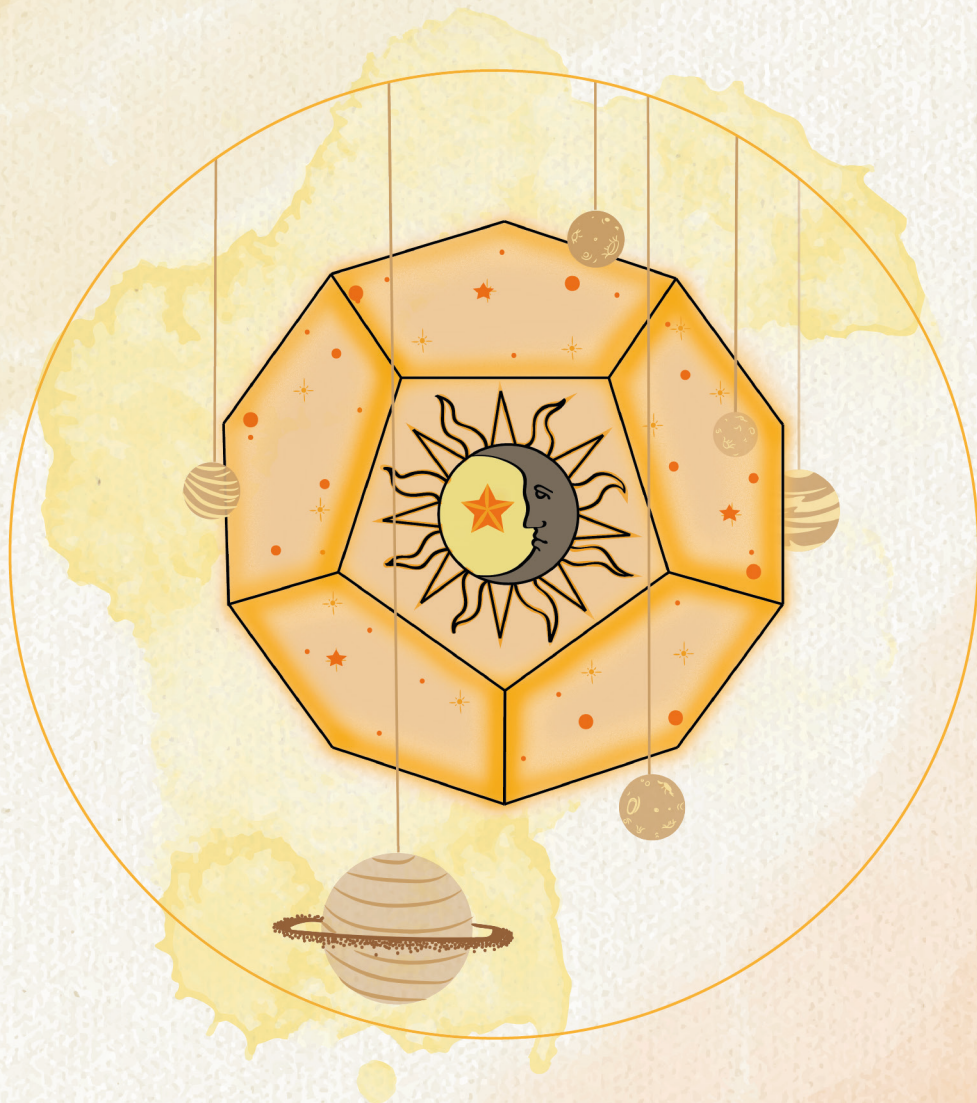


# *Vertientes*

*Revista de estudiantes de filosofía*



*Universidad Tecnológica de Pereira*

*Diciembre 2021*  
*ISSN: 2665 - 4725*

*N° 6*





*Vertientes*  
*Revista de estudiantes de filosofía*



## **Vertientes**

Revista de estudiantes de filosofía

N°6

Junio - Diciembre 2022

ISSN: 2665 - 4725

### **Director**

Daniel Steven Carvajal Ceballos

### **Subdirector**

Jairo Antonio Vásquez Castañeda

### **Comité Editorial**

Maria Camila Toro Montoya  
Carlos Arturo Álvarez Montes  
Ángela Gaviria Piedrahita  
Sebastián Mejía  
Daniel Ortega Aguirre  
Santiago Oviedo Giraldo  
Sebastián Hernández Orozco  
Linda Carmona

### **Ilustraciones**

Angie Lizeth Gómez González

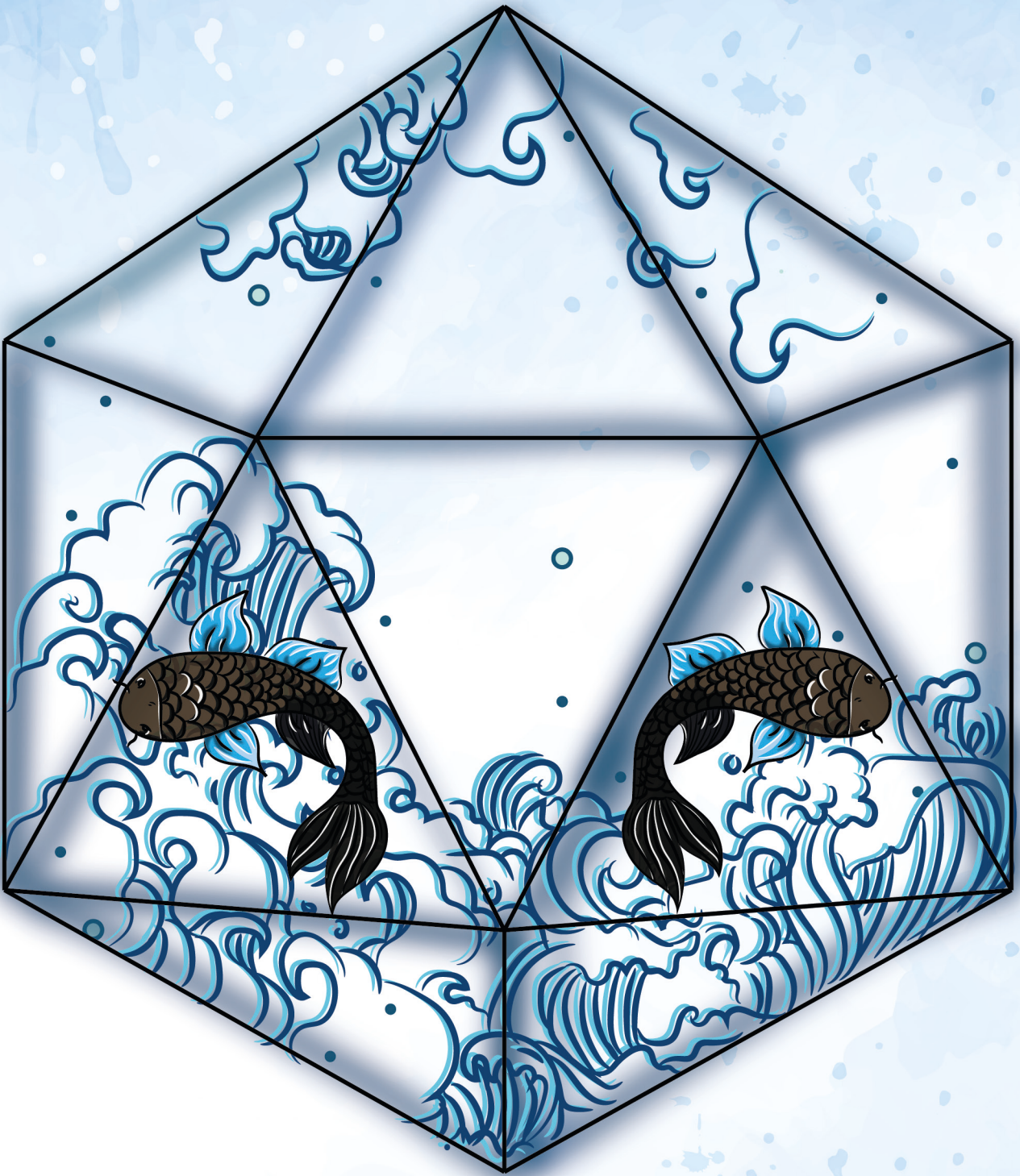
Contacto e información

E-mail: [revistavertientes@utp.edu.co](mailto:revistavertientes@utp.edu.co) Facebook: /RevistaVertientes

Diagramación y Diseño

Jairo Antonio Vásquez Castañeda





# Contenido

**10** *Darwinismo social: entre Spencer y Darwin -*  
Irma Faisuly Salazar Rendón, Mateo González Corral

**22** *Descripción fenomenológica del encuentro con lo*  
*Trans por parte de una identidad cisgénero -*  
Jose Jeyson Fernando Espejo Moya

**32** *¿Es el régimen ideal de Aristóteles una utopía*  
*filosófica? - Gloria Stefhanye Bonilla López*

**42** *Una lectura determinista de la teoría aristotélica*  
*en torno a la esclavitud natural - Juan David Duque*

**56** *Literatura y Filosofía: ¿Dos Mundos Inmersos en*  
*la Pluma de Jorge Luis Borges? -*  
Juan Camilo Grisales



*Artículos*





# *Darwinismo social* **entre Spencer y Darwin**

*Autores:* Irma Faisuly Salazar Rendón, Mateo González Corral  
Filosofía. Séptimo Semestre  
Universidad Católica Luis Amigo  
*Correos:* irma.salazarre@amigo.edu.co  
mateo.gonzalezco@amigo.edu.co

## Resumen

El darwinismo social tiene sus fundamentos en las teorías de Malthus y Spencer, años antes de la publicación del Origen de las especies, estos ya utilizaban en sus obras expresiones como “lucha por la existencia” y “supervivencia del más apto” respectivamente. Sin embargo, no es lícito afirmar que se anticiparon a Darwin, aun así, es útil para reconocer como equívoca la idea de que a partir de 1859 los científicos y filósofos sociales empezaron a aplicar los conceptos de Darwin a teorías sobre la sociedad, pues sucedió a la inversa. Darwin aplicó a la biología conceptos de las ciencias sociales y luego estos regresaron de vuelta al ámbito social, esta vez, tomados de su teoría. Este artículo retoma a Spencer, mostrando que contrario a lo que se suele pensar, no solo posicionó su teoría en el ámbito social, sino que se inclinó por una biologización de fenómenos sociales y culturales.

**Palabras clave:** darwinismo social, ideología, sociedad, cultura, supervivencia del más apto, lucha por la existencia.

## Abstract

Social Darwinism has its foundations in the theories of Malthus and Spencer; years before the publication of the Origin of Species, they already used expressions such as “struggle for existence” and “survival of the fittest” respectively in their works. However, it is not licit to affirm that they anticipated Darwin, even so, it is useful to recognize as wrong the idea that from 1859 scientists and social philosophers began to apply Darwin’s concepts to theories about society, since it happened conversely, Darwin applied concepts from the social sciences to biology, and then these returned back to the social realm, this time borrowed from his theory. This article takes up Spencer, showing the contrary to what is usually thought, he not only positioned his theory in the social sphere, but also leaned towards a biologization of social and cultural phenomena.

**Keywords:** social Darwinism, ideology, society, culture, survival of the fittest, struggle for existence

Los presupuestos plasmados en este escrito se dividen en tres partes: la primera pretende dar a conocer cómo el pensamiento de Spencer, autor que es fundamento principal del darwinismo social no está meramente ligado a cuestiones sociales, sino que también interpela el ámbito de la evolución social humana vinculada al mundo orgánico, con el fin de adelantar postulados que serán expuestos en puntos siguientes. En la segunda parte se presentan algunas consideraciones de la teoría de Darwin en su posición biológica para compararla con los planteamientos de la ideología social y cultural de carácter conservador, de este modo, se traen a colación partes de las obras que más competen a este tema, a saber, El origen de las especies y El origen del hombre. En la tercera parte viene a introducirse el tema principal de este escrito, el darwinismo social, considerando aspectos generales acerca de esta problemática. Así mismo, se presentará el pensamiento de Spencer con respecto al darwinismo social y la aplicación de su pensamiento en la obra Ética de las prisiones y, ¿Qué es una sociedad? Una sociedad es un organismo. Esto con el fin de mostrar el camino de ida y vuelta de las teorías de Darwin y Spencer y cómo se comprenden a la luz de la ideología del socialconservadurismo.

### 1. Evolucionismo spenceriano

Se hace necesario profundizar en la cuestión de los presupuestos de orden biológico que desarrolla Herbert Spencer, puesto que él mismo ha pensado una teoría que si bien tiene que ver con lo que se ha dicho de la selección natural que Darwin formuló en 1859, también se basó en el así llamado cuvierianismo transformacional mitigado<sup>1</sup>. Limitar la obra de Spencer únicamente al ámbito social representa un error que vale la pena aclarar, puesto que él ha pensado y establecido su propia teoría del desarrollo biológico en los seres humanos, consignada en sus Principios de biología de 1864, allí “delineó una complementación entre la teoría de la selección natural que Darwin (1859) ya había enunciado en Sobre el origen de las especies, y una tesis suya, de cuño claramente diferente, que podría caracterizarse como un cuvierianismo transformacional mitigado” (Caponi, 2014. p. 45).

Comprender la tesis evolucionista de Spencer implica acudir a su teoría de las dos equilibraciones, donde él mismo en su obra Primeros principios de 1860 concibe el equilibrio como determinante para el proceso evolutivo. Sus presupuestos están vinculados de manera particular a lo que Darwin llamó selección natural y Spencer prefiere nombrar como “equilibración indirecta” y del mismo modo al principio de la correlación de los órganos de Cuvier que en palabras más propias de Spencer se denomina “equilibración directa”. Esta última es más clara si se piensa en lo que el naturalista francés Georges Cuvier planteó en un texto de 1812 que lleva por título Recherches sur les ossements fossiles de quadrupèdes: Discours préliminaire cuando dice que todas las partes de un organismo actúan unas sobre otras, ello sirve de base para sustentar el principio de correlación de los órganos según el cual las variaciones que se dan en los organismos,

---

<sup>1</sup> El **cuvierianismo transformacional mitigado** se refiere a una manera particular de definir el cambio evolutivo que Herbert Spencer habría expuesto a través de lo que él llamaba “equilibración directa”, en contraste, por decirlo de algún modo con la “selección natural” de Darwin que Spencer prefería llamar “equilibración indirecta”.

inician de una manera limitada y localizada y repercuten luego en modificaciones generales y profundas, dando lugar a una suerte de transformismo en las especies. De este modo se vincula Spencer con Cuvier, y es que la equilibración directa es en palabras sencillas aquella capacidad de adaptación y transformación de cada organismo individual que se supera evolutivamente, por tal motivo se habla de un cuvierianismo transformacional en Spencer: tanto este como Cuvier veían en la correlación de las partes de un organismo cuestiones importantes dentro de sus teorías evolutivas. El equilibrio es el estado hacia el que se dirige la evolución, no de manera lineal, sino diversamente y con la posibilidad de cambio constante. Generando así un balance de las fuerzas tanto internas como externas a las que las partes de un organismo están sometidas.

