar diferencialmente adquiriendo nuevas facetas de acuerdo con el contexto de su utilización. Pero, además, sólo puede haber una claridad relativa en conceptos de este tipo. Ellos deben ser dinámicos o movientes, deben portar cierta imprecisión, carecer de límites fijos y distinciones netas, porque el mundo —o mejor, el caosmos— que expresan y al que pertenecen tiene, precisamente, esas características.

Se comprende entonces que el concepto de flujo venga a jugar un rol decisivo en este paradigma respecto de las tradiciones clásicas que entienden a la diferencia, el movimiento y la continuidad como segundos en relación con la identidad, el reposo y la separación. Ello porque el campo semántico de este concepto se asocia a las nociones de dinamismo, líneas de fuerza, diferenciales, variación constante, continuidad e interpenetración. También, y por lo mismo, se vincula a las ideas de propagación, difusión, corriente, onda y rayo. Pero una vez establecido esto, resulta imprescindible no detenerse allí y preguntarse cuál es la génesis de estos flujos y cómo se relacionan entre sí. Es preciso, además, abordar otro de los problemas fundamentales que esta perspectiva multilineal crea para sí misma: ¿cómo pensar lo social y sus relaciones con la psiquis, el cuerpo biológico, los objetos técnicos y el medio ambiente, suponiendo que todos son parte de la misma naturaleza?; ¿cómo hacerlo, sobre todo, sin caer en la indiferenciación ni en el ficisismo? Es decir, sin sucumbir ante riesgos que, junto con el monismo ontológico, son propios de esta empresa. Puesto en otros términos, ¿cómo hacer del concepto de flujo una noción básica del análisis sociohistórico postulando a la vez su pertenencia al *maremágnum* infinito de flujos que es la naturaleza? O, una vez más, ¿qué son los flujos sociales, si hay algo como eso?

Líneas o flujos sociales

Es posible que la respuesta más esclarecedora a esta cuestión fundamental se encuentre, no por casualidad, en el homenaje ofrecido por Deleuze y Guattari a Gabriel Tarde.⁷ Es esta: los flujos sociales son flujos de deseo —o mejor, de creencia y de deseo—. Heredero de Leibniz, maestro de Bergson y adversario de Durkheim, Tarde había elaborado sobre finales del siglo XIX una

⁷ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mille plateaux: Capitalisme et Schizophrénie II* (Paris: Minuit. 1980), 267-268.

teoría social articulada con base en los conceptos de imitación, invención y oposición, donde la imitación es la repetición de una diferencia, la invención es la coadaptación contingente de varias imitaciones y la oposición es un conflicto entre contra semejanzas imitativas.⁸ En este contexto, Tarde había sido explícito a la hora de definir lo que aquí está en juego: la imitación es la copia de un modelo hecho de creencias y deseos específicos, y un flujo, línea o corriente social es la propagación imitativa de un modelo específico. Habrá entonces flujos políticos, religiosos, jurídicos, morales, tecnológicos, sexuales, alimentarios, etc., así como corrientes de esperanza, miedo, odio, alegría, incertidumbre, etc. Todos ellos son sociales en tanto impersonales y vinculantes —en el doble sentido de asociativos y mandatorios—. Si puede hablarse aquí de contagio es porque los mandatos o direcciones presentes en los modelos y estados sociales que se propagan no son tanto coercitivos como seductores o sugestivos. También porque este proceso asociativo de propagación cambia el estado (mental, emocional y relacional) de quienes afecta de un modo involuntario —y la mas de las veces inconsciente—. Es decir que cada flujo transporta formas de hacer, sentir y pensar específicas que escapan al control autorreflexivo de los individuos por los que pasa, modificándolos, y uniéndolos a otros en esa misma línea. A ello se suma que los individuos así enlazados y parcialmente transformados no son otra cosa que composiciones singulares de líneas o contagios. No hay en esta microsociología entidad psíquica alguna que preexista a las relaciones sociales imitativas. Aquí toda psicología es social, y si hay algo como un individuo, este no sería más que el resultado de la composición de los flujos sociales infinitesimales que continuamente lo hacen, lo deshacen y lo transforman. A ojos de Tarde, estamos hechos de una multitud de pequeños clichés (morales, ideológicos, políticos, científicos, lingüísticos, culinarios, etc.) recibidos por la vía de la comunicación social. Son éstos verdaderas recetas o programas, infinitesimalmente detallados, que los cuerpos deseantes y creyentes repiten imitativamente y a su vez transmiten a otros. Estos micro-dispositivos virales hechos de deseos y creencias sociales sedimentan cada quien, como memoria, hábitos y juicio, convirtiéndose en matrices generativas de percepción, intelección, sentimiento e interacción. De modo que si, en un momento dado, alguien cambia su punto de vista o comportamiento respecto de algo, habrá sido porque un nuevo “virus social” lo ha contagiado.⁹ Sucede que una de las líneas que lo atravesaba y constituía ha sido reemplazada por otra que ahora está de moda; línea que, proveniente de una nueva (o vieja)

⁸ Para una perspectiva general de la filosofía neo-monadológica de Tarde y de su sociología infinitesimal me permito remitir a Sergio Tonkonoff. *Reintroducing Gabriel Tarde* (New York: Routledge, 2024).

⁹ Gabriel Tarde, *Les lois de l'imitation. Étude sociologique* (Paris: Alcan, 1907).

corriente social, anida y se despliega en su cuerpo conduciendo su deseo en un sentido diferente. Estas transformaciones son casi siempre inconscientes, y en caso de anoticiarse de ellas, los individuos gustan atribuir las a sus elecciones razonadas o a sus experiencias reflexionadas. Y es que, de acuerdo con Tarde, pocas personas están dispuestas a reconocer su heteronomía fundamental respecto de los caprichos cambiantes de lo social —herida narcisista donde las haya—.

Se ve entonces todo lo que Deleuze y Guattari retienen de esta sociología infinitesimal. También para ellos el campo social está hecho de innumerables flujos heterogéneos trans- y pre-individuales; de líneas de deseos contagiosos que pasan por los cuerpos enlazándolos y conduciéndolos en direcciones específicas según ciertas modalidades concretas y detalladas. Por eso afirman que estas líneas son “lineamientos” y que su carácter es fundamentalmente político —o, mejor, micropolítico—. Aquí, al igual que en Tarde, el prefijo micro no remite solo ni en lo fundamental a las interacciones cara-a-cara, ni a los objetos sociológicos pequeños (la familia o las bandas juveniles, por ejemplo). Antes bien, indica el principio según el cual todo lo que existe socialmente, en cualquier escala, está hecho de diferencias infinitesimales que se repiten difundiéndose, se componen produciendo nuevas diferencias, o se oponen generando conflictos y enfrentamientos. Este principio lo comparten no solo con Tarde sino también con Foucault. Para todos ellos, un flujo o línea de difusión es la repetición de un lineamiento minucioso que se propaga a través de una multiplicidad dada de cuerpos asociándolos y conduciéndolos en una dirección determinada. Además, comparten el principio según el cual el surgimiento de un nuevo fenómeno o configuración social depende del encuentro contingente de líneas preexistentes que se coadaptan de manera inédita. Llamam invención, creación o acontecimiento a ese encuentro coproductivo, y lo hacen sin preocuparse por su grado de complejidad ni de espectacularidad. Estas invenciones pequeñas o grandes son de distintos tipos: técnicas, científicas y tecnológicas, pero también artísticas, políticas, ideológicas y morales. Ellas surgen siempre en lugares y momentos determinados y se propagan colonizando el campo social por el que pasan, transformándolo a su imagen y semejanza. A ello se agrega que su carácter contingente no se limita al momento de su acontecimiento —pueden surgir o no—, sino que también es relativo a su despliegue —pueden propagarse o no. De hacerlo, será siempre con alcances, intensidades y velocidades variables, entrando a cada paso en relación con otras líneas procedente de otras invenciones con las que pueden coadaptarse a su vez. También pueden enfrentarse conflictivamente con algunas de ellas o simplemente diferir. Esto equivale a decir, entre otras cosas, que la contingencia (el azar) es constituyente de la vida

social —lo mismo que de toda biografía— y que es preciso incluirlo como categoría fundamental del análisis sociohistórico.

Se ve porque la micropolítica de Deleuze y Guattari, tanto como la microfísica de Foucault y la microsociología de Tarde, conducen a una aproximación acontecimiental, genealógica y cartográfica al campo social —y no sorprende que esto se verifique también en la asociología de Bruno Latour—. ¹⁰ En todos los casos, la vida social (y subjetiva) está hecha del propagarse, integrarse y desintegrarse de innumerables flujos o fuerzas lineales, cada una de las cuales posee un origen azaroso determinado que debe datarse, así como una serie de difusiones, ramificaciones y conflictos no teleológicos que deben mapearse. Para tener sentido, estos mapeos deben seguir siempre el despliegue de corrientes específicas, escogidas de acuerdo con los procesos que vaya a tratar. Podrá, por ejemplo, realizar descripciones que distingan entre las líneas tecnológicas, comerciales, financieras, educativas, militares, etc. que, surgidas de puntos de irradiación determinados, atraviesan el campo social en cierto periodo. Se podrá, también, trazar el diagrama de flujos que estas líneas dibujan relacionándose unas con otras y produciendo configuraciones sociales generales. Ejemplar en esto es el trabajo de Foucault cuando hace la genealogía de las invenciones anátopo- y bio-políticas, así como de su coadaptación en el biopoder, para luego delinear el mapa de sus difusiones —y lo hace apoyándose en la sociología de Tarde tanto como en la obra de Deleuze y Guattari—. ¹¹

Estos últimos, por su parte, se concentraron en la creación teórica más que en los análisis sociohistóricos. Aun cuando *El AntiEdipo* se proponga como una historia universal de los flujos sociales y *Mil Mesetas* esté puntuado por acontecimientos históricos singulares —y aunque ambos textos esbocen una teoría del capitalismo—, puede decirse que su mayor esfuerzo se orienta a fundar las bases de una teoría social del más amplio alcance (y de una filosofía primera). En cualquier caso, más que realizar estudios morfológicos exhaustivos de los flujos que tejen y destejen la trama sociohistórica se dedican a elaborar tanto su concepto como sus tipos abstractos. A este respecto, es crucial la distinción entre líneas molares, moleculares y de fuga. Deleuze y Guattari llamarán líneas macropolíticas y mayoritarias a las primeras, calificando como micropolíticas y minoritarias a las segundas. Tampoco aquí el binomio micro-macro corresponde a cuestiones numéricas ni de cercanía o lejanía geográfica. Molar y

¹⁰ Bruno Latour, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory* (Oxford: Oxford UP, 2005).

¹¹ Para la relación entre la sociología infinitesimal de Tarde y la microfísica del poder de Foucault, así como la relación de ambas con la micropolítica deleuziana ver Sergio Tonkonoff. *From Tarde to Deleuze and Foucault: The Infinitesimal Revolution* (London: Palgrave Macmillan, 2017).

molecular son dos regímenes relacionales distintos, que atraviesan y vinculan a todos los individuos y todos los grupos de todas las escalas. Lo que equivale a decir que participan de todos los fenómenos y procesos sociales, tanto si son micro, meso o macro de acuerdo con la nomenclatura habitual en las ciencias humanas.

Más allá de la extensión que desarrollen en cada caso, ambos tipos de líneas son íntimas y sociales a la vez. La diferencia radica en el modo en que relacionan a unos cuerpos deseantes con otros, consigo mismos y con el entorno. El régimen molar de relación es binario y centralizado, de donde se dirá que codifica y territorializa a las multiplicidades humanas por las que se difunde; mientras que el régimen molecular se propaga tejiendo una red polivalente y acentrada que, por lo mismo, descodifica y desterritorializa esas multiplicidades. En cuanto a las líneas de fuga, Deleuze y Guattari afirman que son líneas moleculares aceleradas que no vuelven a territorializarse, por lo que se convierten en líneas de ruptura que potencian la posibilidad de los encuentros creativos (también de los accidentes fatales).¹² Puesto en otros términos, unos son procesos sociales de difusión que asocian, sujetan, organizan y subjetivan a los cuerpos deseantes que involucran; mientras que los otros también asocian y sujetan a esos cuerpos, pero los desorganizan y los desubjetivan, pudiendo dar lugar a nuevas formas de organización social y de subjetividad, o no hacerlo. Lo crucial es que unas son lazos sociales de definición, costumbre y hábito; líneas que pautan y, por así decirlo, transportan el tiempo histórico (*cronos*). Las otras son lazos sociales igualmente objetivos, pero generativos de indefinición, errancia e inestabilidad. Su temporalidad es la del devenir y el acontecimiento (*aion*).

Habría aquí una serie de tópicos claves que contradicen nuestra intuición aprendida. Por un lado, como queda dicho, la diferencia entre molecular y molar —o, si se quiere, entre micro y macro— no es aquí de tamaño, sino de régimen. Ambos tipos de relación lineal pueden tener alcance familiar, barrial, regional, nacional o planetario. Ejemplo de ello sería la difusión mundial del feminismo como movimiento molecular, que sigue siendo minoritario no tanto por la cantidad de seguidorxs que compromete como por su relación con los sistemas (patriarcales) de poder que todavía dominan estratégicamente el campo social. Por otro lado, los “individuos” por los que estas corrientes o regímenes lineales pasan son sus productos antes de ser sus (re)productores. Aquí cada uno es un nodo en una red de líneas, un punto de intersección de corrientes que lo determinan (si son molares) y lo indeterminan (si son moleculares). Pero,

¹² Deleuze y Guattari, *Mille plateaux*, 280.

además, tanto los individuos como los grupos se componen de ambos tipos de líneas a la vez. De modo que determinación e indeterminación están siempre activas al mismo tiempo y en los mismos lugares, aunque, sin duda, hay momentos y formas de asociación donde unas prevalecen sobre otras. Este último es el caso de las masas y las corporaciones respectivamente. Por último, cabe señalar que la indeterminación relativa producida por los procesos moleculares nunca es el equivalente a la liberación de un cuerpo humano que estaría aprisionado por la sociedad, como puede suponer una lectura romántica (e individualista) del esquizoanálisis. Antes bien, las líneas moleculares son tan sociales como las molares, y por lo tanto son tan férreas y vinculantes como ellas —solo que su direccionalidad es desorganizadora—. Si hay momentos en que “los notarios avanzan como árabes”,¹³ es porque, quiéranlo o no, una corriente social molecular los arrastra y los conduce nadie sabe a dónde. El fascismo es un ejemplo paradigmático a este respecto. También lo son la revolución mexicana y la revolución rusa.

Agenciamientos o máquinas sociales concretas

Estos desarrollos conducen a Deleuze y Guattari a formular el concepto de agenciamiento como pieza fundamental de su teoría social maquínica. Concepto que, en lo que importa, es intercambiable con otros conceptos tales como dispositivo (Foucault, Lyotard) y ensamblaje (Latour).¹⁴ Y esto porque todos ellos surgen para dar cuenta de la composición de las relaciones en el marco de una ontología pluralista y dinámica o fluida. Específicamente, vienen a responder a la pregunta acerca de cómo comprender lo social en su diversidad y constante devenir sin por ello perder de vista sus regularidades y estructuraciones relativas. Y cómo hacerlo sin hablar de sistemas funcionalistas, estructuras estructuralistas o totalidades dialécticas. Es decir, de organizaciones que homogenizan y totalizan a sus elementos —cuando no los preceden *ex nihilo*, además.

Otra forma, más ajustada, de presentar este concepto micropolítico es la siguiente: los flujos relacionales traman el campo social tejiendo y destejiendo a los individuos y los grupos, pero una clave es que esos flujos no existirían sin “máquinas” que los produzcan. Entonces no alcanza con decir que el campo social está hecho de procesos de diseminación de lineamientos

¹³ *Ibid.*, 454.

¹⁴ También cabe mencionar aquí el concepto de ensamblaje desarrollado en Manuel De Landa, *Assemblage Theory* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016), señalando que difiere considerablemente tanto del que utilizado Latour como del que presentan Deleuze y Guattari, aunque se inspire en ellos.

(sean molares o moleculares). También está poblado de instancias de integración de esos flujos; instancias que, a su vez, producen nuevos flujos y los comunican o contagian. Tal cosa son los agenciamientos (molares y moleculares). Un agenciamiento es un sistema de líneas que se han conjugado de manera acontecimental y novedosa, una composición contingente de flujos capaz de re-producirse y de producir efectos específicos. Ahora bien, lo que específicamente producen los agenciamientos en cuestión es realidad social —y, por lo tanto, realidad subjetiva—. Pero no lo hacen al modo de un macrosistema tradicional. Es decir, al modo de una organización social que engendra y/o articula de manera global a los elementos que le son propios. Sucede que no hay nada aquí que pueda ser verdaderamente global y completamente articulado ni en el *socius*, ni en la *psique*, ni en la *physis*. En este pluriverso neobarroco todo es una multiplicidad heterogénea que funciona en conexión cambiante con todo lo demás. La imagen que aproximadamente corresponde a ello es la de un caleidoscopio donde los diversos fragmentos (fuerzas o líneas diferenciales) se afectan unos a otros, y en ciertas regiones se mueven juntos, pero sin consistencia acabada, sin plan previo y sin resultados definitivos. De manera que toda realidad es polifacetada, polirítmica, acentrada e inestable, y la realidad social no está exenta de estos requisitos.

Consecuentemente, cada agenciamiento social o colectivo es un caleidoscopio también. Como queda dicho, se trata de sistemas surgidos de la conjugación contingente de flujos de diferente tipo y origen. Este hecho hace que cada uno sea históricamente singular. Hace también que sea un sistema, pero abierto y heterogéneo. Es decir, una máquina social nunca del todo consistente que resulta incapaz de totalizar a sus elementos constitutivos (los flujos), pero que, sin embargo, puede funcionar. La clave de su funcionamiento radica en la generación de flujos antes inexistentes que irán a propagarse formando redes y dando lugar a las formas de subjetividad que les corresponden. Por eso se dirá que los agenciamientos producen un “réel à venir”.¹⁵ Cabe señalar, entonces, que la relación entre un sistema social así entendido y sus componentes es de presuposición recíproca. Aquí los flujos suponen a los agenciamientos y viceversa, del mismo modo que en Tarde las imitaciones suponen a las invenciones y estas a aquellas. O, para formularlo con el vocabulario del *AntiEdipo*: el campo social está poblado de máquinas sociales que cortan, conjugan y emiten los flujos de los que ese campo está hecho. Una consecuencia de esto es que el análisis sociopolítico es siempre histórico, pero solo puede ubicarse *en media res*, ya que nada tiene un comienzo puro ni absoluto. Además, es siempre un

¹⁵ Deleuze y Guattari, *Mille plateaux*, 177.

micro-análisis, porque de nada sirve hablar a grandes rasgos y en bloque de la Economía, el Estado o la Ideología. No porque se niegue la existencia de regularidades y semejanzas sociales de amplio espectro ni de efectos de conjunto que operan a gran escala, sino porque, para dar cuenta de ellos, es preciso identificarlos (micro) agenciamientos concretos que los producen “de abajo hacia arriba”.

También en este punto la labor de Deleuze y Guattari es más teórica que historiográfica. Se dedican sobre todo a diseñar el concepto de agenciamiento y distinguir sus tipos según el régimen relacional que prevalezca en ellos. De modo que los habrá molares y moleculares. Dando ejemplos foucaultianos, puede decirse que la familia nuclear, el dispositivo de la sexualidad, las fábricas, los hospitales y las prisiones, son agenciamientos molares –también lo son las clases, el derecho y las religiones monoteístas. En cuanto a los agenciamientos moleculares cabe consignar las masas, los fascismos, los feminismos —ejemplos a los que Guattari agrega el sandinismo y el movimiento palestino de liberación. Ambos tipos de agenciamiento tienen una génesis tan multilínea como contingente, y una vez creados o coproducidos, propagan sus líneas colonizando diversos ámbitos del campo social en el que se despliegan, reconfigurándolos de acuerdo con su régimen de relaciones.

La cuestión ahora es saber cómo están configurados los sistemas sociales así concebidos y cómo trabajan para producir realidades sociales, y subjetivas. A la hora de desentrañar el modo en que los agenciamientos cumplen esta extraordinaria función, Deleuze y Guattari reclasifican los flujos según sean semióticos o extra-semióticos, y los tratan como regímenes de signos y regímenes de cuerpos respectivamente. Con ello, el problema de la producción de la realidad social queda planteado en términos de la conjugación sociohistórica de relaciones específicas entre lo visible y lo enunciable. Es decir, en términos de la articulación, socialmente producida y socialmente vinculante, entre el ver y el hablar o, si se quiere, entre las palabras y las cosas.

Ciertamente, esta articulación no se concibe aquí según el paradigma de la representación clásica, donde las palabras designan objetos que le son externos (el árbol real fuera del lenguaje, representado por la palabra árbol). Pero tampoco es esta una articulación estructuralista donde el sistema de signos produce el significado de la cosa y, en última instancia, a la cosa misma en lo que tiene de simbolizable – mientras que su realidad (real) permanece inaccesible. Aquí habría un régimen de signos entendido como un “conjunto de

enunciados que surgen en el campo social”,¹⁶ pero habría además un régimen de cuerpos relativo a las materias orgánicas y no orgánicas entendidas como “formas de contenido”.¹⁷ Lo que realiza cada agenciamiento es una conjugación entre ambos, que no puede ser completa ni exhaustiva puesto que, precisamente, son regímenes disímiles. Y, sin embargo, esta máquina “rechinante”, este sistema de lo múltiple heterogéneo funciona y produce realidades sociales específicas, al punto de que lo que sea socialmente real en un momento histórico dado es un resultado de la integración de ambos regímenes en un agenciamiento concreto.

De acuerdo con esto, todo lo que las ciencias sociales conocen con el nombre de institución, y todo lo que Foucault llamó dispositivos de poder/saber, es reconceptualizado en términos de agenciamiento molar. Cada agenciamiento concreto —educativo, militar, judicial, familiar, científico, religioso, etc.— pone en relación específica un cierto número de cuerpos deseantes junto con otras materialidades orgánicas y no orgánicas, al tiempo que los vincula con ciertos enunciados específicos (normativos, técnicos, morales, etc.). De este modo establece un régimen colectivo de relaciones reguladas, de jerarquías y roles, de definiciones cognitivas y afectivas, que producen y reproducen al agenciamiento en cuestión tanto como a las formas de subjetividad que genera. Puesto de modo grosero, pero correcto, se dirá que las empresas producen fuerzas productivas y relaciones de producción tanto como identidades relacionales acordes (dueños, gerentes, empleados administrativos, etc.), que los regimientos crean poder militar junto con oficiales y soldados, así como las escuelas educan fabricando alumnos y profesores. Todos estos poderes sociales, sus redes de relación y sus modalidades de sujeción-subjetivación son pues el resultado específico de esos agenciamientos concretos. En tanto realidades sociales no existían antes de que ellos las produzcan, y desaparecerán cuando ellos desaparezcan o se transformen.

Pero para completar el esquema descriptivo básico de lo que sea un agenciamiento es preciso que, al eje constituido por la relación entre un régimen de cuerpos y un régimen de signos, se agregue otro, perpendicular al primero, formado por la relación entre los procesos (molares) de codificación-territorialización y los procesos (moleculares) de descodificación-desterritorialización, que atañen a esos mismos cuerpos y signos. El punto más contra intuitivo aquí es que ambos procesos (molares y moleculares) suceden en todo agenciamiento a la vez y necesariamente. La organización molar de las relaciones corresponde bastante bien a los rasgos que una visión sociológica clásica tiene por característicos de una institución o sistema social.

¹⁶ *Ibid.*, 86.

¹⁷ *Ibid.*, 137.

Son procesos clasificatorios y jerárquicos, que establecen reglas fijas, definen y estabilizan roles, direccionan comportamientos, sentidos y sentimientos. Dicho en un vocabulario micropolítico, cumplen en “codificar” y “territorializar” el *socius*, estratificándolo, produciendo una visibilidad, una decibilidad y un modo de la experiencia, determinados. Lo hacen por medio del ordenamiento binario o arborescente de la multiplicidad de cuerpos y fuerzas que relacionan y sujetan, capturan y catastran en detalle. Ahora bien, todo agenciamiento molar estaría compuesto, además, por procesos rizomáticos de desorganización e indeterminación que le serían propios, formando parte necesaria de su génesis, producción y reproducción. Ambos tipos de procesos o tendencias actúan unas sobre otras, y de sus correlaciones variables resulta la dinámica y las características generales del agenciamiento.

Un resultado de lo anterior es que todo sistema social debe ser concebido y analizado como compuesto, al mismo tiempo, por dos regímenes de relación diversos con lógicas distintas. Una forma de hacer esto visible es realizar la cartografía micropolítica de cualquier institución venerable. A la distancia adecuada se verá que incluso la más organizada y transparente de las organizaciones presenta un notable número de anomalías, lagunas y opacidades. El punto de Deleuze y Guattari es que tales desarreglos son parte sistémica de su configuración, y que esa organización no funciona a pesar de ellos sino gracias a ellos. De allí la importancia que otorgan a Kafka como teórico de la burocracia. No porque pueda reemplazar a Weber en este respecto, sino porque lo complementa y lo subsume en una perspectiva más amplia y fina. Aquella que permite comprender que el más racional de los dispositivos burocráticos funciona siempre en dos registros entrelazados. O, lo que es lo mismo, que todo sistema social es esquizoide en alguna medida y constitutivamente. Sea un organismo de gobierno, empresa o iglesia, su agenciamiento “normal” resulta pues de la superposición conjugada de una red de binarismos y una red de desviaciones, ilegalismos y equívocos polivalentes —por lo que su organigrama real que es siempre y necesariamente doble—.

Máquinas sociales abstractas: caleidoscopio de caleidoscopios

Lo anterior implica, entre otras cosas, que no existe la sociedad ni el individuo tal como los concibieron las tradiciones atomistas y holistas de la teoría social y política —o, al menos, que ni uno ni otro pueden ser tomados como los puntos de partida para dar cuenta de la vida social y subjetiva en su variedad, generatividad, dinamismo y contingencia histórica—. A ojos de esta

teoría social maquínica, de haber algo como la sociedad y el individuo, no son ni lógica ni ontológicamente primarios. Y ciertamente no pueden concebirse como entidades separadas, terminadas y fijas. De existir elementos y conjuntos sociales, debe aceptarse que ambos son continuos, abiertos, polifacetados y movientes porque ambos son multilineales. Debe aceptarse, además, que ambos se encuentran estrictamente entrelazados, y que las máquinas deseantes del psiquismo dependen de las máquinas sociales (deseantes también).

Como vimos, esas líneas de relación que componen a las subjetividades y a los colectivos sociales no solo se diferencian según su régimen (molar o molecular), sino que se distinguen también cualitativamente. Se trata de flujos de deseos trans-individuales y, por así decirlo, están siempre calificados: son flujos económicos, sexuales, jurídicos, políticos, tecnológicos, religiosos, etc. Esto sin olvidar que cada uno está siempre relacionado con (todos) los otros en diversos grados, y eso mismo vale para su vinculación con los flujos biológicos, químicos y físicos con los que se encuentran indefectiblemente tramados.

Ahora bien, vale repetir que estos flujos sociales diversos no existirían sin aquellas máquinas o sistemas sociales que los producen. Tal es el oficio de los agenciamientos colectivos (molares y moleculares). Señalamos ya que cada agenciamiento conjuga, caleidoscópicamente, flujos semióticos y extra-semióticos diversos con los que produce nuevas relaciones y nuevos lineamientos. Agreguemos ahora que los agenciamientos se encuentran a su vez agenciados o compuestos con otros, en y por una suerte de sistema generativo de máxima abstracción y virtualidad que los integra, los diferencia y se actualiza en ellos. Tal cosa son las máquinas abstractas.

Este es tal vez uno de los conceptos más difíciles y menos desarrollados de la teoría social micropolítica que nos ocupa, y de la filosofía de la multiplicidad diferencial que le corresponde. Con todo, resulta gramaticalmente imprescindible para que ambas —teoría social y filosofía— puedan funcionar en su intento de dar cuenta de la realidad social en particular, y de la realidad en general. Para bosquejar el perfil de este concepto, digamos que su rol más importante es el de responder por la composición de los agenciamientos entre sí. Una máquina abstracta es un agenciamiento de agenciamientos o, si se quiere, una máquina de máquinas. Solo que, dado el principio de inmanencia que rige el reino deleuziano, no puede ser trascendente a aquello que compone. De modo que una máquina social abstracta actúa “entre” y “dentro” de los agenciamientos que co-adapta y dirige. Trabaja en el seno de cada uno de ellos conjugando sus regímenes de signos y sus regímenes de cuerpos por medio de su integración conjunta en una función general. Al mismo tiempo, asocia transversalmente a estos

agenciamientos que articula desde dentro, componiendo con ellos un plano que los coordina parcial pero estratégicamente. Es decir, que los dispone o diagramatiza, trazándoles un plan o dirección compartida, pero sin totalizarlos –caleidoscopio de caleidoscopios—.

El rasgo que distingue a estos singulares sistemas sociales es su carácter intensivo e informal. Lo que significa que son sistemas de funciones, pero de funciones abstractas (afectar, orientar, imponer, conectar), que trabajan sobre materias que no están formadas (cuerpos, fuerzas, relaciones) para articularlas y darles forma. Y lo hacen actualizando esas funciones abstractas de modo diferencial en agenciamientos que son adjetivados como “concretos”, precisamente, porque cada uno de ellos provee de fines y medios determinados a esas funciones inespecíficas, tanto como da forma definida a esas materias informes (V.gr. educar alumnos, medicar enfermos, adiestrar y controlar trabajadores).