De lo anterior se sigue que se pueda hablar en términos de un evolucionismo spenceriano que no era solo biológico, también era cosmológico, geológico, sociológico y psicológico. Esto es importante porque se puede ahora entender el inicio de la relación evolución-biología-sociedad en Spencer:

La ley que pautaba los aspectos más generales de la evolución biológica era, según Spencer, la misma que regía el desarrollo mental y físico del organismo individual, el progreso de las sociedades, de sus instituciones y actividades, de cada una de las ciencias, así como de las diferentes artes, oficios y profesiones. (Caponi, 2014, p. 46-47)

Para comprender mejor lo dicho por Caponi, conviene traer a colación un fragmento del mismo Spencer en sus Principios de sociología, donde ante la pregunta ¿Qué es una sociedad? La respuesta es: un organismo. Allí compara el proceso de crecimiento de las sociedades con el proceso de crecimiento y desarrollo de los organismos vivos, viendo en ambas características similares y valiéndose de ellas para decir que la sociedad es, ante todo, un organismo, por eso manifiesta:

Hay dos grandes clases de agregados con los que puede compararse el agregado social: los inorgánicos y los orgánicos. Pues bien, los atributos de una sociedad, ¿son de alguna forma como los de un cuerpo no viviente, como los de un cuerpo viviente, o quizás no se parecen en nada a unos u otros? La primera de dichas cuestiones ha de contestarse negativamente: un conjunto en el que las partes son vivientes no puede, en sus caracteres generales, ser como los conjuntos sin vida. La segunda, que no permite una contestación tan rápida, puede responderse afirmativamente: consideremos las razones que hay para afirmar que las relaciones permanentes entre las partes de una sociedad son análogas a las que existen entre las partes de un cuerpo vivo. (Spencer, 2004, p. 233)

Comprender los términos de equilibración tanto directa como indirecta es indispensable cuando se trata de dar sentido al evolucionismo spenceriano. La primera está referida a *Recherches sur les ossements fossiles de quadrupèdes: discours préliminaire* de Cuvier, y en palabras sencillas, es lo que Spencer en repetidas ocasiones en su obra *Primeros principios* de 1860 llamará “adaptación”, algo como un ajuste entre el ser vivo y el entorno. “Spencer hablaba, por eso, de una equilibración entre las funciones de un organismo y las acciones de su ambiente” (Caponi, 2014. p. 55). Por su parte, la segunda se remite a lo propuesto por Darwin, esto es, la selección natural, pero en Spencer tiene sentido solo a la luz de la equilibración directa. La equilibración indirecta pretende explicar ciertas innovaciones que se dan en los organismos y que la

equilibración directa no puede causar, lo cual Spencer definirá como supervivencia de los más aptos<sup>2</sup>.

Para el evolucionismo spenceriano, el factor evolutivo más importante es la adaptación fisiológica que se proyecta evolutivamente y “es ahí en esa proyección evolutiva de la adaptación fisiológica, que reside el núcleo de la teoría evolutiva propuesta por Spencer” (Caponi, 2014, p. 56).

En Spencer la adaptación fisiológica de los organismos es importante toda vez que incluye naturalmente a la equilibración directa que venía de Cuvier con su ley de correlaciones entre órganos, pero también se ve de frente con lo que Spencer abordó desde Darwin para plantear la equilibración indirecta. En el esquema spenceriano ambas equilibraciones son importantes, ya que le permitió explicar fenómenos evolutivos. Cuando la equilibración directa que se desarrolla en el interior del organismo que se adapta individualmente al entorno no era exitosa, entraba en el plano la equilibración indirecta, o bien, la “selección natural” para seguir el curso evolutivo.

## **2. Sobre el Origen de las especies, el Origen del hombre y su relación con lo social**

La teoría del Origen de las especies es estrictamente biológica y su pretensión es llegar a la respuesta de la interrogante sobre “el origen y las causas de la diversidad en el mundo natural” (Lema, 2007, p. 1066). Y aunque como se ha dicho, el naturalista toma conceptos de teorías sociales para la aplicación en el mundo natural, esto no indica que su teoría deba ser situada en el ámbito social humano. Es lícito reconocer que cuando Darwin usa la expresión lucha por la existencia lo hace únicamente para la explicación y causas de la lucha física y orgánica. No obstante, su teoría suele utilizarse para explicar fenómenos sociales, ya que parte de su obra se convirtió en punto de partida para los darwinistas sociales. Véase, por ejemplo, la siguiente afirmación de Darwin (2017):

Cuando reflexionamos sobre esta lucha nos podemos consolar con la completa seguridad de que la guerra en la naturaleza no es incesante, que no se siente ningún miedo, que la muerte es generalmente rápida y que el vigoroso, el sano, el feliz, sobrevive y se multiplica. (p. 83)

Lo que se refiere a que las condiciones y cualidades físicas más aptas tenían supervivencia por transmitirse fisiológicamente por herencia, punto en que entra la selección natural toda vez que se van conservando a lo largo del tiempo características de mayor eficacia para sobrevivir; lo que los darwinistas sociales interpretaron es que no solo se trata de acumulación de cualidades físicas, sino también de acumulación de creencias, culturas, bienes y posiciones de poder. En tal caso, no sobreviven los más aptos físicamente, sino aquellos que tienen poder en la sociedad. De ahí que “la lucha física y orgánica se convierte así en un enfrentamiento entre construcciones sociales” (Vicen, 1984, p. 170) en las que se da una lucha gladiadora por la existencia, donde también los valores culturales son sometidos a selección, no natural, sino social. Darwin (2017) dirá:

...Contemplamos la faz de la naturaleza resplandeciente de alegría, vemos a menudo superabundancia de alimentos; pero no vemos, u olvidamos, que los pájaros que cantan ociosos a nuestro

2 Véase el tema de la supervivencia de los más aptos en los **Principios de biología** que Herbert Spencer publicó en 1864

alrededor viven en su mayor parte de insectos o semillas y están así constantemente destruyendo vida. (p. 69)

Con respecto a esto, Darwin no siempre indica que una especie que se encuentra vencido por otra especie o por una de su mismo género va a perecer, pues puede surgirle de nuevo la lucha por la vida a partir de alguna posible variación que heredó en virtud de la lucha que experimentó, así que podría seguir evolucionando. Al respecto dice Darwin (2017) que “un ser sencillo o un órgano sencillo puede transformarse y perfeccionarse, hasta convertirse en un ser sumamente desarrollado o en un órgano complicadamente construido” (p, 10). No obstante, lo que sí afirma Darwin es que la lucha por la existencia es necesaria, aún más si las especies tienden a sobrepoblarse, pero dicha lucha es estrictamente biológica y orgánica.

En cuanto al darwinismo social, este teje lazos entre los conceptos de evolución y progreso. Con el primero se encuentra la tesis antireacionista según la cual el mundo ya no pende del hilo de algún arquitecto de la vida; con el segundo encontró el mundo capitalista y burgués la posibilidad de justificar mediante la evolución la continua transformación en pro del progreso de los estados, en este sentido también fue introducido en el socialdarwinismo, para fundamentar atrocidades morales de aniquilamiento y marginalización de aquellos individuos del Estado que no aportaran a la concepción progresista, acuñando la tesis de “la supervivencia de los más aptos” como idea de desarrollo.

Es por esto que sus postulados son considerados ideología conservadora<sup>3</sup>, en tanto se trata más bien de la justificación sobre la realidad social en términos político-sociales, más que una proyección a futuro, toda vez que el individuo que se encuentre en condiciones precarias no puede sobrevenirle la supervivencia, de ahí que “el darwinismo social no es una teoría puramente científica de cuestiones posibles, por difíciles que sean, sino un movimiento político social movido por la fe, o en otros términos, es el darwinismo como ideología política<sup>4</sup>” (Vicen, 1984, p. 169).

En cuanto a las consideraciones referentes a El origen del hombre son importantes cuando abordan la cuestión cultural, puesto que van en sintonía con los presupuestos de esta investigación. Particularmente en el capítulo V, “Desarrollo de las facultades morales e intelectuales en los tiempos primitivos y en los civilizados”, es posible comprender que la cultura es, ante todo, una práctica habitual adoptada por los demás puesto que, desde la óptica de Darwin, aquellos simio-humanos adquirirían cualidades como la simpatía, la fidelidad y el valor con base en cualidades adquiridas por selección natural y unidas al proceso hereditario. Por eso, es preciso decir que de algún modo el sentido moral en el hombre nace partiendo de los sentimientos sociales.

No en vano el antropólogo Marvin Harris afirma que “la capacidad humana para la cultura es un resultado

---

3 Dice Vicen (1984) que “el darwinismo social es una ideología, pero no es ni una filosofía de la historia ni una sociología. Y no lo es porque no trata de encontrar el sentido de los hechos para articularlo en una conexión general de sentido de la realidad, sino que sólo quiere ofrecer una justificación definitiva de una estructura social” (p, 174).

4 Además de lo anterior, Vicen sostiene que la justificación de la aniquilación del adversario por medio de la idea de evolución es también la justificación del darwinismo social imperialista y la glorificación de la fuerza en la guerra. “Ya lo diría Cecil Rhodes, un imperialista y darwinista social de pelo en pecho: «afirmo que somos la primera raza del mundo, y cuanto mayor parte de este mundo dominemos, tanto mejor es para toda la raza»” (p, 174).

de los procesos evolutivos biológicos, de los cuales el de mayor importancia es el conocido como selección natural” (2001. p. 34). En este orden de ideas, la relación entre evolución (desde la selección natural) y conducta puede ser más estrecha de lo que se piensa. Sin embargo, paradójicamente Harris habla de una conducta programada por el aprendizaje: “la capacidad para aprender ha sido seleccionada en muchas especies animales superiores precisamente porque el aprendizaje es un método más flexible y rápido de obtener un éxito reproductor que la evolución genética” (Harris, 2001, p. 38). El aprendizaje se presenta ahora como una opción para entender las diferencias socioculturales, que están basadas, según Harris, en lo cultural más que en lo biológico.

En el Origen del hombre, la posibilidad de entender la cultura como aprendizaje no queda invalidada, dice Darwin (1909):

Si en una tribu un hombre más sagaz inventaba un lazo o un arma nueva, o cualquier otro medio de ataque o de defensa, el más simple interés, sin el auxilio de un gran raciocinio, impulsaría a los demás individuos a imitar a aquel, y de este modo todos se aprovecharían de ello. (p. 121-122)

En este orden de ideas, la diferenciación entre razas en los seres humanos resulta no poco dicente y de algún modo sirve de estandarte frente a aquellos darwinistas sociales que, en su momento, abogaron por la superioridad de la raza blanca europea frente a las demás, pretendiendo imponer su dominio en el mundo. “Los científicos del siglo XIX insistían en que tenían pruebas científicas de la superioridad intelectual de los blancos y que un abismo biológico insuperable separaba a éstos del resto de la humanidad” (Harris, 2001. p. 48).

Una interpretación racial de la historia en relación a la evolución cultural fue en su momento el punto cumbre de los presupuestos spencerianos, dando lugar a la denominada raciología científica, que pretendía, particularmente en el siglo XIX, establecer diferencias biológicas abismales entre las diferentes “razas” de seres humanos, abogando por una supremacía de índole intelectual de los blancos europeos sobre asiáticos, africanos y americanos nativos. La explicación de dicha doctrina residía en la imposición forzada de las costumbres, creencias y culturas que los europeos habían instituido a casi toda la especie humana, en este orden de ideas la incapacidad de los demás hombres se interpretó como una inferioridad frente a aquellos que, valiéndose de métodos como las armas, el engaño y el comercio habían logrado someter a las demás culturas.

El fundador de este tipo de pensamientos fue sin duda Spencer, según él “los cerebros y los miembros inferiores de varias razas inferiores son órganos ineficaces, si se los compara con los de las razas superiores” (Spencer, s.f, p. 73). Estas teorías raciológicas fueron otrora excusa para el colonialismo europeo y funcionaban también para explicar la dominación no solo cultural, sino también política y hasta económica de unos sobre otros, todo basado en la ya mencionada superioridad intelectual, siempre blanca y europea. Sin embargo, “hoy en día, pocos científicos atribuirían la temporal superioridad tecnológica de Europa y Norteamérica a factores raciales” (Harris, 2001, p. 49). Y es que, bien mirado, a lo largo de la evolución de la cultura, Europa no ha sido siempre aquella estrella polar a la que el resto de la humanidad



espera llegar, “en diversos estadios de la evolución de la cultura han sido pueblos no europeos, de Asia o África, los que han llevado la delantera” (Harris, 2001, p. 49). Por ejemplo, el desarrollo económico de China y su posicionamiento como potencia mundial descarta las hipótesis de aquellos científicos del siglo XIX que consideraban aquel florecimiento cultural europeo ligado a cuestiones biológicas. No es posible pensar en una suerte de aparición y desaparición de genes para el éxito económico y por ende es poco deseable pensar ahora en unas razas superiores y otras inferiores que están irremediabilmente condenadas al fracaso.

### 3. Consideraciones sobre el darwinismo social

Dos son las expresiones principales o populares en cuanto al darwinismo social, a saber, lucha por la existencia y la supervivencia del más apto. Ambos hacen que nuestro pensamiento se remita a la obra de Charles Robert Darwin (1809-1882), *El origen de las especies*. Sin embargo, en esta obra poco se ve rastros de la ideología social conservadora<sup>5</sup> toda vez que esta tiene sus bases en el ámbito científico, no obstante, también es necesario resaltar la posición de algunos autores, según la cual, en *El Origen del hombre* hay visos de la participación de Darwin en el ámbito social, mediante la teoría de Spencer y Malthus.

Thomas Malthus (1766-1834), en *Ensayo sobre el principio de la población* (1798), advierte los peligros de la sobrepoblación, considerando que la capacidad de crecimiento de esta es mayor que el poder de la tierra para producir alimentos, y que, por otra parte, los alimentos solo aumentan en progresión aritmética. En lo referente al aumento de la población, Malthus encuentra el fundamento en la tendencia natural de la población humana hacia la pasión sexual, comportamiento situado principalmente en las familias pobres (que vendrían a ser mayoría), sembrando la solución en la moderación de este hecho mediante la presión que la miseria ejerce contra los pobres. Es en este punto donde interviene la lucha por la existencia sobre lo que él llama leyes fijas en la naturaleza, es decir, que el alimento es necesario para sobrevivir y que la subsistencia ejerce sobre la fuerza de crecimiento de la población una represión restrictiva. A este respecto Malthus está en oposición a la beneficencia que los Estados otorgan a los pobres, porque se debilita el sentimiento de independencia y también se estaría violando la ley natural que recae sobre los desafortunados<sup>6</sup>.

Lo mencionado se hace con el propósito de describir planteamientos generales de Malthus, y también con el fin de vislumbrar en qué punto Darwin es influenciado por este. Ahora bien, dos momentos claves del desarrollo de la teoría de Darwin son: el descubrimiento por medio de recolección en su viaje en el *Beagle*, de que, si hay especies semejantes en aislamiento geográfico, la clave de la similitud es que provienen de

---

5 Es necesario mencionar que el darwinismo social patente en este escrito es de carácter conservador, el que de todos modos se suele traer a colación la mayoría de las veces que se habla de esta ideología. No obstante, se ha de señalar puesto que también existe el darwinismo social de izquierdas el cual no rescata las expresiones “supervivencia del mejor adaptado” ni “lucha por la existencia”, sino aquellos postulados de Darwin que estén en relación con la ayuda o cooperación entre las especies, el caso más conocido es el de P. Kropotkin con su obra *La ayuda mutua* (1903), según él, el proceso biológico de las especies fomenta la armonía en la naturaleza.

6 Ningún tipo de contribución por parte de los ricos, particularmente en dinero, puede evitar de forma prolongada la recurrente miseria de las clases inferiores de la sociedad. Grandes cambios pudieran, sin embargo, ocurrir. Los ricos pueden convertirse en pobres y algunos pobres en ricos, pero sobre una parte de la población deben necesariamente recaer las dificultades de la vida, y éstas recaen, por ley natural, sobre sus miembros menos afortunados. (Malthus, 1993, p. 93, como se citó en Lema Anón, 2007, p. 1062)

un antepasado colonizador común; el otro momento es la lectura de Malthus. Darwin quería descubrir bajo qué mecanismos era producida la evolución de las especies, respuesta que encontró en la lectura de Malthus y más concretamente en la selección natural. Dicho momento es destacado por el propio Darwin en su autobiografía y en algunos pasajes de *El origen de las especies*, explicando cómo los planteamientos de Malthus son cruciales para su teoría:

En el capítulo siguiente se examinará la lucha por la existencia entre todos los seres orgánicos en todo el mundo, lo cual se sigue inevitablemente de la elevada razón geométrica de su aumento. Es ésta la doctrina de Malthus aplicada al conjunto de los reinos animal y vegetal. Como de cada especie nacen muchos más individuos de los que pueden sobrevivir, y como, en consecuencia, hay una lucha por la vida, que se repite frecuentemente, se sigue que todo ser, si varía, por débilmente que sea, de algún modo provechoso para él bajo las complejas y a veces variables condiciones de la vida, tendrá mayor probabilidad de sobrevivir y de ser así naturalmente seleccionado. Según el poderoso principio de la herencia, toda variedad seleccionada tenderá a propagar su nueva y modificada forma. (Darwin, 2017, p. 10)

En cuanto a Spencer (1820-1903) este ya usaba la expresión supervivencia del más apto años antes de la publicación de *El origen de las especies*, expuesta en su libro *Estática social* (1850), idea presente a lo largo de su obra y teoría<sup>7</sup>, (no solamente social, también biológica, psicológica y filosófica). El filósofo formuló entonces su teoría de la selección social y la extendió a ámbitos biológicos, contrario a Darwin quien formuló su teoría bajo los preceptos biológicos y científicos sobre el mundo del reino animal. Cabe mencionar que la presencia de Spencer en la teoría de Darwin no es tan notoria como sí lo es la de Malthus. Sin embargo, es preciso preguntarse qué sería si lo que llamamos darwinismo social llevara el nombre de spencerismo social, nombre que tal vez podría ser más válido teniendo en cuenta que Darwin no se extendió hacia ámbitos sociales humanos; a su vez el nombre que lleva posibilita el encuentro del pensamiento social con el biológico. De igual manera, en *El origen de las especies* y en *El origen del hombre*, pueden notarse ecos de la teoría spenceriana y que en todo caso el naturalista reconoce, como es notorio en el capítulo III, titulado “Lucha por la existencia y su relación con la selección natural”:

La descendencia también tendrá así mayor probabilidad de sobrevivir; pues de los muchos individuos de una especie cualquiera que nacen periódicamente, sólo un pequeño número puede sobrevivir. Este principio, por el cual toda ligera variación, si es útil, se conserva, lo he denominado yo con el término de selección natural, a fin de señalar su relación con la facultad de selección del hombre; pero la expresión frecuentemente usada por míster Herbert Spencer de la supervivencia de los más adecuados es más exacta y es algunas veces igualmente conveniente. (Darwin, 2017, p. 68)

No obstante, es necesario aclarar que Darwin toma parte de dichos conceptos solo en sentido metafórico, válidos solo para la expresión de leyes naturales<sup>8</sup>. Es así que resulta de importancia relativa acuñarle o no

7 Primeros principios (1860), Principios de biología (1863) y, Ética de las prisiones (1890).

8 Todos sabemos lo que se entiende e implican tales expresiones metafóricas, que son casi necesarias para la brevedad. Del mismo modo, además, es difícil evitar el personificar la palabra Naturaleza; pero por Naturaleza quiero decir sólo la acción y el resultado totales de muchas leyes naturales. (2017, p. 87)

a Darwin el llamado darwinismo social, pues lo que se produce entre los tres autores mencionados y en la ideología social conservadora es un viaje de ida y vuelta; Darwin recoge conceptos de la teoría social, posteriormente su teoría pasa a ser empleada en el ámbito social y político, o dicho de otro modo, “la potencia explicativa y normativa de conceptos como éstos y otros análogos en el ámbito social es precisamente uno de los ejes centrales de las polémicas en torno al darwinismo social” (Lema, 2007, p. 1056), resaltando la salvedad de que ambos postulados juegan un papel diferente en la estructura teórica de los autores mencionados.

Ahora bien, el carácter ideológico de esta teoría, como se ha mencionado, es de carácter conservador y es considerado así porque sostiene que todo desarrollo en la sociedad ha de ser lento y pausado, tal como sucede con los organismos vivos. Spencer considera la sociedad como un organismo o un agregado permanente, en el que la división de las funciones es análoga a la división fisiológica del trabajo, pues son estas funciones lo que hacen que la sociedad y el organismo de un animal se consideren como un conjunto orgánico viviente. Spencer (2004) dirá: “nunca insistiré bastante en el hecho de que, a este respecto, un organismo social y uno individual son por completo análogos” (p. 235).

Al considerar a las sociedades como dicho conjunto hay que añadir que si falla alguna función dentro de las mismas se está privando un servicio esencial, tal como sucede en un cuerpo, si se pierden órganos tan pequeños como los ojos, las funciones del resto del cuerpo se verán afectadas. Así si en la sociedad quienes llevan alimento a los gobernantes no cumplen su función, entonces quienes están a cargo de los poderes públicos no podrán mantener el orden. De este modo se da por hecho que:

Esta dependencia mutua de las partes en una sociedad es tan rigurosa como la de las partes de un cuerpo vivo. Por diferentes que sean desde otros puntos de vista estos dos tipos de agregados, se parecen en este carácter fundamental de interdependencia de sus partes, así como en otras propiedades implicadas por él. (Spencer, 2004, p. 236)

Sin embargo, lo anterior contiene dos objeciones. La primera está en que en la sociedad la individualidad no queda sustraída, es decir, las unidades del conjunto cuentan con vida propia individual toda vez que:

La vida del agregado puede ser destruida por una catástrofe, sin que ello afecte necesariamente a las vidas de sus unidades, mientras que, por otra parte, si ninguna catástrofe la destruye, la vida del agregado tiene una duración mayor que las de sus unidades. (Spencer, 2004, p. 238)

De igual modo si se da una irrupción en alguna unidad del agregado, esta puede ser reemplazada, así la sociedad puede mantenerse aunque ocurra la muerte de algunos de sus ciudadanos; bajo este supuesto se presenta entonces que las sociedades no deban ayudar la individualidad ni que se opongan a su destrucción, pues “es evidente que el proceso de evolución implica un continuo reemplazo de criaturas de órganos inferiores por otras de órganos superiores, dejando a aquellos de los inferiores que pueden sobrevivir que ocupen esferas inferiores de vida” (Spencer, s.f, p. 73). De aquí se sigue la segunda objeción, según la cual las partes de un animal forman un todo concreto, esto es, sus unidades están en estrecho contacto; en cam-

bio las partes de una sociedad forman un todo discreto, es decir, sus partes no están en contacto, son libres, no se encuentran y son hasta cierto punto dispersas.

En conclusión, para pensar la sociedad como un organismo en el sentido spenceriano es necesario recurrir a la selección natural, pues en la sociedad las partes más aptas son seleccionadas para gobernantes o puestos importantes de poder, mientras que las menos aptas no son conservadas y son reemplazadas entre sí, dándose entre ellas la lucha por la supervivencia:

De aquí la ley universal, de que los individuos más valiosos de acuerdo con su adecuación a las condiciones de existencia deberán gozar de los mayores beneficios, mientras que los menos valiosos deberán recibir menores beneficios o bien sufrir mayores males, o ambas cosas a la vez. (Vicen, 1984, p. 169)

Es aquí notoria la ideología tratada por justificación de aniquilamiento basándose en la ley natural, ayudar a las víctimas o a las partes perjudicadas de la sociedad supone oponerse a esta ley, es decir, significa oponerse a la naturaleza, de donde resulta la promoción del superior sobre o por encima del inferior. Ya Spencer había mencionado que en las sociedades eran contraproducentes las ayudas benéficas hacia los necesitados, según él, esto aumentaría el estado de pereza y la ignorancia, así “las exigencias de la lucha por la vida hacen desaparecer a los ineptos y preservan a los más aptos” (Lischetti, 2004, p. 214), pues según Spencer “los pobres eran pobres porque eran biológicamente inferiores, los negros eran esclavos como resultado de una selección natural que ya les había asignado un lugar adecuado para ellos” (Lischetti, 2004, p. 340).

## Conclusiones

La obra de Herbert Spencer no se inscribe únicamente a presupuestos sociales, él mismo ha presentado sus postulados de la evolución biológica, por eso un acercamiento a su obra implica concebirlo como biólogo antes que como sociólogo. En este campo, contrario a lo que se cree, no ha tomado solo de Darwin valiosas ideas, sino que también Cuvier ha colaborado en su configuración de pensamiento, tomando nociones de ambos y haciendo cambios conceptuales en sus propias obras.

Además, es importante no olvidar la interpretación racial de la historia y de las culturas junto con el desarrollo de las sociedades que se vinculan a temas genéticos y de jerarquías entre razas cuando de Spencer se habla. Dichos presupuestos, tomados en parte de la obra de Darwin (El origen del hombre), le sirvieron al autor para acuñar sus postulados racistas, gracias a los cuales ha logrado mezclar lo biológico con lo social, económico y cultural.

Otro punto para concluir es que Darwin no es el fundador de la ideología del darwinismo social, por lo que cabe hacer la aclaración según la cual Malthus años antes de la aparición de la obra del naturalista ya usaba la expresión “lucha por la existencia” y, Spencer “supervivencia del más apto”. Sin embargo, no es lícito afirmar que se anticiparon a Darwin, pues los postulados mencionados juegan un papel diferente en la estructura del pensamiento de los autores mencionados, es así como dicha controversia sugiere una im-

portancia relativa.

El darwinismo social investigado es de carácter conservador, y cabe mencionarlo porque también hay darwinismo social de izquierdas. Este, aunque conservador, se oponía al pensamiento religioso, pues todo darwinismo contiene ideas antireaccionistas. Pero más allá de esto, para esta ideología, lucha por la existencia y supervivencia del mejor adaptado suponen la competición y por ende la mejora global considerada como lucha gladiatora por la existencia, con desarrollo o cambios lentos y premeditados, toda vez que el autor fundador, Spencer, consideró las sociedades como un organismo, en el cual los cambios no pueden ser inmediatos porque eso supondría alterar el curso natural de las leyes universales.

### **Referencias bibliográficas**

- Caponi, G. (2014). Herbert Spencer: entre Darwin y Cuvier. *Scientiae Studia*. Vol. 12 (Núm. 1); pp. 45-71. Doi.org/10.1590/S1678-31662014000100003
- Darwin, C. (2017). *El origen de las especies*. Bogotá: Comcosur.
- Darwin, C. (s.f). *El origen del hombre*. Valencia: Editorial F. Sempere y Editores.
- González Vicen, F. (1984). El darwinismo social: espectro de una ideología. *Anuario de filosofía del derecho*. Vol. 1 (Núm. 1); pp. 163-176. ANU-F-1984-10016300176
- Harris, M. (2001). *Antropología cultural*. Madrid: Antropología Alianza Editorial.
- Lema Anón, C. (2007). El darwinismo social en la historia de los derechos. *Dykinson*. Vol. 3 (Núm .2); pp. 1045-1120. Recuperado de URI: <http://hdl.handle.net/10016/9049>
- Lischetti, M. (2004). *Antropología*. Compilado por Mirtha Lischetti. Buenos Aires: Eudeba,
- Spencer, H. (s.f). *Ética de las prisiones*. Madrid: La España Moderna.
- Spencer, H. (2004). ¿Qué es una sociedad? Una sociedad es un organismo. Traducido por Miguel Beltrán. *Revista española de investigaciones sociológicas*. (Núm. 107); pp. 231.243. DOI: 10.2307 / 40184645

*¿Es el régimen ideal  
de Aristóteles una*  
**utopía filosófica**

*Autora:* Gloria Stefhanye Bonilla López  
Licenciatura en Filosofía. Tercer Semestre  
Universidad Tecnológica de Pereira  
*Correo:* s.bonilla1@utp.edu.co

## **Resumen**

En el presente texto se pretende establecer si es posible que el régimen ideal planteado por Aristóteles en su obra *Política* pueda catalogarse como una utopía filosófica. Para ello, se analizará inicialmente si el régimen ideal en absoluto plasmado en los libros VII – VIII de dicha obra, corresponde a una verdadera creación del autor o si es simplemente una elección entre los regímenes existentes. Posteriormente se profundizará en la significación y alcance del término utopía, para finalmente tratar de dar una respuesta a nuestro interrogante.

**Palabras clave:** régimen, utopía, política, empirismo, idealismo.

## **Abstract**

In this text it is intended to establish whether it is possible that the ideal regime proposed by Aristotle in his work *Politics* can be classified as a philosophical utopia. For this, it will be initially analyzed if the ideal regime at all embodied in books VII - VIII of said work, corresponds to a true creation of the author or if it is simply a choice between the existing regimes. Subsequently, the meaning and scope of the term utopia will be deepened, to finally try to give an answer to our question.

**Keywords:** regime, utopia, politics, empiricism, idealism.

¿No representa la fantasía de otra sociedad posible exteriorizada en “ningún lugar” uno de los más formidables repudios de lo que es?

(Ricoeur, 2006, p. 58)

## 1. Introducción

La palabra utopía se le ha atribuido a Tomás Moro (1516), por la creación de su obra literaria así llamada en la que presentó una sociedad ideal con características políticas y sociales perfectas, pero, por lo demás, irrealizables. Y aunque dicha particularidad de imposibilidad ha marcado el significado del término, no debe dejarse de lado su sentido literal y las posibles variaciones que conlleva.

Así, el término utopía proviene del griego<sup>1</sup> “οὐ” adverbio de negación que traduce ‘no’, y de “τόπος” sustantivo masculino en nominativo que traduce ‘lugar’ (Rosental & Iudin, 1946, p. 311). Dando como resultado que se considere la utopía en su sentido literal como ningún lugar o lugar que no existe, por lo que correspondería específicamente a una creación o invención.

Pero si esa no existencia puede ser un lugar temporal, estaríamos ubicados exclusivamente en un tiempo presente, sin llegar a determinar la viabilidad de su existencia en el futuro. Debido a que, no vemos en este significado literal de la palabra nada que nos indique que lo que se plasma como utópico deba ser algo no realizable, es decir, lo anterior no coarta la posibilidad que tiene ese algo que no es de pasar a ser, dejando de ocupar dicho espacio temporal.

En este sentido, y prosiguiendo con la tarea de dar una significación a la palabra utopía. Ferrater (1975) establece que a pesar de que dicho término se ha tomado como ideal de algo que se desea pero que es irrealizable, “hay que tener presente que la utopía no es totalmente inoperante. En algunas ocasiones el pensamiento utópico crea ciertas condiciones que se convierten en realidades sociales” (p. 862). Por lo tanto, a pesar de que los ideales creados en una utopía no existen al momento de ser propuestos, pueden llegar a existir, porque la realidad está sujeta a cambios. De tal manera que la utopía no se encuentra ligada necesariamente a la imposibilidad.