Para ilustrar esto, Deleuze relee al derecho penal y a la prisión como agenciamientos concretos que, en la modernidad, se encuentran conjugados en y por una máquina abstracta disciplinaria.¹⁸ La relación entre ambos no sería de causalidad lineal ni de representación. En ningún sentido podrá afirmarse que uno ejecuta las reglas y fines del otro (la prisión como medio de aplicación del castigo jurídico, por ejemplo). Antes bien, siguiendo los célebres microanálisis de Foucault, se dirá que ambos tienen funcionamientos heterogéneos y distintas genealogías. El surgimiento y generalización de la prisión no es un resultado de la moderna formulación del derecho penal, y lo inverso tampoco es cierto. La primera trabaja, fundamentalmente, en el nivel de la organización espaciotemporal de las multiplicidades humanas que encierra (es, ante todo, un régimen de cuerpos); mientras que el segundo funciona en el nivel de los enunciados normativos (es principalmente un régimen de signos). Pero, además, ambos tienen orígenes históricos distintos. La prisión se vincula a la difusión de las técnicas de control nacidas en las casas de trabajo, los monasterios y los ejércitos; mientras que el código penal tiene su fuente en las reformas jurídicas del siglo XVIII.¹⁹ Y, sin embargo, en determinada coyuntura histórica se coadaptan para “responder a una urgencia” consistente, nada menos, que en la necesidad de conjugar flujos de población y flujos de capital crecientemente desterritorializados. Es precisamente la máquina abstracta o diagrama disciplinario, la instancia que pone en relación y hace cofuncionar a estos dispositivos heterogéneos.

La conjugación de cuerpos y signos en un agenciamiento concreto implica, entonces, la intervención de una máquina abstracta que los ajusta funciones estratégicas comunes. Son

¹⁸ Gilles Deleuze, *Foucault* (Paris: Minuit, 1986).

¹⁹ Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison* (Paris: Gallimard, 1975).

precisamente esas funciones las que permiten integrarlos con —y diferenciarlos de— otros agenciamientos, y volverlos isomorfos con ellos en un mismo “plano de organización”. Esto es, en un esquema de conjunto y plan general. Así, el diagrama panóptico cuyas funciones abstractas son, en palabras de Deleuze, “imponer una conducta o tarea cualquiera a una multiplicidad humana cualquiera”,²⁰ se actualiza diferencialmente en fábricas, prisiones, escuelas, hospitales, y familias. Es decir, en agenciamientos concretos y específicos a los que distingue a la vez que coordina (o diagramatiza), dando como resultado lo que puede llamarse sociedad disciplinaria.

Una nueva imagen de lo social (a modo de conclusión)

De acuerdo con lo anterior, la cartografía micropolítica debe asumir como una de sus tareas principales el mapeo de los diagramas que operan dentro de un campo social dado produciendo su consistencia y organización general. Deleuze sostiene que “toda sociedad tiene su o sus diagramas”²¹ —pero en esta frase la palabra sociedad designa un campo donde los diagramas funcionan produciendo efectos a la vez específicos y de conjunto—. Por eso, puede decirse que si el concepto de agenciamiento colectivo viene a reemplazar a las clásicas nociones de institución y sistema social; la noción de máquina abstracta o diagrama conduce a abandonar el concepto de sociedad entendido como sistema de (sub)sistemas o como totalidad —sea esta orgánica, estructural o dialéctica—. Cabe reiterar, entonces, que un diagrama nunca abarca o engloba por completo a los elementos que compone y en los que se actualiza. También aquí la parte desborda al todo, puesto que ese “todo” es un sistema de agenciamientos heterogéneos y líneas variables que nunca están en cabal correspondencia entre sí. Pero hay que agregar que, también aquí, la relación entre “parte” (agenciamiento) y “todo” (máquina abstracta) es de presuposición recíproca o causa inmanente.²² Al hilo de este razonamiento, lo que habitualmente llamamos sociedad o cultura se revela como la composición tensional de varios diagramas heterogéneos, composición funcional pero incapaz de formar un conjunto cerrado y

²⁰ *Ibid.*, 41.

²¹ *Ibid.*, 43.

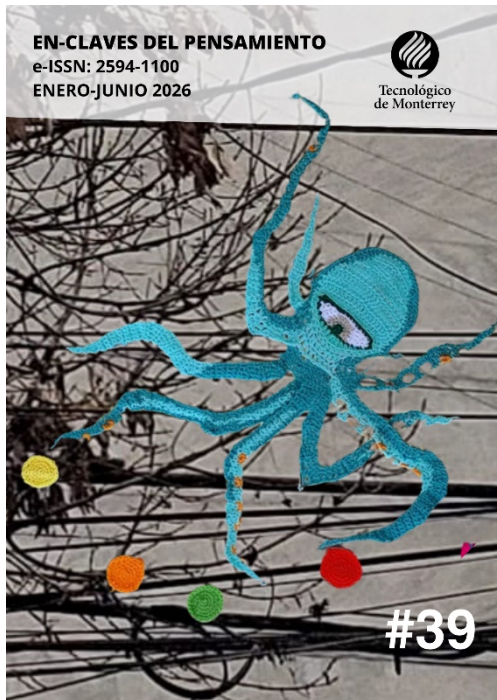
²² Al decir de Deleuze, causa inmanente “es una causa que se actualiza en su efecto, que se integra en su efecto, que se diferencia en su efecto. O más bien, causa inmanente es aquella cuyo efecto la actualiza, la integra y la diferencia”. *Ibid.*, 44-45. Sobre esto véase Miguel de Beistegui, *Immanence: Deleuze and Philosophy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010).

estable—si bien sucede que un diagrama tiende a prevalecer y conducir a los otros. Entonces, no es tanto que toda sociedad tenga sus diagramas como que diferentes diagramas, y sus combinaciones específicas, producen diferentes formaciones sociales híbridas e irregulares, multidimensionales y movientes—o, si se prefiere, diferentes sociedades.

Se ve porqué la declaración programática “estamos hechos de flujos” es todo, menos inofensiva. De hecho, implica una perspectiva general fundamentalmente descentrada respecto de las distribuciones ontológicas y epistemológicas dominantes en el sentido común tanto como en las ciencias y las humanidades occidentales. Descentrada, ante todo, respecto de la clásica dualidad individuo-sociedad, pero también de las alternativas objetivo-subjetivo, agencia-estructura y micro-macro. Cumplir con la consigna postestructuralista de “pensar de otro modo” es pues, para Deleuze y Guattari, pensar multilinealmente. Y es que, como queda dicho, el concepto de flujo cumple en desalojar a la metafísica atomista del individuo y “sus” deseos de la teoría social y política; mientras que los conceptos de agenciamiento y máquina abstracta sustituyen las nociones de sociedad y sistema social debido al sustancialismo homogeneizante que comportan sus tradicionales definiciones holistas. Estos conceptos micropolíticos bosquejan una nueva imagen (o una imagen otra) de lo social. En conjunto, conducen a una comprensión radicalmente relacional de la sociedad, la política y la subjetividad —así como del resto de la naturaleza.

Bibliografía

- Beistegui, Miguel de. *Immanence: Deleuze and Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.
- De Landa, Manuel. *Intensive Science and Virtual Philosophy*. London-New York: Continuum, 2002.
- De Landa, Manuel. *Assemblage Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016.
- Deleuze, Gilles. *Foucault*. Paris: Minuit, 1986.
- Deleuze, Gilles. *Dialogues*. Paris: Flammarion, 1977.
- Deleuze, Gilles. *Différence et répétition*. Paris: PUF, 1968.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit, 1991.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix. *Mille plateaux: Capitalisme et Schizophrénie II*. Paris: Minuit, 1980.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix. *L'Anti-Œdipe: Capitalisme et Schizophrénie I*. Paris: Minuit, 1972.
- Marks, John (ed.). *Deleuze and Science*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.
- Dosse, François. *Gilles Deleuze and Félix Guattari: Intersecting Lives*, trans. Deborah Glassman. New York: Columbia University Press, 2010.
- Foucault, Michel. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975.
- Guattari, Félix. *Chaosophy. Texts and interviews 1972-1977*. Edited by Sylvere Lotringer. Translated by David L. Sweet, Jarred Becker, and Taylor Adkins. Los Angeles: Semiotext(e), 2007.
- Jones, Graham, and Jon Roffe (eds.). *Deleuze's Philosophical Lineage, vol. 1*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.
- Jones, Graham, and Jon Roffe (eds.). *Deleuze's Philosophical Lineage, vol. 2*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019.
- Latour, Bruno. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Longo, Anna. *Deleuze, une philosophie de la multiplicité*. Paris: Ellipses, 2024.
- Tarde, Gabriel. *Les lois sociales. Esquisse d'une sociologie*. Paris: Alcan, 1898.
- Tarde, Gabriel. *Les lois de l'imitation. Étude sociologique*. Paris: Alcan, 1907.
- Tonkonoff, Sergio. *Reintroducing Gabriel Tarde*. New York: Routledge, 2024.
- Tonkonoff, Sergio. *From Tarde to Deleuze and Foucault: The Infinitesimal Revolution*. London: Palgrave Macmillan, 2017.



Técnica, arte y cuerpo: la estética fenomenológica de Dino Formaggio y su valor para las ciencias humanas

Technique, Art and Body: The Phenomenological Aesthetics of Dino Formaggio and its Value for the Humanities

Daide Eugenio Daturi

Universidad Autónoma del Estado de México, México



<http://orcid.org/0000-0002-2663-6117>



<mailto:daturidavide@gmail.com>



<https://doi.org/10.46530/ccdp.v0i39.781>

Resumen. La obra del filósofo italiano Dino Formaggio destaca por la forma en que, durante el siglo XX, trató de rescatar la estética de la reducción a filosofía del arte implementada, en la época contemporánea, sobre todo por el idealismo alemán. Con base en los estudios de Max Dessoir y de los fenomenólogos de Múnich, el autor italiano devolvió el sentido de esta disciplina a sus orígenes, cuando Baumgarten propuso el nacimiento de una ciencia que tratara de entender el carácter de verdad que se despliega y revela en las obras de arte, en ese caso específico en la poesía. La obra de Dino Formaggio representa, por tanto, la búsqueda del estatuto de una disciplina filosófica rigurosa e independiente tanto de las ciencias naturales y sociales como de la historia y teoría del arte, pero en amplio contacto con ellas. En el curso de la segunda mitad del siglo XX las nociones de cuerpo y sensibilidad, estudiadas por este filósofo en el marco de una perspectiva fenomenológica, abrirían el camino de una propuesta sólida que va en esa dirección. El objetivo del artículo es, por un lado, ilustrar de qué manera toma forma dicho camino en el pensamiento de Dino Formaggio y, por otro, proponer una lectura que se inscriba y abone positivamente al debate sobre el sentido de las Humanidades en el mundo actual.

Palabras clave: Dino Formaggio, Estética, Fenomenología, Arte, Humanidades.

Abstract. The work of the Italian philosopher Dino Formaggio stands out for the way in which, during the 20th century, he attempted to rescue Aesthetics from the reduction to a philosophy of art implemented, in the contemporary era, especially by German idealism. Based on the studies of Max Dessoir and the Munich phenomenologists, the Italian philosopher returned the meaning of this discipline to its origins, when Baumgarten proposed the birth of a science that sought to understand the character of truth that unfolds and reveals itself in works of art, in this specific case, poetry. Dino Formaggio's work therefore represents the search for the status of a rigorous philosophical discipline independent of both the natural and social sciences and the history and theory of art, yet in broad contact with them. During the second half of the 20th century, the notions of body and sensibility, studied by the Italian philosopher within the framework of a phenomenological perspective, would pave the way for a solid proposal moving in this direction. The aim of this article is, on the one hand, to illustrate how this path takes shape in Dino Formaggio's thought and, on the other, to propose a reading that fits into and contributes positively to the debate on the meaning of the Humanities in the contemporary world.

Keywords: Dino Formaggio, Aesthetics, Phenomenology, Art, Humanities.

Cómo citar: Daturi, D. E. (2026). Técnica, arte y cuerpo: la estética fenomenológica de Dino Formaggio y su valor para las ciencias humanas. *En-Claves del Pensamiento*, (39), 135-157. <https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i39.781>.

Introducción

El término ‘estética’, indicativo de la disciplina filosófica, encontró su institucionalización en el mundo universitario en los cursos que Hegel le dedicó —en diferentes ocasiones— entre 1817 y 1829.¹ Sin embargo, la acepción del filósofo alemán discrepaba de la noción originaria de Estética propuesta por Alexander Baumgarten, quien la había introducido en el panorama filosófico, en 1750. Mientras este último había acotado el campo de la disciplina a la poesía, abriendo el camino a una ciencia del conocimiento sensible² —definida justamente Estética o *gnoseología inferior*—,³ Hegel, en cambio, decidiría usar ese mismo término —a falta de uno mejor—⁴ para indicar una “ciencia de lo bello artístico”,⁵ cuya tarea sería vislumbrar el valor de esta actividad humana como medio concreto de expresión de la idea durante el camino de autodescubrimiento y revelación del Espíritu a sí mismo. La influencia de esta acotación hegeliana del término ‘estética’ dejaría una huella profunda en la época siguiente y en diferentes países. Además, incluso cuando se superara la referencia a un marco metafísico, en el nombre de la búsqueda positiva de un fundamento científico en el interior de los estudios filosóficos,⁶

¹ De hecho, en la presentación de la versión italiana de la *Estética* de Baumgarten, Tedesco informa que este autor inauguró la Estética como disciplina académica bien antes que Hegel, en “1742 en el primer curso universitario de Estética”, Salvatore Tedesco, “Presentazione”, en Alexander Gottlieb Baumgarten, *Estetica*, trad. propia (Milán: Mim Edizioni, 2020), versión italiana, 7. Sin embargo, en la *Introducción* de sus lecciones sobre *Filosofía del arte*, impartido en Jena entre 1802 y 1804, Schelling demuestra desconocer u obviar este dato, haciendo notar que, antes de él, bajo el rotulo “estética” se podían encontrar solo lecciones para el nivel universitario cuyo objetivo era una introducción a la *Crítica del Juicio* de Kant (Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, *Filosofía del Arte* [Madrid: Tecnos Editorial, 1999], 8). Finalmente, es notorio como dicho término, en] forma de adjetivo, se encuentra a menudo en el mismo curso de Schelling para referirse a la intuición sensible por la cual debe pasar tanto el genio cuando produce la obra de arte como aquel que goce la obra de arte. En el caso específico de lo sublime, el autor habla de intuición estética a partir de la experiencia de la Naturaleza donde “lo infinito es lo predominante, pero solo predomina en la medida en que es intuitivo en lo infinito-sensible, que a su vez es finito” (144). En este sentido, es muy probable que las ideas de su antecesor llegaron a convencer a Hegel sobre la viabilidad del uso del término para el título de los diferentes cursos filosóficos que dedicó sobre el lugar del Arte en su Sistema de las Ciencias.

² Salvatore Tedesco, “Presentazione”, en Alexander Gottlieb Baumgarten, *Estetica* (Milán: Mim Edizioni, 2020), 9.

³ Baumgarten, *Estetica*, 26 [traducción propia].

⁴ G. W. F. Hegel, *Lecciones de Estética* (Barcelona: Península, 1989), 9.

⁵ G. W. F. Hegel, *Introducción a la Estética* (Barcelona: Península, 1973), 7.

⁶ Y esto, a menudo, se llevaba a cabo dentro de un campo de ideas muy amplio, caracterizado por el encuentro entre filosofía y psicología.

los productos del arte seguirían representando los objetos específicos e indiscutibles de las investigaciones y tratados de Estética.⁷

Sin embargo, entre el final del siglo XIX y el inicio del XX, sobre todo en Alemania, empezó a asomarse el cuestionamiento justo de esta sobreposición, o casi coincidencia, entre Estética y Filosofía del arte —planteada de forma natural por la mayoría de los miembros del panorama filosófico de la época. Un ejemplo de tal perspectiva crítica y de una propuesta dirigida a conferir a esta disciplina, una autonomía de campo y de principio respecto al estudio del arte —tanto filosófico como teórico e histórico— es la actividad académica y divulgativa del filósofo berlinés Max Dessoir (1867-1947). Como dice Pinotti “no solo la estética, según Dessoir no debe identificarse para nada con la reflexión filosófica sobre el arte (para esa tarea se estaba conformando justo la ciencia general del arte), sino más bien el arte no puede ser reconducida directamente a la categoría de lo bello, dado que existen manifestaciones artísticas que no tienen nada que ver con la experiencia de la belleza”.⁸ Un planteamiento similar es aquel formulado, algunos años más tarde, por otro filósofo del área alemana, si bien de origen checo, Emil Utitz (1883-1956), quien sostendría, además, que la necesidad de trazar una distinción entre Estética y teoría del arte debía buscarse algunos años antes respecto a su propuesta y aquella de Dessoir; de hecho, nos dice, ya se encontraba una posición similar en la obra del teórico del arte Konrad Fiedler, de manera particular en su *Über die Beurteilung von Werken der bildenden Kunst* (1970). Sin embargo, agregaría, en Fiedler había que reconocer una diferencia substancial respecto al planteamiento de los dos sucesores: mientras la intención del primero era liberar la teoría del arte de las posibles injerencias de la filosofía, tanto la nueva propuesta de Dessoir como la suya trabajaban en la dirección opuesta, es decir *salvar* la Estética de todas aquellas interpretaciones que habían reducido a esta disciplina a una mera reflexión filosófica, o incluso teórica, sobre el arte.⁹

Uno de los mayores divulgadores en Italia de las ideas de Dessoir y Utitz —y también partidario de la autonomía de la Estética respecto a una paralela “ciencia general del arte”, propuesta por el primero— fue el filósofo Dino Formaggio. Referente principal de la Estética

⁷ J. L. Déotte, *¿Qué es un aparato estético? Benjamin, Lyotard, Rancière* (Chile: Metales Pesados, 2012), 10.

⁸ “Non solo l’estetica secondo Dessoir non va affatto identificata con la riflessione filosofica sull’arte (a tale compito si attrezzava appunto la scienza generale dell’arte), ma altresì l’arte non può essere *tout court* ricondotta alla categoria del bello, esistendo manifestazioni artistiche che con l’esperienza della bellezza nulla hanno a che fare” (Andrea Pinotti, “Introduzione”, en Max Dessoir, *Estetica e scienza dell’arte* (Italia: Cuem, 2007), 7-8, trad. propia).

⁹ *Ibid.*, 8-9.

en Italia del siglo XX,¹⁰ el trabajo de este autor ha alcanzado un reconocimiento considerable también afuera de las fronteras italianas, sobre todo después de la traducción al francés, y luego al español y al portugués, del libro *Arte*. Sin embargo, es necesario reconocer que todavía no se ha hecho una suficiente reflexión sobre el valor de su propuesta y este aspecto anima a regresar a algunos de los puntos temáticos más relevantes de la propuesta filosófica de Dino Formaggio. En este marco, en el presente artículo se tratará de entender cómo la influencia de la fenomenología del inicio del siglo XX y de las teorías sobre el cuerpo, en particular aquella propuesta en área francesa por Merleau-Ponty, permitieron al filósofo italiano reformular, sin abandonarla, la propuesta del filósofo alemán Max Dessoir, dando cabida a la introducción de una noción de Estética como disciplina filosófica mucho más articulada y rica. Por otra parte, en la sección final, el objetivo de este trabajo es tratar de remarcar la actualidad tanto de las problemáticas propuestas por el filósofo italiano como de las soluciones que ofrece, sobre todo con la intención de insertarnos en el debate sobre el valor de las Humanidades en el mundo actual.

Arte y técnica: más allá de lo obvio

Nacido en Milán en 1908, a los doce años Dino Formaggio empieza a trabajar como obrero en la fábrica de componentes eléctricos Brown Boveri y, algunos años más tarde, en la empresa de relojes Binda. Esta primera experiencia influye en muchos sentidos en la mirada filosófica de este pensador, quien —a lo largo de su vida— se demostraría fuertemente preocupado por las problemáticas sociales y sobre todo por la condición de desigualdad de la clase obrera. Sus orígenes humildes no le impiden de obtener el diploma de maestro de escuela primaria y empezar la actividad de docencia, y contemporáneamente de estudio en el nivel superior que lo llevaría, en 1938, a la obtención del grado en filosofía con una tesis titulada *Studio sul rapporto tra arte e tecnica. Saggio storico-critico sopra alcune correnti estetiche contemporanee*, dirigida por Antonio Banfi.

Esta última referencia resulta particularmente relevante, ya que Banfi se recuerda como el mentor principal, en la ciudad de Milán, de algunos de los más relevantes y creativos exponentes de la filosofía italiana del siglo XX, entre los cuales se deben nombrar Enzo Paci, Giulio Preti, Ludovico Geymonat, Fulvio Papi y el mismo Dino Formaggio. Este grupo de

¹⁰ Paolo D'Angelo, *La Estetica Italiana del Novecento* (Italia: Laterza, 2007), 208.

jóvenes investigadores reunidos alrededor de Antonio Banfi sería definido, años después, como la Escuela de Milán.¹¹ De manera particular, junto con Paci, Formaggio se encargaría de difundir en Italia —tanto en sus cursos universitarios como en sus obras— los planteamientos principales del pensamiento de Edmund Husserl, introducido inicialmente en el país europeo por el mismo Antonio Banfi. Sin embargo, antes de que se gestara el pensamiento maduro de Formaggio hacia esta dirección, en sus primeras consideraciones filosóficas se encuentran algunas ideas seminales que servirían como fondo en el cual se fue dibujando aquella noción Estética que Formaggio sostendrá firmemente a lo largo de su vida.

En el panorama filosófico italiano del inicio del siglo XX, en el cual nace el pensamiento de Dino Formaggio, es posible evidenciar dos campos temáticos principales para los estudios de Estética: por un lado, se encuentran las líneas de investigaciones y propuestas teóricas de la academia alemana que, desde la segunda mitad del siglo XIX, o trataban de comprender la especificidad de las ciencias del hombre respecto a aquellas de la naturaleza, o trataban de llevar la filosofía en general —y, por ende, también la Estética—¹² hacia el puerto seguro de las ciencias duras; por otro, en el panorama filosófico italiano se proponían con amplia fuerza, divulgativa y sistemática, las teorías estéticas de Benedetto Croce (1866-1952) y Giovanni Gentile (1875-1944).

En relación con el primer punto están las propuestas en área germánica de los neocriticistas Windelband y Rickert,¹³ ambas interesadas en la comprensión de la relación entre Ciencias de la Naturaleza y Ciencias del Espíritu, y —además— el desarrollo de este mismo tema en la obra de Dilthey. Para este último la tarea de la filosofía era llevar a cabo la fundación de las ‘Ciencias del Hombre’, donde el camino hacia este objetivo pasaría por la introducción de una ciencia psicológica —que Dilthey llamó “descriptiva y analítica”—¹⁴ cuya tarea sería determinar en qué consiste lo específicamente humano que se plasma u objetiviza en los productos culturales creados en la historia, de los cuales —obviamente— las obras de arte debían considerarse los objetos más representativos. De esta manera, en el marco de una

¹¹ Fulvio Papi, *Vita e filosofia. La scuola di Milano: Banfi, Cantoni, Paci, Preti* (Milán: Guerini, 1990), 3 y ss. Igualmente, véase Elio Franzini, “La estética fenomenológica de Dino Formaggio”, *Eikasia*, 62 (2015), 133-145.

¹² Obviamente, se excluyen de esta perspectiva, las derivas sociológicas e historicistas que, sin embargo, a menudo se confundían con la estética. Formaggio pondrá mucha atención en este aspecto en varias ocasiones.

¹³ Es sabido como para estos no había una distinción objetual, como para Dilthey, entre Ciencias del Espíritu y Ciencias de la Naturaleza, sino una diferencia de método: las primeras —para las cuales introdujo el término de disciplinas ideográficas— ponen su atención en el fenómeno individual (una obra de arte, un monumento, un libro, un acontecimiento histórico, tratando de comprenderlo en su especificidad); las segundas, en cambio, llamadas nomotéticas, buscan determinar las leyes generales que expresan la regularidad de los fenómenos.

¹⁴ Wilhelm Dilthey, *Psicología y Teoría del conocimiento* (Ciudad de México: FCE, 2014), 204.

búsqueda necesaria para dar forma al sentido de la filosofía, en una época en que esta disciplina estaba siendo cuestionada por la falta de fundamentos científicos, tanto teóricos como metodológicos, los neocriticistas y Dilthey, si bien con base en una perspectiva diferente, empezaron a vislumbrar un camino autónomo mediante el cual pudiera desmarcarse en el mundo de las ciencias en general.

Por otra parte, pocos más tarde, el mismo contexto filosófico está marcado por la influencia de la fenomenología de Edmund Husserl quien, si bien con intenciones que parten de una crítica del conocimiento,¹⁵ sucesivamente llevaría a cabo un trabajo reflexivo de corte genético sobre la totalidad de las experiencias reales y posibles, abriendo el camino para una nueva forma de pensar la filosofía y, en lo que concierne a este trabajo, las problemáticas desarrolladas en el ámbito de la Estética. En este caso, Husserl criticaría el historicismo y escepticismo de Dilthey¹⁶ oponiéndole justo una idea de fenomenología como ciencia estricta.

Dentro de este marco, amplio y problemático, podemos empezar a visualizar los intereses por un lado de Antonio Banfi, quien frecuentó a Berlín los cursos de Simmel y Dessoir y, de regreso a Italia, en los inicios del siglo XX, desarrollaría un arduo trabajo sistemático hacia la determinación de los principios de una teoría de la razón. Por su parte, su alumno, Dino Formaggio, se acercó por un lado a la obra de Dessoir y por otro a la fenomenología husserliana —que Banfi mismo había empezado a divulgar en sus cursos— atraído particularmente por la cuestión de la delimitación del campo de la investigación estética. Cabe destacar que, justo en esa misma dirección, en los primeros años del siglo XX había empezado a difundirse en Alemania la actividad intelectual de un grupo de jóvenes estudiantes e investigadores que, luego, llegarían a ser conocidos como los exponentes de la ‘Fenomenología de Múnich’.¹⁷ Es relevante recordar que, una vez más, la investigación psicológica de las vivencias relacionadas con los productos artísticos había representado el marco teórico y metodológico más influyente de los estudios de estética, historia y teoría del arte en Alemania desde la segunda mitad del siglo XIX y había sido el punto de partida ineludible también de estos autores. De hecho, el mayor representante de dicho grupo de estudiantes, Moritz Geiger, había estudiado con Theodor Lipps, quien se conoce también por sus estudios sobre la experiencia estética en conexión con

¹⁵ Según lo que Husserl afirma en la “Carta a von Hofmannsthal, 12.01.1907”, disponible en *Areté Revista de Filosofía*, XXIX, núm. 2 (2017), 428.

¹⁶ Como el mismo Dilthey afirma en la conocida carta que le envió el 29 de junio de 1911.

¹⁷ Cfr. H. Kuhn, E. Avé-Lallemant, R. Gladiatori (Eds.), *Die Münchener Phänomenologie* *Phaenomenologica* 65, 1976; Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement* (The Hague/Boston/London 1982). Entre sus representantes más ilustres se deben recordar Moritz Geiger, Adolf Reinach, Johannes Daubert, Alexander Pfänder y Alois Fischer.

la noción psicológica de empatía. Sin embargo, la introducción del pensamiento husserliano en el horizonte académico del inicio del siglo había traído aire nuevo en los problemas relacionados con la fundamentación de la filosofía en una base autónoma, llevando Geiger y sus compañeros a abandonar a Lipps para ir a Gottingen¹⁸ con Husserl. En lo específico, el interés de este grupo era dar vida a un estudio fenomenológico dirigido a la fundamentación de una ciencia del valor estético a partir de un análisis esencialista de los géneros que caracterizan los productos del arte.¹⁹

Si bien el marco de las ideas de la escuela de Múnich, que se considera como la primera propuesta estructurada de estética fenomenológica,²⁰ influenciaría el pensamiento de Formaggio a lo largo de toda su vida,²¹ los cuestionamientos iniciales del filósofo italiano sobre el sentido de la Estética (su objeto, objetivos y método) se fueron encontrando principalmente con la propuesta presente en el proyecto del psicólogo y pensador berlinés Max Dessoir, quien enseñaba en Berlín en el inicio del siglo XX, a favor de la fundación de una *allgemeine Kunstwissenschaft*, es decir una ciencia general del arte; su fin explícito, como ya se expuso brevemente en la *Introducción*, era diferenciarla de una disciplina filosófica basada en un método estrictamente científico y dirigida específicamente a la investigación de algunas categorías²² principales, que no tienen que ver necesariamente con los productos del arte, y para la cual consideró más correcto el uso del término “Estética”.

En este sentido, la escuela fenomenológica de Múnich y la propuesta de Dessoir deben pensarse como el fondo teórico en el cual, entre los años treinta y cuarenta del siglo pasado, nació y se desarrolló el pensamiento de Dino Formaggio sobre la Estética. El aspecto común que resaltaba en ambas teorías, a pesar de diferencias evidentes —como, por ejemplo, la clara limitación del campo de la Estética, por parte de los primeros, a una investigación fenomenológica sobre la región marcada por los objetos dados “como fenómenos”—,²³ era la necesidad de atenerse a una aclaración de los conceptos centrales de esta disciplina mediante un método riguroso y, sobre todo, la renuncia a explicaciones basadas en concepciones metafísicas y ajenas a la experiencia directa del mundo. De manera particular, este aspecto

¹⁸ Gabriele Scaramuzza, *Estetica Monacense* (Milán: CUEM, 1996), 7.

¹⁹ Geiger explicó este punto en su participación al Congreso de Estética y Ciencia General del Arte, llevado a cabo en Berlín entre el 16 y el 18 de octubre de 1924 y publicada, por primera vez, en las actas del congreso con el título de “Estética Fenomenológica” (en “Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft”, XIX, 1925, 29-42).

²⁰ Scaramuzza, *Estetica Monacense*, 7.

²¹ Como se verá más adelante, el texto de *Problemi di Estetica* refleja ampliamente esta visión.

²² En el capítulo 4 de su *Estetica y Ciencia General del Arte* Dessoir habla específicamente de estas nociones polarizadas: bello/feo; bonito/sublime; cómico/trágico (Dessoir, *Estetica e scienza dell'arte*, 11).

²³ Scaramuzza, *Estetica Monacense*, 79.

atrajo el interés del joven Formaggio y se reflejó en una crítica amplia y sistemática en su primer libro, *La fenomenologia della tecnica artistica*, en contra de todas aquellas nociones y teorías oscuras alrededor del arte y la belleza, tanto en relación con la creación artística como con la experiencia estética del objeto artístico, que todavía en su tiempo seguían teniendo un lugar central en el mundo académico e intelectual.

Para Formaggio, en ámbito italiano debían recordarse dos filósofos que proporcionaban una lectura de la Estética opuesta al camino marcado por Dessoir y la escuela fenomenológica de Múnich hacia la idea de una ciencia autónoma respecto al mundo del arte: Benedetto Croce y Giovanni Gentile. En este sentido, tratando de introducir en Italia una nueva idea de esta disciplina, más rigurosa y atenta en describir con mayor precisión su campo de acción y principios, desde su tesis de licenciatura Dino Formaggio se opuso, con toda fuerza, precisamente a las filosofías del arte de estos dos autores.

A las derivas espiritualistas y metafísicas del “subjetivismo idealista”,²⁴ que se reflejaban sobre todo en una exaltación de la figura del genio inspirado,²⁵ en su trabajo seminal el filósofo milanés contrapuso el regreso a dos factores esenciales para entender el sentido propio de la actividad artística y sus productos: el origen técnico del arte y el contacto concreto y sensible —incluso corpóreo— por parte del artista con la materialidad del mundo. El trabajo de titulación fue reestructurado sucesivamente y en 1953 se publicó con el título emblemático de *Fenomenologia della tecnica artistica*. En este texto, la propuesta del autor es muy clara: antes de hablar de arte desde una perspectiva teórica o histórica, se necesita reducir genéticamente esta actividad a aquel punto de origen que caracteriza no solo el mundo del hacer humano sino la Naturaleza en general: la habilidad técnica. Solo de esta forma la Estética podría poner las bases, delimitándola, de una “teoría específica de la experiencia artística”.²⁶

Resulta así evidente como, en su primer trabajo, Formaggio no se incluyó en la lista de detractores de la técnica, que luego encontrarían en Heidegger²⁷ el representante más importante, sino la consideraría como una habilidad que, siendo inherente a todo tipo de hacer productivo, tanto natural como humano, representa el punto de partida incuestionable para

²⁴ Dino Formaggio, *Fenomenologia della tecnica artistica* (Milán: Nuvoletti, 1953), 71, 84, 91.

²⁵ Pero no solo. Para Formaggio habría que combatir también el “subjetivismo estético” (Ibid., 24) presente en la escuela empirista, con Addison, Shafetsbury, Hume, Burke, e incluso en ciertas ideas de Kant (Ibid., 26-27).

²⁶ Dino Formaggio, *Problemi di Estetica* (Palermo: Aesthetica Edizioni, 1991), 164.

²⁷ Emilio Hidalgo-Serna, *Nota al lector*. En Ernesto Grassi, *Heidegger y el problema de la metafísica* (Barcelona: Anthropos, 2006), XVII.

poder desenredar los temas relativos al quehacer artístico desde la perspectiva estructurada y reflexiva de la filosofía.

Sin embargo, la elección de Formaggio de conectar la actividad artística a la noción de técnica, que se podía remontar fácilmente a la Grecia antigua, se encuadraba, también y en otro sentido, en el marco del carácter complejo que se le reconoce comúnmente a la obra de este autor. Como ha sido subrayado por numerosos filósofos que estudiaron y trabajaron directamente con Formaggio, como Gabriele Scaramuzza y Elio Franzini, si bien el tema político está poco presente en los escritos de su maestro, en el fondo de su pensamiento se encontraba la necesidad de llegar a comprender la esencia misma de la actividad productiva, por ende, tanto la artística como aquella de la clase obrera, en el marco del horizonte intersubjetivo en el cual todo ser humano siempre se encuentra proyectado. Se entiende, de esta manera, que una Estética que conectaba la noción de genio a un plano trascendente y extrahumano, no era suficiente para comprender el acto productivo en general, porque lo trasladaba afuera de la realidad humana, sobre la cual se proyectaba a posteriori un sentido externo respecto a ella. La Estética idealista, por tanto, generaba en Formaggio un rechazo sin más, ya que proponía una lectura de la producción artística ajena a la relación concreta y fáctica del ser humano con el mundo, que en la mirada del filósofo italiano era el lugar en donde se gesta potencialmente todo sentido.

La clara consecuencia de este hecho sería la relación que en su primer trabajo Formaggio traza entre las tres figuras centrales de la actividad técnica humana: el obrero, el artesano y del artista. Es así como en la *Fenomenologia della Tecnica Artistica* no solo se propuso una *pars destruens*, en la que se critican las Estéticas, idealista y actualista, de Croce y Gentile, sino se remarcó también la necesidad —en una *pars construens*— de que la noción de técnica lograra delimitar un campo de conceptos que permitieran entender la relación del ser humano en general con la realidad, ya sea como artista, artesano u obrero. Para hacerlo, Formaggio propuso la reintegración de algunos términos centrales de la tradición estética en el marco de la comprensión del origen técnico de la humanidad. En este sentido, la crítica al subjetivismo idealista no significaría el rechazo y abandono de los términos “genio”, “inspiración” o “estilo”, como índices de una equivocación histórica que debía corregirse. Dichos conceptos, más bien, debían acercarse a nociones como aquellas de “oficio”, “praxis productiva” y “trabajo”, que históricamente se habían considerado como “bajas” y “vulgares”. Y esta sobreposición permitiría ilustrar, de alguna manera, un campo prolífico de conexiones aglutinado justo por la noción originaria de “técnica”. En otro sentido: para Formaggio esos grupos de conceptos eran

co-originarios, es decir tenían un origen en común en los problemas mismos de los materiales, las técnicas y las estructuras que desde la antigüedad habían preocupado conjuntamente los tres mundos, aquel del arte, de la artesanía y del trabajo.

Un ejemplo relevante era representado por la noción de ‘genio’ que podía permitir entender el momento en que el artista se separaba del artesano y del obrero, a pesar de su origen técnico en común, justo con base en el elemento de ‘inspiración’ que anima su acción. Tomar una postura en contra de toda Filosofía del Arte que exaltase la figura del genio inspirado, como un ser divino que finca sus raíces en alguna potencia trascendente y ajena a los problemas reales, no significaba considerar el acto creativo como expresión de elementos subjetivos y determinados exclusivamente por características psicológicas individuales. La Estética, como disciplina exclusivamente filosófica, podía alcanzar a una noción objetiva de “inspiración” gracias a un estudio adecuado del acto artístico en el marco de la idea de “técnica”.

Formaggio parte del objeto creado, el cual debe sus características objetivas a la capacidad única en que el autor logra relacionarse técnicamente con los límites impuestos por la materia que él “maneja, solicitándolo, asistiéndolo, resistiéndole”²⁸. Siguiendo a Delacroix, el filósofo italiano agrega que la inspiración artística no está totalmente separada “de la reflexión, de la elección, del juicio sobre la experiencia interna y el material externo”,²⁹ incluso la necesita. Pero ¿cómo reconfigurar la noción de “inspiración” justo en este nuevo marco abierto por la relación técnica y sensible del artista con la materia?

Esto se lleva a cabo mediante una reflexión sobre el dinamismo interno que caracteriza la relación entre técnica e inspiración. Citando otra vez al autor francés, Formaggio afirma que “toda técnica contrapone e impone al artista una materia resistente, ajena a su alma y al mismo tiempo sorda y dócil para sus deseos”³⁰ y solo a partir de dicha condición de resistencia la misma técnica “coordina y mueve, en una dirección, masas de materia que entran en el acto productivo de la inspiración — y es aquella, además, la que —luego— rebasa la inspiración y la mantiene viva, hasta que la haya dirigida a liberarse en la última fase de la obra”.³¹ Sin la técnica, por tanto, el artista no podría transformar la materia en una obra de arte porque estaría

²⁸ “maneggia, lo sollecita, l’assiste e gli resiste”, Formaggio, *Fenomenologia della tecnica artistica*, 149 [trad. propia]; Henry Delacroix, *Psychologie de l’Art* (Paris: Alcan, 1927), 209.

²⁹ “di riflessione, di scelta, di giudizio, sopra l’esperienza interna e sopra il materiale esterno”, Formaggio, *Fenomenologia della tecnica artistica ...*, 148.

³⁰ ‘Ogni tecnica oppone e impone all’artista una materia resistente estranea alla sua anima e nello stesso tempo sorda e docile ai suoi desideri’, *ibid.*, 149.

³¹ “coordina e sommuove in una certa direzione masse di materia che entrano nella genesi dell’ispirazione — ed è essa, ancora, poi, che sorpassa l’ispirazione e la mantiene in vita, sino a che l’ha guidata a sciogliersi nell’ultima svolta dell’opera”, Formaggio, *Fenomenologia della tecnica artistica...*, 150.

simplemente sucumbiendo a la resistencia e inmovilización de la materia sin poder acompañar la inspiración en el acto de creación. En este sentido Formaggio agrega:

Pero, lanzarse en el interior de la materia quiere decir llegar a una lucha que la inspiración, casi presintiendo el límite, la atadura que la espera en el final como eterna inmovilización, no acepta inmediatamente. Oscila por tanto un poco incierta: justo entonces, la técnica la rebasa de un golpe y de su condición de *saber* se hace *acción*, poniéndosele en frente y guiándola, la arrastra consigo en el medio de la materia expresiva y empieza, así, aquella dialéctica vivacísima entre la técnica/saber y la técnica/acción, en un proceso, ajeno a toda confusión, que constituye el pleno proceso creativo.³²

Esto significa, finalmente, que el conocimiento teórico-práctico en que consiste toda técnica representa una condición necesaria para que la inspiración artística lleve al producto finito y el resultado adquiera, en su etapa terminal, aquel carácter de objetividad que lo vuelve expresión de valores no solo subjetivos sino culturales e, incluso, universales. Y así se vuelve comunicable y comprensible. Esto es lo que caracteriza propiamente la objetividad de la inspiración que en el subjetivismo idealista confunde como el mensaje proveniente de un horizonte extrahumano. Además, este aspecto resultaría el más característico del acto creativo del artista, diferenciándolo del gesto técnico-productivo del artesano y del obrero, los cuales quedan limitados por la resistencia e inmovilización de la materia que se atiene al proyecto que anima su producción y que, finalmente, es marcado por la relevancia de aspectos meramente funcionales y de uso del objeto final.

Por tanto, rescatando el valor del arte como *facere*, es decir, como una actividad totalmente sumergida en la praxis productiva, Formaggio demostró que el artista no solo produce sus obras sin tener que buscar la inspiración en un cielo metafísico sino, también, logra un producto que se inscribe directamente en un espacio expresivo intersubjetivo. En este sentido, debido precisamente a los caracteres prácticos y expresivos del arte, Formaggio dará extrema importancia al significado social y comunicativo de esta actividad, en contra de la imagen que desde la idea clásica hasta el Romanticismo llevaba frecuentemente a la idea del genio como una figura solitaria, totalmente encerrada en su intimidad y lejana de su mundo y entorno, en la espera de alguna revelación espiritual.³³ A menudo el filósofo italiano regresa a

³² 'Ma gettarsi nella materia vuol dire venire a una lotta, lotta che l'ispirazione, quasi presentendo la fissità, l'imprigionamento che l'attende in quel finale suo immobilizzarsi per sempre, non accetta subito. Oscilla quindi un poco incerta: è allora che la tecnica la sorpassa di un balzo e, da sapere fattasi azione, le si mette dinanzi e la guida, la travolge con sé nel pieno mezzo della materia espressiva ed ha inizio così quella dialettica vivacissima della tecnica-sapere e della tecnica-azione, in una processualità che è aliena da ogni confusione, che costituisce il pieno processo creativo'. *Ibid.*, 150-151.

³³ *Ibid.*, 164.

la importancia de la dimensión intersubjetiva —y, como veremos, intercorpórea— del hacer artístico, sin la cual el discurso estético perdería un elemento central.

La propuesta que, en la *Fenomenologia della Tecnica Artistica*, regresa a la centralidad del vínculo entre técnica y arte, por tanto, no solo tiene como objetivo la crítica a las derivas metafísicas de las estéticas de Croce y Gentile. En general, el aspecto más relevante, sobre el que es útil hacer hincapié, es el hecho de que ya en su primer libro Formaggio ilustra el campo de posibilidad de la Filosofía del Arte la cual, si bien se refiere a actividades que siempre se mueven en un marco individualizado y subjetivo —dado el carácter de unicidad de cada obra de arte—, logra reflexionar sobre un marco general de relaciones con base en ese elemento común, tanto natural como humano, que es la técnica. Además, resulta igualmente claro por qué Formaggio no deja de referirse a conceptos de la tradición, como el de inspiración o de genio. Para el filósofo italiano estos no son meras invenciones fantasiosas sino emergen directamente del origen técnico del hecho artístico y la filosofía debe poder dar cuenta de ellos como fenómenos, es decir manifestaciones inscritas en la forma de aparecer de la obra de arte como producto de un artista.

Ahora bien, un discurso más amplio, en cambio, es aquel que lleva a la discusión sobre el campo de trabajo de la Estética. Si bien el primer libro parece seguir la tradición que la reducía a una Filosofía del Arte, ya aquí es posible visualizar el inicio de una acotación que sería más evidente en las siguientes obras de Dino Formaggio. En efecto, para este autor la liberación de la Estética de los desvíos metafísicos del subjetivismo idealista era el primer paso necesario para una transformación del sentido de esta disciplina que marcaría sucesivamente sus obras. De hecho, la propuesta de lectura de la actividad artística en el marco de la noción de “técnica” demostraba también que, en lugar de buscar un fundamento en otra ciencia, como la psicología (Lipps, Dessoir, etc.) o la sociología (Taine),³⁴ la Estética podía recortarse un espacio todo autónomo en las Ciencias Humanas.

Sucesivamente, en la segunda mitad del siglo XX, el filósofo italiano delimitaría su perspectiva sobre el sentido independiente y más amplio de esta disciplina, y dos obras representativas de este período, las cuales van en esta dirección, son el libro *Problemi di Estetica* y el trabajo capital *Arte*. En el primer texto, el cual reúne un grupo de ensayos publicados entre 1945 y 1990, Formaggio expone su postura general en relación con el sentido y el destino de la Estética. Es así como, si bien la distinción de Dessoir entre Estética y Teoría

³⁴ Si bien reconoce el alto valor intelectual de este autor, en su primer libro Formaggio critica ampliamente la estética sociológica de Taine (*ibid.*, 164 y sig.)

del arte debía considerarse una primera reflexión necesaria para dar forma definitiva al territorio “caótico”³⁵ de la Estética, la visión del filósofo berlinés se demostraba todavía limitada por su dependencia metodológica y explicativa respecto a la psicología, lo cual no permitía reflexionar libremente sobre los elementos y los principios característicos de esta ciencia y visualizar un método exclusivamente filosófico. En este sentido, en los textos publicados entre los años cincuenta y ochenta, tanto la fenomenología husserliana como su desarrollo sucesivo en área francesa representarían un marco central para poder postular la superación del psicologismo berlinés en la dirección de fundamentar la autonomía filosófica de la Estética respecto a las otras ciencias, pudiéndose considerar —además— como un camino coherente con el sentido que Baumgarten había dado a esta disciplina en 1750.

De manera particular, Formaggio dirigió su interés hacia el viraje husserliano desde la fenomenología estática hacia aquella que se conoce como genética, en donde —entre varios aspectos— la mirada del filósofo moravo se había vuelto a la dinámica universal de la temporalidad de la conciencia. En este marco, Formaggio encontró un terreno fértil para una comprensión adecuada de la sensibilidad sobre todo a partir de la noción de cuerpo propio [*Leib*] que Husserl había analizado sobre todo en el segundo volumen de *Ideas* y en la quinta de las conocidas *Meditaciones cartesianas*. Fundamental se volvería la recuperación de este concepto llevada a cabo por Merleau-Ponty, quien llegaría a representar un referente central para la propuesta más madura de Dino Formaggio.

El cuerpo en acción en el proceso artístico

Desde la década de los cincuenta, en la obra de Formaggio la fenomenología representaría la herramienta teórica y metodológica principal para dar a la Estética la autonomía filosófica —con respecto a la psicología, la sociología y la historia— que ni Dilthey ni Dessoir habían querido alcanzar. Esto se llevaría a cabo mediante la inclusión en el campo de las problemáticas clásicas de la disciplina (¿qué es el arte? ¿qué es lo bello? ¿qué es el juicio de gusto?) de las cuestiones relacionadas con el nacimiento del sentido en la experiencia sensible y la comprensión de la naturaleza del saber que se adquiere en ella y por ella. Este hecho se confirma en los ensayos incluidos en el libro *Problemi di Estetica*, al cual ya hemos hecho referencia, donde el autor regresa al tema de la relación entre Estética y Teoría del arte y llega finalmente

³⁵ Formaggio, *Problemi di Estetica*, 8.

a la conclusión de que la Estética es una disciplina científica *in sensu latu*.³⁶ Esto significa que debe recortarse un espacio autónomo respecto a las ciencias duras, como la física o la biología, y respecto, también, a las conocidas ciencias sociales, como la psicología, la sociología, la antropología, etc.,³⁷ hasta volverse una disciplina filosófica introductoria de las ciencias humanas. Además, en el artículo titulado *Introduzione alla Estetica come scienza filosofica*, Formaggio sostiene que, sin renunciar al valor del arte como objeto de la Estética, es necesario ampliar el sentido de esta disciplina a dos nociones conectadas, aquellas de “sensibilidad” y “cuerpo”,³⁸ cuya introducción y desarrollo en el pensamiento filosófico contemporáneo se debe al movimiento fenomenológico.³⁹ De aquí se desprendería —finalmente— la definición definitiva de la Estética, plasmada en otro artículo trece años después, como Ciencia general de la sensibilidad y el cuerpo y Ciencia específica del Arte.⁴⁰

Para la comprensión de esta propuesta, es necesario regresar brevemente al primer interés del filósofo milanés sobre el origen técnico del arte. En efecto, como hemos visto, el autor sostuvo la importancia de la capacidad técnica del hombre de dar forma a la materia luchando en contra de su resistencia, y esto sucede en toda actividad productiva, es decir, tanto aquella del obrero y del artesano como aquella del artista. Ahora bien, en la lectura de *Fenomenologia della tecnica artistica* ya estaban presentes, si bien sin tematizarlos, los conceptos de sensibilidad y cuerpo, y justo esta latencia, aún, no le permitía al autor llegar a una comprensión adecuada del acto de creación. La pregunta dejada abierta tenía que ver con la comprensión del lado “humano” del momento creativo, ya que, abandonando el origen metafísico de la inspiración y poniendo en el centro de su discurso el saber y hacer técnico, como actividades conscientes, se había quedado afuera la referencia al lado sintético —tanto pasivo como activo— de la experiencia subjetiva, hecha por la sedimentación de hábitos y sentidos (culturales e intersubjetivos) que, a partir del cuerpo del artista, llegan a reflejarse en la obra del artista y en su estilo. De esta manera, la fenomenología husserliana llevaría a Formaggio a dibujar un cuadro más preciso.

Para lograrlo, el filósofo italiano agregaría a este ajuste la idea de un cuerpo expresivo, operante y anónimo propuesta por Merleau-Ponty en *Fenomenología de la Percepción*, la cual representó la pieza clave para una comprensión adecuada del acto creativo. La inspiración

³⁶ *Ibid.*, 155.

³⁷ *Ibid.*, 159.

³⁸ *Ibid.*, 140.

³⁹ *Ibid.*, 153.

⁴⁰ *Ibid.*, 164.

estudiada en su primera obra se volvería, por tanto, la razón por la cual un artista o poeta refrendan sensiblemente —en la elección de ciertos materiales u sonidos y la interacción sensible con y entre estos—⁴¹ el sentido expresado intersubjetivamente en su tiempo y, de la misma manera, sería el punto de partida para abrir un nuevo camino sensible justo en la “lucha” descrita del cuerpo del artista con la materia. Finalmente, en esta segunda etapa de la obra de Formaggio la inspiración se volvería una potencia que ya no se somete a la técnica, sino que se impone sobre el material mediante aquella.⁴² Y dicha potencia corresponde, para el filósofo italiano, al poder sensible del cuerpo desde el cual el artista no solo repite el sentido sedimentado sino trata producir nuevo sentido.

Sobre el significado de este último punto, es necesario referirse a otro texto central de la producción de Dino Formaggio, es decir el libro *Arte*, en donde el filósofo milanés desarrolla este discurso de manera explícita, a partir de un estudio de la sensibilidad y el cuerpo en la relación entre el artista y la materia. Aquí, tanto la praxis activa y consciente como aquella dinámica sintética que se da pasivamente en la sedimentación de los hábitos participan en el proceso creativo, revelando, además, la complejidad del lado “humano” que no había tenido un desarrollo adecuado en *Fenomenologia della Tecnica Artistica*.

Siguiendo el camino fenomenológico que desde Husserl pasa al área francesa, pero sin abandonar la senda del fundador, Formaggio introduce tres aspectos centrales de la intuición: la percepción, la imaginación y la memoria. Sabemos que, desde sus primeras investigaciones, Husserl había dedicado amplias descripciones sobre los actos perceptivos, considerados fundantes respecto a la posición de existencia, mientras que para los estudios sobre los actos de la conciencia de imagen y el recuerdo se tuvo que esperar la publicación del Band 23 de la Husserliana en 1980. En la propuesta de Formaggio, las nociones introducidas en los escritos de este volumen, y que cubren más de treinta años de investigaciones husserlianas, se fueron mezclando con una lectura profundamente original de la noción de cuerpo para la cual, si bien el filósofo partió de Merleau-Ponty, criticaría la deriva ontológica en la que llegó el autor

⁴¹ Una interacción sensible que se compone también de una resistencia aplicada sobre el cuerpo de quien crea.

⁴² Este aspecto sirvió para aclarar otro punto dejado en la sombra en el primer trabajo. Si bien, la técnica es el elemento en común entre arte, artesanía y producción industrial, mientras que el trabajo del obrero no es libre, como Marx ha enseñado, y el del artesano está todavía sumergido en los mecanismos fetichistas que determinan qué producir y cómo producirlo, según Formaggio el arte no solo es libre sino es liberador (Dino Formaggio, *Problemi di Estetica*, 150). La razón estriba justo en que, en este caso, la inspiración logra actuar paralelamente a la técnica, siguiéndola, pero también guiándola contemporáneamente y constituyéndose como dimensión ética (*ibidem*).

francés.⁴³ El punto es que en *Arte* el cuerpo del artista llega a ser para Formaggio el elemento central del acto de creación. Porque en aquel no solo se lleva a cabo la sedimentación del sistema simbólico de una cultura, con las retenciones y protensiones que caracterizan la dinámica misma de la conciencia intencional. Justo por la relación entre habilidad técnica y naturaleza sensible, el cuerpo del artista puede tanto reiterar y refrendar los hábitos perceptivos, conscientes e inconscientes inscritos en el mismo, como reestructurar el sentido mediante una reconfiguración simbólica constante que empieza en la elección del mismo material sensible y que, desde luego, se refleja primeramente en el mismo significante. El cuerpo —nos dice— lanza “la flecha de la posibilidad proyectual”⁴⁴ hacia una materia que representa para él un límite, pero también la posibilidad de su superación. Una superación que es posible justo por el carácter espacial y temporal que, por su naturaleza afín, une el cuerpo con el mundo. El artista entra en relación como cuerpo y va más allá, como cuerpo que trabaja, que actúa y transforma la materia.

En el acto de creación artística, el cuerpo se revela, finalmente, por lo que es: activo, laborioso, productivo, pero también expresivo, según una potencialidad que, antes que todo, es transformadora. En el arte el cuerpo demuestra ser un haz de posibilidades de transformaciones de formas que Formaggio define “trans-morfosi”.⁴⁵ Su misma naturaleza productiva lo proyecta afuera de sí, como un *conatus*,⁴⁶ una fuerza tanto pulsional como proyectante, para la cual el filósofo italiano usa el término “ulteriorizzazione”,⁴⁷ una palabra que es un neologismo inventado por el mismo Formaggio. Intuitivamente, se puede decir que indica un ir más allá, como la palabra *über* en alemán, que hace referencia a la superación de un obstáculo. Podríamos traducirla, por tanto, como *superarización*.

¿Pero, el cuerpo del artista qué superaría? En la actividad artística el cuerpo, mediante una lógica sensible que es parte de su praxis constituyente, actúa de manera significativa dando forma a la sensibilidad bruta que caracteriza el material —y que es también el lugar en donde brota el sentido— para abrir nuevos caminos expresivos. La metáfora para el poeta es un ejemplo.⁴⁸ En este entendido, Formaggio nos dice que el cuerpo “es el árbol recto y frondoso

⁴³ Elio Franzini, “Il corpo al lavoro”. En Simona Chiodo, Maddalena Mazzocut-Mis (eds.), *Dino Formaggio: fenomenologia e artisticità* (Milán: Unicopli, 2011), 54.

⁴⁴ “La freccia della possibilità progettuale viene scoccata dal corpo”, Dino Formaggio, *Arte* (Milán: Mondadori, 1981), 93 [trad. propia].

⁴⁵ Formaggio, *Problemi di Estetica*, 193.

⁴⁶ Formaggio, *Arte*, 94.

⁴⁷ *Ibid.*, 98.

⁴⁸ *Ibid.*, 93.

hecho de todos los florecimientos de los sentidos y signos que llenan e iluminan el mundo”.⁴⁹ Y no podría serlo si el sujeto que crea no pudiese desplegar aquellas tres dimensiones vitales que con afán fenomenológico Formaggio retoma: la percepción, la memoria y la imaginación. En el cuerpo del artista estas viven en simbiosis, y su fusión en el acto creativo da vida a una comunión del sentido que para el filósofo italiano es “una cúspide de la praxis de todas las estructuras intuitivas de percepción, memoria, imaginación, que el cuerpo vive en el mundo del cual emerge”⁵⁰ y que, en su praxis sensible, se proyecta en el mundo de la vida intersubjetiva y social.

De esta manera, finalmente, en el arte no hay lugar para algo más, aun cuando haya cálculo, conciencia y proyecto, lo que dirige el cuerpo “ulteriorizzante” del artista es una potencialidad siempre abierta a transformar el mundo mediante una imaginación que no es pura fantasía sino, en el mismo tiempo, está instalada en la percepción y en el recuerdo. Y esta transformación estará siempre vinculada —en la sobreposición de los diferentes hilos intencionales— a aquel horizonte intersubjetivo en el cual se inscribe el cuerpo del artista desde su nacimiento, y que se moldea necesariamente con su cultura y situación histórica.

La propuesta estética de Formaggio partió, por tanto, de la noción de técnica como aspecto fundamental de toda actividad productiva que en el ser humano adquiere un carácter específico en el trabajo y en el arte. Es en esta última actividad en donde el cuerpo humano se vuelve el verdadero “diferenciador” cuando de la producción repetitiva emerge su potencialidad expresiva que se dirige a la transformación simbólica del mundo mediante la producción de nuevos signos y significaciones. Todo esto con base en las estructuras intuitivas características del ser humano: la imaginación, la percepción y la memoria. De esta forma una teoría del arte adecuada no puede dejar por alto la necesidad de desarrollarse paralelamente como una teoría del cuerpo.⁵¹ Este es uno de los legados más relevantes del filósofo milanés.

Por otra parte, resulta evidente como, para Formaggio, por su reflexión sobre la relación entre sujeto sensible y mundo, la Estética puede alcanzar una comprensión de la realidad que logre dar cuenta —también por medio del estudio de la creatividad artística— de la totalidad de experiencias reales y posibles, y de esta manera ser un medio reflexivo de introducción a las ciencias en general. Esto porque, a diferencia de las ciencias duras y de las sociales, mediante

⁴⁹ “l’albero diritto e frondoso di tutte le fioriture di sensi e di segni che riempiono e illuminano il mondo”, *ibid.*, 94 [trad. propia].

⁵⁰ *Ibid.*, 103.

⁵¹ Franzini, “Il corpo al lavoro”, 60.

una metodología fenomenológica estrictamente ligada al fenómeno en su puro aparecer, esta disciplina descende en lo profundo de la misma naturaleza humana alcanzando un carácter de objetividad científica a pesar de moverse siempre en el horizonte de la experiencia, es decir en el marco de la subjetividad. Pero esta no puede decirse relativa o meramente psicológica. Consecuentemente, la sensibilidad y el cuerpo estudiados por la Estética fenomenológica llegan a representar las herramientas conceptuales centrales para fundamentar y encaminar los estudios de las otras áreas de la filosofía, como la ética, la política e incluso la epistemología y la lógica. Y, finalmente, también para comprender lo humano que es, en resumidas cuentas, el que se asoma, si bien a veces implícitamente, en el horizonte de las Ciencias Humanas.

La Estética como guía filosófica de las Humanidades

El último punto que se quiere tratar aquí tiene que ver con la posibilidad de entender la propuesta de Formaggio en el marco de un problema general, es decir el hecho de que, en diferentes ocasiones —como, de hecho, señala Adela Cortina—⁵² se ha puesto en tela de juicio el valor, o incluso el lugar, de las Humanidades dentro del mundo occidental y, de manera particular, en la actualidad. Aquí se quiere sostener una idea general a la cual se tendrá que dar seguimiento mediante un desarrollo más amplio, en otro momento. Nuestra propuesta es que la idea de Estética introducida por Formaggio refiere a una disciplina que podría actuar como guía filosófica para marcar el camino de las Humanidades en el mundo actual.