Ahora, si podemos contemplar dicha posibilidad, podemos también plantearnos si ese estado ideal plasmado por Aristóteles en los libros VII y VIII de su obra *Política* (2018)<sup>2</sup>, corresponde a una utopía. Ya que se trata de ideales con los que cree el autor que se llegaría a un régimen perfecto o mejor en absoluto.

Este planteamiento cobra importancia al tratar de resaltar cuál era el objetivo de Aristóteles, puesto que a pesar de que su obra tiene un gran contenido histórico real y en ella habla sobre los regímenes ya existentes, esto no impide que también tenga un gran componente de su propia creación. Lo que podría

---

1 Para realizar las traducciones consulté el Diccionario Manual Griego clásico-Español de Pabón S. de Urbina, José M. (1967). Publicado por VOX.

2 Para leer a Aristóteles en su obra *Política*, sigo la edición con la introducción, versión y notas de Antonio Gómez Robledo. (2018). Universidad Nacional Autónoma de México.



significar que para él ninguno de los gobiernos que eran implementados llegaban a esa perfección esperada en la que se pudiera vivir virtuosamente de manera plena.

De modo que, nos propondremos para ello, abordar lo relacionado con los regímenes plasmados en la obra *Política* desde una mirada que propicie esa separación entre lo que ya existía, es decir, lo relacionado con la investigación acerca de las constituciones existentes; y lo que fue resultado de la creación de su autor, parte en la que propone un régimen ideal. Tratando, además, de profundizar en la idea de lo utópico, para posiblemente llegar a catalogar esa creación como una utopía, pero estableciendo si dicha invención tiene elementos completamente irrealizables o si, por el contrario, Aristóteles consideraba que eran posibles.

## 2. Empirismo e idealismo en *Política*

Cuando se desean abordar los libros de *Política*, tal vez lo mejor sea atenerse a la introducción realizada por el mismo Aristóteles en el final de su obra *Ética a Nicómaco* (1985), ya que allí anuncia, que la *Política* tendrá como finalidad tratar de completar “la filosofía de las cosas humanas” (X, 1181b 14). Aquí el estagirita une ambas obras y concede un lugar concluyente a la *Política*. Además, en cuanto al objetivo de esta, alude que una vez se realice el estudio de las diversas constituciones, “tal vez estemos en mejores condiciones para percibir qué forma de gobierno es mejor” (X, 1181b 21-22). Por lo tanto, podemos ver que su estudio no pretendía solo exponer las constituciones recopiladas, sino también elegir la más adecuada.

De acuerdo con esto, podemos afirmar que Aristóteles sí tenía como objetivo establecer qué forma de gobierno podía considerarse como la mejor. Aunque no es posible determinar, si quería simplemente escoger una de las formas ya existentes o, si por el contrario planeaba ya la creación de un nuevo régimen.

No obstante, esas dos posibilidades nos son presentadas en algunos de los libros de *Política*. Para poder distinguirlas, conviene ahora seguir los lineamientos de Jaeger (1946), separando los libros IV, V y VI, que corresponden a esa realidad existente, de los libros VII y VIII que son propiamente considerados como una creación o idealistas. Ello con la finalidad de poder establecer si realmente se propone un nuevo modelo de gobierno, al que podríamos calificar de utópico.

Consideremos ahora lo establecido por Jaeger (1946), quien afirma que inicialmente distinguimos una parte empírica, que es fruto de la investigación realizada por el autor: “una teoría de las múltiples formas de la vida política real, con sus variedades y sus transformaciones mutuas, a lo que se añade una casuística de las enfermedades del estado y de los métodos de tratarlas (IV – VI)” (p. 303). Es decir, que Aristóteles en estos libros comparte los resultados de su investigación acerca de las constituciones que se aplicaban en su momento con sus características e implicaciones particulares.

Pero, además, Jaeger (1946) nos dice que dicha parte empírica, es el soporte que permite lograr el idealismo y que la obra “culmina en una pintura del estado ideal (ἀρίστη πολιτεία) en los dos últimos libros (VII – VIII)” (p. 302). Implicando entonces que Aristóteles como parte de su metodología, aborda inicialmente todo lo relacionado con los hechos reales, para tener mayores fundamentos al momento de llegar a

proponer sus ideales.

De acuerdo con lo anterior, evidenciamos una división entre los libros de *Política* que tratan sobre regímenes de gobierno, lo que nos permite avanzar en nuestro interrogante inicial; ya que solo sería posible hablar de una utopía en lo que atañe a la invención de Aristóteles, es decir, lo catalogado como idealismo. Debido a que la utopía, como dijimos anteriormente, hace referencia a aquello que aún no existe.

### 3. Régimen ideal existente

Pasamos ahora a resaltar que, entre dicha parte de la obra que se cataloga como empírica, Aristóteles hace un recorrido por las constituciones existentes detallando cada una de ellas. Pero, también establece cuál de esos regímenes existentes puede ser el mejor.

Para evidenciar esto, podemos tomar como referencia algunos pasajes de los correspondientes libros de *Política*. En estos libros se llega a afirmar que la mejor forma de gobierno puede corresponder a una monarquía o a una aristocracia: “puesto que estudiar lo relativo a la mejor constitución es tanto como hablar de las formas designadas con aquellos nombres, ya que cada una de ellas apunta a un sistema constituido de acuerdo con la virtud provista de recursos” (Aristóteles, IV, 1289a 31-34). Con esto, puede notarse ese ligamiento siempre existente entre un buen régimen político y una vida virtuosa, que es la que puede procurar una vida feliz. Además, de la relevancia de los recursos, que impiden que se den desviaciones en la atención a los verdaderos intereses de la *polis*. Aquello es lo que cree el estagirita que se consigue con la aplicación de una monarquía o una aristocracia como formas de gobierno.

Dentro de este orden de ideas, cabe resaltar el porqué Aristóteles se decanta por este tipo de regímenes. Ello tiene relación con los elementos que considera que son necesarios en aquel que ostente el gobierno: las virtudes, la libertad y los recursos. Dichas cualidades o circunstancias son más factibles de encontrarse en pocas personas que en muchas. Además, para él esto tiene una relación directa con la nobleza, ya que la considera como “riqueza y virtud hereditarias” (Aristóteles, IV, 1294a 23-24). Es decir, para Aristóteles estas constituciones están generalmente investidas de las proporciones necesarias de lo que debe tener un buen gobierno o gobernante.

Luego, para llegar a delimitarlo a un solo régimen ideal, nos atenemos ahora al siguiente pasaje, considerando que si “hemos de tener como aristocracia el gobierno de un grupo de hombres buenos, con tal que todos éstos lo sean, y monarquía el de uno solo, la aristocracia será entonces mejor para las ciudades que la monarquía” (Aristóteles, III, 1286b 4-9). Queriendo decir, que para el estagirita es mejor un gobierno que sea grupal o colegiado, a uno que recaiga sobre un solo individuo, ya que este último es más factible de corrupción y desviación, resolviendo así cuál es el mejor régimen entre los existentes. Pero, teniendo en cuenta que para escoger entre uno y otro régimen se debería hacer dependiendo del contexto de la ciudad en concreto.

En síntesis, como dejan ver estos pasajes, en cuanto al mejor régimen de esa parte que catalogamos de realista o empírica, si llegó Aristóteles a esbozar uno, aunque dejando en claro que tiene relevancia el

considerar inicialmente las circunstancias de cada caso o *polis* determinada. Ya que, inicialmente tanto la aristocracia como la monarquía contemplan las virtudes y los recursos necesarios que posibilitarían vivir virtuosamente, y, por ende, que sus ciudadanos alcanzaran la felicidad. Pero, escoger entre uno de estos regímenes depende de cada *polis*, queda esto supeditado a la existencia de un grupo de hombres buenos, con los que se pueda implementar una aristocracia; de lo contrario, si se cuenta solo con un hombre bueno, deberá regirse la *polis* bajo un régimen monárquico.

#### 4. Régimen ideal absoluto

Si pasamos ahora al contenido idealista del libro VII de *Política*, encontraremos las ideas aristotélicas que llevarían a la obtención de una ciudad que procure a sus ciudadanos una vida mejor. Cabe resaltar ahora que, en cuanto a ese régimen ideal o mejor en absoluto, Aristóteles no lo nombra, es decir, sus palabras no dan a entender que se trate de alguna de las seis formas de gobierno expuestas en los libros anteriores. Podría incluso afirmarse que, según sus expresiones, lo excluye de las constituciones existentes. Esto podemos verlo en el pasaje en el que plasmó sus ideas respecto a la participación de los ciudadanos en las diferentes funciones:

No se puede formular un principio general para todos los regímenes políticos, pues, como hemos dicho ya, puede suceder que todos participen de todas las funciones, o que no todos de todas, sino algunos de algunas. En esto está precisamente la diferencia de las constituciones. (...) Ahora, sin embargo, estamos considerando la constitución mejor, y ésta es aquella con arreglo a la cual será la ciudad supremamente feliz. (1328b 28-33)

De acuerdo con lo anterior, las expresiones del estagirita denotan una separación entre los regímenes existentes y lo que él está planteando. Pero, aun así, no crea esos ideales bajo un nombre en particular. Dicha omisión, y según sus propias expresiones, nos lleva a considerar que dicho régimen no existe, sino que concierne a esa parte idealista, creativa y tal vez utópica de la obra.

Ahora, para adentrarnos en la determinación de esa posible constitución ideal, Aristóteles nos dice que se debe determinar inicialmente la mejor forma de vida, en el entendido de que será la mejor por ser la más virtuosa y por ende la más feliz, lo cual tiene relación directa con ese régimen ideal, ya que “es normal que tengan toda felicidad aquellos que se gobiernan mejor de acuerdo con sus circunstancias” (1323a 15-19). Es decir, que existe una relación directa entre la felicidad de los ciudadanos y la constitución de ese territorio determinado en donde se encuentran. Si se trata de un régimen adecuado mayores serán las virtudes, y, por ende, mayor será la felicidad.

En concordancia con esto, Aristóteles plantea varias premisas que nos permiten acercarnos a ese modo de vida que se considera mejor por ser más virtuoso y que debería garantizarse en esa constitución ideal. El estagirita hace énfasis en que “la misma vida es necesariamente la mejor tanto para cada hombre en particular como para las ciudades en general” (1325b 30-33). Por tanto, los intereses y objetivos que persigue una ciudad deben ser los mismos para los ciudadanos, tanto en ideales y principios como en su práctica y empleo.

De este modo, y a grandes rasgos, trataremos algunas: se indica que, en cuanto a la población esta debe ser amplia pero no de manera indiscriminada, su límite se basará en que sea capaz de proporcionar la autosuficiencia de la vida en la ciudad (1326b 15-25). Si fuera posible el territorio debería tener una posición que beneficie la comunicación hacia la tierra y hacia el mar (1327a 3-8). Ahora, en cuanto a las funciones de los que han de ser considerados como ciudadanos, estos no pueden dedicarse a las labores de labradores, mercantiles ni operarios (1328b 39-41) porque no deben llevar una vida que no sea virtuosa y también por ser necesario el ocio. Pero, sí es necesario que existan personas que desempeñen estas funciones, deben ser entonces esclavos o bárbaros (1330a 25-34). Igualmente, se hace referencia a la necesidad de que los ciudadanos posean bienes materiales que les garanticen un bienestar (1329a 20-29). Por otra parte, es necesario que se tenga la tradición de una religión o culto, y para ello deben existir templos distribuidos por todo el territorio, unos en honor a dioses y otros a héroes (1331b 15-24). Luego, se propone que todos los ciudadanos participen del gobierno, es decir, que estarán alternativamente en el mando (1332b 15-43). Termina el libro con los capítulos concernientes al cuidado del cuerpo y la procreación, demostrando entonces que se suplen diversos ámbitos de dicho modo de vida.

Para concluir, este régimen ideal es diferente a las formas de gobierno existentes, sin embargo, el estagirita no crea un nombre específico bajo el cual denominarlo, aunque sí establece las condiciones que se deberían cumplir a nivel de población, territorio, labores, recursos y tradiciones. Por lo tanto, Aristóteles en esta parte de la obra considerada como idealista, sobrepasa lo estipulado en la aplicación real de las constituciones, para crear una ciudad con ciertas características que la llevan a ser más virtuosa y por ende más feliz.

## **5. La educación en el régimen ideal**

No debemos dejar de lado que dentro de la obra del estagirita que catalogamos como idealista, se encuentra el libro VIII, que trata lo referente a la educación. Ya que, aunque como dijimos anteriormente, no se tiene definido cuál es el régimen ideal (o al menos su nombre), sí se menciona explícitamente que la educación es el medio por el cual se puede llegar a él.

Es tan marcada la relevancia que tiene la educación para Aristóteles, que incluso afirma que es por ella que se pueden preservar los regímenes bajo los cuales se gobierna en cada ciudad: “el legislador debe poner mayor empeño en la educación de los jóvenes. En las ciudades donde no ocurre así, ha resultado en detrimento de la estructura política” (1337a 10-20). Esto quiere decir que la educación debe tener un componente característico en su modelo de enseñanza que cambia dependiendo del tipo de gobierno que se emplee. Y al tratarse ahora de la constitución ideal que está centrada plenamente en una vida virtuosa, consecuentemente, la educación también debe enfocarse en la adquisición de dichas virtudes, garantizando así que se preserve el régimen ideal.

En concordancia con lo anterior, Aristóteles afirma que “en todas las facultades y artes se requiere cierta propedéutica y entrenamiento para las operaciones de cada una, por lo que evidentemente se requerirán también para los actos de la virtud” (1337a 20-24). Así que, la educación es completamente necesaria

para el desarrollo y puesta en práctica de las virtudes, de allí que deba ser considerada como un asunto público, y por ende deba ser igual para todos los ciudadanos.

Ahora, tratando de profundizar en los ideales educativos que se proponen para este régimen ideal, debemos tomar inicialmente en consideración que para Aristóteles la educación satisface dos diferentes ámbitos (1338a 5-15). El primero es inculcar los conocimientos que son de primera necesidad, por estar enfocados al trabajo, es decir, como medios para otros fines. El segundo se refiere a los conocimientos o disciplinas que tienen un fin en sí mismos, por estar relacionados con el manejo del ocio, que conlleva al placer y a la felicidad y por ende son consideradas como nobles y liberales.

Por consiguiente, la educación debe comprender el estudio de la lectura y la escritura, por su utilidad en sí misma y como puente para otros conocimientos (1338a 35-40); del dibujo, porque perfecciona la contemplación de la hermosura corporal (1338b 1-5); la gimnasia y el entrenamiento deportivo, para una adecuada disposición del cuerpo y de los actos (1338b 5-9); y la música, porque es educadora, pero además, es purificante y representa una diversión por lo que contribuye al descanso (1341b 35-42). Igualmente, se especifica que la educación no debe centrarse en el desarrollo de una sola virtud, sino que debe estar enfocada o aplicada como un todo, con la finalidad de formar personas libres, que son las que tendrán la posibilidad de practicar actividades virtuosas.

Lo anterior nos revela como resultado, un entrelazamiento entre la educación y la felicidad, ya que esta última solo es viable a través de una vida virtuosa, aquella que, según Aristóteles encontraríamos en el régimen ideal en absoluto. Y ahora podemos ver cómo es esa educación la que en definitiva lo haría posible.

En conclusión, para abordar el tema del régimen ideal en absoluto, es indispensable entender cuál es el papel que desempeña allí la educación. Debemos concebirla como el medio por el cual sería posible alcanzar el ideal político de Aristóteles, ya que en este toman un papel relevante las virtudes y es mediante la educación que se logra el desarrollo y aplicación de estas. Así mismo, dicha educación debe tener un doble enfoque, por una parte, la enseñanza de los conocimientos básicos que tienen como finalidad el trabajo, y por otra, la enseñanza de lo relacionado con el manejo del ocio y la formación del carácter.

## **6. Sobre lo utópico**

Al tratar de determinar o catalogar la proposición de esa constitución ideal como una utopía filosófica, lo mejor será tener en cuenta la opinión que tenía el mismo Aristóteles frente a los ideales irrealizables. Debido a que, con ocasión a su crítica a la *República* de Platón, afirmó que “pueden por supuesto hacerse hipótesis de acuerdo con nuestros deseos, pero no lo imposible” (*Política*, II, 1265a 17-18). Queriendo decir entonces, que es posible que se propongan mejoras a la realidad, pero siempre vigilando que estas sean realizables o posibles.

Por ello, para nuestros propósitos, se hace necesario que tomemos partido frente a la concepción de que la utopía no es sinónimo de imposible, sino por el contrario, un indicativo de una acción. En este sentido, Ernst Bloch, citado por Abensour (2009), afirma que “se pasa del *No* al *No todavía*. Un doble mo-

vimiento se percibe en el No: es a la vez carencia y evasión de esa carencia” (p. 16). Ya que, al ubicarnos en esa carencia, estamos iniciando o buscando una forma de llegar a lo contrario, es decir, a una tenencia.

Por tanto, aunque la utopía en algunos autores puede verse marcada con elementos por fuera de la capacidad humana, que los convierten en ideales que no pueden ir más allá de nuestra imaginación; indican también un inconformismo con la situación existente y real. Ya que ese ideal que se forma es revolucionario, en cuanto que vislumbra un mejoramiento de la sociedad.

Es así como podemos resaltar que el estagirita consideraba esos deseos como una búsqueda de lo mejor: “cuál es la forma de asociación política que pueda ser, entre todas, la mejor para quienes sean capaces de vivir lo más posible conforme a su ideal de vida” (*Política*, II, 1260b 25-30). Es decir, podríamos relacionar la utopía con una acción que tiene una finalidad de mejoramiento. Ya que, dichas proposiciones solo corresponden a un fuerte deseo de cambio: “si entramos en esta investigación, es por no ser satisfactorias las constituciones actualmente vigentes” (1260b 33-36). Significando entonces, que sus ideas tenían un componente revolucionario, originado por su inconformidad con la realidad vivida.

Resaltamos entonces que, Aristóteles al plasmar un ideal de ciudad o de constitución, estaba manifestando que lo que ya existía no era perfecto y que esa creación suya podría llegar a mejorarlo. Dado que él mismo consideraba que sus ideales eran posibles de alcanzar. De allí la importancia de establecer que la utopía no está ligada necesariamente a la imposibilidad, y que por el contrario puede trazar el inicio o punto de partida para el cambio.

## 7. Conclusiones

Es posible ahora concluir, una vez abordados los libros de la *Política*, que pudimos efectivamente distinguir entre una parte empírica, tratada en los libros IV al VI, en la que se determina un régimen mejor entre los ya existentes; de una parte idealista, plasmada en los libros VII y VIII, en la que Aristóteles crea una constitución ideal, descrita como la mejor en absoluto.

En definitiva, catalogamos esa creación del régimen perfecto como una utopía filosófica, ya que Aristóteles plasma unos nuevos ideales de sociedad, configurando por tanto una especie de ruptura con la realidad, al encontrarla imperfecta. Pero, asimismo, hacemos énfasis en que la significación de utopía no se determina exclusivamente por elementos irrealizables, sino que, por el contrario, puede indicar un movimiento, un inicio de un cambio posible y realizable en una sociedad determinada, propiciando así un mejoramiento y avance de acuerdo con esos ideales humanos.

Finalmente, resaltamos que Aristóteles no sólo plantea los elementos de su régimen ideal, sino que también expone un medio para alcanzarlos: la educación. De esta manera, sigue fiel a su principio de no proponer imposibles, pues traza la manera de convertirlos en posibles. Aunque esa propuesta de educación también pueda ser catalogada como parte de su utopía filosófica, al tratarse de una creación con la finalidad de cambiar lo ya existente.

## Referencias Bibliográficas

Abensour, Miguel. (2009). Utopía: ¿futuro y/o alteridad? *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, 46, 15–32. <https://revistas.um.es/daimon/article/view/96741>

Aristóteles. (2018). *Política*. (Gómez Robledo, Antonio. Introducción, versión y notas). Universidad Nacional Autónoma de México.

Aristóteles. (1985). *Ética a Nicómaco*. (Lledó, Emilio. Introducción - Pallí Bonet, Julio. Traducción y notas). Editorial Gredos.

Ferrater, José. (1975). *Diccionario de filosofía. Tomo II: L – Z*. Editorial Suramericana. Buenos Aires.

Jaeger, Werner. (1946). *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*. Fondo de Cultura Económica, México.

Pabón S. de Urbina, José M. (1967). *Diccionario Manual Griego Clásico – Español*. Vox.

Rosental, M., Iudin, P. (1946). *Diccionario Filosófico Marxista*. Ediciones Pueblos Unidos.

Ricoeur, Paul. (2006). *Ideología y utopía*. (Compilado por George H. Taylor). Editorial Gedisa.

*Descripción Fenomenológica  
del encuentro con lo Tránsns*  
**por parte de una identidad cisgénero**

*Autor:* Jose Jeyson Fernando Espejo Moya  
Maestría en Filosofía contemporánea, IV Semestre  
Universidad de San Buenaventura Bogotá  
*Correo:* jfespejom@academia.usbbog.edu.co



## Resumen

Se presenta una descripción fenomenológica del encuentro con *lo Trans* por parte de una identidad cisgénero, en cuanto experiencia de lo extraño, según la propuesta de Waldenfels. A partir de allí, se busca comprender el lugar propio de *lo Trans* en términos identitarios y de qué manera, según la tradición fenomenológica, es posible hablar o no de actos de empatía cuando lo cisgénero y *lo Trans* se encuentran. Para tal fin, se tendrán en cuenta los aportes de Merleau-Ponty, quien se ha encargado de estudiar cómo la conciencia constituye el fenómeno del propio cuerpo y, en relación con ello, se buscará dar aplicación a los postulados teóricos sobre empatía de Husserl y Stein. El fin último de este ejercicio persigue, ante todo, una mejor comprensión del fenómeno de *lo Trans* desde la experiencia cisgénero para aportar a la disminución de las prácticas de discriminación y persecución que sufren las personas que militan en el plano de las disidencias identitarias.

**Palabras clave:** fenomenología, experiencia de lo extraño, identidad, actos de empatía

## Abstract

A phenomenological description of the encounter with the *Trans* by a cisgender identity is presented, as an experience of the strange, according to Waldenfels' proposal. From there, it seeks to understand the proper place of *the Trans* in identity terms and how, according to the phenomenological tradition, it is possible to speak or not of acts of empathy when the cisgender and *the Trans* meet. For this purpose, the contributions of Merleau-Ponty will be taken into account, who has been in charge of studying how consciousness constitutes the phenomenon of the body itself and, in relation to this, it will seek to apply Husserl's and Setin's theoretical postulates on empathy. The ultimate goal of this exercise is, first of all, a better understanding of *the Trans* phenomenon from the cisgender experience to contribute to the reduction of discrimination and persecution practices suffered by people who militate in terms of identity dissidence.

**Keywords:** phenomenology, experience of the strange, identity, acts of empathy

## I. Introducción

De acuerdo con los postulados de Husserl, el objeto de la fenomenología es la descripción de la naturaleza de la conciencia. Para lograr dicho propósito, es necesario adelantar la reducción trascendental y entender con ello que las descripciones que se hagan deben superar lo inmediato de las particularidades y perseguir el plano de lo general. En ese sentido, se suspende la creencia de mundo y resulta válido dudar de todo, salvo de la propia experiencia de la conciencia. El presente ejercicio busca describir, en ese plano trascendental de la conciencia, el escenario en el que ante la identidad cisgénero aparece la identidad Trans como experiencia de lo extraño y bajo qué circunstancias es posible hablar, o no de actos de empatía en ese caso. Para ello, se recurrirá a la tradición fenomenológica que ya se ha encargado de describir cómo la conciencia constituye el fenómeno del propio cuerpo en los estudios de M. Merleau-Ponty y se tratará de dar aplicabilidad en ese contexto a los postulados de la naturaleza de lo extraño en B. Waldenfels y a la caracterización de la empatía en E. Husserl y en E. Stein.

Para alcanzar el objetivo enunciado es necesario proceder con la definición de algunos términos y ciertos usos del lenguaje que se darán dentro del presente texto. En primer lugar, es importante clarificar que esta descripción fenomenológica se circunscribe en el ámbito del género y lo entiende como el espacio de constitución permanente de la identidad personal y que no está pensado para proponer discusiones alrededor del discurso de la orientación sexual que, si bien es bastante cercano, es posterior o, si se quiere, está subordinado al discurso del género. En este marco conceptual, por identidad cisgénero debe entenderse aquella en la que hay conformidad entre el cuerpo físico (anatómico y, por tanto, sexuado) y la percepción de identidad que se tiene con él; es decir, una persona que al nacer cuenta con caracteres sexuales femeninos y posteriormente se identifica como mujer, es una persona cisgénero. Por su parte, una persona cuya percepción de identidad no está alineada con su cuerpo físico, se trata de una persona no conforme; de darse el caso de que la persona se identifica con el género opuesto al que convencionalmente se asocia con los caracteres sexuales que posee, se trata de una persona transgénero. Tal sería el caso de alguien que al nacer cuenta con caracteres sexuales masculinos y posteriormente se identifica como mujer.

Ahora bien, el prefijo trans también se puede relacionar con las personas transexuales, que son quienes encuentran demasiado disonante su relación entre cuerpo físico e identidad y se someten a intervenciones quirúrgicas –mejor conocidas como cirugías de confirmación de género– para hallar mayor conformidad y sentido de pertenencia con el propio cuerpo. Del mismo modo, hay personas que sin contar con una inconformidad entre su cuerpo y su identidad, se expresan de forma permanente u ocasional usando vestuario y modos que convencionalmente se han asociado con la identidad de género ‘opuesta’; en ese caso, hablamos de personas travestis. También hay quienes, identificándose ya como cisgénero, o como transgénero, desde el plano de una performance artística se travisten y se conocen como *drag queens* o *drag kings*, dependiendo del rol del que estén participando. Asimismo, hay personas que encuentran conformidad identitaria en el tránsito mismo y, por tanto, no se consideran cisgénero, o transgénero y prefieren identificarse a sí mismas como trans.

De esta manera, es posible reconocer un universo de identidades que no se reducen solamente a las aquí explicadas y que, por su disidencia en relación con el género convencional, en adelante denominaremos identidades Trans, con mayúscula, para diferenciarlo como un concepto paraguas que recoge el numeroso espectro de las identidades no conformes con el binarismo de género y la matriz de heterosexualidad obligatoria. Por otra parte, en lo que a usos del lenguaje se refiere, solo en los casos que resulte indispensable, se hará uso de lenguaje inclusivo por el hecho de que *lo Trans* justamente viene a romper con lo convencional y dicho esfuerzo supone, a su vez, la búsqueda de nuevos términos para que hallen expresión más apropiada los conceptos que se quieren incluir en esta propuesta de debate.

## II. La experiencia de lo extraño

Para Waldenfels (1997) en el ámbito de las identidades, “no hay un «tercer hombre» neutral que pudiera distinguir entre varón y mujer, puesto que, por lo pronto, el varón sí que se distingue de la mujer y ésta se distingue del varón” (pp. 19-20). Ahora bien, como se ha mostrado anteriormente, dicha situación se ha visto alterada por la irrupción de las disidencias de género dentro del debate contemporáneo de la constitución de la identidad personal<sup>1</sup>. En ese sentido, se dará paso a la descripción fenomenológica de cómo se da en la conciencia de una persona cisgénero la percepción de la identidad Trans como experiencia de lo extraño<sup>2</sup>.

Siguiendo a Waldenfels (1997), “extrañeza significa que [para mi conciencia] algo o alguien nunca está completamente en su sitio” (p. 20) y deja de ser extraño cuando mi conciencia responde a su aparición y lo asume en su propio orden como algo otro, pero ya correspondiente al propio mundo; es decir, le da un lugar en el espacio de sus propias representaciones. Así sucedería normalmente en los actos de empatía: yo<sup>3</sup> podría «vivir al otro» en la medida en la que dejo de percibirlo como un extranjero de mi mundo, y paso a entenderlo como un *alter* que puede estar en las mismas condiciones que yo y, por tanto, le doy valor como me doy valor a mí mismo. Sin embargo, cuando la identidad Trans se me presenta, pareciera que se desborda en extrañeza, me resulta *demasiado* inusual, al punto en el que mi conciencia en su intencionalidad llega a resistirse al acto de empatía que me vendría más espontáneamente frente a otra identidad que me resultase más familiar, por defecto, una identidad cisgénero.

---

1 Esta irrupción ha ganado fuerza desde, por lo menos, dos frentes distintivos. En primer lugar, desde la apropiación performativa del insulto (Butler, 2007, p. 269) por parte de las personas que militan en los márgenes de la matriz normativa de género y que han ido más allá de –y a pesar de– los discursos y las prácticas violentas en su contra, para manifestar su existencia legítima en el entorno cultural que comparten con las demás identidades. En segundo lugar, desde la militancia académica de los estudios de género, la teoría *queer* y algunas alas del feminismo que reivindican las identidades Trans como subversión de la matriz de heterosexualidad obligatoria (Rich, 1996) que, a su vez, se encuentra a la base de la cultura patriarcal y del machismo que se desprende de ella.

2 De ello se infiere, por tanto, que este no se trata de un ejercicio de descripción fenomenológica en el sentido puro y general como lo entiende Stein (2004) en *El problema de la empatía* cuando sugiere que “es la experiencia de la conciencia ajena *en general*, sin tener en cuenta de qué tipo es el sujeto que tiene la experiencia y de qué tipo es el sujeto cuya conciencia es experimentada” (p. 27, énfasis fuera de texto). En esta ocasión, se trata de dar aplicación a los postulados fenomenológicos frente al caso concreto de la conciencia cisgénero y, en consecuencia, con ciertos condicionamientos que determinan cómo se aproxima a algunos fenómenos, como en este caso, el del género. Coinciden con Stein las apreciaciones de Merleau-Ponty (1993, p. 11).

3 En adelante cuando haga aparición la primera persona, en singular o en plural, debe entenderse que se trata de la identidad cisgénero que se está manifestando.

La naturaleza de lo extraño excede los terrenos de la intencionalidad (Waldenfels, 1997, p. 21) y, por tanto, a los de la comprensión misma. En ese orden, pareciera que las identidades Trans permanecieran más allá del umbral de la conciencia cisgénero y que, por determinados condicionamientos, esta última se ‘rehusara’ a aceptar la naturaleza de la segunda como legítima y, en consecuencia, por la cual pudiese sentir empatía o cualquier otra emoción, llamémosle, noble. La identidad Trans, más allá del umbral, en su carácter extraño (*weird*) me representa, al mismo tiempo, muy cercanamente una experiencia hostil. Esa identidad se presenta ante la mía con la violencia de lo raro, que, en algunos casos incluso se asociaría con lo siniestro (*creepy*) y de ahí es posible inferir toda la carga negativa y peyorativa que ello comporta. En cualquiera de los casos, la experiencia de lo extraño no me deja indemne; su acontecer tiene algo para comunicarme. Este aspecto se profundizará cuando se aborde la responsividad ante lo extraño.