Para una reflexión sobre el sentido de las actividades llevadas a cabo por las disciplinas incluidas en el marco de las Humanidades vale la pena retornar a los tres ámbitos definidos “tres culturas” por Kagan⁵³, cuyo análisis —desarrollado en nueve puntos— afirma el declive de estas disciplinas frente a la superioridad de las ciencias duras y las ciencias sociales. En su obra Kagan —que retoma las ideas expuestas por C. P. Snow en una conferencia publicada en 1959—⁵⁴ no dejaría espacio para una reconsideración de las Humanidades al fin del desarrollo del siglo XX, debido sobre todo a dos aspectos deficitarios de las disciplinas que las componen. Por un lado, la incapacidad de las Humanidades de predecir, explicar o describir un fenómeno

⁵² Adela Cortina, “El futuro de las Humanidades”, *Revista Chilena de Literatura* (2013), 84, 207.

⁵³ Jerome Kagan, *The Three Cultures: Natural Sciences, Social Sciences and the Humanities in the 21st. Century* (New York: Cambridge University Press), 2009.

⁵⁴ Charles Snow, *Two Cultures* (New York: Cambridge University Press), 2012.

y el control muy bajo de las condiciones en las cuales se captan sus evidencias, debido sobre todo a la fuerte influencia de las particulares situaciones históricas y valores éticos sobre sus productos.⁵⁵ Por otro, además, para Kagan debemos reconocer “la escasa valoración que se hace de sus aportaciones a la hora de distribuir los recursos económicos, por creer que no precisan apoyo financiero, que los humanistas siempre trabajan en solitario y, sobre todo, que los estudios de humanidades contribuyen muy poco al crecimiento de la economía nacional”.⁵⁶

Frente a estas consideraciones, es necesario llevar a cabo una reconfiguración conceptual basada en la perspectiva de Formaggio. Por Humanidades se deben entender tanto aquellas actividades productivas y creativas que se incluyen en general en el campo de las artes (pintura, música, literatura, teatro, etc.) como las reflexiones filosóficas, las propuestas teóricas y poéticas y las descripciones históricas dirigidas a la comprensión del sentido de dichas actividades. Sin embargo, en el mismo grupo se deben incluir también algunas disciplinas que Snow y Kagan llaman ciencias sociales como historia, sociología, antropología, geografía, teoría económica, ya que estas llevan consigo la referencia al mismo objeto, lo humano, y —por ende— un mismo campo problemático. Para los dos pensadores citados, en cambio, por Humanidades debemos entender solo algunas actividades creativas como reflejo de gestos basados en fenómenos psíquicos subjetivos, con fines lúdicos, o a lo sumo, de naturaleza cultural. En esta lectura, además, quedaría profundamente debilitada la posición de la filosofía, reducida a mera especulación, de escasa relevancia científica, sobre dichas actividades productivas.

Sin embargo, a pesar de la diferencia indicada, a la cual se debería dedicar un trabajo aparte, es posible agregar unas consideraciones generales capaces de abonar favorablemente a este tema.

Por un lado, la demostración de la posibilidad de producir discursos precisos y rigurosos también en el ámbito de las Humanidades, como hemos sostenido justificadamente con base en la propuesta de Formaggio, indica que la reflexión filosófica ocupa un lugar central en la fundamentación epistemológica —hacia una definición coherente de objeto y campo de estudio— y metodológica tanto de las ciencias duras, como de las sociales y humanas. En este sentido, más allá de hacer referencia a la lógica o a la epistemología, la propuesta de Formaggio consistió justo en introducir la Estética como el camino por el cual la filosofía puede proponerse

⁵⁵ Cortina, “El Futuro...”, 208.

⁵⁶ *Ibid.*, 210.

como disciplina científica y aportar, de esta manera, un discurso capaz de comprender esa región de la realidad que, a un lado de la “natural”, llamamos “humana”.

La acotación de un campo de acción, caracterizador de objetos específicos y privilegiados —es decir la amplia gama de experiencias estéticas que se viven cotidianamente—, y de elementos centrales como el cuerpo y las estructuras intuitivas de la percepción, la imaginación y la memoria, así como la introducción de un método de investigación, resultante de los estudios de fenomenología, serían —por tanto— los dos aspectos principales que llevarían la Estética a la altura de una disciplina científica y, además, arrojaría luz sobre el sentido de las otras disciplinas que conforman a las Humanidades, es decir un acercamiento a la comprensión de su objeto: lo humano. Además, en este campo, según Formaggio, deberíamos incluir las conocidas ciencias sociales, es decir la psicología, la sociología, la antropología, las varias historias, e incluso las nuevas disciplinas de la época en que escribía la lingüística y la semiótica.

De esta manera, con base en la fenomenología y en el desarrollo de las ideas iniciales de Husserl en relación con algunas propuestas filosóficas del siglo XX, cuyo valor científico tanto Snow como Kagan parecieron ignorar, Formaggio propuso la Estética fenomenológica como la disciplina que finalmente pondría a la filosofía en el ápice de los estudios humanísticos dirigidos a la comprensión del sentido tanto de los productos culturales del arte, la literatura, el teatro, el cine etc., como de las ciencias conocidas como humanas. Este filósofo nunca citaría a Snow y a la problemática de reconocimiento del valor de los productos culturales y artísticos para el desarrollo de la humanidad; en libros como *Arte* este aspecto no necesita comprobación, ya que —como vimos— para Formaggio es sumamente evidente el hecho de que el arte es constitutivo de la misma naturaleza técnico-productiva del ser humano y lo caracteriza desde su origen natural y participa activamente en el desarrollo de su poder simbólico. Más bien, a lo largo de la obra del filósofo milanés, la voluntad de dotar a la Estética de un carácter de científicidad es guiada por el objetivo de restablecer la dignidad de la filosofía frente a las otras actividades y disciplinas científicas. Pero, no solo. Su propuesta se inserta indirectamente en la problemática descrita del destino de las Humanidades en el mundo actual. Sin embargo, en lugar de ceder a la necesidad de definir un espacio ajeno a lo óntico, que en cambio es estudiado por las ciencias duras y sociales, en favor de una realidad “diferente”, entregada a la verdad del lenguaje poético⁵⁷, la filosofía debe seguir en un camino reflexivo, vuelto a la aclaración conceptual —

⁵⁷ Ernesto Grassi, *Heidegger y el problema del Humanismo* (Barcelona: Anthropos Editorial, 2006), 22 y ss.

como una epistemología de las ciencias en general— y a la comprensión de la naturaleza del ser humano y su relación con el otro a partir de las nociones de “cuerpo” y “sensibilidad”.

Tal vez es justo este el sentido que, en los últimos años de vida, Formaggio encontró reflexionando sobre el largo recorrido de su producción filosófica. El corte científico que desde joven buscó en su idea de Estética, reflejaría la necesidad de rescatar el valor intersubjetivo — y por tanto objetivo— de todos aquellos productos culturales y artísticos que, por su carácter histórico y contingente, se consideran imprecisos, relativos, psicológicos y, además, inútiles para el desarrollo económico de una nación, como plantea la acusación de Snow y, más recientemente, la de Kagan. Aquí no cabe solo la afirmación de que lo económico no lo es todo, como se expone en el trabajo iluminante de Martha Nussbaum.⁵⁸ Formaggio demuestra ampliamente que la riqueza de una nación no se mide solo por su capacidad de generar trabajo y dinero, sino también por la forma en que las actividades humanísticas, tanto las productivas como las reflexivas, van creando vínculos dentro de la realidad, resignificándola en la medida en que la experiencia se enfrenta con los cambios derivados de los desarrollos científicos y tecnológicos. El filósofo milanés cree firmemente en el poder transformador del arte y su reflejo, en la actualidad, en el cambio paradigmático que se mueve a favor de la noción de ‘devenir’ que se ha vuelto central en el siglo XX.⁵⁹ En este sentido, el cuerpo se impone como el centro de una reflexión en la cual, hoy más que nunca, se necesita, según la propuesta filosófica de Dino Formaggio, del arte y de la Estética para guiar al ser humano en la comprensión de su lugar en la Naturaleza.

⁵⁸ Martha C. Nussbaum, *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades* (Buenos Aires: Katz, 2010).

⁵⁹ Formaggio, *Problemi di Estetica*, 215. De hecho, en sus últimos años la idea de devenir se vuelve central en el pensamiento de Dino Formaggio. Sus referentes son sobre todo pensadores de las ciencias duras como el premio Nobel Prigogine.

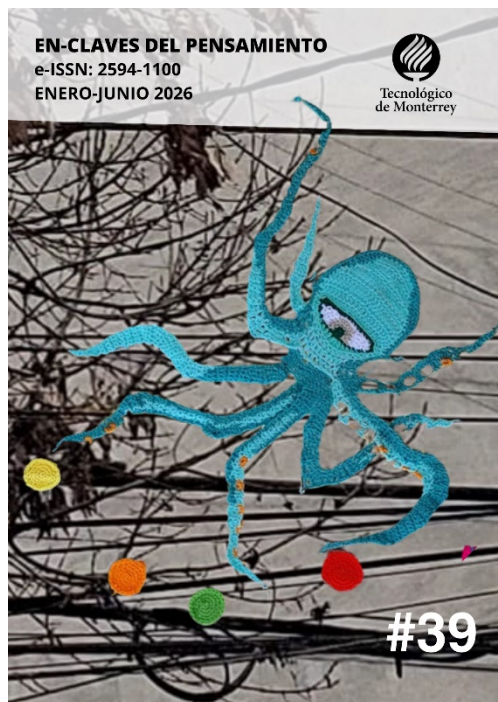
Bibliografía

- Cortina, Adela. “El futuro de las humanidades”. *Revista Chilena de Literatura* 84 (2013): 207-217.
- Croce, Benedetto. *Estética como Ciencia de la expresión y lingüística general*. Culiacán: UAS, 1982.
- D’Angelo, Paolo. *La Estetica Italiana del Novecento*. Italia: Laterza, 2007.
- Dilthey, Wilhelm. *Psicología y Teoría del conocimiento*. Ciudad de México: FCE, 2014.
- Delacroix, Henry. *Psychologie de l’Art*. París: Alcan, 1927.
- Dessoir, Max. *Allgemeine Kunstwissenschaft*. Berlín: Deutsche Literaturzeitung, 1914.
- Déotte, Jean Louis. *¿Qué es un aparato estético? Benjamin, Lyotard, Rancière*. Santiago de Chile: Metales Pesados, 2012.
- Fiedler, Konrad. *Über die Beurteilung von Werken der bildenden Kunst*. Múnich: Henn Verlag, 1970.
- Formaggio, Dino. *Problemi di Estetica*. Palermo: Aesthetica Edizioni, 1991.
- Formaggio, Dino. *Fenomenologia della tecnica artistica*. Milán: Nuvoletti, 1953.
- Formaggio, Dino. *Arte*. Milán: Mondadori, 1981.
- Franzini, Elio. “La estética fenomenológica de Dino Formaggio”. *Eikasia*, 62 (2015): 133-145.
- Geiger, Moritz. “Ästhétik”. En *Die Kultur der Gegenwart*, I, 6 (1921): 311-351.
- Geiger, Moritz. “Zeitschrift für Ästhétik und allgemeine Kunstwissenschaft”, XIX (1925): 29-42.
- Grassi, Ernesto. *Heidegger y el problema del Humanismo*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2006.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Introducción a la Estética*. Barcelona: Península, 1973.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones de estética*. Barcelona: Península, 1989.
- Kagan, Jerome. *The Three Cultures. Natural sciences, Social sciences and Humanities in the XXI Century*. New York: Cambridge University Press, 2009.
- Nussbaum, Martha C. *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. Buenos Aires: Katz, 2010.
- Papi, Fulvio. *Vita e filosofia. La scuola di Milano: Banfi, Cantoni, Paci, Preti*. Milán: Guerini, 1990.
- Pinotti, Andrea. “Introduzione”. En Max Dessoir, *Estetica e scienza dell’arte*. Milán: Cuem, 2007.

Scaramuzza, Gabriele (ed.). *Estetica monacense*. Milán: Cuem, 1996.

Tedesco, Salvatore. “Presentazione”. En Alexander Gottlieb Baumgarten, *Estetica*. Milán: Aesthetica Edizioni, 2020.

Windelband, Wilhelm. *Präludien: Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*. Hamburgo: Meiner, 2021.



Hacia una bioética de segunda generación: fundamentos normativos para la edición genética de la línea germinal humana

Toward Second-Generation Bioethics: Normative foundations for Human Germline Gene Editing

Fernando Ramos-Zaga

Universidad Privada del Norte, Perú



<http://orcid.org/0000-0001-6301-9460>



fernandozaga@gmail.com



<https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i39.787>

Resumen. La acelerada expansión de la biotecnología ha reconfigurado el vínculo entre conocimiento, poder y moralidad, generando dilemas inéditos en torno a la edición genética de la línea germinal y revelando la insuficiencia del marco principialista clásico para afrontar desafíos intergeneracionales y planetarios. En ese marco, el objetivo del presente artículo es formular un marco normativo-operativo de bioética de segunda generación que supere las limitaciones del principialismo y responda a las implicaciones éticas, jurídicas y sociales de la manipulación genética hereditaria. Los resultados evidencian tres transformaciones estructurales en la arquitectura moral contemporánea: el tránsito del antropocentrismo hacia una ontología relacional de la vida, de la autonomía individual a la corresponsabilidad intergeneracional y de la moral normativa a una ética de la incertidumbre. Se concluye que la bioética de segunda generación redefine la función de la ética en la biotecnología, orientándola hacia la sostenibilidad moral, la justicia genética y la responsabilidad global como fundamentos para una gobernanza anticipatoria del futuro biotecnológico.

Palabras clave: edición genética germinal, responsabilidad intergeneracional, gobernanza científica, ética de la incertidumbre, justicia genética.

Abstract. The accelerated expansion of biotechnology has reshaped the relationship between knowledge, power, and morality, generating unprecedented dilemmas surrounding human germline gene editing and revealing the insufficiency of the classical principlist framework to address intergenerational and planetary challenges. Within this context, the objective of this article is to formulate a normative and operational framework for second-generation bioethics capable of overcoming the limitations of principlism and responding to the ethical, legal, and social implications of hereditary genetic manipulation. The results reveal three structural transformations in contemporary moral architecture: the transition from anthropocentrism toward a relational ontology of life, from individual autonomy to intergenerational co-responsibility, and from normative morality to an ethics of uncertainty. It is concluded that second-generation bioethics redefines the role of ethics in biotechnology, orienting it toward moral sustainability, genetic justice, and global responsibility as the normative foundations for anticipatory governance of the biotechnological future.

Keywords: germline gene editing, intergenerational responsibility, scientific governance, ethics of uncertainty, genetic justice.

Cómo citar: Ramos-Zaga, F. (2026). Hacia una bioética de segunda generación: fundamentos normativos para la edición genética de la línea germinal humana. *En-Claves del Pensamiento*, (39), 158-189. <https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i39.787>.

Introducción

En las últimas décadas, la humanidad ha adquirido la capacidad inédita de intervenir directamente en los procesos fundamentales de la vida, transformando la biología de una disciplina descriptiva en una práctica de rediseño estructural. La irrupción de tecnologías como CRISPR-Cas9, al permitir la modificación precisa de la línea germinal, ha desestabilizado las fronteras entre naturaleza y técnica, introduciendo una nueva relación entre conocimiento, poder y responsabilidad.¹ Dicho escenario no solo redefine las condiciones de posibilidad del progreso científico, sino también las coordenadas morales que delimitan lo humano. La edición genética germinal, al alterar la herencia biológica de las generaciones futuras, plantea dilemas éticos, jurídicos y políticos que trascienden los marcos tradicionales del consentimiento, la autonomía y la justicia, exigiendo una reformulación de la bioética en clave global y prospectiva.

El desarrollo de la biotecnología moderna se sostiene en una tradición epistemológica que concibe la vida como un sistema programable. La biología molecular, desde el descubrimiento de los mecanismos de reparación del ADN,² hasta la comprensión del sistema CRISPR como defensa inmunológica bacteriana,³ ha demostrado que la estabilidad genética se mantiene gracias a procesos de autorregulación susceptibles de manipulación técnica. En este tránsito del conocimiento al control, la racionalidad científica moderna consolida una visión instrumental del genoma, que lo interpreta como código editable en lugar de herencia inviolable.⁴ La apropiación de esta lógica interna de la vida por parte de la tecnología evidencia

¹ Jennifer A. Doudna y Emmanuelle Charpentier, “The New Frontier of Genome Engineering with CRISPR-Cas9”, *Science* 346, núm. 6213 (noviembre de 2014): 1258096, <https://doi.org/10.1126/science.1258096>.

² Tomas Lindahl, “Instability and Decay of the Primary Structure of DNA”, *Nature* 362, núm. 6422 (abril de 1993): 709–15, <https://doi.org/10.1038/362709a0>.

³ Francisco Mojica et al., “Short Motif Sequences Determine the Targets of the Prokaryotic CRISPR Defence System”, *Microbiology* 155, núm. 3 (marzo de 2009): 733–40, <https://doi.org/10.1099/mic.0.023960-0>.

⁴ Evelyn Fox Keller, *The Century of the Gene* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000).

una convergencia entre biología y poder, donde la innovación se erige en forma de gobierno sobre la existencia misma.⁵

Sin embargo, esta expansión del poder tecnocientífico ha revelado una profunda brecha de conocimiento. La ciencia dispone de herramientas para modificar la materia genética, pero carece de un marco ético y normativo que oriente su aplicación responsable. Los casos de edición germinal humana, como el de He Jiankui en 2018, mostraron que la capacidad de alterar la herencia precede a la maduración de una gobernanza moral global.⁶ Tal asimetría entre velocidad técnica y deliberación ética ha convertido la biotecnología en un espacio de incertidumbre estructural, donde los riesgos se distribuyen más allá de los sujetos implicados, afectando a generaciones aún inexistentes.⁷ La ausencia de criterios universales de evaluación y de mecanismos de control coordinado ha expuesto la fragilidad del marco normativo internacional.⁸

Ante esta laguna ética y jurídica, se vuelve urgente construir un modelo de bioética que trascienda las limitaciones del principialismo clásico.⁹ Los principios de autonomía, beneficencia, no maleficencia y justicia, concebidos para contextos clínicos individuales, resultan insuficientes frente a los dilemas intergeneracionales y planetarios derivados de la edición genética.¹⁰ La necesidad de un nuevo marco normativo surge de reconocer que el sujeto moral ya no es el individuo aislado, sino la humanidad en su conjunto como agente biotecnológico. Por ello, la ética debe ampliarse hacia una racionalidad que incorpore la incertidumbre, la corresponsabilidad y la sostenibilidad como dimensiones constitutivas de la acción moral.

La presente investigación se justifica en la urgencia de formular una bioética de segunda generación que responda a los desafíos de la era genómica. Este enfoque busca integrar la prudencia epistémica con la equidad global, proponiendo estructuras normativas adaptativas

⁵ Nikolas Rose, *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century* (Princeton: Princeton University Press, 2007).

⁶ Françoise Baylis, *Altered Inheritance: CRISPR and the Ethics of Human Genome Editing* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2019); Henry T Greely, "CRISPR'd Babies: Human Germline Genome Editing in the 'He Jiankui Affair'", *Journal of Law and the Biosciences* 6, núm. 1 (octubre de 2019): 111-83, <https://doi.org/10.1093/jlb/lbz010>.

⁷ Hans Jonas, *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*, trad. Hans Jonas (Chicago: University of Chicago Press, 1984).

⁸ Ruth Chadwick, "Gene Editing: An Ethical Disruptor?", *Bioethics* 33, núm. 1 (enero de 2019): 3-3, <https://doi.org/10.1111/bioe.12563>.

⁹ Tom L. Beauchamp y James F. Childress, *Principles of biomedical ethics*, 8a ed. (New York: Oxford University Press, 2019).

¹⁰ Hugo Tristram Engelhardt, *The Foundations of Bioethics* (New York: Oxford University Press, 1996).

capaces de acompañar la innovación sin renunciar a la dignidad de la vida.¹¹ La edición germinal, al desplazar la responsabilidad moral hacia el futuro, demanda una institucionalización de la deliberación ética que garantice la reversibilidad experimental y la evaluación transgeneracional. En este contexto, la ética deja de ser mera regulación ex post y se convierte en principio operativo del conocimiento científico.¹²

Las implicaciones prácticas de esta propuesta son múltiples. En el ámbito científico, promueve la creación de mecanismos de gobernanza anticipatoria que integren evaluación de riesgos, participación pública y transparencia institucional.¹³ En el plano político, impulsa la cooperación internacional mediante marcos jurídicos que equilibren innovación y justicia, evitando la consolidación de jerarquías genéticas entre Norte y Sur.¹⁴ En el terreno filosófico, redefine la noción de responsabilidad al concebirla como obligación distributiva hacia el porvenir, en la que la acción presente se juzga por su capacidad de preservar la posibilidad de la vida futura.

La investigación se sitúa en diálogo con los grandes desafíos contemporáneos: la crisis ecológica, la desigualdad tecnológica y la redefinición del humanismo ante la expansión del poder técnico.¹⁵ En la era del Antropoceno, donde la acción humana posee efectos planetarios,¹⁶ la bioética debe pensarse como ecología moral y política de la sostenibilidad vital. Así, se reconoce la continuidad entre intervención genética y gestión ambiental, entendiendo que ambas forman parte de un mismo problema de gobernanza del futuro.

En ese sentido, el objetivo del presente artículo es proponer un marco normativo-operativo de bioética de segunda generación orientado a superar las limitaciones del principialismo clásico y ofrecer una respuesta integral a los dilemas éticos derivados de la edición genética de la línea germinal. La contribución principal radica en articular una teoría de la responsabilidad intergeneracional que combine rigor filosófico, coherencia normativa y

¹¹ Ulrich Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity*, vol. 17, Theory, Culture & Society (London: SAGE, 1992); Jonas, *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*.

¹² Silvio O. Funtowicz y Jerome R. Ravetz, "Science for the Post-Normal Age", *Futures* 25, núm. 7 (septiembre de 1993): 739–55, [https://doi.org/10.1016/0016-3287\(93\)90022-L](https://doi.org/10.1016/0016-3287(93)90022-L).

¹³ David B. Resnik, "Ethical Issues in Field Trials of Genetically Modified Disease-Resistant Mosquitoes", *Developing World Bioethics* 14, núm. 1 (abril de 2014): 37–46, <https://doi.org/10.1111/dewb.12011>.

¹⁴ Solomon Benatar, Abdallah S. Daar, y Peter A. Singer, "Global health ethics: the rationale for mutual caring", en *Global Health and Global Health Ethics*, 1a ed., ed. Solomon Benatar y Gillian Brock (Cambridge University Press, 2011), 129–40, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511984792.012>.

¹⁵ Donna J. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Experimental Futures (Durham, NC: Duke University Press, 2016).

¹⁶ Bruno Latour, *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*, trad. Catherine Porter (Cambridge: Polity Press, 2017).

viabilidad institucional. De este modo, se busca avanzar hacia una ética capaz de acompañar el desarrollo biotecnológico sin sacrificar la dignidad, la justicia y la continuidad de la vida en todas sus formas.

Fundamentos biológicos y filosóficos de la edición genética

La comprensión de la edición genética contemporánea requiere una integración analítica entre los procesos moleculares de reparación del ADN y las implicaciones filosóficas derivadas de su conversión en técnica programable. La tecnología CRISPR-Cas9, al operar sobre los mecanismos endógenos de corrección genómica, ilustra la manera en que la racionalidad científica moderna transforma la noción de vida en una arquitectura susceptible de diseño. De ahí que el análisis se oriente hacia la articulación entre la dinámica molecular, la historia epistémica de la técnica y sus límites éticos y normativos.

La biología molecular ha demostrado que la estabilidad del genoma depende de mecanismos de reparación que, más que ser eventos esporádicos, constituyen un sistema permanente de autorregulación celular. Las investigaciones pioneras sobre la reparación del ADN evidenciaron la existencia de rutas complementarias que preservan la integridad genética, entre las cuales la unión de extremos no homólogos y la reparación dirigida por homología representan modalidades alternativas de respuesta según el tipo de daño y la fase del ciclo celular.¹⁷ Tales rutas no se circunscriben a los mamíferos, ya que forman parte de los mecanismos de reparación presentes en una amplia variedad de organismos eucariotas, donde cumplen funciones equivalentes en la preservación de la estabilidad genómica y sostienen la convergencia estructural que caracteriza a estos procesos.¹⁸

A partir de ello, puede afirmarse que la célula despliega una estrategia de equilibrio entre rapidez y exactitud, donde la urgencia de la restauración convive con la exigencia de fidelidad estructural. La vía de microhomología amplía ese repertorio adaptativo, confirmando que la

¹⁷ Lindahl, “Instability and Decay of the Primary Structure of DNA”; Aziz Sancar, “DNA Repair in Humans”, *Annual Review of Genetics* 29, núm. 1 (diciembre de 1995): 69-105, <https://doi.org/10.1146/annurev.ge.29.120195.000441>; Michael R. Lieber, “The Mechanism of Double-Strand DNA Break Repair by the Nonhomologous DNA End-Joining Pathway”, *Annual Review of Biochemistry* 79, núm. 1 (junio de 2010): 181-211, <https://doi.org/10.1146/annurev.biochem.052308.093131>; Wolf-Dietrich Heyer, Kirk T. Ehmsen, y Jie Liu, “Regulation of Homologous Recombination in Eukaryotes”, *Annual Review of Genetics* 44, núm. 1 (diciembre de 2010): 113-39, <https://doi.org/10.1146/annurev-genet-051710-150955>.

¹⁸ Chaoyou Xue y Eric C. Greene, “DNA Repair Pathway Choices in CRISPR-Cas9-Mediated Genome Editing”, *Trends in Genetics* 37, núm. 7 (julio de 2021): 639-56, <https://doi.org/10.1016/j.tig.2021.02.008>.

reparación no es solo un proceso bioquímico, sino también una expresión de la resiliencia evolutiva de la vida. De ahí que la manipulación de tales mecanismos mediante CRISPR no constituya una invención exógena, sino una cooptación de la lógica interna de conservación hacia fines de programación.

La universalidad funcional de esos sistemas posee implicaciones epistemológicas decisivas. Se ha demostrado que la reparación genómica mantiene una convergencia estructural que trasciende especies, lo cual legitima su aplicabilidad transversal en la ingeniería genética.¹⁹ No obstante, la analogía biológica no implica identidad funcional, lo que obliga a reconocer los límites de la extrapolación experimental y la necesidad de prudencia epistémica ante la complejidad de los sistemas vivos.²⁰ La universalidad, por consiguiente, se define como operativa y no ontológica, pues ofrece posibilidad técnica sin equivaler a legitimidad moral. En ese desplazamiento del conocimiento al control se sitúa el núcleo problemático de la racionalidad biotecnológica contemporánea.

El origen del sistema CRISPR se inscribe en la observación de la inmunidad bacteriana, donde se identificó una forma de memoria molecular capaz de incorporar fragmentos virales para proteger a la célula frente a infecciones futuras.²¹ La transformación de ese mecanismo en herramienta experimental reveló el tránsito de la autopoiesis biológica²² al diseño técnico.²³ El experimento que permitió combinar la nucleasa Cas9 con un ARN guía significó la conversión de un proceso natural en un instrumento de intervención dirigida.²⁴ La consolidación posterior del sistema como método universal de edición genómica confirmó el paso de la observación a la manipulación directa del material hereditario.²⁵

¹⁹ Maria Jasin y James E. Haber, “The Democratization of Gene Editing: Insights from Site-Specific Cleavage and Double-Strand Break Repair”, *DNA Repair* 44 (agosto de 2016): 6-16, <https://doi.org/10.1016/j.dnarep.2016.05.001>.

²⁰ Keller, *The Century of the Gene*.

²¹ Mojica et al., “Short Motif Sequences Determine the Targets of the Prokaryotic CRISPR Defence System”.

²² El término *autopoiesis biológica*, introducido por Humberto Maturana y Francisco Varela en *De máquinas y seres vivos* (1972), designa la organización fundamental que distingue a los sistemas vivos de los meramente mecánicos. Un sistema autopoietico es aquel que se produce y mantiene a sí mismo mediante una red cerrada de procesos metabólicos que generan continuamente los componentes que, a su vez, sostienen dicha red.

²³ Doudna y Charpentier, “The New Frontier of Genome Engineering with CRISPR-Cas9”. El concepto de diseño técnico se relaciona con los avances de Emmanuelle Charpentier y Jennifer A. Doudna, quienes recibieron el Premio Nobel de Química 2020 “por el desarrollo de un método para la edición del genoma”. <https://www.nobelprize.org/prizes/chemistry/2020/summary/>

²⁴ Martin Jinek et al., “A Programmable Dual-RNA-Guided DNA Endonuclease in Adaptive Bacterial Immunity”, *Science* 337, núm. 6096 (agosto de 2012): 816-21, <https://doi.org/10.1126/science.1225829>.

²⁵ Patrick D. Hsu, Eric S. Lander, y Feng Zhang, “Development and Applications of CRISPR-Cas9 for Genome Engineering”, *Cell* 157, núm. 6 (junio de 2014): 1262-78, <https://doi.org/10.1016/j.cell.2014.05.010>.

En ese sentido, la biotecnología encarna la culminación de un ideal moderno de dominio racional, aunque, como se ha advertido, el aumento de poder técnico amplía proporcionalmente la obligación moral.²⁶ El problema ético surge cuando la posibilidad de control biológico excede la reversibilidad de sus efectos, situando la ciencia frente a su propio límite.

La institucionalización del sistema, simbolizada en su reconocimiento académico y mediático, consolidó un discurso de progreso que reproduce la lógica del mito tecnocientífico.²⁷ En términos políticos, tal proceso coincide con la configuración de una “política de la vida”, en la cual la biología se convierte en terreno de administración y poder.²⁸ Por tanto, el despliegue global de CRISPR no solo refleja un avance científico, sino una reconfiguración del vínculo entre conocimiento, autoridad y control.