### III. La perversión de *lo Trans* como fuerza afirmativa

Ahora se mostrarán las asociaciones que la identidad cisgénero adelanta cuando se enfrenta a la identidad Trans y, posteriormente, se tratará de demostrar las razones por las cuales dichas asociaciones suponen una tensión entre rechazo y atracción.

La percepción de *lo Trans*, en cuanto experiencia de lo extraño, tiene la particularidad de que se asocia convencionalmente con la experiencia de peligro. Usualmente, en otras circunstancias, lo extraño no necesariamente suele comportar sensaciones de peligro en los que la propia integridad se sienta amenazada; sin embargo, frente a *lo Trans* dicha sensación suele ser más frecuente entre personas cisgénero. Ahora bien, el peligro aquí descrito no supone un ataque real (físico) a la integridad personal, sino que se remite al plano de lo identitario, pues *lo Trans* amenaza con cuestionarme frente a mi propia identidad, por cómo ha sido constituida y esa pregunta, en algunos casos, puede resultar incómoda e, incluso, angustiante. En su condición *sui generis*, *lo Trans* no solo habla para sí *misme*<sup>4</sup> con el fin de afirmarse, sino que interpela directamente a la identidad cisgénero por las bases sobre la que ha sido constituida y por el lugar que considera ocupar en el plano general de la sociedad en la que se desenvuelve. El peligro reside en que, si decido aceptar y hacerme la pregunta, puede darse el caso de que las respuestas no confirmen lo que he dado por supuesto; es posible, incluso, que dar cabida a la pregunta me lleve a darme cuenta que no he participado como protagonista de la constitución de mi identidad, sino que he sido constituido o constituida por entidades anónimas y fuerzas no metafísicas que trascienden mi comprensión inmediata. El peligro de *lo Trans* reside en que se establece ante mí como una pregunta abierta que me cuestiona directamente y no sé si estaré dispuesto a aventurarme a hallar respuestas. *Lo Trans*, en ese sentido, se me presenta como una situación genuinamente filosófica.

Por otra parte, en cuanto extraño, *lo Trans* se asocia también con el campo semántico de la perversión. Aunque sería sencillo caer en la acepción de perversión usada anteriormente en la psiquiatría para designar condiciones patológicas en el plano sexual-afectivo, en este caso tomaremos la acepción como una actitud

---

4 Uso inclusivo del lenguaje para denotar todas las posibilidades de género, más allá del binarismo normativo masculino-femenino.

que corrompe las costumbres o que altera el orden y estado habitual de las cosas. Por supuesto, para poder corromper algo, se debe contar previamente con una concepción *arbitral* de lo bueno, de lo normal y de lo ideal. La corrupción que supone la irrupción de *lo Trans* para la identidad cisgénero se enmarca en el contexto de lo considerado habitualmente como bueno, normal e ideal, desde la matriz de sexualidad obligatoria, mas no respecto a una suerte de corrupción objetiva a la que no hay lugar cuando se da por sentado que estas categorías son variables y poseen distintos modos de ser en distintos contextos. *Lo Trans* hace mella en las costumbres de lo establecido y nunca puesto en cuestión; su alteración del orden habitual no se trata de un daño a una entidad perfecta, sino que se trata de una posibilidad de amplitud de horizontes para lo que se considera habitual y, por consiguiente, perfectible. Con el ingreso de *lo Trans*, la normalidad tiene la posibilidad de encontrar distintos y más variados modos de manifestarse. La identidad cisgénero asocia *lo Trans* con perversión porque se instala –y es apenas comprensible– desde el propio discurso de la normalidad. Es por ello que puede considerarse que *lo Trans* tiene que ver con una desviación o que representa una situación ‘*contra natura*’, pues desgarrar el telón de fondo de sus propias representaciones habituales. Así pues, *lo Trans* es una invitación al descentramiento de la propia perspectiva, no como punto cero de observación porque resulta imposible, sino para dar cabida a otras posibilidades de darse de la propia percepción, como se tratará de vincular cuando se haga énfasis en los actos de empatía.

Ahora bien, cuando percibimos la identidad Trans desde la experiencia de lo extraño puede generarnos diversos grados de rechazo, que van desde la tenue inquietud –haciendo referencia a que no me es indiferente–, pasando por la aversión intermedia, hasta, incluso, el desprecio que, a su vez, colinda con los terrenos del odio y sus implicaciones consecuentes. Al mismo tiempo, de acuerdo con Waldenfels, existe una suerte de “torbellino con que nos atrae lo extraño” (p. 25) y que, de por sí, implica una aproximación vertiginosa y de una naturaleza que no podemos controlar.

Aparece entonces una tensión, un juego, entre atracción y rechazo que valdría la pena tratar de describir. Frente a *lo Trans*, en su calidad de extraño, puedo sentirme atraído, o, más bien, impulsado hacia *elle* por lo que, en el lenguaje común, conocemos como morbo. Desde su etimología, en el sentido que lo queremos usar acá, el morbo se caracteriza por la tendencia a aproximarnos a una entidad que valoramos como no agradable desde el punto de vista estético, y con cualidades morales de aquello que sabemos que existe, pero que debería permanecer oculto y a lo cual no deberíamos acercarnos; es decir, la percibimos como tabú. Para nuestra conciencia hay ‘algo’ en *lo Trans* que nos atrae porque nos resulta prohibido. Es una suerte de reconocimiento tácito de que esa conciencia cruzó un límite hacia un territorio que normalmente nos está vedado: la disidencia identitaria. *Lo Trans* nos atrae silenciosamente porque su existencia comporta haber hecho frente a un riesgo inminente. Se trata de un salto al vacío de la constitución de la identidad que rompe los moldes de lo predeterminado y nos grita en la cara que en la obra de construir quiénes somos –o quiénes queremos llegar a ser– podemos ser los protagonistas.

Lo atractivo de *lo Trans* reside en su carácter ético oculto detrás de la figura del tabú. Por su parte, es en el plano de lo estético que tienen lugar las posibilidades de rechazo. *Lo Trans* no se deja encasillar fácilmente

en las categorías binarias a las que estamos acostumbrados (bueno-malo; hombre-mujer; bello-feo), sino que su identidad supone –siempre corriendo el riesgo de generalizar– una tercera vía que pone en cuestión lo que tomamos por orden establecido.

Para la identidad cisgénero, *lo Trans* desafía de un modo original el concepto de armonía porque es como si se tratara de un desajuste del orden tradicional en el medio del cual hemos sido formados; es por ello que cuando se presenta ante nosotros no podemos ser indiferentes: el valor de *lo Trans* reside en su potencia afirmativa de identidad que impulsa a otras identidades a cuestionar su propia constitución y el conjunto de sus posibilidades. Ahora bien, dependerá del grado de nuestros condicionamientos que el nivel de rechazo sea menor o mayor frente a este desafío al orden armónico. Para las conciencias presas de mayores estructuras y que se han formado en un diálogo exclusivo con lo semejante, la irrupción de *lo Trans* comportará un mayor choque y el rechazo podrá darse en sus niveles más exacerbados en la figura del desprecio. En ese caso, esa presencia extraña permanece en el plano rotundo de lo no-yo, y no como sucede con cualquier otra conciencia encarnada en la que me resulta fácil encontrar semejanzas y que denominaremos otredad próxima u otredad semejante (porque, en última instancia, puedo reconocerla cercana mí, casi otro-yo). En cambio, el plano del desprecio me lleva a poner en duda, incluso, la humanidad de *lo Trans* y, por tanto, lo relego, lo reduzco a la figura de la otredad absoluta o extraña, una otredad monstruosa. En ese sentido, es plenamente disímil de mí y me rehúso a incorporarlo dentro de mi mundo fenoménico.

Ese umbral que cruzó la identidad Trans al constituirse deliberadamente supone un límite que me resulta infranqueable en las presentes condiciones y me cierra casi que insoslayablemente a la posibilidad de empatizar con ella. Desde el plano estético el rechazo hacia *lo Trans* no se da porque me resulte simplemente feo; se da porque pone en cuestión mi noción de armonía. Su identidad no se deja capturar por mis categorías binarias de lo masculino o lo femenino y ello me resulta incómodo, supone en mí un esfuerzo para dar sentido a la experiencia que se está fraguando. Por ello es muy usual que me surjan preguntas del tipo: ¿Es hombre o mujer?; si parece hombre, entonces, ¿por qué actúa como mujer?; si sus rasgos son de este tipo, ¿por qué no se comporta de la manera en la que debería hacerlo al poseer esos atributos? Esto en el caso de conciencias que se permiten el lugar de las preguntas; hay quienes pasan de inmediato al plano de lo judicativo y hacen uso del propio juicio estético para pasar al juicio moral: *Se cree hombre, pero en realidad es mujer. Su orientación sexual está desviada. Es alguien enfermo*. Todo ello, por supuesto, desde el lugar seguro del no-diálogo, de la no-aproximación, de la no-apertura.

#### IV. Lo Trans y los actos de empatía

Ahora pasaremos a describir las implicaciones de *lo Trans* percibido desde la experiencia de lo extraño para los actos de empatía. Como se ha demostrado anteriormente, *lo Trans* en cuanto extraño, comporta en mí una respuesta de cualquier tipo; en ese orden, no me resulta indiferente, no puedo vivir esa experiencia de manera neutra. Allí reside la responsividad ante la pretensión de lo extraño que describe Waldenfels (1997): mi naturaleza me lleva a responder ante la pretensión extraña, aun cuando sea no respondiendo, lo cual comportaría, paradójicamente, ya una respuesta (p. 25). De todas maneras, resulta conveniente detenernos

en este punto para dar paso a cómo se da la empatía en la conciencia, de modo tal que podamos obtener algunas implicaciones en relación con la responsividad anteriormente mencionada.

En Husserl el punto de partida para aproximarse a la empatía en cuanto acto se considera desde tres aspectos: percibo la experiencia del otro en su apariencia corpórea; percibo mis propias experiencias de manera única, inmediata y originaria; y, puedo estar seguro que no experimento del mismo modo las experiencias de los demás (Crespo Sesmero, 2011). Así como puedo estar seguro de la autenticidad de mis experiencias, puedo dar por sentado que los otros viven las propias de la misma manera y ello ya supone un punto de encuentro entre identidades. Stein (2004), por su parte, tomando los anteriores enunciados de Husserl, adelanta una síntesis e indica que la condición para reconocer la otredad parte del hecho de considerar el fenómeno de la vida psíquica ajena por analogía de mi propia experiencia (p. 21); ello me permite identificar al otro también como un cuerpo vivo (*Leib*) y no solo como un cuerpo físico (*Körper*). Por tal razón debo admitir que el otro es centro también de un mundo fenomenal propio de experiencias, de la misma manera como yo lo soy. Tal relación llevará a afirmar a Merleau-Ponty (1993) que no puedo tratar a mi propio cuerpo como un mero objeto (p. 91) y, en consecuencia, tampoco puedo hacerlo con el de los demás. Así como yo, el otro es conciencia encarnada, núcleo de su propio mundo fenoménico y fuente de experiencias únicas.

La consecuencia del modo de la percepción señalado que me lleva a contemplar a los otros como parecidos a mí se definirá como aprehensión analogizante desde los postulados husserlianos. Con el pasar del tiempo voy ganando experiencia y la aprehensión analogizante se vuelve «automática», se da casi que intuitivamente y a esta última acción la denominaremos síntesis pasiva. De este modo el otro es irreductible al plano de mi propiedad; el origen de la empatía está, por su parte, en que acepto que hay otras conciencias encarnadas como yo en el mundo y que viven así como yo de modo originario sus experiencias. Esto me permite ponerme en su lugar y me facilita asumirles como un otro-próximo con las mismas condiciones que las mías.

Ahora bien, pareciera que esta descripción general no se cumple del mismo modo cuando se trata de la percepción de una identidad *Trans* por parte de una identidad cisgénero. Daría la impresión que en este caso la percepción y posterior aprehensión no se dan de la misma manera que con otra identidad cisgénero. Es como si en este caso particular la naturaleza del acto de la empatía no funcionara de la misma manera por cuenta de una suerte de alteración en mi aprehensión analogizante y en la subsecuente síntesis pasiva. De repente, no me es posible, en primera instancia, percibir al otro-extraño como “otro yo”. Mi responsividad ante lo extraño, y con esto retomamos a Waldenfels, se da como ante una entidad que me resulta hostil. Ello comporta que no doy validez a la forma en la que en su caso constituyó su identidad. La asumo como una identidad “viciada”, o una pseudo-identidad, en todo caso, que no encaja en las estructuras que mi conciencia considera hegemónicas y, por tanto, únicas: el modelo binario de hombres y mujeres cisgénero.

¿Lo anterior comporta, entonces, que la aprehensión analogizante no se reviste de un carácter universal para todas las conciencias? No necesariamente. No hemos afirmado que dicha aprehensión no se pueda dar; solo que en el caso de la percepción de *lo Trans* parecieran develarse algunos condicionamientos presentes en

mí que me impiden que el proceso se dé de manera «automática», tal y como sucede en otras experiencias. La aprehensión analogizante bebe del diálogo que mantengo con lo semejante y se va sedimentando en mi mundo fenoménico: en el plano de lo identitario me relaciono en muy alta medida con personas que asumo cisgénero y, en ese sentido, *semejantes* a mí. En vez, cuando se presenta ante mí una identidad Trans que no puedo encasillar «automáticamente» como hombre o mujer, la síntesis pasiva se ve truncada. Es como si se tratara de un deshabilitarse ante algo *completamente otro* y que pone en juego mi percepción y mis representaciones. *Lo Trans* me invita a ponerme en una actitud profundamente filosófica y he de decidir si estoy o no dispuesto a aceptarla. Si decido no hacerlo, mi responsividad opta por alguno de los niveles de rechazo o de la contemplación meramente morbosa. Si, en cambio, acepto el reto, mi responsividad puede llevarme a optar por la empatía. Quisiera resaltar, sin embargo, que este último paso no se da de manera «automática» como con las identidades cisgénero; en la experiencia con *lo Trans* he de optar por la empatía y ello supone tomar la senda ética difícil.

En este camino hacia el despertar filosófico en términos de identidad y con el propósito de tomar la opción de la empatía, pueden sernos útil la voz de Merleau-Ponty (1993) respecto a la percepción del propio cuerpo: he de reconocer que mi cuerpo me impone un punto de vista sobre el mundo (p. 109); es decir, yo soy mi punto cero de observación y esa es a la vez mi ventaja y mi condicionamiento. No puedo percibir sino desde mi cuerpo, pero he de aceptar que esta determinación es un límite a mi percepción. Si reflexiono frente a ello, no me cuesta trabajo reconocer que mi percepción, en cuanto condicionada, puede errar; o, más bien, llevarme a errar y así como he ido ganando la percepción analogizante a cuenta de sumirme en innumerables experiencias, por la misma vía corro el riesgo de perderla y en ello se juega el que pueda o no reconocer a ciertas identidades como humanas y, por tanto, en las mismas condiciones que las mías. Como consecuencia de un diálogo casi exclusivo con lo semejante corro el riesgo de asumir que mi punto cero de observación es, al mismo tiempo, el punto absoluto y la medida de todas las cosas.