El análisis ético de la edición genética demanda distinguir entre los niveles estructurales de intervención. La diferencia entre ADN, gen y genoma remite a jerarquías de información que conectan la secuencia molecular con la organización sistémica del organismo.²⁹ La metáfora del código genético, más que descripción, constituye un dispositivo performativo que condiciona la forma en que la ciencia concibe y manipula la vida.³⁰ Intervenir sobre el ADN supone alterar una secuencia localizada, mientras modificar el genoma implica reconfigurar la arquitectura de la herencia. En tal transición, la precisión técnica se transforma en responsabilidad ontológica, pues lo que se altera ya no es un organismo singular, sino la continuidad de la especie.

El debate moral se intensifica al comparar terapia génica y edición germinal. La primera busca restaurar funciones somáticas individuales, mientras la segunda modifica la línea hereditaria y con ella la identidad futura de la humanidad.³¹ La preocupación radica en que tal intervención puede condicionar la autonomía de sujetos aún inexistentes, reduciendo la libertad genética a una determinación biográfica anticipada.³² Desde otra perspectiva, se ha argumentado que la

²⁶ Jonas, *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*.

²⁷ Helge Torgersen y Daniela Fuchs, “Technology Assessment as a Myth Buster: Deconstructing Myths around Emerging Technologies”, *Journal of Responsible Innovation* 4, núm. 2 (mayo de 2017): 118–37, <https://doi.org/10.1080/23299460.2017.1320157>.

²⁸ Rose, *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*.

²⁹ Paul E. Griffiths, “Genetic Information: A Metaphor In Search of a Theory”, *Philosophy of Science* 68, núm. 3 (septiembre de 2001): 394–412, <https://doi.org/10.1086/392891>.

³⁰ Evelyn Fox Keller, *The Mirage of a Space between Nature and Nurture* (Durham, NC: Duke University Press, 2010).

³¹ Baylis, *Altered Inheritance*.

³² Jürgen Habermas, *The Future of Human Nature* (Cambridge: Polity, 2003).

mejora procreativa representa un deber moral orientado a optimizar la calidad de vida futura.³³ Entre ambas posturas se configura la tensión entre cura y diseño, donde la legitimidad depende menos de la intención declarada que de la estructura social que la sustenta.

Las aplicaciones de CRISPR abarcan múltiples dominios, desde la medicina hasta la agricultura y la regulación epigenética. En este último ámbito, la edición de la expresión génica mediante control epigenético demuestra que la manipulación puede operar sin alterar la secuencia original, desplazando el interés desde la mutación hacia la modulación funcional.³⁴ No obstante, toda tecnificación del cuerpo implica riesgos biopolíticos, dado que la vida se convierte en objeto de administración institucional y económica.³⁵ En consecuencia, la expansión de las aplicaciones de CRISPR manifiesta una convergencia entre innovación biomédica y gobernanza de la vida, en la que la frontera entre intervención terapéutica y gestión poblacional se vuelve progresivamente ambigua.

La eficacia experimental del sistema no elimina sus vulnerabilidades intrínsecas. Se ha comprobado que los efectos fuera del objetivo y el mosaicismo embrionario son consecuencias inevitables de la complejidad celular y de las limitaciones del control molecular.³⁶ Tales fallas convierten el error técnico en cuestión moral, ya que la incertidumbre compromete la legitimidad epistemológica de la práctica científica. Dado que los riesgos derivados de la innovación no recaen únicamente sobre los investigadores, sino sobre la comunidad que los sustenta, la incertidumbre se transforma en un problema de justicia epistémica.³⁷ El conocimiento, por tanto, deja de ser un espacio neutral para convertirse en campo de responsabilidad colectiva.

Aun con los avances recientes, ninguna técnica garantiza seguridad absoluta, pues toda intervención en sistemas vivos implica efectos diferidos y contextuales.³⁸ La distribución social y temporal del riesgo genera una red de consecuencias que trasciende al individuo y alcanza dimensiones intergeneracionales.³⁹ En ese marco, la vulnerabilidad colectiva requiere una ética de la previsión capaz de incorporar la incertidumbre como condición constitutiva del saber. El

³³ Julian Savulescu, "Procreative Beneficence: Why We Should Select the Best Children", *Bioethics* 15, núms. 5-6 (octubre de 2001): 413-26, <https://doi.org/10.1111/1467-8519.00251>.

³⁴ X. Shawn Liu et al., "Editing DNA Methylation in the Mammalian Genome", *Cell* 167, núm. 1 (septiembre de 2016): 233-247.e17, <https://doi.org/10.1016/j.cell.2016.08.056>.

³⁵ Roberto Esposito, *Bíos: Biopolitics and Philosophy*, ed. y trad. Timothy C. Campbell, Posthumanities Series (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008).

³⁶ Hsu, Lander, y Zhang, "Development and Applications of CRISPR-Cas9 for Genome Engineering".

³⁷ Janet A. Kourany, *Philosophy of Science after Feminism*, Studies in Feminist Philosophy (Oxford: Oxford University Press, 2010).

³⁸ Doudna y Charpentier, "The New Frontier of Genome Engineering with CRISPR-Cas9".

³⁹ Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity*, vol. 17.

aumento del poder técnico amplía correlativamente la responsabilidad moral, desplazando la obligación hacia un futuro que aún no existe pero que ya resulta afectado por la acción presente.⁴⁰ De ahí que la precaución epistémica no demande certeza, sino deliberación prudente frente a la complejidad y la ignorancia estructural.

El examen de los fundamentos biológicos y filosóficos de la edición genética revela que la racionalidad técnica contemporánea ha desplazado el control de la naturaleza hacia la manipulación de la herencia, configurando un nuevo horizonte moral en el que la ciencia interviene directamente en los procesos de continuidad vital. Desde esa perspectiva, resulta necesario abordar las implicaciones éticas, jurídicas y sociales de la edición germinal, donde la técnica deja de ser un instrumento de conocimiento para convertirse en una práctica que redefine los límites de la responsabilidad humana frente al futuro de la especie.

Dimensiones éticas, jurídicas y sociales de la edición germinal

El debate sobre la edición genética de la línea germinal humana constituye uno de los campos más problemáticos de la reflexión bioética contemporánea, pues en él la biología se torna política y la técnica se redefine como ejercicio moral. Intervenir la herencia equivale a decidir sobre la forma futura de la humanidad, lo que desplaza la reflexión desde la autonomía individual hacia la justicia intergeneracional y planetaria. En tal sentido, la discusión requiere un marco analítico capaz de vincular la comprensión ontológica de la herencia con la estructuración de normativas globales y mecanismos de gobernanza científica.

En esa línea, la línea germinal humana, entendida como continuidad biológica ininterrumpida, representa el límite moral que separa la conservación de la manipulación de la especie. El principio de continuidad hereditaria sostiene que la información genética transmite no solo características biológicas, sino también la identidad colectiva que une a las generaciones.⁴¹ Al alterar esa secuencia, la intervención técnica traslada la responsabilidad moral hacia el horizonte transgeneracional, donde las consecuencias recaen sobre individuos que aún no existen.⁴²

⁴⁰ Jonas, *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*.

⁴¹ August Weismann, *The Germ-plasm: A Theory of Heredity*, trad. William Newton Parker y Harriet Rönnfeldt, Contemporary Science Series (New York: Scribner's, 1893).

⁴² Jonas, *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*.

De ese modo, tal desplazamiento produce una erosión de la humildad moral, al transformar la herencia en objeto de voluntad y reducir la vida a materia de elección.⁴³ Además, la manipulación de la línea germinal condiciona la autonomía futura, ya que los sujetos resultantes no pueden reconocerse como agentes libres si su constitución fue previamente decidida.⁴⁴ Desde una perspectiva prudencial, la ética de la precaución genética sugiere moratorias normativas hasta que existan garantías de no afectación intergeneracional.⁴⁵ Así, la edición de la herencia biológica transforma el tiempo moral en genealogía técnica, donde el devenir de la especie queda subordinado a la programación científica.

A partir de lo anterior, la capacidad de modificar la línea germinal confiere al ser humano el poder de autotransformarse. La aparición del *homo geneticus* implica la ruptura del paradigma naturalista y la sustitución de la evolución por el diseño.⁴⁶ Desde esa perspectiva, el cuerpo se convierte en laboratorio de sí mismo, desestabilizando las fronteras entre lo natural y lo fabricado.⁴⁷ Sin embargo, la tecnificación de la vida puede interpretarse como manifestación de una lógica inmunitaria, donde el intento de proteger la existencia mediante su control la convierte en objeto de gestión.⁴⁸ Frente a ese riesgo, la lectura posthumana propone una ética de coexistencia ampliada que reconozca la interdependencia entre humano y no humano, reemplazando la idea de dominio por una relación de simbiosis moral.⁴⁹ La autotransformación, en consecuencia, exige repensar la responsabilidad no como límite externo, sino como condición interna del poder técnico.

A la luz de esa reflexión, la abstracción del debate alcanzó su concreción histórica en el caso del científico chino He Jiankui, cuyo experimento de 2018, orientado a inmunizar embriones contra el VIH, representó la ruptura de la prudencia epistémica al realizarse sin consenso internacional sobre los límites de la intervención germinal.⁵⁰ Tal acontecimiento evidenció la incapacidad de la comunidad científica para autorregular su propio poder⁵¹ y reveló

⁴³ Michael J. Sandel, *The Case Against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009).

⁴⁴ Habermas, *The Future of Human Nature*.

⁴⁵ Baylis, *Altered Inheritance*.

⁴⁶ Francis Fukuyama, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution* (London: Profile, 2002).

⁴⁷ Peter Sloterdijk, *You Must Change Your Life* (Cambridge: Polity Press, 2014).

⁴⁸ Esposito, *Bíos: Biopolitics and Philosophy*.

⁴⁹ Rosi Braidotti, *The Posthuman* (Cambridge: John Wiley & Sons, 2013).

⁵⁰ Baylis, *Altered Inheritance*.

⁵¹ Greely, "CRISPR'd Babies".

que la innovación sin deliberación puede convertir el progreso en transgresión.⁵² El suceso ilustró la colisión entre velocidad tecnocientífica y responsabilidad anticipatoria, mostrando que la ética no puede funcionar como corrección ex post, sino como estructura preventiva.

En ese contexto, la movilidad jurisdiccional intensifica la complejidad del problema, pues las diferencias regulatorias fomentan la deslocalización de la investigación hacia contextos permisivos. En tal sentido, la restricción en determinados países genera desplazamientos hacia regiones con controles más laxos, creando lo que se ha denominado un mercado global de embriones editados.⁵³ Esa dinámica erosiona la soberanía ética y debilita la validez del principio de precaución, transformando la bioética en un campo de tensiones geopolíticas donde la innovación y la moralidad se negocian según intereses nacionales.

De igual modo, la problemática se amplifica cuando el conflicto ético no se origina en la experimentación científica, sino en la relación entre autonomía familiar y autoridad médica. El caso de Charlie Gard evidenció el dilema sobre quién puede definir el interés superior del paciente cuando el beneficio clínico es incierto.⁵⁴ Desde una perspectiva utilitarista, la decisión parental debe prevalecer si se basa en información racional y no en motivaciones ideológicas.⁵⁵ Sin embargo, el consentimiento informado deja de ser suficiente cuando las consecuencias exceden la vida del sujeto involucrado, ya que los efectos se proyectan hacia futuras generaciones.⁵⁶ La cuestión del consentimiento se convierte, por tanto, en problema colectivo de gobernanza moral, donde el derecho a decidir se diluye en la obligación de prever.

En el plano normativo, el derecho internacional intenta contener esa expansión mediante instrumentos jurídicos que regulen la intervención sobre la herencia humana. El Convenio de Oviedo del Consejo de Europa formuló la primera prohibición vinculante de la modificación hereditaria humana, fundamentando la intangibilidad del genoma en la noción de dignidad.⁵⁷

⁵² Jennifer A. Doudna, “The Promise and Challenge of Therapeutic Genome Editing”, *Nature* 578, núm. 7794 (febrero de 2020): 229-36, <https://doi.org/10.1038/s41586-020-1978-5>.

⁵³ Mahmoud Salama et al., “Cross Border Reproductive Care (CBRC): A Growing Global Phenomenon with Multidimensional Implications (a Systematic and Critical Review)”, *Journal of Assisted Reproduction and Genetics* 35, núm. 7 (julio de 2018): 1277-88, <https://doi.org/10.1007/s10815-018-1181-x>.

⁵⁴ Dominic Wilkinson, “The Charlie Gard Case, and the Ethics of Obstructing International Transfer of Seriously Ill Children”, *Pediatrics* 146, núm. Supplement_1 (agosto de 2020): S54-59, <https://doi.org/10.1542/peds.2020-0818K>.

⁵⁵ Peter Singer, *Practical Ethics*, 3a ed. (Cambridge University Press, 2011), <https://doi.org/10.1017/CBO9780511975950>.

⁵⁶ Nuffield Council on Bioethics, *Genome Editing and Human Reproduction: Social and Ethical Issues* (London: Nuffield Council on Bioethics, 2018), <https://www.nuffieldbioethics.org/publication/genome-editing-and-human-reproduction-social-and-ethical-issues/>.

⁵⁷ Council of Europe, “Convention on Human Rights and Biomedicine”, 1999, <https://www.coe.int/en/web/conventions/full-list?module=treaty-detail&treaty-num=164>.

Sin embargo, la evolución de la biotecnología ha desplazado sus supuestos fundacionales, al punto de que hoy actúa más como punto de partida que como límite definitivo.⁵⁸

A su vez, la Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos de la UNESCO concibe el genoma como patrimonio común de la humanidad, idea que refuerza la unidad moral del género humano,⁵⁹ aunque puede obstaculizar políticas de justicia genética si no se adapta a las desigualdades biotecnológicas emergentes.⁶⁰ En consecuencia, la universalidad del genoma debe reinterpretarse como principio dinámico que combine igualdad moral y equidad tecnológica.

Con base en ello, la heterogeneidad regulatoria actual demuestra que la bioética se encuentra subordinada a la competencia científica y económica. Las divergencias entre la Unión Europea, Estados Unidos y China generan un marco de ética estratégica, donde los principios se ajustan al liderazgo tecnológico.⁶¹ El resultado es una biopolítica de la innovación en la que la regulación ética se convierte en instrumento de poder y la moral se subordina a la lógica del mercado.⁶² La desigualdad normativa transforma la bioética en terreno de disputa tecnopolítica, donde el valor de la prudencia compite con la rentabilidad del descubrimiento.

A partir de este escenario, la cuestión de la seguridad biomédica emerge como desafío fundamental ante la imprevisibilidad experimental del sistema CRISPR. Los efectos fuera del objetivo y el mosaicismo embrionario no son accidentes, sino consecuencias estructurales del proceso de edición, imposibles de eliminar por completo.⁶³ Esa incertidumbre confirma que la sociedad del riesgo redistribuye las consecuencias de la innovación más allá de sus creadores⁶⁴ y que toda percepción de riesgo refleja valores colectivos y estructuras culturales de significado.⁶⁵ La seguridad, en consecuencia, depende tanto de la solidez experimental como de la confianza social que legitima la práctica científica.

⁵⁸ Chadwick, "Gene Editing".

⁵⁹ Roberto Andorno, "The Right Not to Know: An Autonomy Based Approach", *Journal of Medical Ethics* 30, núm. 5 (octubre de 2004): 435-39, <https://doi.org/10.1136/jme.2002.001578>.

⁶⁰ George J. Annas, "Genome Editing 2020: Ethics and Human Rights in Germline Editing in Humans and Gene Drives in Mosquitoes", *American Journal of Law & Medicine* 46, núms. 2-3 (mayo de 2020): 143-65, <https://doi.org/10.1177/0098858820933492>.

⁶¹ Sheila Jasanoff, *The Ethics of Invention: Technology and the Human Future* (New York: W. W. Norton & Company, 2016).

⁶² J. Benjamin Hurlbut, "Limits of Responsibility: *Genome Editing, Asilomar, and the Politics of Deliberation*", *Hastings Center Report* 45, núm. 5 (septiembre de 2015): 11-14, <https://doi.org/10.1002/hast.484>.

⁶³ Hsu, Lander, y Zhang, "Development and Applications of CRISPR-Cas9 for Genome Engineering".

⁶⁴ Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity*, vol. 17.

⁶⁵ Mary Douglas, *Risk and Blame: Essays in Cultural Theory*, vol. 12, *Collected Works* (London: Routledge, 1994).

En coherencia con ello, el debate ético sobre terapia y mejora genética continúa siendo decisivo, pues la línea entre curar y diseñar se ha vuelto difusa. La beneficencia procreativa defiende la intervención mejorativa como deber moral de promover la existencia de seres con mejores oportunidades vitales.⁶⁶ En cambio, se ha argumentado que someter la vida a fines utilitarios amenaza la autonomía moral y convierte la persona en medio de una finalidad colectiva.⁶⁷ En una posición intermedia, se ha sostenido que la distinción entre terapia y mejora se diluye en la práctica biomédica, ya que toda intervención tiene efectos híbridos y contextuales.⁶⁸ La cuestión eugenésica, en ese sentido, no reside en la intención individual, sino en la estructura social que define qué vidas se consideran dignas de ser mejoradas.

De manera complementaria, la dimensión política de la bioética global se manifiesta en la distribución desigual de los recursos biotecnológicos. La concentración de capacidades científicas en el Norte global refuerza jerarquías de acceso y dependencia, configurando una nueva forma de colonialidad genética.⁶⁹ La economía del biocapital convierte la vida en fuente de valor, perpetuando asimetrías estructurales entre productores y beneficiarios del conocimiento.⁷⁰ A su vez, la epistemología dominante margina las perspectivas del Sur Global, limitando su participación en la deliberación moral y política.⁷¹

El análisis de las dimensiones éticas, jurídicas y sociales de la edición germinal evidencia que los dilemas actuales desbordan las categorías morales tradicionales y ponen en tensión los marcos normativos que regulan la intervención sobre la herencia humana. Ante esta complejidad, el principialismo bioético emerge como punto de referencia obligado para evaluar la suficiencia de los modelos éticos clásicos, pues su revisión permite examinar si los principios de autonomía, beneficencia, no maleficencia y justicia conservan vigencia frente a los desafíos planteados por la biotecnología contemporánea.

⁶⁶ Savulescu, "Procreative Beneficence".

⁶⁷ Habermas, *The Future of Human Nature*.

⁶⁸ Bjørn Hofmann, "Limits to Human Enhancement: Nature, Disease, Therapy or Betterment?", *BMC Medical Ethics* 18, núm. 1 (diciembre de 2017): 56, <https://doi.org/10.1186/s12910-017-0215-8>.

⁶⁹ Alan Petersen, *The Politics of Bioethics*, Routledge Studies in Science, Technology and Society (London: Routledge, 2011).

⁷⁰ Kaushik Sunder Rajan, *Biocapital: The Constitution of Postgenomic Life* (Durham, NC: Duke University Press, 2006).

⁷¹ Boaventura de Sousa Santos, *Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide* (London: Routledge, 2015).

El principialismo bioético frente a la edición genética

La ética biomédica contemporánea atraviesa una reconfiguración profunda al intentar responder a los dilemas que emergen de la edición genética germinal. La expansión del poder tecnocientífico desborda los marcos tradicionales del consentimiento, la previsión del daño y la justicia distributiva, exigiendo una reformulación que integre sostenibilidad, equidad y responsabilidad intergeneracional. La reflexión ética se ve así compelida a trascender la escala clínica individual, incorporando la dimensión planetaria y prospectiva de la intervención genética.

El modelo principialista, concebido originalmente en el contexto hospitalario, se configuró como respuesta a la crisis moral que siguió a los abusos médicos del siglo XX, cuando la confianza en la autoridad profesional fue reemplazada por la exigencia de autonomía y consentimiento.⁷² En su formulación inicial, los principios de autonomía, beneficencia, no maleficencia y justicia funcionaron como mínimos de consenso en sociedades pluralistas.⁷³ Sin embargo, su capacidad explicativa resulta hoy insuficiente frente a dilemas que trascienden al individuo y comprometen la continuidad biológica de la especie. La crítica al minimalismo moral de este marco señala que la ética de la práctica clínica requiere ampliarse hacia una ética de la responsabilidad planetaria.⁷⁴ La expansión biotecnológica no puede sostenerse sobre la noción moderna de sujeto autónomo, sino sobre un principio de corresponsabilidad estructural entre humanidad, técnica y entorno.

A medida que el modelo se consolidó institucionalmente, su influencia se extendió a los comités de ética y a las políticas sanitarias internacionales, lo que le otorgó un carácter normativo global.⁷⁵ Se ha sostenido que su fuerza radica en la flexibilidad que permite adaptarlo a diferentes contextos culturales,⁷⁶ aunque también se ha señalado que su falta de jerarquía interna entre principios conduce a soluciones éticamente ambiguas.⁷⁷ Por ello, la necesidad de un equilibrio reflexivo revisable se ha vuelto ineludible, en particular frente a escenarios

⁷² Albert R. Jonsen, *The Birth of Bioethics* (Oxford: Oxford University Press, 1998).

⁷³ Beauchamp y Childress, *Principles of biomedical ethics*.

⁷⁴ Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*.

⁷⁵ Beauchamp y Childress, *Principles of biomedical ethics*.

⁷⁶ Raanan Evelyn Zvi Gillon, "Medical Ethics: Four Principles plus Attention to Scope", *BMJ* 309, núm. 6948 (julio de 1994): 184-184, <https://doi.org/10.1136/bmj.309.6948.184>.

⁷⁷ K. Danner Clouser y Bernard Gert, "A Critique of Principlism", *Journal of Medicine and Philosophy* 15, núm. 2 (abril de 1990): 219-36, <https://doi.org/10.1093/jmp/15.2.219>.

tecnológicos inéditos donde los riesgos son sistémicos y de largo plazo.⁷⁸ El principialismo, al haberse universalizado sin actualizar su epistemología, se enfrenta ahora al reto de dialogar con tradiciones éticas más relacionales y contextuales.

La consolidación institucional del principialismo también ha favorecido la incorporación de herramientas económicas en la toma de decisiones sanitarias, como el análisis costo beneficio⁷⁹ y los AVAC⁸⁰ (años de vida ajustados por calidad), orientadas a optimizar la asignación de recursos mediante métricas comparativas de eficiencia. Si bien estos instrumentos facilitan la priorización de intervenciones, generan tensiones éticas al traducir la vida en valores agregados y al desplazar consideraciones de equidad y vulnerabilidad, lo que muestra la necesidad de marcos normativos más amplios que introduzcan justicia y responsabilidad colectiva como criterios rectores.

El contraste con otros enfoques permite comprender su alcance limitado. Mientras el utilitarismo orienta la moral hacia la maximización del bienestar,⁸¹ el casuismo enfatiza la singularidad de cada situación⁸² y la ética del cuidado privilegia la interdependencia afectiva.⁸³ La perspectiva relacional ofrece una base más adecuada para una ética científica que reconozca la vulnerabilidad compartida y la responsabilidad colectiva.⁸⁴ A diferencia de los principios abstractos, la ética del cuidado articula racionalidad y empatía, mostrando que la acción moral no puede disociarse de la atención al otro. La revisión del principialismo desde esta óptica sugiere que la neutralidad moral de los principios debe reemplazarse por una normatividad situada, donde la decisión ética se vincule con el contexto ecológico y social de la biotecnología.

El principio de autonomía, al definirse como capacidad racional de autogobierno, encuentra su límite en la edición germinal, dado que los sujetos afectados aún no existen. La imposibilidad del consentimiento anticipado plantea un vacío normativo en el que la libertad

⁷⁸ Rosamond Rhodes, "Bioethics: Looking Forward and Looking Back", *The American Journal of Bioethics* 13, núm. 1 (enero de 2013): 13-16, <https://doi.org/10.1080/15265161.2013.747318>.

⁷⁹ Robert J. Brent, "Cost-Benefit Analysis versus Cost-Effectiveness Analysis from a Societal Perspective in Healthcare", *International Journal of Environmental Research and Public Health* 20, núm. 5 (marzo de 2023): 4637, <https://doi.org/10.3390/ijerph20054637>.

⁸⁰ Guillem López y José Luis Pinto, "QALY Maximization and the Social Optimum", *Revista Hacienda Pública Española* 242, núm. 3 (septiembre de 2022): 111-27, <https://doi.org/10.7866/HPE-RPE.22.3.5>.

⁸¹ Singer, *Practical Ethics*.

⁸² Albert R. Jonsen y Stephen Toulmin, *The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning* (Berkeley: University of California Press, 1988).

⁸³ Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, 2nd ed. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982).

⁸⁴ Allison Jeffrey y Holly Thorpe, "Relational Ethics of Care in Pandemic Research: Vulnerabilities, Intimacies, and Becoming Together-Apart", *Qualitative Inquiry* 30, núm. 1 (enero de 2024): 101-13, <https://doi.org/10.1177/10778004231163497>.

futura se ve determinada por decisiones presentes.⁸⁵ La autonomía deja de ser una prerrogativa individual para convertirse en obligación colectiva de preservar la posibilidad de elección de quienes aún no han nacido.⁸⁶ En este sentido, la autonomía se reformula como responsabilidad diferida hacia el futuro, orientada a impedir la programación irreversible del patrimonio genético común.⁸⁷

El principio de no maleficencia, entendido como deber de no causar daño, enfrenta el desafío de la incertidumbre inherente a la biotecnología. La distinción clásica entre daño previsto y daño buscado se desvanece cuando los efectos son probabilísticos o desconocidos.⁸⁸ En consecuencia, el daño se extiende más allá de lo físico, alcanzando dimensiones simbólicas y cognitivas que pueden erosionar la confianza social en la ciencia.⁸⁹ La evaluación ética de la experimentación genética requiere incorporar la noción de proporcionalidad riesgo-beneficio, ampliada a consecuencias ambientales y temporales.⁹⁰ La prudencia epistémica se convierte así en principio rector de una ética que reconoce la imposibilidad de control absoluto sobre sus efectos.

La beneficencia, concebida como promoción del bien, se vuelve problemática cuando la mejora biológica sustituye el cuidado por la optimización. La búsqueda de perfección genética puede conducir a una tecnificación del valor humano, donde la dignidad se subordina a la eficiencia biológica.⁹¹ Frente a esa objeción, la beneficencia procreativa ha sido defendida como deber moral de maximizar las oportunidades de vida para las generaciones futuras.⁹² Desde otra perspectiva, la mejora puede interpretarse no como transgresión, sino como expansión del potencial humano mediante el uso responsable de la técnica.⁹³ La tensión entre perfeccionismo y prudencia muestra que el bien no puede definirse solo por el resultado, sino por la sostenibilidad ontológica del proceso que lo genera.

⁸⁵ Habermas, *The Future of Human Nature*.

⁸⁶ Jonas, *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*.

⁸⁷ Baylis, *Altered Inheritance*.

⁸⁸ John Finnis, *Fundamentals of Ethics* (Washington, DC: Georgetown University Press, 1983).

⁸⁹ Joachim Boldt y Elisa Orru, "Towards a Unified List of Ethical Principles for Emerging Technologies. An Analysis of Four European Reports on Molecular Biotechnology and Artificial Intelligence", *Sustainable Futures* 4 (2022): 100086, <https://doi.org/10.1016/j.sfr.2022.100086>.

⁹⁰ Resnik, "Ethical Issues in Field Trials of Genetically Modified Disease-Resistant Mosquitoes".

⁹¹ Leon Kass, *Life, Liberty and the Defense of Dignity: The Challenge for Bioethics*, Encounter Broadside Series (New York: Encounter Books, 2002).

⁹² Savulescu, "Procreative Beneficence".

⁹³ Nick Bostrom, "In Defense of Posthuman Dignity", *Bioethics* 19, núm. 3 (junio de 2005): 202–14, <https://doi.org/10.1111/j.1467-8519.2005.00437.x>.

El principio de justicia, originado en la teoría de la equidad de Rawls, adquiere un alcance biotecnológico al considerar la distribución de oportunidades genéticas.⁹⁴ La biotecnología introduce una nueva forma de desigualdad vinculada al acceso a terapias y a la capacidad de modificación genética.⁹⁵ En este escenario, la equidad sanitaria requiere políticas que compensen las desigualdades biológicas generadas socialmente.⁹⁶ Además, la justicia intergeneracional impone la necesidad de incorporar mecanismos de compensación temporal que equilibren los efectos futuros de la innovación genética.⁹⁷ La justicia bioética, por tanto, se redefine como redistribución genética de oportunidades vitales, en la que la igualdad implica tanto acceso material como participación deliberativa en las decisiones sobre la herencia común.

Las limitaciones estructurales del modelo principialista se evidencian en su dependencia del consentimiento informado, que presupone sujetos existentes y autónomos. La insuficiencia de este marco ante individuos aún no nacidos obliga a pensar la legitimidad moral en términos institucionales. La fiabilidad ética de la ciencia se sostiene entonces en estructuras colectivas de confianza más que en acuerdos individuales.⁹⁸ De modo complementario, la gobernanza genética demanda consenso social informado, sustentado en deliberación pública y transparencia institucional.⁹⁹ La ética deja de ser un contrato bilateral y se convierte en compromiso cooperativo de alcance comunitario.

El desplazamiento del sujeto ético hacia una colectividad biológica futura redefine la noción de responsabilidad. La expansión del poder técnico amplía la obligación moral más allá del presente,¹⁰⁰ al tiempo que los riesgos se distribuyen globalmente, afectando a comunidades sin capacidad de decisión sobre los procesos que los generan.¹⁰¹ La comunidad moral, por consiguiente, debe incluir a los seres aún no existentes y a las formas de vida impactadas indirectamente por la innovación.¹⁰² La ética de la edición germinal se convierte así en cuidado anticipatorio hacia una humanidad en formación.