Afortunadamente, toda experiencia de lo extraño, incluyendo, por supuesto, la del encuentro con *lo Trans*, comporta una respuesta y una “respuesta significa [siempre] la renuncia a una primera –y con ello a una última– palabra” (Waldenfels, 1993, p. 26). Como se ha evidenciado, la responsividad ante la pretensión de lo extraño puede tomar diversas vías, unas más favorables al despertar filosófico que otras. Y en la experiencia ante *lo Trans* podemos identificar una situación incómoda, o la posibilidad de ponernos a nosotros mismos en cuestión para, eventualmente, ganar en horizonte de comprensión sobre quiénes somos. En ese sentido, depende de un acto de la voluntad ajustar nuestra aprehensión analogizante cuando se ve truncada por una experiencia con lo extraño que rompe con el diálogo con lo semejante y nos invita a abrirnos hacia *lo otro*, que, en último sentido, comporta abrirnos cada vez más hacia nosotros mismos.

## V. Conclusiones

Como se ha podido mostrar, los actos de empatía entre identidades tan aparentemente disímiles como la cisgénero y la Trans implican un importante componente de agencia por parte de los sujetos involucrados en la relación, especialmente por parte de la identidad cisgénero, pues debe decidir empatizar con alguien



en extremo otro, por lo menos en un primer momento. La opción ética por el reconocimiento de la humanidad del *otro*, independientemente de sus condiciones, posibilita no solamente relaciones más armónicas en el plano de la cotidianidad, sino que abre las puertas también, a otros modos de vivir en la esfera de lo público. Una política que tome como fundamento ontológico la inclusión, en vez de la exclusión, pone en su justo lugar a la diferencia: como constitutiva de toda identidad personal y de todo contrato social. Así pues, es necesaria también una fenomenología preocupada por los problemas emergentes, además de centrar su interés en el canon clásico de la filosofía. Una fenomenología que se adentre gallardamente en el plano de lo incómodo para ampliar así las posibilidades de la propia conciencia.

Para finalizar, quisiera dejar el texto abierto con algunas preguntas que me ha suscitado el presente ejercicio y que considero útiles para continuar la reflexión aquí propuesta junto con los lectores: ¿Percibo del mismo modo a otro similar a mí que a otro muy distinto de mí? ¿En ambos casos se da una experiencia de lo extraño? ¿En qué grados? ¿Se da de manera más fácil la aprehensión analogizante con identidades que siguen los patrones culturales de mi identidad, que con aquellas identidades que no cumplen con dicho estándar? ¿Por qué con quienes considero semejantes no se da una experiencia radical de lo extraño? ¿Cómo se da la experiencia de lo extraño con el pobre extremo (miserable)? ¿Cómo se da con el extranjero de las antípodas? ¿Operan de la misma manera que con la percepción de las identidades Trans, o qué hay de diferente en la experiencia? ¿A fuerza de contacto, debería lo extraño dejar de serlo para ser bienvenido en *mi* mundo? ¿Se podría decir que, en esa perspectiva, la naturaleza de lo extraño está llamada a fortalecer su carácter transitorio? En sentido último, la pregunta fundamental se centra en cuestionar hacia qué lugar práctico debería dirigirse la descripción fenomenológica y cuál es el rol de quienes decidimos hacer fenomenología hoy.

### Referencias bibliográficas

- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Ediciones Paidós Ibérica.
- Crespo Sesmero, M. (2011). Edmund Husserl. En F. Fernández Labastida & J. A. Mercado (Eds.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*. <http://www.philosophica.info/archivo/2011/voces/husserl/Husserl.html>
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. Planeta-Agostini.
- Rich, A. (1996). Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana. *DUODA Revista d'Estudis Feministes*, 10, 15-42
- Stein, E. (2004). II. La esencia de los actos de empatía. En *Sobre el problema de la empatía* (pp. 17-28). Editorial Trotta.
- Waldenfels, B. (1997). Respuesta a lo extraño. Rasgos fundamentales de una fenomenología responsiva. *Δαίμων, Revista de Filosofía*, 14, 17-26.

*Una lectura determinista  
de la teoría aristotélica*  
**en torno a la esclavitud natural**

*Autor:* Juan David Duque García  
Licenciatura en Filosofía, Tercer Semestre  
Universidad Tecnológica de Pereira  
*Correo:* j.duque4@utp.edu.co

## **Resumen**

En su argumentación a favor de la esclavitud, en *Política I*, Aristóteles dice que es por su naturaleza que unos deben mandar y otros obedecer. En base a esta afirmación, el autor de este trabajo se pregunta sobre la posibilidad de interpretar dicha teoría como si en ella hubiera, al menos de forma implícita, cierto determinismo.

**Palabras clave:** *esclavitud, determinismo, naturaleza, convención*

## **Abstract**

In his argument in favor of slavery, Aristotle says that it is by nature that some must command and others obey. Based on this statement, the author wonders about the possibility of interpreting said theory as if there were, at least implicitly, a certain determinism in it.

**Key words:** *slavery, determinism, nature, convention*

Mandar y ser mandado pertenece a las cosas no sólo necesarias, sino provechosas, y aun en ciertos casos, y directamente desde su origen, unos seres se destinan a ser mandados y otros a mandar  
Aristóteles, *Política*, I, 2, 1254b22- 1254b2--

## Introducción

Uno de los postulados que ha generado más discusión en la *Política*<sup>1</sup> de Aristóteles ha sido la teoría de la esclavitud natural. Aristóteles parte de que, en todo lo que participa del conjunto de la naturaleza, hay siempre elementos imperantes e imperados y que esto es lo natural, ya que no es correcto que todos desempeñen las mismas funciones. Poniendo de ejemplo el uso que dan los herreros de Delfos a sus cuchillos<sup>2</sup>, el filósofo dice que, a diferencia de estos, la naturaleza no hace nada al azar, sino que “acomoda cada cosa a un fin particular, y de este modo cada instrumento alcanza su perfección mayor al servir no a muchas cosas, sino a una sola” (Aristóteles, *Política*, I, 2, 1252b3-5). En este orden de ideas, en la dimensión humana también existe esta dinámica de «organización» entre sus partícipes, que dictamina el rol de cada quién en la vida: el hombre es superior a los demás animales (*Política*, I, 2, 1254b11-1254b14), el marido es superior a la mujer (*Política*, I, 2, 1254b14-1254b15), el padre es superior a los hijos (*Política*, I, 5, 1259b15-1254b18), y el señor es superior al esclavo (*Política*, I, 2, 1254b16-1254b19). Es menester, entonces, que cada cual desempeñe la función que su naturaleza le haya señalado, ya que esto supone cosas buenas tanto para la *polis* como para el individuo pues, según el estagirita, la naturaleza no es mezquina en sus propósitos y da a cada cual el papel que le es conveniente realizar.

La pregunta que guía este trabajo no es si los planteamientos aristotélicos en torno a la *esclavitud natural* son justos o morales, sino si se pueden interpretar estos como si predicaran de forma implícita una suerte de *determinismo*. Esta problemática surge al mirar que en dicha teoría, el hombre parece no tener ni voz ni voto en el papel que su naturaleza le dictó, es decir, desde su origen se le ha asignado un rol del cual aparentemente no tiene escapatoria: su vida está *determinada* por él.

Dentro del desarrollo que se propondrá, el análisis de lo que se entiende por *naturaleza* (*physis*) tendrá un papel protagónico, ya que este es el fundamento principal de la argumentación aristotélica en torno a la *esclavitud*. Además, históricamente este término ha tenido varias acepciones. Para aclararlo un poco, se hará un breve repaso del concepto de *naturaleza* en Aristóteles, pasando por dos puntos esenciales de la *naturaleza* humana según el filósofo, para luego, más adelante en el texto, tomar como referencia dos formas de interpretación de esta misma palabra, sugeridas por M. Mauri (2016). Posteriormente, se hará un

1 Para este trabajo, se utilizó la traducción con introducción, versión y notas de Antonio Gómez Robledo. (2018). Universidad Nacional Autónoma de México.

2 Un uso tan variado que incluiría tanto los sacrificios como la cocina.

resumen o recuento de los aspectos más importantes en la teoría de la esclavitud natural, para luego examinar si, efectivamente, se puede hablar de *determinismo* en esta teoría. Este examen llevará necesariamente a explorar conceptos tan importantes como la esclavitud por *convención*.

A modo de aclaración, cabe recordar el hecho de que la palabra *determinismo* no está presente en la obra de Aristóteles, ni la misma fue acuñada por él, sino que su uso es meramente ilustrativo y pretende explicitar el imperante rol de la naturaleza en su teoría. Sumado a esto, tampoco sobra decir que lo que se ofrece en las siguientes páginas es una mera interpretación de la teoría de la esclavitud aristotélica, con el propósito inicial de hacer un recuento por los puntos clave y aclarar algunas cosas entorno a la misma.

## 1. Algunas cuestiones sobre la *naturaleza* en Aristóteles

Desde sus orígenes, la filosofía ha tenido como uno de sus temas fundamentales el concepto de naturaleza. No es gratuito que entre la variedad de nombres que se les ha dado a los primeros pensadores griegos, uno de los más usados sea el de «filósofos de la naturaleza», denotando esto el énfasis que hacían en dicha cuestión. Sin embargo, este término es empleado de una forma tan amplia que no puede ser comprendido de la misma forma en todos los filósofos. Por esta razón, una revisión de la definición aristotélica de naturaleza es bastante conveniente, sin olvidar, por lo demás, que el eje central de su argumentación sobre la esclavitud es este mismo concepto.

### 1.1. *La definición aristotélica de naturaleza*

Aristóteles se refiere constantemente a la naturaleza en sus obras, pero el que seguramente es el pasaje más esclarecedor respecto a qué significa para el filósofo este término se encuentra en su libro *Física*, iniciando el capítulo II:

Algunas cosas son por naturaleza, otras por otras causas. Por naturaleza, los animales y sus partes, las plantas y los cuerpos simples como la tierra, el fuego, el aire y el agua [...] Todas estas cosas parecen diferenciarse de las que no están constituidas por naturaleza, porque cada una de ellas tiene en sí misma un principio de movimiento y de reposo [...] por el contrario, una cama, una prenda de vestir o cualquier otra cosa de género semejante [...] no tienen en sí mismas ninguna tendencia natural al cambio (Aristóteles, *Física*, II, 1, 192b8-17)

Las cosas por «naturaleza» son todas aquellas que en su interior habita el principio de movimiento y reposo, también llamado tendencia natural al cambio. ¿Por qué una cama, aun estando hecha de elementos naturales, no es una cosa con naturaleza? La cama, a pesar de estar construida con materia natural (como puede ser la madera) no es por sí misma, lo que prueba que en su interior el principio de movimiento y reposo no existe. Jamás existirá una cama que no haya sido creada por un hombre; ni tampoco un árbol en su naturaleza tenderá nunca a convertirse en una cama. La única forma en que un árbol se pueda convertir en una cama es, nuevamente, por la acción del hombre, quien por medio de la *techné* convierte la madera de un árbol en un artefacto<sup>3</sup>, no tiene la característica primordial del principio de

---

3 Sobre los artefactos, Aristóteles dice que podrían tener naturaleza, pero de forma solo accidental. Si se considera una cama de madera solo por su materia, la cama podría tener naturaleza por accidente, pero Aristóteles resta crédito a esto diciendo que la cama no tiene por sí misma el principio de movimiento

movimiento y reposo, incluso si es hecha de materia natural; por lo tanto, la cama no tiene naturaleza, que es lo mismo que decir que no es «por naturaleza».

Este concepto de «naturaleza» de las cosas se puede interpretar también como la «esencia», por ejemplo, está en la esencia del hombre ser un animal político, o lo que es lo mismo, el hombre es un animal político por naturaleza.

### ***1.2. Dos características fundamentales de naturaleza humana***

La posesión de la razón y el tipo de vida que lleva el hombre son tal vez las dos principales características<sup>4</sup> de su naturaleza. Sobre la primera, existen varios pasajes en el corpus aristotélico que muestran cómo el hombre tiene una parte racional, que es una porción de su alma, y los demás animales no<sup>5</sup>. Del hecho de que el hombre posea esta cualidad tan especial, la razón, se desprende la segunda característica: a diferencia de los animales, que viven por vivir, al ser humano le ha tocado en suerte la «vida buena». Prevosti (2011) advierte que Aristóteles utiliza este concepto de la «vida buena» más de una vez, tanto en *Ética* como en *Política*, apuntando que la causa por la que existen las virtudes, la sociedad humana y su consecuente organización como ciudad es una «vida buena», en la que se puede extraer lo máximo de las capacidades del hombre (pp.43). Más adelante, el mismo autor da una frase inmejorable para entender la relación entre la naturaleza racional del hombre y la organización social “la inteligencia y la racionalidad del hombre, en cuanto constitutivas de su esencia, son lo que fundamenta la sociabilidad y la existencia de la comunidad política.” (pp.45) El hombre es un animal político por naturaleza porque, por su parte racional, tiende a organizarse socialmente, ya que esta es la mejor forma en que se pueden llevar a máxima plenitud todas sus cualidades; y es por esto que el género humano no solo está para vivir, como el resto de los animales, sino para vivir bien.

El filósofo se muestra muy convencido de que lo mejor en materia de política siempre será seguir la naturaleza, es decir, hacer que las leyes y la organización política concuerden con la naturaleza del ser humano. En la teoría de la esclavitud, es la naturaleza de cada hombre en particular, como se verá con más detalle posteriormente, la que se debe analizar para determinar quiénes deben ser los que mandan y quienes deben ser los mandados. Todos los hombres no tienen la misma naturaleza, por ejemplo, la naturaleza de la mujer difiere en algunos aspectos con la del varón, aun siendo ambos del género humano; y así sucede

---

y reposo, por lo que en rigor significa que no tiene naturaleza. Además, “la forma es más naturaleza que la materia, porque decimos que una cosa es lo que es cuando existe actualmente más que cuando existe en potencia” (Aristóteles, *Física* II, 1, 193b7-9) por lo que, aunque la cama esté hecha de materia natural, esto no la hace tener naturaleza.

4 El cuerpo y su postura también es un indicador de la naturaleza. En *Partes de los animales* Aristóteles dice que “el hombre(...) es el único de los animales que camina erguido porque su naturaleza y su esencia son divinas, y la función del ser más divino es pensar y tener entendimiento” (Aristóteles, *De las partes de los animales*, IV, 686a25-29) Entonces, la acción de andar erguido está directamente relacionada a la capacidad de razonar.

5 Véase, por ejemplo, *Política* I, 2, 1253a10, donde dice que el hombre, aunque comparte la cualidad de la voz con otros animales, es el único que tiene palabra y que distingue lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, en una clara alusión al acto de razonar.

también con el esclavo: el que tenga en su naturaleza la «capacidad de previsión» deberá mandar, y el que no la tenga, deberá obedecer. Es de esta manera como, por su naturaleza, el señor se diferencia del esclavo.