⁹⁴ Rose, *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*.

⁹⁵ Petersen, *The Politics of Bioethics*.

⁹⁶ Norman Daniels, *Just Health: Meeting Health Needs Fairly*, 1a ed. (Cambridge University Press, 2007), <https://doi.org/10.1017/CBO9780511809514>.

⁹⁷ Allen E. Buchanan, *Beyond Humanity?: The Ethics of Biomedical Enhancement*, Uehiro Series in Practical Ethics (Oxford: Oxford University Press, 2011).

⁹⁸ Onora O'Neill, *Autonomy and Trust in Bioethics*, Gifford Lectures (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

⁹⁹ Baylis, *Altered Inheritance*.

¹⁰⁰ Jonas, *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*.

¹⁰¹ Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity*, vol. 17.

¹⁰² Singer, *Practical Ethics*.

La exigencia de una ética global sintetiza la transformación del paradigma. La bioética concebida como puente entre conocimiento y supervivencia reclama orientar la biotecnología hacia la preservación de la biosfera y la equidad planetaria.¹⁰³ La convergencia entre biotecnología y derechos humanos ofrece un marco para institucionalizar esa orientación universal.¹⁰⁴ La desigualdad en el acceso a la innovación, sin embargo, demanda una ética transnacional que articule justicia científica y solidaridad biotecnológica.¹⁰⁵ Dado que la ciencia evoluciona a ritmos que desbordan la capacidad normativa, la gobernanza debe basarse en principios adaptativos que permitan revisar sus fundamentos sin perder densidad moral.¹⁰⁶

El estudio crítico del principialismo bioético frente a la edición genética muestra que su estructura, aunque históricamente eficaz, resulta limitada ante los dilemas intergeneracionales y planetarios que introducen las nuevas formas de poder tecnocientífico. Tal constatación abre el camino hacia la formulación de una bioética de segunda generación, orientada a integrar responsabilidad colectiva, justicia global y sostenibilidad moral como ejes rectores de una ética capaz de acompañar la innovación sin sacrificar la dignidad y la continuidad de la vida.

Hacia una bioética de segunda generación

El avance de la edición genética plantea una transformación profunda en la arquitectura moral que ha sostenido la reflexión bioética durante las últimas décadas. Las tecnologías de intervención sobre la línea germinal sitúan la acción humana en un umbral inédito, donde el poder de modificar la herencia exige reformular la relación entre conocimiento, responsabilidad y justicia. El marco principialista, concebido para contextos clínicos centrados en el individuo, resulta insuficiente ante los desafíos intergeneracionales y planetarios que introduce la biotecnología contemporánea. Por ello, la discusión ética requiere una reconstrucción teórica orientada a una bioética de segunda generación, basada en la interdependencia ontológica entre lo humano y lo biotecnológico, y en la responsabilidad colectiva como principio regulativo.

¹⁰³ Van Rensselaer Potter, *Bioethics: Bridge to the Future*, Prentice-Hall Biological Science Series (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1971).

¹⁰⁴ Henk ten Have, *Global Bioethics: An Introduction* (London: Routledge, 2016).

¹⁰⁵ Benatar, Daar, y Singer, "Global health ethics".

¹⁰⁶ Barbara Cosens et al., "Governing Complexity: Integrating Science, Governance, and Law to Manage Accelerating Change in the Globalized Commons", *Proceedings of the National Academy of Sciences* 118, núm. 36 (septiembre de 2021): e2102798118, <https://doi.org/10.1073/pnas.2102798118>.

El antropocentrismo moral, legado del racionalismo ilustrado, ha configurado históricamente la centralidad del sujeto autónomo como medida de la acción ética.¹⁰⁷ Sin embargo, la emergencia de perspectivas posthumanistas y ecológicas ha cuestionado esa supremacía, al concebir la vida como entramado de co-constitución entre organismos, tecnologías y ecosistemas.¹⁰⁸ El Antropoceno, entendido como era de impacto humano planetario, disuelve la distinción entre naturaleza y cultura, revelando que toda decisión técnica comporta efectos globales.¹⁰⁹ A pesar de ello, la necesidad de preservar la humanidad como horizonte moral persiste, como sugiere la propuesta de un humanismo responsable que articule la interdependencia ecológica sin diluir la singularidad ética de lo humano.¹¹⁰ La bioética contemporánea se redefine así como una ecología moral de corresponsabilidad, en la que la vida adquiere sentido a partir de su relacionalidad planetaria y no de su dominio técnico.

El principio de responsabilidad intergeneracional constituye el eje normativo de esta ética ampliada. Se ha propuesto que la obligación moral no se limita al presente, sino que debe garantizar la continuidad vital en condiciones de dignidad.¹¹¹ La expansión de los riesgos tecnocientíficos convierte la moral del ahora en una ética del futuro, donde los efectos de la acción se extienden más allá de las fronteras temporales y territoriales.¹¹² Aun cuando la manipulación germinal pueda amenazar la autonomía futura, ello no exime la obligación de asegurar la viabilidad moral de la especie.¹¹³ En tal sentido, la responsabilidad se institucionaliza mediante estructuras colectivas que incorporan la deliberación intergeneracional como mecanismo de prudencia política.¹¹⁴ La responsabilidad se convierte, por tanto, en forma distributiva del tiempo moral, donde cada generación asume el deber de preservar las condiciones de posibilidad de la vida.

La ética de la incertidumbre introduce una dimensión epistémica que reconoce la falibilidad estructural del conocimiento científico.¹¹⁵ En contextos donde los valores son disputados y la información incompleta, la ciencia adquiere un carácter postnormal, lo que implica ampliar la participación social en la toma de decisiones.¹¹⁶ De ese modo, la prudencia

¹⁰⁷ Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, ed. y trad. Mary J. Gregor y Jens Timmermann, Cambridge Texts in the History of Philosophy (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).

¹⁰⁸ Braidotti, *The Posthuman*.

¹⁰⁹ Latour, *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*.

¹¹⁰ Jonas, *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*.

¹¹¹ Jonas.

¹¹² Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity*, vol. 17.

¹¹³ Habermas, *The Future of Human Nature*.

¹¹⁴ Baylis, *Altered Inheritance*.

¹¹⁵ Potter, *Bioethics: Bridge to the Future*.

¹¹⁶ Funtowicz y Ravetz, "Science for the Post-Normal Age".

deja de ser sinónimo de inacción y se convierte en principio de innovación reflexiva guiada por responsabilidad cognitiva.¹¹⁷ La gestión del riesgo reemplaza la ilusión de control, dando lugar a una gobernanza anticipatoria que entiende la incertidumbre no como amenaza, sino como espacio de aprendizaje colectivo.¹¹⁸ El principio de precaución, formulado en la Declaración de Río, consolida este enfoque al exigir acción preventiva frente a posibles daños graves incluso en ausencia de certeza.¹¹⁹ La ética científica se redefine así como atención constante a las consecuencias imprevistas de la intervención humana.

La traducción normativa de estos fundamentos requiere una estructura institucional capaz de articular prudencia, deliberación y equidad. La responsabilidad intergeneracional demanda instrumentos que evalúen los efectos de las innovaciones biotecnológicas a largo plazo.¹²⁰ Las propuestas de evaluación transgeneracional de impacto genético y social permiten incorporar horizontes de tiempo extendido en la regulación científica.¹²¹ Los observatorios internacionales con mecanismos de revisión adaptativa y cláusulas de reversibilidad fortalecen la capacidad de control ético.¹²² Además, las moratorias experimentales condicionadas, basadas en evaluación periódica, institucionalizan la prudencia como método de gobernanza flexible.¹²³ En consecuencia, la previsión deja de ser virtud teórica para convertirse en práctica política de responsabilidad colectiva.

La precaución epistémica se operacionaliza mediante una gobernanza científica inclusiva. El paradigma de la ciencia postnormal sostiene que la calidad del conocimiento depende de su apertura deliberativa.¹²⁴ La revisión pública de riesgos y la transparencia en la comunicación de datos constituyen componentes esenciales de la confianza institucional.¹²⁵ Asimismo, la trazabilidad ética mediante comités interdisciplinarios y modelos predictivos integradores permite vincular la evaluación científica con la deliberación moral.¹²⁶ La

¹¹⁷ Andrew Stirling, "Risk, Precaution and Science: Towards a More Constructive Policy Debate: Talking Point on the Precautionary Principle", *EMBO Reports* 8, núm. 4 (abril de 2007): 309–15, <https://doi.org/10.1038/sj.embor.7400953>.

¹¹⁸ Ulrich Beck, *World Risk Society* (Cambridge: Wiley, 1999).

¹¹⁹ United Nations, "United Nations Conference on Environment and Development", Rio de Janeiro, 1992, <https://www.un.org/en/conferences/environment/rio1992>.

¹²⁰ Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity*, vol. 17; Jonas, *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*.

¹²¹ Axel Gosseries, "On Future Generations' Future Rights*", *Journal of Political Philosophy* 16, núm. 4 (diciembre de 2008): 446–74, <https://doi.org/10.1111/j.1467-9760.2008.00323.x>.

¹²² Benatar, Daar, y Singer, "Global health ethics".

¹²³ Baylis, *Altered Inheritance*.

¹²⁴ Funtowicz y Ravetz, "Science for the Post-Normal Age".

¹²⁵ Stirling, "Risk, Precaution and Science".

¹²⁶ Heather E. Douglas, *Science, Policy, and the Value-Free Ideal* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2009); Resnik, "Ethical Issues in Field Trials of Genetically Modified Disease-Resistant Mosquitoes".

cooperación entre ciencia, ética y política transforma la regulación en un proceso dinámico de aprendizaje social, en el que la autoridad epistémica se legitima por su reflexividad y no por su cierre técnico.

La solidaridad genómica emerge como principio corrector de las desigualdades biotecnológicas. Inspirada en la justicia global y en la ética de la corresponsabilidad,¹²⁷ esta noción exige que los beneficios de la edición genética se distribuyan de manera equitativa. La equidad sanitaria implica reducir las asimetrías estructurales que condicionan el acceso a terapias avanzadas.¹²⁸ La creación de fondos internacionales para redistribuir recursos biotecnológicos contribuye a evitar la consolidación de jerarquías genéticas entre Norte y Sur.¹²⁹ Sin mecanismos solidarios, la biomedicina corre el riesgo de reproducir un “clasismo genético” en el que la diferencia biológica se traduzca en desigualdad moral.¹³⁰ La justicia genética requiere, por tanto, una economía ética de la vida que asegure la equidad material del progreso científico.

La noción de dignidad humana prospectiva define el límite prudencial del poder técnico. Concebida como principio regulativo que impide la instrumentalización de la vida,¹³¹ la dignidad orienta la intervención hacia la preservación de la autonomía y la identidad futura. La prohibición de modificaciones no terapéuticas responde a la necesidad de evitar la conversión de la biología en objeto de diseño.¹³² Los derechos prospectivos del nasciturus constituyen una extensión del principio de justicia hacia sujetos aún inexistentes.¹³³ La evaluación ética debe considerar, en consecuencia, los impactos sobre la libertad de las generaciones venideras y la integridad de la herencia común.¹³⁴ La dignidad se configura así como límite moral interno de la biotecnología, que orienta la innovación sin anularla.

La articulación del nuevo paradigma con otras tradiciones éticas refuerza su coherencia. Su estructura racional mantiene continuidad con el principialismo,¹³⁵ aunque amplía su horizonte hacia una comunidad moral intergeneracional. Comparte con la ética del cuidado la centralidad de la relacionalidad, pero incorpora una dimensión ontológica que abarca tanto lo

¹²⁷ Paul Ricoeur, *Oneself as Another*, Gifford Lectures (Chicago: University of Chicago Press, 1992); Thomas W. Pogge, *World Poverty and Human Rights* (Cambridge: Polity, 2008).

¹²⁸ Daniels, *Just Health*.

¹²⁹ Benatar, Daar, y Singer, “Global health ethics”.

¹³⁰ Rose, *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*.

¹³¹ UNESCO, “Universal Declaration on the Human Genome and Human Rights”, 1997, <https://www.unesco.org/en/legal-affairs/universal-declaration-human-genome-and-human-rights>.

¹³² Habermas, *The Future of Human Nature*.

¹³³ Baylis, *Altered Inheritance*.

¹³⁴ Jonas, *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*.

¹³⁵ Beauchamp y Childress, *Principles of biomedical ethics*.

humano como lo no humano.¹³⁶ Su convergencia con la ética ambiental radica en la preocupación común por la biosfera, aunque la aborda desde la mediación tecnocientífica.¹³⁷ La bioética posthumana sintetiza esta apertura, al vincular cuidado relacional y responsabilidad epistémica dentro de un mismo marco de coherencia teórica.¹³⁸ La bioética de segunda generación se presenta así como un sistema integrador que combina pluralismo y consistencia conceptual.

El diálogo con la biopolítica permite comprender el alcance político de la propuesta. El poder moderno, al administrar la vida mediante técnicas de regulación, convierte la biología en campo de gobierno.¹³⁹ La lógica inmunitaria del control puede derivar en exclusión bajo el pretexto de protección.¹⁴⁰ En respuesta, los derechos humanos se reinterpretan como salvaguardas de la integridad genómica global.¹⁴¹ La biopolítica contemporánea, centrada en el poder molecular, requiere un marco ético que reoriente la gestión de la vida hacia la equidad y la dignidad.¹⁴² La bioética de segunda generación no se opone a la biopolítica, sino que la transforma en biogobernanza justa, donde la regulación del cuerpo colectivo se funda en principios de reciprocidad.

La consistencia del modelo depende de su capacidad de implementación práctica. La ética no puede permanecer en el nivel declarativo, sino que debe integrarse en las metodologías de investigación mediante protocolos verificables.¹⁴³ La inseparabilidad entre valores epistémicos y valores morales demanda una ética de la evidencia, donde la credibilidad científica se mida por su compromiso con el bien común.¹⁴⁴ El equilibrio reflexivo, propuesto como mecanismo de revisión continua, permite ajustar los principios según los cambios del entorno tecnológico sin perder densidad moral.¹⁴⁵ La bioética de segunda generación mantiene así un equilibrio entre universalidad normativa y adaptabilidad contextual.

¹³⁶ Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*.

¹³⁷ Aldo Leopold, *A Sand County Almanac: With Other Essays on Conservation from Round River*, 2nd ed., Galaxy Books (Oxford: Oxford University Press, 1968); Arne Naess, "The Shallow and the Deep, Long-range Ecology Movement. A Summary*", *Inquiry* 16, núms. 1-4 (enero de 1973): 95-100, <https://doi.org/10.1080/00201747308601682>.

¹³⁸ Braidotti, *The Posthuman*.

¹³⁹ Michel Foucault, *The History of Sexuality: An Introduction*, vol. 1 (New York: Pantheon Books, 1978).

¹⁴⁰ Esposito, *Bíos: Biopolitics and Philosophy*.

¹⁴¹ ten Have, *Global Bioethics: An Introduction*.

¹⁴² Rose, *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*.

¹⁴³ Resnik, "Ethical Issues in Field Trials of Genetically Modified Disease-Resistant Mosquitoes".

¹⁴⁴ Douglas, *Science, Policy, and the Value-Free Ideal*.

¹⁴⁵ Rhodes, "Bioethics".

La institucionalización de esta racionalidad requiere estructuras de gobernanza flexibles y deliberativas. Los organismos internacionales dedicados a la ética biomédica deben evolucionar hacia espacios de revisión continua que integren evaluación prospectiva y transdisciplinaria.¹⁴⁶ La política científica debe incorporar la noción de innovación responsable, entendida como anticipación ética en el diseño tecnológico.¹⁴⁷ La responsabilidad anticipatoria implica ajustar las regulaciones a la velocidad del cambio científico sin frenar la creatividad.¹⁴⁸ La ética deja de ser correctiva para volverse orientadora, guiando la investigación desde su concepción.

La gobernanza científica, para sostener su legitimidad, debe operar como sistema de aprendizaje moral. La regulación revisable permite adecuar las normas sin perder coherencia,¹⁴⁹ mientras la adaptabilidad ética debe evitar el relativismo mediante criterios de responsabilidad verificable.¹⁵⁰ La ciencia se concibe, en consecuencia, como proceso de deliberación permanente, donde cada avance técnico exige una revisión proporcional de sus fundamentos morales. En tal perspectiva, la bioética de segunda generación no busca frenar la innovación, sino acompañarla críticamente, asegurando que el progreso científico mantenga su orientación hacia la justicia, la prudencia y la preservación de la vida en todas sus formas.

Así, la bioética de segunda generación representa un desplazamiento estructural desde la autonomía individual hacia la responsabilidad colectiva, desde la certeza racional hacia la prudencia epistémica y desde la ética médica hacia la gobernanza planetaria. El paradigma propuesto inaugura una ética del límite capaz de sostener la continuidad de la vida en un entorno tecnificado, configurando el fundamento teórico de una futura normatividad evolutiva orientada a la justicia, la sostenibilidad y la dignidad de lo viviente.

¹⁴⁶ ten Have, *Global Bioethics: An Introduction*.

¹⁴⁷ Richard Owen, Phil Macnaghten, y Jack Stilgoe, "Responsible Research and Innovation: From Science in Society to Science for Society, with Society", *Science and Public Policy* 39, núm. 6 (diciembre de 2012): 751-60, <https://doi.org/10.1093/scipol/scs093>.

¹⁴⁸ Jack Stilgoe, *Experiment Earth: Responsible Innovation in Geoengineering*, The Earthscan Science in Society Series (London: Routledge, 2015).

¹⁴⁹ Jasanoff, *The Ethics of Invention: Technology and the Human Future*.

¹⁵⁰ Cosens et al., "Governing Complexity".

Conclusiones

La humanidad se encuentra en un punto de inflexión en su relación con la vida, en el que la capacidad de intervenir sobre la herencia biológica redefine de manera simultánea el alcance del conocimiento y los límites de la responsabilidad moral. La ciencia ha dejado de limitarse a la observación y comprensión de los procesos vitales para erigirse en agente de transformación ontológica, capaz de rediseñar los mecanismos de continuidad de la especie. Tal mutación epistemológica implica una reconfiguración profunda del estatuto moral de la técnica, que deja de operar como instrumento de mediación para convertirse en principio de creación. La cuestión central reside en establecer bajo qué condiciones puede legitimarse un poder que incide directamente en la estructura misma de la humanidad, lo cual exige una ética que trascienda los marcos individualistas y clínicos del principialismo clásico y articule una racionalidad orientada a la sostenibilidad de la vida en su dimensión intergeneracional y planetaria.

La biotecnología contemporánea se desarrolla en un espacio de convergencia entre conocimiento, poder y moralidad, donde la incertidumbre epistémica se traduce en desafío ético y la intervención técnica se convierte en ejercicio político sobre el cuerpo colectivo de la especie. En ese contexto, la bioética no puede restringirse a la prescripción de normas de prudencia individual, sino que debe estructurarse como un sistema de gobernanza anticipatoria capaz de integrar deliberación, equidad y responsabilidad global. La formulación de una bioética de segunda generación responde a esa necesidad, al concebir la responsabilidad no como una restricción, sino como una forma distributiva del tiempo moral, mediante la cual cada generación asume el deber de preservar las condiciones de posibilidad de la vida futura. La ética se redefine así como práctica reflexiva de cohabitación entre humanidad y técnica, en la que la deliberación sustituye a la certeza y la prudencia reemplaza al control.

El análisis permite reconocer tres desplazamientos estructurales: del antropocentrismo hacia una ontología relacional de la vida, de la autonomía individual hacia la corresponsabilidad intergeneracional y de la moral normativa hacia una ética de la incertidumbre. Dichos ejes reconfiguran el horizonte de la bioética como ecología moral en la que la dignidad deja de entenderse como propiedad del sujeto para concebirse como cualidad relacional del entramado vital. La responsabilidad se institucionaliza a través de dispositivos de evaluación transgeneracional, observatorios internacionales y mecanismos de reversibilidad experimental que traducen la prudencia filosófica en estructura normativa. La justicia, en su dimensión genética, se proyecta como solidaridad distributiva entre Norte y Sur, articulando la

redistribución material del biocapital con la democratización del conocimiento científico. En consecuencia, la bioética de segunda generación no solo redefine la moral de la biotecnología, sino también las condiciones políticas de su legitimidad.

El marco propuesto conlleva implicaciones directas para la arquitectura institucional de la ciencia. La ética deja de funcionar como instancia *ex post* de validación para asumir el papel de principio operativo que acompaña la producción del conocimiento. La gobernanza anticipatoria requiere transparencia en la comunicación científica, trazabilidad ética en los procedimientos y deliberación pública como mecanismo de legitimación social. La ciencia postnormal, caracterizada por su complejidad y su exposición al riesgo global, demanda un marco de cooperación interdisciplinaria en el que el error no se interprete como desviación, sino como oportunidad de aprendizaje moral. En ese sentido, la investigación se redefine como práctica reflexiva orientada a la preservación de la confianza pública, consolidando un modelo de innovación responsable sustentado en reciprocidad epistémica y justicia cognitiva.

El desarrollo de futuras investigaciones deberá profundizar en tres líneas complementarias: la formalización de indicadores éticos que permitan medir la sostenibilidad moral de la innovación biomédica, la comparación entre marcos normativos internacionales que incorporen la dimensión temporal de la responsabilidad y la elaboración de metodologías de deliberación pública basadas en la participación inclusiva. Los ámbitos de estudio mencionados no solo reforzarían la viabilidad práctica del paradigma, sino que también favorecerían la articulación entre la reflexión bioética y los desafíos ecológicos y tecnológicos del siglo XXI, generando un espacio de convergencia entre la filosofía moral, el derecho internacional y la política científica.

La bioética de segunda generación inaugura una concepción renovada de humanidad fundada en la conciencia de su vulnerabilidad creadora. La técnica, lejos de oponerse a la vida, se convierte en medio de su autointerpretación, aunque toda capacidad de creación conlleva también una obligación de contención. La ética del porvenir no residirá en la prohibición absoluta ni en la permisividad ilimitada, sino en la deliberación prudente que mantenga abierta la posibilidad de lo humano. En esa tensión entre poder y límite, entre invención y cuidado, se configura el núcleo de una nueva racionalidad moral capaz de sostener la continuidad de la vida sin disolver su sentido.

Bibliografía

- Andorno, Roberto. "The Right Not to Know: An Autonomy Based Approach". *Journal of Medical Ethics* 30, núm. 5 (octubre de 2004): 435-39. <https://doi.org/10.1136/jme.2002.001578>.
- Annas, George J. "Genome Editing 2020: Ethics and Human Rights in Germline Editing in Humans and Gene Drives in Mosquitoes". *American Journal of Law & Medicine* 46, núms. 2-3 (mayo de 2020): 143-65. <https://doi.org/10.1177/0098858820933492>.
- Baylis, Françoise. *Altered Inheritance: CRISPR and the Ethics of Human Genome Editing*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2019.
- Beauchamp, Tom L., y James F. Childress. *Principles of biomedical ethics*. 8a ed. New York: Oxford University Press, 2019.
- Beck, Ulrich. *Risk Society: Towards a New Modernity*. Vol. 17. Theory, Culture & Society. London: SAGE, 1992.
- Beck, Ulrich. *World Risk Society*. Cambridge: Wiley, 1999.
- Benatar, Solomon, Abdallah S. Daar, y Peter A. Singer. "Global health ethics: the rationale for mutual caring". En *Global Health and Global Health Ethics*, 1a ed., editado por Solomon Benatar y Gillian Brock, 129-40. Cambridge University Press, 2011. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511984792.012>.
- Boldt, Joachim, y Elisa Orru. "Towards a Unified List of Ethical Principles for Emerging Technologies. An Analysis of Four European Reports on Molecular Biotechnology and Artificial Intelligence". *Sustainable Futures* 4 (2022): 100086. <https://doi.org/10.1016/j.sfr.2022.100086>.
- Bostrom, Nick. "In Defense of Posthuman Dignity". *Bioethics* 19, núm. 3 (junio de 2005): 202-14. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8519.2005.00437.x>.
- Braidotti, Rosi. *The Posthuman*. Cambridge: John Wiley & Sons, 2013.
- Brent, Robert J. "Cost-Benefit Analysis versus Cost-Effectiveness Analysis from a Societal Perspective in Healthcare". *International Journal of Environmental Research and Public Health* 20, núm. 5 (marzo de 2023): 4637. <https://doi.org/10.3390/ijerph20054637>.
- Buchanan, Allen E. *Beyond Humanity?: The Ethics of Biomedical Enhancement*. Uehiro Series in Practical Ethics. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Chadwick, Ruth. "Gene Editing: An Ethical Disruptor?" *Bioethics* 33, núm. 1 (enero de 2019): 3-3. <https://doi.org/10.1111/bioe.12563>.

- Clouser, K. Danner, y Bernard Gert. "A Critique of Principlism". *Journal of Medicine and Philosophy* 15, núm. 2 (abril de 1990): 219-36. <https://doi.org/10.1093/jmp/15.2.219>.
- Cosens, Barbara, J. B. Ruhl, Niko Soininen, Lance Gunderson, Antti Belinskij, Thorsten Blenckner, Alejandro E. Camacho, et al. "Governing Complexity: Integrating Science, Governance, and Law to Manage Accelerating Change in the Globalized Commons". *Proceedings of the National Academy of Sciences* 118, núm. 36 (septiembre de 2021): e2102798118. <https://doi.org/10.1073/pnas.2102798118>.
- Council of Europe. "Convention on Human Rights and Biomedicine". 1999. <https://www.coe.int/en/web/conventions/full-list?module=treaty-detail&treatynum=164>.
- Daniels, Norman. *Just Health: Meeting Health Needs Fairly*. 1a ed. Cambridge University Press, 2007. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511809514>.
- Doudna, Jennifer A. "The Promise and Challenge of Therapeutic Genome Editing". *Nature* 578, núm. 7794 (febrero de 2020): 229-36. <https://doi.org/10.1038/s41586-020-1978-5>.
- Doudna, Jennifer A., y Emmanuelle Charpentier. "The New Frontier of Genome Engineering with CRISPR-Cas9". *Science* 346, núm. 6213 (noviembre de 2014): 1258096. <https://doi.org/10.1126/science.1258096>.
- Douglas, Heather E. *Science, Policy, and the Value-Free Ideal*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2009.
- Douglas, Mary. *Risk and Blame: Essays in Cultural Theory*. Vol. 12. Collected Works. London: Routledge, 1994.
- Engelhardt, Hugo Tristram. *The Foundations of Bioethics*. New York: Oxford University Press, 1996.
- Esposito, Roberto. *Bíos: Biopolitics and Philosophy*. Editado y traducido por Timothy C. Campbell. Posthumanities Series. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.
- Finnis, John. *Fundamentals of Ethics*. Washington, DC: Georgetown University Press, 1983.
- Foucault, Michel. *The History of Sexuality: An Introduction*. Vol. 1. New York: Pantheon Books, 1978.
- Fukuyama, Francis. *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*. London: Profile, 2002.
- Funtowicz, Silvio O., y Jerome R. Ravetz. "Science for the Post-Normal Age". *Futures* 25, núm. 7 (septiembre de 1993): 739-55. [https://doi.org/10.1016/0016-3287\(93\)90022-L](https://doi.org/10.1016/0016-3287(93)90022-L).

- Gilligan, Carol. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. 2nd ed. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982.
- Gillon, Raanan Evelyn Zvi. "Medical Ethics: Four Principles plus Attention to Scope". *BMJ* 309, núm. 6948 (julio de 1994): 184-184. <https://doi.org/10.1136/bmj.309.6948.184>.
- Gosseries, Axel. "On Future Generations' Future Rights*". *Journal of Political Philosophy* 16, núm. 4 (diciembre de 2008): 446-74. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9760.2008.00323.x>.
- Greely, Henry T. "CRISPR'd Babies: Human Germline Genome Editing in the 'He Jiankui Affair'*". *Journal of Law and the Biosciences* 6, núm. 1 (octubre de 2019): 111-83. <https://doi.org/10.1093/jlb/lasz010>.
- Griffiths, Paul E. "Genetic Information: A Metaphor In Search of a Theory". *Philosophy of Science* 68, núm. 3 (septiembre de 2001): 394-412. <https://doi.org/10.1086/392891>.
- Habermas, Jürgen. *The Future of Human Nature*. Cambridge: Polity, 2003.
- Haraway, Donna J. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Experimental Futures. Durham, NC: Duke University Press, 2016.
- Have, Henk ten. *Global Bioethics: An Introduction*. London: Routledge, 2016.
- Heyer, Wolf-Dietrich, Kirk T. Ehmsen, y Jie Liu. "Regulation of Homologous Recombination in Eukaryotes". *Annual Review of Genetics* 44, núm. 1 (diciembre de 2010): 113-39. <https://doi.org/10.1146/annurev-genet-051710-150955>.
- Hofmann, Bjørn. "Limits to Human Enhancement: Nature, Disease, Therapy or Betterment?" *BMC Medical Ethics* 18, núm. 1 (diciembre de 2017): 56. <https://doi.org/10.1186/s12910-017-0215-8>.
- Hsu, Patrick D., Eric S. Lander, y Feng Zhang. "Development and Applications of CRISPR-Cas9 for Genome Engineering". *Cell* 157, núm. 6 (junio de 2014): 1262-78. <https://doi.org/10.1016/j.cell.2014.05.010>.
- Hurlbut, J. Benjamin. "Limits of Responsibility: *Genome Editing, Asilomar, and the Politics of Deliberation*". *Hastings Center Report* 45, núm. 5 (septiembre de 2015): 11-14. <https://doi.org/10.1002/hast.484>.
- Jasanoff, Sheila. *The Ethics of Invention: Technology and the Human Future*. New York: W. W. Norton & Company, 2016.
- Jasin, Maria, y James E. Haber. "The Democratization of Gene Editing: Insights from Site-Specific Cleavage and Double-Strand Break Repair". *DNA Repair* 44 (agosto de 2016): 6-16. <https://doi.org/10.1016/j.dnarep.2016.05.001>.

- Jeffrey, Allison, y Holly Thorpe. "Relational Ethics of Care in Pandemic Research: Vulnerabilities, Intimacies, and Becoming Together-Apart". *Qualitative Inquiry* 30, núm. 1 (enero de 2024): 101-13. <https://doi.org/10.1177/10778004231163497>.
- Jinek, Martin, Krzysztof Chylinski, Ines Fonfara, Michael Hauer, Jennifer A. Doudna, y Emmanuelle Charpentier. "A Programmable Dual-RNA-Guided DNA Endonuclease in Adaptive Bacterial Immunity". *Science* 337, núm. 6096 (agosto de 2012): 816-21. <https://doi.org/10.1126/science.1225829>.
- Jonas, Hans. *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*. Traducido por Hans Jonas. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- Jonsen, Albert R. *The Birth of Bioethics*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Jonsen, Albert R., y Stephen Toulmin. *The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- Kant, Immanuel. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Editado y traducido por Mary J. Gregor y Jens Timmermann. Cambridge Texts in the History of Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Kass, Leon. *Life, Liberty and the Defense of Dignity: The Challenge for Bioethics*. Encounter Broadside Series. New York: Encounter Books, 2002.
- Keller, Evelyn Fox. *The Century of the Gene*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.
- Keller, Evelyn Fox. *The Mirage of a Space between Nature and Nurture*. Durham, NC: Duke University Press, 2010.
- Kourany, Janet A. *Philosophy of Science after Feminism*. Studies in Feminist Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Latour, Bruno. *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*. Traducido por Catherine Porter. Cambridge: Polity Press, 2017.
- Leopold, Aldo. *A Sand County Almanac: With Other Essays on Conservation from Round River*. 2nd ed. Galaxy Books. Oxford: Oxford University Press, 1968.
- Lieber, Michael R. "The Mechanism of Double-Strand DNA Break Repair by the Nonhomologous DNA End-Joining Pathway". *Annual Review of Biochemistry* 79, núm. 1 (junio de 2010): 181-211. <https://doi.org/10.1146/annurev.biochem.052308.093131>.
- Lindahl, Tomas. "Instability and Decay of the Primary Structure of DNA". *Nature* 362, núm. 6422 (abril de 1993): 709-15. <https://doi.org/10.1038/362709a0>.
- Liu, X. Shawn, Hao Wu, Xiong Ji, Yonatan Stelzer, Xuebing Wu, Szymon Czauderna, Jian Shu, Daniel Dadon, Richard A. Young, y Rudolf Jaenisch. "Editing DNA Methylation in the

- Mammalian Genome”. *Cell* 167, núm. 1 (septiembre de 2016): 233-247.e17. <https://doi.org/10.1016/j.cell.2016.08.056>.
- López, Guillem, y José Luis Pinto. “QALY Maximization and the Social Optimum”. *Revista Hacienda Pública Española* 242, núm. 3 (septiembre de 2022): 111-27. <https://doi.org/10.7866/HPE-RPE.22.3.5>.
- Mojica, Francisco, César Díez-Villaseñor, Jesús García-Martínez y Cristóbal Almendros. “Short Motif Sequences Determine the Targets of the Prokaryotic CRISPR Defence System”. *Microbiology* 155, núm. 3 (marzo de 2009): 733-40. <https://doi.org/10.1099/mic.0.023960-0>.
- Naess, Arne. “The Shallow and the Deep, Long-range Ecology Movement. A Summary*”. *Inquiry* 16, núms. 1-4 (enero de 1973): 95-100. <https://doi.org/10.1080/00201747308601682>.
- Nuffield Council on Bioethics. *Genome Editing and Human Reproduction: Social and Ethical Issues*. London: Nuffield Council on Bioethics, 2018. <https://www.nuffieldbioethics.org/publication/genome-editing-and-human-reproduction-social-and-ethical-issues/>.
- O’Neill, Onora. *Autonomy and Trust in Bioethics*. Gifford Lectures. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Owen, Richard, Phil Macnaghten y Jack Stilgoe. “Responsible Research and Innovation: From Science in Society to Science for Society, with Society”. *Science and Public Policy* 39, núm. 6 (diciembre de 2012): 751-60. <https://doi.org/10.1093/scipol/scs093>.
- Petersen, Alan. *The Politics of Bioethics*. Routledge Studies in Science, Technology and Society. London: Routledge, 2011.
- Pogge, Thomas W. *World Poverty and Human Rights*. Cambridge: Polity, 2008.
- Potter, Van Rensselaer. *Bioethics: Bridge to the Future*. Prentice-Hall Biological Science Series. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1971.
- Resnik, David B. “Ethical Issues in Field Trials of Genetically Modified Disease-Resistant Mosquitoes”. *Developing World Bioethics* 14, núm. 1 (abril de 2014): 37-46. <https://doi.org/10.1111/dewb.12011>.
- Rhodes, Rosamond. “Bioethics: Looking Forward and Looking Back”. *The American Journal of Bioethics* 13, núm. 1 (enero de 2013): 13-16. <https://doi.org/10.1080/15265161.2013.747318>.

- Ricoeur, Paul. *Oneself as Another*. Gifford Lectures. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Rose, Nikolas. *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*. Princeton: Princeton University Press, 2007.
- Salama, Mahmoud, Vladimir Isachenko, Evgenia Isachenko, Gohar Rahimi, Peter Mallmann, Lynn M. Westphal, Marcia C. Inhorn y Pasquale Patrizio. “Cross Border Reproductive Care (CBRC): A Growing Global Phenomenon with Multidimensional Implications (a Systematic and Critical Review)”. *Journal of Assisted Reproduction and Genetics* 35, núm. 7 (julio de 2018): 1277-88. <https://doi.org/10.1007/s10815-018-1181-x>.
- Sancar, Aziz. “DNA Repair in Humans”. *Annual Review of Genetics* 29, núm. 1 (diciembre de 1995): 69-105. <https://doi.org/10.1146/annurev.ge.29.120195.000441>.
- Sandel, Michael J. *The Case Against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.
- Santos, Boaventura de Sousa. *Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide*. London: Routledge, 2015.
- Savulescu, Julian. “Procreative Beneficence: Why We Should Select the Best Children”. *Bioethics* 15, núms. 5-6 (octubre de 2001): 413-26. <https://doi.org/10.1111/1467-8519.00251>.
- Singer, Peter. *Practical Ethics*. 3a ed. Cambridge University Press, 2011. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511975950>.
- Sloterdijk, Peter. *You Must Change Your Life*. Cambridge: Polity Press, 2014.
- Stilgoe, Jack. *Experiment Earth: Responsible Innovation in Geoengineering*. The Earthscan Science in Society Series. London: Routledge, 2015.
- Stirling, Andrew. “Risk, Precaution and Science: Towards a More Constructive Policy Debate: Talking Point on the Precautionary Principle”. *EMBO Reports* 8, núm. 4 (abril de 2007): 309-15. <https://doi.org/10.1038/sj.embor.7400953>.
- Sunder Rajan, Kaushik. *Biocapital: The Constitution of Postgenomic Life*. Durham, NC: Duke University Press, 2006.
- Torgersen, Helge, y Daniela Fuchs. “Technology Assessment as a Myth Buster: Deconstructing Myths around Emerging Technologies”. *Journal of Responsible Innovation* 4, núm. 2 (mayo de 2017): 118-37. <https://doi.org/10.1080/23299460.2017.1320157>.

- UNESCO. “Universal Declaration on the Human Genome and Human Rights”. 1997.
<https://www.unesco.org/en/legal-affairs/universal-declaration-human-genome-and-human-rights>.
- United Nations. “United Nations Conference on Environment and Development”. Rio de Janeiro, 1992. <https://www.un.org/en/conferences/environment/rio1992>.
- Weismann, August. *The Germ-plasm: A Theory of Heredity*. Traducido por William Newton Parker y Harriet Rönnfeldt. Contemporary Science Series. New York: Scribner’s, 1893.
- Wilkinson, Dominic. “The Charlie Gard Case, and the Ethics of Obstructing International Transfer of Seriously Ill Children”. *Pediatrics* 146, núm. Supplement_1 (agosto de 2020): S54-59. <https://doi.org/10.1542/peds.2020-0818K>.
- Xue, Chaoyou, y Eric C. Greene. “DNA Repair Pathway Choices in CRISPR-Cas9-Mediated Genome Editing”. *Trends in Genetics* 37, núm. 7 (julio de 2021): 639-56. <https://doi.org/10.1016/j.tig.2021.02.008>.



Desafíos que enfrentan las Humanidades y las Artes en instituciones universitarias complejas e integrales

Challenges Faced by the Humanities and the Arts in Complex and Comprehensive Universities

Ignacio Sánchez

Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile



<https://orcid.org/0009-0004-9935-3072>



isanchez@uc.cl



<https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i39.812>

Resumen. Esta reflexión examina los desafíos que atraviesan las Humanidades y las Artes en universidades complejas de Chile y América Latina, en un escenario marcado por el predominio científico-tecnológico. Este contexto ha disminuido el interés estudiantil, los apoyos institucionales y su presencia curricular. El autor, Ignacio Sánchez, sostiene que estas disciplinas, históricamente centrales en la vida universitaria, siguen siendo decisivas para el pensamiento crítico, la formación ética, la cohesión social y la lectura responsable de la información. Además, ofrecen herramientas duraderas para abordar problemas contemporáneos. La reflexión propone revisar los currículos, reforzar la interdisciplinariedad y reconocer su impacto social y cultural.

Palabras clave: Universidades complejas, formación integral, desafíos contemporáneos de la educación, Humanidades, Artes.

Abstract. This reflection explores the challenges currently affecting the Humanities and the Arts in complex universities in Chile and Latin America, particularly within a landscape dominated by scientific and technological priorities. This situation has weakened student interest, institutional support, and curricular presence. The author, Ignacio Sánchez, argues that these fields, historically central to university life, remain vital for cultivating critical thinking, ethical awareness, social cohesion, and responsible engagement with information. They also equip students with durable skills for addressing contemporary issues. The Reflection calls for curricular revision, stronger interdisciplinary initiatives, and a renewed appreciation of their social and cultural contributions.

Keywords: Complex Universities, Integral formation, Contemporary educational challenges, Humanities, Arts.

Cómo citar: Sánchez, I. (2026). Desafíos que enfrentan las Humanidades y las Artes en instituciones universitarias complejas e integrales. *En-Claves del Pensamiento*, (39), 190-211. <https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i39.812>.

Introducción

En los últimos años se ha visto un desarrollo que ha implicado un gran crecimiento de la ciencia y tecnología a nivel de la sociedad de los diversos países desarrollados y también de América Latina, lo que ha influido fuertemente en el sistema universitario y en la disminución del interés de los jóvenes por estudiar y seguir carreras de áreas de las Humanidades y las Artes. Es así como, en algunas instituciones, han disminuido los fondos de investigación y docencia, y en otras el número de programas y carreras ha ido a una baja significativa, en parte también producto de un menor interés de los estudiantes por estas disciplinas.¹

Debido a esta realidad, ha parecido interesante analizar en mayor detalle los desafíos que enfrentan estas áreas del conocimiento en universidades comprehensivas, es decir, en aquellas que presentan docencia innovadora e investigación avanzada, no en una área específica sino en la mayor parte de las áreas del conocimiento. Este estudio y revisión del tema se realiza con una perspectiva del sistema de educación superior de Chile y Latinoamérica luego de haber finalizado un período de quince años en la Rectoría de la Pontificia Universidad Católica de Chile, institución que se ha destacado por realizar un esfuerzo para promocionar y apoyar el arte, la cultura y el patrimonio en todas sus formas dentro y fuera de la universidad, con el objetivo de ser un aporte y servir a la sociedad.

Considerando lo anterior, es importante destacar que, desde sus orígenes, las universidades en occidente se han constituido como centros de investigación y formación, con una estrecha relación entre profesores y estudiantes en la búsqueda permanente de la verdad, la docencia, la creación de nuevo conocimiento y el aporte al medio en el cual se desenvuelven. Han desarrollado y cultivado diversas disciplinas que aportan valor a la sociedad a través de la reflexión cultural, científica, social y artística, entregando conocimiento, bien y belleza a la sociedad. Se destaca en este desarrollo, que las humanidades y las artes han sido desde sus orígenes el verdadero corazón del quehacer universitario.²

Por lo descrito, es importante reconocer y destacar que, desde siempre, en occidente se ha considerado esencial el estudio y desarrollo de las humanidades y las artes en la universidad,

¹ UNESCO. *UNESCO framework for culture and arts education* (UNESCO, 2024). https://www.unesco.org/sites/default/files/medias/fichiers/2024/02/WCCAE_UNESCO%20Framework_EN_0.pdf.

² Philip. G. Altbach, Liz Reisberg y Laura. E. Rumbley, *Trends in Global Higher Education: Tracking an Academic Revolution* (reporte preparado para la Conferencia Mundial sobre la Educación Superior de la UNESCO 2009 (UNESCO, 2009). <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000183219>.

para el pensamiento crítico, el cultivo del bien y la belleza. A través del análisis de la historia, la filosofía, la literatura y las diferentes disciplinas del arte, podremos avanzar en la formación de jóvenes para que se desarrollen en un mundo globalizado, lo que requiere de ciudadanos con formación cultural que les permita asumir los desafíos futuros. Esto es de especial importancia en tiempos de cambio, con desafíos políticos, de sustentabilidad, éticos, científico-tecnológicos, entre otros. En este entorno, el cultivo de las humanidades y las artes se transforman en una necesidad de formación y fortalecimiento personal que nos permitirá enfrentar los desafíos futuros. En lo profundo, las humanidades es una permanente relación entre lo visible e invisible. Así, el desarrollo en profundidad de estas disciplinas universitarias son claves para lograr una mayor comprensión del mundo en que vivimos y alcanzar una mayor cohesión social en una sociedad en permanente tensión por diferentes aspectos, sean estos culturales, sociales, económicos, entre otros. Esto se logra a través de facilitar el encuentro interpersonal, por medio del diálogo y de la comprensión de los cambios sociales y culturales. En este aspecto, se debe relevar el rol de las humanidades y las artes en su mirada del pasado, su vigencia del presente y en el rol en la generación de un futuro en común.

Otro aspecto relevante es que se deben analizar los aspectos culturales, tanto globales como la propia cultura local — Latinoamérica, en nuestro caso—, lo que incluye las tradiciones, la influencia de las religiones, la participación de las comunidades de base, entre otras. En este sentido, la globalización ha significado por una parte el compartir valores universales y por otra, el recate de tradiciones locales que deben ser preservadas ya que forma parte del ethos de diversas culturas que es necesario cuidar y potenciar.³

Algunos antecedentes históricos

Desde sus orígenes, hace ya casi mil años en Europa, la universidad ha sido un espacio de búsqueda de la Verdad y de cultivo del saber de manera amplia e integral. La *universitas* era una comunidad de profesores y estudiantes agrupados en torno a descubrir la Verdad y un nuevo conocimiento en donde convivían la teología, la filosofía, las humanidades, la medicina, las matemáticas, las letras y las artes, entre otras disciplinas. Con la llegada del Renacimiento, la noción de *studia humanitatis* promovió una nueva educación centrada en el ser humano, la

³ UNESCO. *Higher education global data report* [Working document] (UNESCO, mayo 2022). <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000389859>.

ética, el arte y el pensamiento clásico, sentando las bases del humanismo moderno. Así también se vio en la universidad *humboldtiana* en Alemania, la formación humanista como un verdadero pilar de la libertad académica y de la formación espiritual. En esta propuesta el estudio de las humanidades significaba el núcleo desde el cual se pensaba la sociedad, se analizaba el nuevo conocimiento y se proyectaba el futuro desde nuestras instituciones.⁴

Es así como desde la Antigüedad clásica, pasando por la Edad Media y el Renacimiento, hasta los modelos ilustrados del siglo XIX, las disciplinas humanistas ocuparon el centro de la educación a nivel superior. De hecho, en las universidades medievales, el currículo se organizaba en torno al *trivium* (gramática, retórica y lógica) y el *quadrivium* (aritmética, geometría, música y astronomía), que conformaban las denominadas siete artes liberales. Estas enseñanzas tenían como propósito formar ciudadanos libres, capaces de razonar, expresarse y participar activamente en la vida pública. Durante la Ilustración, y con la influencia del pensamiento de figuras como Kant o Humboldt se consolidó la idea de la universidad como un verdadero espacio para la reflexión libre y autónoma, centrada en la búsqueda de la verdad y del conocimiento, junto al crecimiento y el desarrollo moral del individuo. Esto era lo que se debía proyectar a la sociedad.

En este tiempo, se destaca de manera especial el entendimiento en el lenguaje y escritura, con redacción y desarrollo de las ideas previo a la implementación de cualquier tecnología. En este modelo, que tuvo una gran acogida por la sociedad de la época, las humanidades eran un componente esencial de la formación integral de los jóvenes. Esto se presenta no solo en Europa, sino también en América, en donde se destaca la calidad de este desarrollo en Estados Unidos y la propuesta de Latinoamérica, en especial de México, Argentina, Brasil y también el desarrollo y aporte desde el sistema universitario de nuestro país. Es importante mencionar que, a diferencia de las ciencias naturales, que buscan explicar fenómenos físicos mediante métodos empíricos, las humanidades se orientan a la interpretación, el análisis crítico y la comprensión del sentido. De esta manera, en un tiempo que nos desafía por la presencia de una desinformación masiva, con discursos polarizantes y variadas crisis de sentido, el saber de las artes y humanidades es una herramienta que nos permite tener mayor

⁴ Paul Benneworth y Ben W. Jongbloed, “Who Matters to Universities? A Stakeholder Perspective on Humanities, Arts and Social Science Valorisation”. *Higher Educ* 59, núm. 5 (2010): 567-588.

lucidez y profundidad de reflexión para comprender la historia y los problemas contemporáneos.⁵

Identidad, trascendencia y espiritualidad⁶

Nuestra universidad católica, se consagra a la investigación y a la formación de los estudiantes, libremente reunidos con sus maestros y animados todos por el mismo amor al saber. Las universidades de naturaleza católica se distinguen, además, por su búsqueda libre de toda la verdad acerca de la naturaleza, del hombre y de Dios. En cuanto universidad, somos una comunidad que, de modo riguroso y crítico, contribuye al desarrollo y preservación de la dignidad humana y de la herencia cultural, mediante la investigación, la enseñanza y el aporte a la comunidad.

El esfuerzo permanente de la UC se debe orientar a promover la excelencia en la generación de nuevo conocimiento y en la formación de personas, a la par de fortalecer nuestra identidad católica. Lo anterior nos permite potenciar a nuestro cuerpo académico, optimizar el trabajo de los estamentos profesional y administrativo, aumentar el ingreso de los mejores alumnos de distintos sectores de la sociedad —con criterios crecientes de inclusión—, realizar investigación e innovación de frontera, acrecentar la internacionalización y el vínculo con la sociedad como un aporte al desarrollo del país.

La inspiración cristiana de nuestra Universidad nos plantea el desafío de valorar las conquistas de la ciencia, del arte, de las humanidades y de la tecnología, en la perspectiva global del ser humano. Así, las universidades católicas debemos practicar una continua renovación, por el doble hecho de ser universidad y de ser católica, comprometiéndonos con el anhelo de que la universidad sea un lugar inclusivo para aprender a razonar con rigor, con el fin de obrar con rectitud y servir mejor a la sociedad. De esta manera, en su quehacer la universidad debe

⁵ The British Academy, *Qualified for the future: Quantifying demand for arts, humanities and social science skills* (The British Academy, mayo 2020). <https://www.thebritishacademy.ac.uk/documents/2323/Qualified-for-the-future-quantifying-demand-AHSS-skills-report.pdf>.

⁶ Algunas ideas de este apartado retoman desarrollos presentes en “Identidad, trascendencia y espiritualidad”, disponible en <https://www.mat.uc.cl/archivos/documento-identidad-catolica-uc.pdf>.

promover y garantizar el diálogo entre fe y razón, de modo que ambas se encuentren en la verdad al servicio de la persona humana.⁷

El desafío actual de nuestra Universidad es potenciar una formación integral, con sólidas bases en lo disciplinar y con una concepción amplia de la cultura, el bien y la belleza. El Papa Francisco en su discurso con motivo de su visita a Chile en el año 2018, se dirigió al mundo universitario en nuestra institución para destacar el rol de la educación superior en la formación de los jóvenes y en especial en el aporte al país. Nos dijo que las universidades debían ser verdaderos laboratorios sociales, en las que todo lo que se investiga y desarrolla debía ser posteriormente entregado para beneficio de la sociedad. Esto se aplica de manera evidente y en plenitud al desarrollo de las Humanidades y las Artes. Además, señaló que nuestras universidades deben ser un espacio de desarrollo de la cultura de la proximidad y de la cercanía, para poder valorar las riquezas del otro y un lugar de formación de la solidaridad que genere vida abundante.⁸

Formación de pre y posgrado en la universidad⁹

El valor de las humanidades radica en formar capacidades intelectuales profundas, que marquen de manera sustantiva la manera de pensar del estudiante. Mención especial merecen las bases de las humanidades, es decir el estudio del griego y latín, que serán esenciales y cimiento fundamental en lo que se basarán conocimientos posteriores y en gran medida en la comprensión de la sociedad occidental. La enseñanza de la filosofía es fundamental, ya que permite plantear ideas y cuestionar supuestos, ayuda argumentar con rigor y a intentar entender —y en especial a respetar—, las ideas ajenas. Por otra parte, la literatura desarrolla la comprensión de la palabra escrita, la imaginación y la comprensión de quien nos aporta historias y argumentos. La historia es clave en comprender los procesos sociales, económicos y políticos desde una perspectiva del tiempo, que es crítica y contextualizada y que se proyecta a futuro.

⁷ Juan Pablo II, *Constitución Apostólica de las Universidades Católicas, Ex Corde Ecclesiae* [Documento oficial]. Ciudad del Vaticano (15 de agosto 1990). https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_15081990_ex-corde-ecclesiae.html.

⁸ Francisco, *Discurso en la Pontificia Universidad Católica de Chile* (enero, 2018). https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2018/january/documents/papa-francesco_20180117_cile-santiago-pontuniversita.html.

⁹ Algunas de estas ideas retoman el trabajo previo de Ignacio Sánchez, “Cultivar las artes y humanidades”, Centro UC, Políticas Públicas (4 de diciembre, 2012). <https://politicaspUBLICAS.uc.cl/opinion/cultivar-las-artes-y-humanidades/>.

Los cursos de las humanidades forman estudiantes capaces de reconocer la pluralidad de voces, respetar la diferencia y las opiniones diversas y debatir con argumentos. Las humanidades colaboran a desarrollar el juicio y el análisis histórico, aspectos muy importantes al enfrentar desafíos como el cambio climático, las migraciones, la interculturalidad, la aplicación de los dilemas éticos, entre otros. Los límites de las disciplinas se han vuelto más amplios y permeables. Los problemas complejos —como el cambio climático, las pandemias, los estudios de género, interculturales, la desigualdad o la inteligencia artificial— requieren enfoques interdisciplinarios que integren saberes técnicos, científicos y humanísticos.¹⁰

Así también, las artes expresan dimensiones de la experiencia humana que muchas veces escapan al lenguaje lógico-formal. El arte presenta realidades de la sociedad, muchas veces adelantándose a otras disciplinas, contrastando nuestra realidad con un ejercicio imaginativo de futuro de gran relevancia. En suma, estas competencias y habilidades intelectuales son esenciales para cualquier campo del saber y de la vida profesional. De esta manera, las artes y humanidades permiten formar ciudadanos autónomos capaces de pensar por sí mismos, dialogar con otras culturas y aportar a un mejor diálogo y cohesión social. Es a través de estos aportes que se podrá complementar el trabajo con el importante desarrollo del conocimiento científico-tecnológico para poder entregar nuevos bienes públicos a la sociedad.

En este camino y trayectoria, es vital favorecer el acervo cultural de nuestros estudiantes y futuros profesionales, en áreas de desarrollo del arte y la cultura. De esta manera, además de potenciar las facultades de artes y humanidades, los esfuerzos deben orientarse a impregnar el currículo y la propia institución de las diferentes carreras con aportes significativos desde estas disciplinas. Es decir, que los programas de formación general, las licenciaturas y otros programas en el pre y posgrado puedan entregar un aporte real a la cultura de nuestros estudiantes. Esto es crucial para impregnar de una cultura amplia la trayectoria de los estudiantes.

Es importante reconocer que, en la actualidad, en las preferencias de los estudiantes ha disminuido el interés por estudiar Humanidades y Artes probablemente por razones de menor expectativas económicas y de desarrollo profesional. Consideradas con frecuencia como campos poco rentables, estas disciplinas han sido desplazadas frente a las llamadas disciplinas STEM (Ciencia, Tecnología, Ingeniería y Matemáticas). Sin embargo, es complejo reducir la

¹⁰ Philip Kreager, *Humanities Graduates and the British Economy. The Hidden Impact* (Oxford: University of Oxford, 2013).

función de la educación superior a la capacitación técnica para el mercado laboral. Se transforma en una mirada utilitaria con visión estrecha y sesgada del futuro.¹¹

En la Universidad Católica de Chile desde hace décadas estamos comprometidos a aportar desde nuestra propia identidad a este desarrollo. En los últimos años, diversas iniciativas han estado orientadas a desarrollar un robusto y amplio plan de formación general para nuestros estudiantes. Los programas de licenciaturas generales —con mallas flexibles e integradas— y la articulación con programas de posgrado van en esta dirección. Es importante destacar que, en investigación, los centros interdisciplinarios en humanidades y artes han dado importantes aportes. En los últimos años se han creado nuevas carreras en el área, dentro de las que se destacan varias en las áreas de Ciencias Sociales, Educación y Humanidades, junto a la presencia de estudios de doctorado en todas las facultades y áreas de la universidad. Esto ha sido destacado en las evaluaciones y rankings internacionales entre las que destacan las áreas de artes y humanidades.

Educación y motivación de los estudiantes

Con el objeto de estimular estas disciplinas entre la juventud, se requiere iniciar un trabajo desde la niñez, ya que es vital atraer los talentos infantiles a temprana edad. Para esto, es importante buscar aspectos que capten la atención de los niños, dentro de estos se cuentan los talleres de lectura, la historia de hechos y personajes famosos, la historia de Grecia y Roma merecen especial atención. Por otra parte, hay iniciativas que se han descrito atractivas, dentro de las que se destaca las colecciones filatélicas y numismáticas, las que presentan una sinergia entre el arte, el diseño, la historia y el conocimiento de grandes personajes y acontecimientos de cada época. Se plantea como una muy buena alternativa de iniciar el abordaje de estos temas para luego seguir con temas interesantes y de mayor complejidad en el área.

Uno de los argumentos más comunes contra las humanidades es su “baja empleabilidad”. Sin embargo, estudios recientes muestran que los egresados en humanidades no solo logran empleos estables, sino que poseen habilidades altamente valoradas en el mercado: pensamiento crítico, comunicación efectiva, resolución de problemas complejos e interdisciplinarios, entre otros. Junto a lo anterior, muchas carreras tecnológicas de hoy podrían quedar obsoletas en pocos años, mientras que las habilidades de las artes y humanidades son

¹¹ H. Lamb et al., *Employability in the Faculty of Arts and Social Sciences. Final Report* (Leicester: CFE, 2012).

duraderas y adaptables. Esta formación ofrece herramientas para la comprensión de diferentes contextos y a veces, —como es frecuente—, decidir en incertidumbre. Reducir el valor de la educación a su rentabilidad económica es una forma empobrecida de pensar el conocimiento. La universidad debe formar ciudadanos, persona, que puedan reflexionar en profundidad, que sean libres y responsables. Todo esto se requiere en tiempos de ausencia de diálogo y acciones de cancelación que preocupan a la sociedad.¹²

Aspectos éticos y su relevancia¹³

Las humanidades son fundamentales para la formación ética de los futuros profesionales y científicos. En el desarrollo de la educación superior —la que es cada día más compleja—, con dilemas y desafíos que presentan impactos éticos complejos, dentro de los que se cuentan la inteligencia artificial, las nuevas metodologías docentes, los avances científico-tecnológicos, entre otros, no es posible formar profesionales sin una sólida formación ética. Así, la enseñanza y la implementación de la ética profesional en una institución, no puede reducirse a manuales de conducta o códigos reglamentarios, sino requiere una reflexión profunda sobre el respeto a la dignidad humana, el sentido del trabajo, la responsabilidad ante los otros y las interrogantes y dilemas que surgen en la práctica del desarrollo universitario. En este sentido, el estudio de la filosofía, la literatura, la historia y la antropología, entre otras disciplinas, ofrecen herramientas muy necesarias para cultivar esa reflexión.

La reflexión de los aspectos éticos en la universidad es prioritaria y debe incluir todos los ámbitos en que se desarrolla la institución. La labor formativa, la presencia de estos conceptos en la docencia de todas las carreras, la reflexión profunda y su desarrollo en la investigación de la universidad son claves para entregar un aporte desde la universidad a la sociedad. La ética aplicada se encarga de la resolución interdisciplinaria de desafíos éticos concretos que se detectan, en las bases de la sociedad, en las distintas prácticas profesionales, así como en la vida cotidiana.¹⁴

¹² Tawil Samah y Khaddage-Soboh Nada, “Arts, Humanities, and Social Sciences: A Scoping Review of Uncited Research”, en *SAGE Open*, 14, núm. 2 (2024). <https://doi.org/10.1177/21582440241244926>.

¹³ Algunas de estas ideas aparecieron previamente en Ignacio Sánchez Díaz, “Éticas aplicadas”, *El Mostrador* (24 de septiembre, 2021). <https://www.elmostrador.cl/destacado/2021/09/24/eticas-aplicadas/>

¹⁴ Theo Pippins, Clive R. Belfield y Thomas Bailey, *Humanities and Liberal Arts Education across America's Colleges*, 1-20 (Nueva York: Teachers College, Columbia University, 2020). <https://ccrc.tc.columbia.edu/wp-content/uploads/2019/06/humanities-liberal-arts-education-how-much.pdf>.

Un desarrollo riguroso de la ética aplicada requiere de una reflexión filosófica y de la participación interdisciplinaria de miembros de la comunidad para definir cómo se aplican esos fundamentos y principios a la vida práctica en sus diversas dimensiones éticas. Investigación y nuevo conocimiento en ética aplicada están en el centro de la labor universitaria. A modo de ejemplo, se puede mencionar la bioética, que surge del diálogo entre la medicina, filosofía y el aporte del derecho, la que muestra cómo las humanidades son indispensables para tratar cuestiones de importancia vital, como es el cuidado de la vida, el aporte de medios terapéuticos, evitar el uso de medios terapéuticos extraordinarios que no sean necesarios en un paciente y otros dilemas de gran relevancia que requieren de una sólida formación para un adecuado discernimiento.

En la UC aspiramos a hacer de la deliberación ética —en la que debe también estar presente la discusión de nuestra propia ética institucional— un hábito y una característica de nuestros estudiantes, académicos, profesionales, personal administrativo y de la comunidad en su conjunto. Queremos además contribuir con investigación interdisciplinaria de alta calidad, que pueda impactar en nuestro país y en la región, generando una plataforma para la discusión de los temas contingentes. Para dar respuesta desde la UC a los desafíos expuestos, se ha creado el Instituto de Éticas Aplicadas, un espacio interdisciplinario que incluye a toda la UC y que busca contribuir a la reflexión y el quehacer ético práctico dentro y fuera de nuestra institución, con un foco en el pensar y el hacer.

El Instituto tiene la misión de incorporar la reflexión filosófica y el diálogo, considerando nuestra identidad católica; desarrollar sólidos fundamentos éticos para poder iluminar la construcción de soluciones a los problemas contingentes; tener un carácter interdisciplinario; poseer una fuerte vinculación internacional; desarrollar la formación de personas y la investigación; establecer vínculos con la comunidad a través de instancias de encuentro, formación y diálogo; y aportar a la ética universitaria institucional. Desde el punto de vista ético, el pensamiento crítico es la base de la capacidad de argumentar y dialogar a través de ejercitar acciones como son la lectura crítica, razonar con rigor, el intercambio respetuoso de argumentos y pensar el futuro con el centro puesto en la búsqueda de la verdad y el nuevo conocimiento y con la mirada en el bien común de la comunidad.

Vinculación con el medio y aporte a la comunidad

La sociedad demanda de sus universidades que se constituyan en un polo de desarrollo cultural, involucradas con la realidad de las diferentes comunidades. Esto se ha visto de manera recurrente en las diferentes encuestas de opinión en donde hay gran respeto y valoración por el aporte de nuestras comunidades a la sociedad en donde se desarrollan. Las diferentes iniciativas que se comprometen con el país deben potenciarse desde universidades, aportando bienes públicos. De esta manera, se avanza en fortalecer nuestras raíces, la historia de la comunidad y sus valores culturales. En este desarrollo, se observa que potenciar las artes y humanidades es un bien en sí mismo.

Con el objeto de lograr que el crecimiento sea armónico y sustentable, el aporte cultural debe velar por proteger estas disciplinas y hacer posible el desarrollo del país. Este rol es de gran importancia a nivel país y también en regiones y comunidades locales. Es así como las universidades colaboran y a veces suplen las falencias del Estado, para poder entregar aporte cultural en beneficio de la comunidad.

A lo largo de su historia, nuestra universidad ha desarrollado distintas formas de vincularse con la sociedad, consciente de su vocación y compromiso público y de su misión de colaborar con el desarrollo político, económico, social y cultural del país. En la actualidad, uno de los fundamentos esenciales de esta “nueva” forma de entender la vinculación con el medio es la bidireccionalidad. Aunque el concepto es aún reciente, sobre todo en la realidad de los países latinoamericanos, existe suficiente evidencia de los múltiples beneficios de este enfoque. Nuestra Universidad valora y reconoce la importancia de la vinculación, como una función esencial y entiende la bidireccionalidad en estos vínculos como un proceso natural entre la academia y la comunidad toda. Estos procesos enriquecen su labor y le permiten cumplir con su tarea educativa, promoviendo el desarrollo de la persona humana en su conjunto y siendo un instrumento cada vez más eficaz de progreso cultural tanto para las personas como para la sociedad.¹⁵

En relación con el aporte de las Humanidades, se debe destacar el rol de las comunicaciones en su permanente esfuerzo por la información de la verdad, con el permanente riesgo que significa la desinformación que se ve con el uso inapropiado de las redes sociales y sus canales de información que puede producir severos daños en la sociedad. Además, en este contexto, las artes —música, teatro, danza, artes visuales— no son solo expresiones estéticas, sino laboratorios de imaginación, sensibilidad y pensamiento complementario.

¹⁵ European Commission, “Social Sciences and Humanities (SSH) - H2020 Online Manual” (2021). https://ec.europa.eu/research/participants/docs/h2020-funding-guide/cross-cutting-issues/ssh_en.htm.

Las sociedades más dinámicas invierten en desarrollo y tecnología, a la vez que integran creatividad artística y cultural en su crecimiento. De esta manera, las universidades, al promover las artes, están formando individuos capaces de pensar de forma original, de sentir de forma compleja y de crear soluciones relevantes con especial cuidado del arte y la belleza. Las artes tienen un rol en relación con la cohesión social y su aporte a la restauración de relaciones personales en una comunidad. Es así como se ha visto que en tiempos de crisis, las comunidades recurren a las artes para procesar el dolor, reconstruir vínculos y encontrar esperanza.

Algunos ejemplos por seguir en las universidades

Pese a las tendencias de recorte, existen universidades y países que han apostado por fortalecer las humanidades. En Estados Unidos y Canadá, el modelo de *liberal arts* sigue siendo fuerte, promoviendo una formación integral que combina ciencia, arte y ética. En países nórdicos, como Finlandia o Dinamarca, se han implementado políticas de valorización del patrimonio cultural y el pensamiento filosófico en la educación superior. En América Latina, experiencias como la Universidad Nacional de Colombia, la Universidad Autónoma de México (UNAM), el Tecnológico de Monterrey (TEC) o la Universidad de Buenos Aires (UBA) han desarrollado muy interesantes programas interdisciplinarios donde las humanidades dialogan con la tecnología, la salud y la política pública. Estas experiencias muestran que es posible articular excelencia académica con compromiso humanista.

Además, organismos como la UNESCO han subrayado que las humanidades son claves para alcanzar los Objetivos de Desarrollo Sostenible, especialmente en temas como paz, inclusión, equidad de género y sostenibilidad cultural. En América Latina, África, Asia y Oceanía y otras latitudes, las humanidades se combinan con saberes indígenas, lenguas originarias, prácticas culturales y epistemologías no occidentales. Las humanidades revitalizan identidades culturales y promueven formas propias de conocer, narrar y representar el mundo.¹⁶ Un compromiso ineludible es la expresión cultural y el compromiso con la sociedad. Nuestros ciudadanos pueden demandar de sus principales universidades que se constituyan en un polo de desarrollo cultural, muy involucradas con la realidad de las diferentes comunidades. En nuestro país, hay interesantes ejemplos de compromiso cultural y aporte a las comunidades. La

¹⁶ UNESCO, World Higher Education Conference WHEC2022. Global Data Report. Towards Sustainable Development Goals target 4.3: *By 2030, to ensure equal access for all women and men to affordable and quality technical, vocational and tertiary education, including university* (Trabajo preliminar, mayo 2022).

gran sala de conciertos recientemente inaugurada por la Universidad de Chile, la constitución de la orquesta sinfónica de Magallanes, los refuerzos de la investigación en humanidades en la Novena Región de la Araucanía, las pinacotecas y museos universitarios, las temporadas del Instituto de Música UC, las actividades culturales de las universidades regionales, son un ejemplo de ello. Estas iniciativas deben potenciarse desde todas las instituciones que aportan bienes públicos. Es una manera de fortalecer nuestras raíces, historia, soberanía y valores culturales. Y es también una respuesta madura y culta de una sociedad que va avanzando en su desarrollo.

En el ámbito de las artes, en nuestra propia universidad el Concurso Artífica la UC contribuye en potenciar la participación de la comunidad, abriendo oportunidades no solo a los nuevos estudiantes, sino también permitiendo la expresión de intereses e inquietudes de la comunidad. Este concurso, además de estimular, reconoce el talento frente a los pares, logrando así un efecto de multiplicación muy importante. Pero no solo reconoce, sino que también comparte esta creación con la comunidad, exhibiendo las obras y permitiendo que se genere una comunicación, un diálogo con el público visitante por medio del arte. Al fomentar la manifestación artística al interior de nuestra comunidad, estamos también propiciando el desarrollo de personas integrales y plenas, lo que se refleja en una mejor calidad de vida.

Patrimonio y cultura

La UC desde hace años ha asumido su rol al potenciar una agenda de presente y futuro robusta y variada en el campo del patrimonio cultural. El mismo quehacer universitario en su historia ha podido construir y administrar un patrimonio que hoy le pertenece a la sociedad en su conjunto. Al gran acervo cultural constituido por la riqueza de sus campus y edificios, verdaderos enclaves patrimoniales construidos a lo largo de décadas, se suman sus bibliotecas y archivos, colecciones de libros, documentos, obras de arte, esculturas, pinturas, archivos teatrales y musicales, entre muchos otros, que constituyen un gran aporte al sistema universitario nacional e internacional, al país y su cultura. Se destaca de manera especial lo relativo al legado de la destacada cantautora Violeta Parra, del poeta Vicente Huidobro, del artista visual y hombre de teatro Claudio di Girolamo, la valiosa Sala de pueblos originarios y artesanía nacional, el Museo de Artes Visuales MAVI UC, la presencia de la Radio Beethoven de música clásica, entre muchos otros aportes. Esto nos ha parecido de gran relevancia para

comprender el rol de las universidades en la promoción y salvaguardia del patrimonio cultural nacional orientado al traspaso a las futuras generaciones, el cual es parte del bien común y una de las principales riquezas de la sociedad. En este sentido, es importante destacar los testimonios de los estudiantes, quienes valoran de manera especial la presencia y el contacto diario con los acervos culturales de la universidad, manifestando de forma explícita que creen que se forman de manera más amplia e integral en una institución que les permite tener un contacto permanente con el arte y la belleza.^{17 18} Estos testimonios son muy valiosos.

Durante las últimas décadas, la idea misma de patrimonio cultural se ha ampliado de manera significativa, sobrepasando las lógicas vinculadas a la idea tradicional del monumento edificado, los acervos documentales o los conjuntos históricos, para incorporar escalas y manifestaciones cada vez más diversas y extendidas, tales como los paisajes e itinerarios culturales, los sitios de memoria, el patrimonio cultural inmaterial —saberes, prácticas, creencias, tradiciones, ritos—, entre otras. El resguardo del patrimonio cultural del país depende en gran medida de nuestra capacidad de velar por que toda esa riqueza y diversidad no se oriente solo de manera reactiva o retrospectiva, como un mero rescate del pasado, sino que se haga cargo del presente y, en especial del futuro.^{19 20}

La importancia de las políticas públicas

Debido a este significativo aporte al país, se requiere del compromiso del estado y del sector privado para estimular las humanidades y las artes, lo que será clave a la hora de potenciar el patrimonio y cultura del país, de las regiones y de las diferentes regiones y comunidades de base. En este sentido hay que destacar todas las iniciativas que apunten a fortalecer este apoyo, las cuales en muchas oportunidades pueden ser financiadas por gobiernos locales y en especial por fundaciones sin fines de lucro que desempeñan un rol crucial en fomentar la cultura nacional.

¹⁷ Ignacio Sánchez Díaz, “Patrimonio cultural: su cuidado y proyección desde la universidad”, en *Anales del Instituto de Chile*, vol. XLII (Estudios) (2023), 253-277.

¹⁸ Umberto Bonomo, Eugenio Garcés y Carlos Silva, *Magallanes territorio sin fronteras. Patrimonio, identidades, desarrollo sostenible* (Santiago de Chile: Ediciones UC, 2021).

¹⁹ Emilio de la Cerda, “La hora del Patrimonio en la UC”, en *Revista Universitaria*, n° 172. La Humanidad en el centro del Patrimonio (2023) <https://revistauniversitaria.uc.cl/dossier/la-hora-del-patrimonio-en-la-uc/19221/>.

²⁰ Farida Shaheed, *Informe sobre el acceso al patrimonio cultural como derecho humano*. ACNUDH. Presentado en la 17° sesión del Human Rights Council, mayo-junio 2011. A/HRC/17/38 (2011).

Por otra parte, debido a que estas disciplinas enfrentan diversos desafíos, se han implementado medidas para evitar la precarización laboral, falta de prestigio, reducción presupuestaria y desprestigio social. Podemos tener medidas proactivas de apoyo, con el objeto de hacer frente esta realidad. Dentro de estas medidas, se incluyen: poder comunicar más claramente el valor social y profesional de las humanidades; desarrollar programas innovadores que combinen estos conocimientos con herramientas digitales, habilidades comunicativas y emprendimiento; realizar alianzas con el sector cultural, educativo, editorial, tecnológico y social para generar redes de colaboración e inserción laboral; desarrollar iniciativas de divulgación científica, que lleven el conocimiento de las Humanidades y las Artes mediante formatos accesibles, creativos y participativos.^{21 22}

Es necesario recordar que las humanidades, además de conservar el pasado, trabajan en una constante reinvencción. Por otra parte, las artes visuales, la música, el teatro, la danza, entre otras expresiones estimulan el desarrollo y avance de la estética, generando nuevas formas de expresión. Por esto, es un rol muy importante el que cumplen las universidades al desarrollar estas disciplinas estimulando talleres de prácticas y áreas de investigación en el ámbito de la cultura, ya que logran convertirse en laboratorios en los que se desarrolla la experimentación artística de futuro.

Medidas a implementar para fortalecer las Humanidades y las Artes

Con el objeto de realizar un estímulo amplio y global de estas disciplinas, es necesario implementar varias medidas, las que en diferentes niveles pueden colaborar con este estímulo. Dentro de ellas, se destacan: su estímulo a nivel escolar; en educación superior, revisar los planes de estudio para asegurar que todos los estudiantes—independientemente de su carrera—tengan acceso a una formación que incluya estas disciplinas; valorar la producción académica en humanidades en términos de impacto social, innovación pedagógica y relevancia cultural; promover una cultura institucional que reconozca el valor intrínseco del pensamiento crítico, la

²¹ Tim Flink y David Kaldewey, “The Language of Science Policy in the Twenty-First Century: What Comes After Basic and Applied Research?”, en David Kaldewey y Désirée Schauz (eds.), *Basic and Applied Research: The Language of Science Policy in the Twentieth Century*, 251-284 (Nueva York: Berghahn, 2018). <https://doi.org/10.2307/j.ctv8bt0z7.15>.

²² Robert Frodeman, “Interdisciplinarity, Grand Challenges, and the Future of Knowledge”. *Studies in History and Philosophy of Science Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 56 (2016): 108-110. <https://doi.org/10.1016/j.shpsc.2015.11.011>.

libertad intelectual y la creatividad; establecer vínculos con la comunidad, mediante programas de extensión, educación continua, actividades culturales, incorporando la cultura popular; financiar de manera adecuada los programas, centros, revistas científicas, de difusión y proyectos del área.^{23 24 25}

Con el objeto de aportar al avance en la calidad, se presentan de manera resumida algunas propuestas para potenciar los aportes de estas disciplinas. Se requiere tener una reflexión más completa del desarrollo humano integral, de modo de complementar las mediciones de crecimiento económico y poder medir de manera más integral el progreso y bienestar de las personas. Como hemos señalado, se requiere analizar el currículum escolar, con el objeto de tener mayor presencia de las disciplinas humanistas, artísticas y sociales en nuestro sistema educativo.

Por otra parte, es importante revisitar la formación inicial docente, con el objeto de potenciar una mayor formación básica en las disciplinas humanistas, sociales y artísticas. Esto es muy relevante y debe estar destacado en el currículum escolar. Por otra parte, a nivel universitario se debe promover la generación de redes regionales y nacionales, destinadas a promover el trabajo de estas áreas y realizar transferencia de conocimiento desde la academia a las políticas públicas del país. Junto a esto, es necesario la creación de nuevos fondos concursables de investigación para estas áreas del conocimiento, que permitan valorar el quehacer e impacto de las disciplinas humanistas, artísticas y sociales. Poder transmitir nuestros valores culturales, artísticos y humanistas colaborar con el bienestar de la comunidad.^{26 27 28}

²³ Monica Greco, “Logics of Interdisciplinarity: The Case of Medical Humanities”, en Andrew Barry y Georgina Born, *Interdisciplinarity: Reconfigurations of the Social and Natural Sciences*, 226-245 (Londres: Routledge, 2013).

²⁴ Merle Jacob y Leila Jabrane, “Being There in the Flex: Humanities and Social Science Collaborations with Nonacademic Actors”, *Studies in Higher Education* 43, núm. 10 (2018): 1718-1729.

²⁵ Krysztuf Kania y Rickard Bucksch, *Integration of Social Sciences and Humanities in Horizon 2020: Participants, Budgets and Disciplines* (Bruselas: Publications Office of the European Union, 2020).

²⁶ Julie Thompson Klein, *Humanities, Culture, and Interdisciplinarity: The Changing American Academy*. New York: State University of New York Press. Catherine Lyall, Ann Bruce, Joyce Tait y Laura Meagher, *Interdisciplinary Research Journeys: Practical Strategies for Capturing Creativity* (London: Bloomsbury Academic, 2015).

²⁷ Julie Thompson Klein y Robert Frodeman, “Interdisciplining Humanities: A Historical Overview”, en Robert Frodeman, Julie Thompson Klein, and R. C. S. Pacheco (eds.), *Oxford Handbook of Interdisciplinarity*, 144-157 (Oxford: Oxford University Press, 2017). <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198733522.013.13>.

²⁸ Anita Välikangas, *The Limited Role of Social Sciences and Humanities in Recent Interdisciplinary Funding Programmes*. International Studies in the Philosophy of Education / Higher Education policy analysis (Taylor & Francis, 2024).

El futuro

Es importante insistir en la importancia de potenciar el estudio y conocimiento de las humanidades y las artes desde la niñez, con el objetivo de despertar la curiosidad y amor por estas disciplinas. No cabe duda de que el estímulo lector y la exposición precoz al arte y la belleza en sus diferentes formas tendrá gran relevancia. Así también, se debe favorecer la articulación y diálogo con el sistema escolar de educación, ya que las universidades forman parte de un continuo educativo que se basa en los fundamentos iniciales de la formación desde la niñez y adolescencia.

Las universidades deben ser centros de desarrollo y cultivo de estas disciplinas, que son un valor en sí mismas y les aportan cultura, tolerancia, madurez y belleza a los pueblos. Por esto, se requiere darles mayor relevancia en los ámbitos de la docencia y en especial en la investigación y generación de nuevo conocimiento. Se deben favorecer las iniciativas interdisciplinarias con el objetivo de tener una mirada global y comprehensiva de estas disciplinas y la interacción que tienen con otras áreas del saber.

Se deben realizar los mejores esfuerzos por integrar y realizar cruces disciplinarios y colaboraciones entre las diversas áreas del conocimiento. Por otra parte, desde hace unos años ha cobrado cada vez más relevancia la transdisciplina, la que incorpora aspectos e intereses de la comunidad en el desarrollo de las diversas temáticas de las disciplinas. Esto sin duda significará un aporte en la forma de potenciar el trabajo y promoción de las humanidades y las artes.^{29 30 31}

Así también, hay que resaltar que la inclusión y evaluación de indicadores de logros va a ser importante en el avance de la promoción y relevancia de las humanidades y artes. Esto colabora por una parte con la medición y evaluación de las metas propuestas y por otra, ayuda a ejercer influencia con las autoridades correspondientes para obtener los logros y resultados esperados de la implementación de nuevas políticas públicas en el área.

²⁹ Brit Toven-Lindsey et al. *Undergraduate Research in Humanities, Arts and Social Sciences: Helping students Navigate Uncertainty and Build Community...Arts & Humanities Research Review, 2021–2023* UNESCO-IESALC — *Annual Reports / Medium-Term Strategy (2022–2025) y Memoria 2021* (2024).

³⁰ Altbach, Reisberg, y Rumbley, *Trends in Global...*

³¹ Daniel Armitage et al., *The Teaching of the Arts and Humanities at Harvard College. Mapping the Future* (Cambridge: Harvard University, 2013).

Reflexiones finales

El desarrollo de las Humanidades y las Artes es central en el quehacer de las universidades. Al interior de nuestras instituciones universitarias y considerando el *ethos* de nuestra misión y actividades, debemos cumplir el compromiso que la sociedad a la que servimos nos ha encargado. Este es poder aportar al país mayor ciencia, reflexión, cultura, cuidado del patrimonio y mayor belleza a la sociedad. Esto será muy importante en el encuentro personal al interior de la propia comunidad y como parte del esfuerzo por una mayor cohesión social de la comunidad nacional.

En este trabajo se ha descrito tanto la historia, la situación actual, algunos ejemplos internacionales y las medidas por desarrollar para lograr tener un mayor aporte y relevancia de estas disciplinas al interior de las universidades y en el país. En esta relación que busca ahondar entre lo visible e invisible. Se considera que no se puede pensar en un camino sustentable al desarrollo sin favorecer de manera significativa el acervo cultural de nuestros estudiantes, en estas áreas de desarrollo de la cultura.^{32 33}

En suma, en estas líneas se ha intentado desarrollar un tema de gran interés para las universidades de hoy y en especial de futuro. Se plantea que la reflexión permanente de estas disciplinas, su conocimiento y estímulo en las nuevas generaciones y en especial el apoyo de la investigación, transferencia e innovación del conocimiento en las humanidades y las artes tendrá un impacto en la cohesión social y en la calidad de vida de los habitantes de nuestra sociedad. Este es un gran desafío y un proyecto para desarrollar al interior de las universidades del continente y del mundo.

³² Benneworth y Jongbloed, "Who Matters to Universities?..."; Ruth Levitt et al., *Assessing the Impact of Arts and Humanities Research at the University of Cambridge* (Santa Monica, CA: Rand Corp., 2010).

³³ Martha C. Nussbaum, *Not for Profit. Why Democracy Needs the Humanities* (Princeton: Princeton University, 2010).

Bibliografía

- Altbach, Philip G., Liz Reisberg, Laura E. Rumbley. *Trends in Global Higher Education: Tracking an Academic Revolution. A Report Prepared for the UNESCO 2009 World Conference on Higher Education*. París: UNESCO, 2009. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000183219>.
- Armitage, Daniel. et al. *The Teaching of the Arts and Humanities at Harvard College. Mapping the future*. Cambridge: Harvard University, 2013.
- Benneworth, Paul, y Ben W. Jongbloed. “Who Matters to Universities? A Stakeholder Perspective on Humanities, Arts and Social Science Valorisation”. *Higher Educ* 59, núm. 5 (2010): 567-588.
- Bonomo, Umberto, Eugenio Garcés y Carlos Silva. *Magallanes territorio sin fronteras. Patrimonio, identidades, desarrollo sostenible*. Santiago de Chile: Ediciones UC, 2021.
- Cerda, Emilio de la. “La hora del Patrimonio en la UC”, en *Revista Universitaria*, n° 172. La Humanidad en el centro del Patrimonio (2023) <https://revistauniversitaria.uc.cl/dossier/la-hora-del-patrimonio-en-la-uc/19221/>. Farida Shaheed, *Informe sobre el acceso al patrimonio cultural como derecho humano*. ACNUDH. Presentado en la 17° sesión del Human Rights Council, mayo-junio 2011. A/HRC/17/38 (2011).
- European Commission. “Social Sciences and Humanities (SSH) - H2020 Online Manual” (2021). https://ec.europa.eu/research/participants/docs/h2020-funding-guide/cross-cutting-issues/ssh_en.htm.
- Flink, Tim, y David Kaldewey. “The Language of Science Policy in the Twenty-First Century: What Comes After Basic and Applied Research?”, en David Kaldewey y Désirée Schauz (eds.), *Basic and Applied Research: The Language of Science Policy in the Twentieth Century*, 251-284 (Nueva York: Berghahn, 2018). <https://doi.org/10.2307/j.ctv8bt0z7.15>.
- Francisco. *Discurso en la Pontificia Universidad Católica de Chile*. Enero, 2018. https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2018/january/documents/papa-francesco_20180117_cile-santiago-pontuniversita.html.
- Frodeman, Robert. “Interdisciplinarity, Grand Challenges, and the Future of Knowledge”. *Studies in History and Philosophy of Science Part C: Studies in History*

- and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 56 (2016): 108-110.
<https://doi.org/10.1016/j.shpsc.2015.11.011>.
- Greco, Monica. "Logics of Interdisciplinarity: The Case of Medical Humanities", en Andrew Barry y Georgina Born, *Interdisciplinarity: Reconfigurations of the Social and Natural Sciences*, 226-245 (Londres: Routledge, 2013)
- Jacob, Merle, y Leila Jabrane. "Being There in the Flex: Humanities and Social Science Collaborations with Nonacademic Actors", *Studies in Higher Education* 43, núm. 10 (2018): 1718-1729.
- Juan Pablo II. *Constitución Apostólica de las Universidades Católicas, Ex Corde Ecclesiae* [Documento oficial]. Ciudad del Vaticano (15 de agosto 1990).
https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_15081990_ex-corde-ecclesiae.html. Para más información, véase <https://www.mat.uc.cl/archivos/documento-identidad-catolica-uc.pdf>.
- Kania, Kryszttof, y Rickard Bucksch. *Integration of Social Sciences and Humanities in Horizon 2020: Participants, Budgets and Disciplines*. Bruselas: Publications Office of the European Union, 2020.
- Klein, Julie Thompson, y Robert Frodeman. "Interdisciplining Humanities: A Historical Overview", en Robert Frodeman, Julie Thompson Klein, and R. C. S. Pacheco (eds.), *Oxford Handbook of Interdisciplinarity*, 144-157. Oxford: Oxford University Press, 2017. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198733522.013.13>.
- Klein, Julie Thompson. *Humanities, Culture, and Interdisciplinarity: The Changing American Academy*. New York: State University of New York Press.
- Kreager, Philip. *Humanities Graduates and the British Economy. The Hidden Impact* (Oxford: University of Oxford, 2013).
- Lamb, H., et al. *Employability in the Faculty of Arts and Social Sciences. Final Report* (Leicester: CFE, 2012).
- Levitt, Ruth, et al., *Assessing the Impact of Arts and Humanities Research at the University of Cambridge*. Santa Monica, CA: Rand Corp., 2010.
- Lyall, Catherine, Ann Bruce, Joyce Tait y Laura Meagher. *Interdisciplinary Research Journeys: Practical Strategies for Capturing Creativity*. London: Bloomsbury Academic, 2015.
- Nussbaum, Martha C. *Not for Profit. Why Democracy Needs the Humanities*. Princeton: Princeton University, 2010.

- Pippins, Theo, Clive R. Belfield y Thomas Bailey. *Humanities and Liberal Arts Education across America's Colleges*, 1-20 (Nueva York: Teachers College, Columbia University, 2020). <https://ccrc.tc.columbia.edu/wp-content/uploads/2019/06/humanities-liberal-arts-education-how-much.pdf>
- Samah, Tawil, y Khaddage-Soboh Nada. "Arts, Humanities, and Social Sciences: A Scoping Review of Uncited Research". En *SAGE Open*, 14, núm. 2 (2024). <https://doi.org/10.1177/21582440241244926>.
- Sánchez Díaz, Ignacio. "Cultivar las artes y humanidades", *Centro UC, Políticas Públicas* (4 de diciembre, 2012). <https://politicaspUBLICAS.uc.cl/opinion/cultivar-las-artes-y-humanidades/>.
- Sánchez Díaz, Ignacio. "Éticas aplicadas", *El Mostrador* (24 de septiembre, 2021). <https://www.elmostrador.cl/destacado/2021/09/24/eticas-aplicadas/>.
- Sánchez Díaz, Ignacio. "Patrimonio cultural: su cuidado y proyección desde la universidad". En *Anales del Instituto de Chile*, vol. XLII (Estudios) (2023), 253-277.
- The British Academy. *Qualified for the future: Quantifying demand for arts, humanities and social science skills*. The British Academy, mayo 2020. <https://www.thebritishacademy.ac.uk/documents/2323/Qualified-for-the-future-quantifying-demand-AHSS-skills-report.pdf>.
- Toven-Lindsey, Brit, et al. *Undergraduate research in humanities, arts and social sciences: helping students navigate uncertainty and build community...Arts & Humanities Research Review, 2021–2023 UNESCO-IESALC — Annual Reports / Medium-Term Strategy (2022–2025) y Memoria 2021* (2024).
- UNESCO. *Higher education global data report* [Working document]. UNESCO, mayo 2022. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000389859>.
- UNESCO. *UNESCO framework for culture and arts education*. UNESCO, 2024. https://www.unesco.org/sites/default/files/medias/fichiers/2024/02/WCCAE_UNESCO%20Framework_EN_0.pdf.
- UNESCO. World Higher Education Conference WHEC2022. Global Data Report. Towards Sustainable Development Goals target 4.3: *By 2030, to ensure equal access for all women and men to affordable and quality technical, vocational and tertiary education, including university* (Trabajo preliminar, mayo 2022).

Välikangas, Anita. *The Limited Role of Social Sciences and Humanities in Recent Interdisciplinary Funding Programmes*. International Studies in the Philosophy of Education / Higher Education policy analysis. Taylor & Francis, 2024.