## 2. La esclavitud por naturaleza

Teniendo ya cierta claridad en lo que a la naturaleza respecta, el siguiente paso es revisar la teoría de la esclavitud natural esbozada por el estagirita en *Política*. El desarrollo de la teoría se da temprano en el texto, ya que a partir del capítulo II del libro I, Aristóteles empieza a referirse sobre la propiedad, que es parte de la casa, y del arte de adquirir bienes. Así como en todas las artes es necesario tener instrumentos para poder llevar a cabo las obras, el arte de adquirir bienes requiere de sus instrumentos. Dichos instrumentos se dividen entre animados e inanimados<sup>6</sup>, donde, por ejemplo, para el piloto el timón de un barco es instrumento inanimado y el vigía es un instrumento animado. Por lo tanto, los esclavos son instrumentos de carácter animado y, además, son una propiedad<sup>7</sup>, ya que “el que, siendo hombre; no es por naturaleza de sí mismo, sino de otro, éste es esclavo por naturaleza” (*Política*, I, 2, 1254a14-15). Aristóteles no ve al esclavo como un simple animal en la medida en que este sigue siendo un hombre, aunque un hombre ciertamente inferior, puesto que no se puede hacer cargo de él mismo, por lo que otro hombre con la capacidad de mandar deberá encargarse de él.

El estagirita reconoce que el mandar y ser mandado no es solamente necesario sino también bueno, y que esto es lo *natural*; admitiendo a su vez que, no solo en el ámbito humano, sino en todos, hay elementos que mandan y otros que son mandados. El *esclavo* es el elemento humano que, por unas características intrínsecas y naturales (como puede ser la fortaleza física), debe obedecer a otro hombre con otras características, asimismo naturales, pero del tipo de previsión y de mando. Esto, dice el filósofo, es beneficioso para ambos, siguiendo, nuevamente, lo *natural*.

Quien por su inteligencia es capaz de previsión, es por naturaleza gobernante y por naturaleza señor, al paso que quien es capaz con su cuerpo de ejecutar aquellas providencias, es súbdito y esclavo por naturaleza, por lo cual el amo y el esclavo tienen el mismo interés (Aristóteles, *Política*, I, 2, 1252a32-35)

Queda claro que es por imposición natural que existen unos que son esclavos y otros que son amos. Sin embargo, Aristóteles también hace un comentario frente a lo legal y sobre si es justo que un pueblo pueda someter a otro; pero no se entrará en detalles aquí, únicamente se mencionará la con-

---

6 A pesar de que todos los instrumentos se dividen entre animados e inanimados, Aristóteles también diferencia entre los instrumentos de producción y las posesiones -o instrumentos de acción-, diciendo que los instrumentos de producción generan algo diferente a su mismo empleo, mientras que las posesiones o instrumentos de acción no producen algo diferente de su uso (como por ejemplo un vestido o una cama) (*Política I*, 2, 1254a2-5). El filósofo también manifiesta que, porque la vida es acción y no producción, el esclavo es un subordinado para la acción (*Política I*, 2, 1254a8-10).

7 Sobre el esclavo como propiedad, el filósofo dice que hablar de propiedad es similar a hablar de la parte, ya que la parte no es solo parte de una cosa, sino que es toda de ella. Lo anterior permite decir que, mientras el amo es solo dueño del esclavo, el esclavo no solo es esclavo de su amo, sino que le pertenece completamente a él. (*Política I*, 2, 1254a10-13)

clusión de Aristóteles respecto a esto “en ciertos casos los que son esclavos o libres no lo son por naturaleza” (*Política*, II, 2, 1255b5-6) por lo que se deduce que existen los esclavos por *convención*, es decir, no porque esa sea su naturaleza propia, o de nacimiento, sino porque fueron sometidos sin discriminación alguna. En estos casos, para Aristóteles, la *esclavitud* no estaría justificada debido a que no se sigue la naturaleza. Respecto a esto, Ross (2008) anota que, para Aristóteles:

La posición en contra de la esclavitud está mal porque la esclavitud está basada en lo natural, no en la mera convención [convention]; y la posición tradicional a favor de la esclavitud está mal porque la esclavitud de los prisioneros de guerra está basada en la convención, no en la naturaleza. Por tanto, la teoría de la esclavitud natural de Aristóteles parece adoptar una posición intermedia que encarna las concepciones legítimas de ambos puntos de vista, evitando los extremos a las que fueron llevadas por sus defensores<sup>8</sup> (pp. 54).

Aristóteles se aleja de la posición de los que afirman que la esclavitud debe ser abolida, porque es «por naturaleza» que existen los que mandan y los que son mandados. De la misma forma, se distancia también de los que apoyan la esclavitud indiscriminada basada en la fuerza, ya que no se analiza quién es verdaderamente esclavo por naturaleza y quién no lo es, solo se someten hombres sin discriminar entre lo uno y lo otro. El filósofo se suscribe entonces en el centro de estas propuestas, donde la *esclavitud* está permitida pero siempre siguiendo los lineamientos naturales explicados y defendidos por él.

En este punto, es pertinente aclarar que nacer de padre naturalmente señor no implica ser señor también. Sobre esto, el texto dice que:

No es sino por la virtud y el vicio por lo que distinguen ellos entre esclavos y libres, y entre los bien nacidos y los de linaje vil; y pretenden que así como del hombre nace el hombre y de las bestias la bestia, así de los buenos el que es bueno<sup>9</sup> (*Política I*, 2, 1255a39- 1255b2).

Para Aristóteles, el factor hereditario no tiene sentido como diferenciador entre los naturalmente esclavos y los naturalmente señores.

### 1.1 *Las virtudes y la razón en el esclavo*

De forma muy general, Aristóteles entiende la práctica de la virtud como “un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente. Es un medio entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto” (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 1206b35-1207a2) Un ejemplo de virtud sería la valentía, que es el justo medio entre la cobardía y la temeridad.

En la *Política*, el filósofo se pregunta sobre la práctica de las virtudes en el esclavo. Por un lado, los es-

8 Traducción hecha por el autor de este trabajo.

9 Este pasaje es similar al mito de los metales detallado en *República* (III, 415a), donde la divinidad que ha creado a los hombres mezcla con ellos un metal. Así, los que tienen mejores metales -como el oro- en su constitución corpórea, son los que deben ocupar cargos ‘importantes’, como los de gobernantes; mientras que los que tienen metales inferiores, deben desempeñarse en cargos ‘peores’, véase artesanos o sirvientes. En este mito, así como en la teoría de la esclavitud natural de Aristóteles, el rol o las características no son hereditarias, siendo posible nacer con un metal inferior al del padre y, por ende, estar predeterminado para un cargo o rol menor.



clavos no pueden llevarlas a cabo de la misma forma que los señores, ya que no habría diferencia entre ambos. Por otro lado, es absurdo decir que los esclavos no participan en las virtudes, siendo que ellos también son hombres con participación en la razón. La postura de Aristóteles dice que, aunque ambos practican las virtudes, hay una diferencia grande en tanto que las virtudes pueden alcanzar su máximo desarrollo en los naturalmente señores, mientras que a los esclavos no les es posible desarrollar las virtudes de tal manera.

Es de pensarse asimismo que otro tanto debe necesariamente tener lugar tratándose de las virtudes morales, es decir que todos han de participar de ellas, aunque no de la misma manera, sino cada uno en el grado correspondiente a la función que le es propia (Aristóteles, *Política I*, 5, 1260a17-20)

La realización de las virtudes implica hacer aquello para lo que se es naturalmente apto<sup>10</sup>, por tal motivo, no se puede esperar el mismo desarrollo de una virtud en el esclavo que en el señor, porque son naturalmente aptos para diferentes cosas. De manera similar ocurre con la razón, ya que:

Es pues esclavo por naturaleza el que puede pertenecer a otro (y por esto es de otro) y que participa de la razón en cuanto puede percibirla, pero sin tenerla en propiedad. Los demás animales, en cambio, no obedecen a la razón, de la cual nada perciben, sino a sus instintos (Aristóteles, *Política*, I, 2, 1254b21-24)

Esta constituye la principal diferencia entre el esclavo y el libre: el libre hace un uso completo de la razón, lo que le permite encargarse de sí mismo. Mientras que el esclavo, aunque la puede percibir, no la puede utilizar por sí mismo<sup>11</sup> lo que, en otras palabras, significa que no puede encargarse de sí.

Es importante recalcar que, aunque la obra de Aristóteles ha sido usada ampliamente como argumento a favor de la esclavitud, la concepción del esclavo que se tiene hoy en día es heredada mayormente de las prácticas de esclavitud en la América colonial, donde en muchos casos estos eran considerados menos que hombres<sup>12</sup>, cosa que dista sustancialmente de las propuestas originales de Aristóteles, en las cuales se deja muy claro que el esclavo sí es un hombre, a pesar de las notaciones que ya se saben.

### 3. Posibilidad de determinismo en la esclavitud por naturaleza de Aristóteles

En el diccionario filosófico de Abbagnano (1995), se define la palabra determinismo de la siguiente manera:

El determinismo auténtico es en realidad un predeterminismo, o sea la creencia de que la acción humana encuentra su motivo determinante en el tiempo que la antecede y de tal manera, no está en

10 Contrario a lo que se puede pensar, al esclavo no le está negada la posibilidad de ser feliz. En *Ética Nicomáquea* se afirma que “la actividad más preferible para cada hombre será, entonces, la que está de acuerdo con su propio modo de ser, y para el hombre bueno será la actividad de acuerdo con la virtud” (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1176b27-28) y si “la vida feliz (...) se considera que es la vida conforme a la virtud” (*Ética a Nicómaco*, 1177a1-2) se infiere entonces que, si el esclavo actúa rectamente, es decir, conforme a su naturaleza y vive su vida conforme a la virtud, puede ser feliz.

11 Ver nota 14

12 Sobre el uso de Aristóteles como argumento a favor de la esclavitud y la visión del esclavo en el proceso de colonización de América, véase la obra del historiador español José Andrés-Gallego, autor de trabajos como *Los argumentos esclavistas y los argumentos abolicionistas: reconsideración necesaria* (2005) o *La esclavitud en la América española* (2010), entre otros.

poder del hombre en el momento en que se efectúa. (pp. 312)

Tomando esta definición y confrontándola con los planteamientos aristotélicos, es verosímil argumentar la existencia de un determinismo que encuentra su causa en la naturaleza. En *Política*, I, II, 1254b22-1254b2, se dice abiertamente que, desde su origen (o «nacimiento» en otras versiones), unos seres están destinados a mandar y otros a obedecer. La naturaleza es el «motivo determinante» del que habla Abbagnano, que además es dada en el momento que antecede a la acción humana (desde su origen) y por esto mismo el hombre no tiene poder alguno para decir que elige esta o aquella naturaleza. Entonces, dicho determinismo existe en la medida que el ser humano no tiene ni voz ni voto frente a la naturaleza que le es asignada desde antes, sea amo o esclavo, y está limitado a realizar la labor que se le ha dado.

Sin embargo, antes de apresurarse a sentenciar cualquier cosa es conveniente analizar una frase citada en páginas anteriores, y que parece contradecir los postulados que se vienen tratando: “en ciertos casos los que son esclavos o libres no lo son por naturaleza” (*Política*, II, 1255b5-6). ¿Qué quiere decir Aristóteles con esto?, ¿depende la esclavitud de algo más allá de lo natural?, ¿si un hombre naturalmente esclavo recibe una educación de señor, podrá cambiar su naturaleza?

### **3.1. Matización del determinismo natural en Aristóteles**

Ya se ha hablado al principio de este texto sobre cómo Aristóteles comprendía, *grosso modo*, el concepto de naturaleza, así como de algunos puntos claves que el de Estagira dilucidaba en la naturaleza humana. Sin embargo, y con el propósito de matizar e intelegir de una mejor forma la interpretación ofrecida sobre la esclavitud, se trabajará con las dos formas de comprensión del concepto de naturaleza propuestas por Mauri (2016). Ahora bien, es necesario mencionar que los planteamientos de Mauri sobre la naturaleza en ningún momento se oponen o contradicen a lo que Aristóteles comprendía como naturaleza, sino que son especialmente útiles para esclarecer ciertas cuestiones alrededor de la teoría aristotélica de la esclavitud. Dicho esto, las interpretaciones que Mauri sugiere son:

- i) Phýsis entendido en el sentido de ‘naturaleza primera’ o conjunto de capacidades propias y esenciales del hombre que son relativas a la clase de ser vivo que es.
- ii) Phýsis en el sentido de ‘naturaleza segunda’ o resultado de la intervención, favorable o desfavorable, del propio individuo o de otros, sobre el conjunto de capacidades propias y esenciales correspondientes a su “naturaleza primera”. Esta naturaleza segunda estaría conformada, inicialmente, por la intervención de diversos elementos no elegidos por el sujeto, y, en un segundo momento, por las decisiones que este tome con respecto a su persona. (pp. 154)

#### **3.1.1. Usos de la ‘naturaleza primera’ o esencial**

Si tomamos el caso I, las características propias del esclavo y del amo serían inmanentes a su persona, entonces no habría posibilidad de cambio, debido a que hacen parte de la clase de hombre que es, de su naturaleza. Por lo tanto, el esclavo simplemente nacería y no tendría oportunidad alguna de aspirar a ser otra cosa, ya que esta es su única naturaleza. Esta posición supone la aceptación de un determinismo. En el texto, se pueden ver varios pasajes relacionados, como el siguiente:

La naturaleza muestra su intención al hacer diferentes los cuerpos de los libres y los de los esclavos; los de éstos, vigorosos para las necesidades prácticas, y los de aquéllos, erguidos<sup>13</sup> e inútiles para estos quehaceres, pero útiles para la vida política (*Política*, I, 2, 1254b27-30)

La naturaleza estaría detrás del proceso de crear hombres libres y esclavos, lo que corresponde a la naturaleza primera, de características propias e inmanentes. Sin embargo, el mismo Aristóteles dice que el cuerpo no es un indicador riguroso a la hora de clasificar a los esclavos y los amos, más bien dice:

Si lo que hemos dicho es cierto con referencia al cuerpo, mucho más justo será hacer la misma distinción atendiendo al alma, sólo que la belleza del alma no es tan fácil de ver como la del cuerpo. Es pues manifiesto que hay algunos que por naturaleza son libres y otros esclavos, y que para éstos es la esclavitud cosa provechosa y justa (*Política*, I, 2, 1254b36-1255a2)

A pesar de que el cuerpo a veces falla como criterio para decir si este o aquel es naturalmente esclavo, esto no representa ningún peligro al *determinismo* que aquí se teoriza, ya que en ningún momento la diferencia por naturaleza deja de existir, lo único que cambia es el lugar donde se mira o reconoce dicha diferencia. Entonces, el alma es lo más efectivo y certero para mostrar quién es el esclavo por naturaleza, puesto que el alma del esclavo siempre será, en cierto sentido, diferente a la del amo<sup>14</sup>.

En cuanto a si es posible, a pesar de ser naturalmente esclavo, adquirir el estatus de señor ya sea por la educación impartida o cualquier otro método que no implique la naturaleza, el texto dice que “el señor absoluto no es llamado así por haber adquirido una ciencia especial, sino por ser tal nativamente, y de manera semejante el esclavo y el libre” (*Política*, I, 2, 1255b20-23). En esta frase se menciona abiertamente que NO se adquiere una naturaleza a lo largo de la vida, sino que esta es propia de la persona, es nativa. Más adelante, se reafirma esta idea diciéndose que “el esclavo, además, pertenece a la clase de los que naturalmente son lo que son, en tanto que nadie es zapatero ni operario de otra especie por naturaleza” (*Política*, I, 5, 1260b2-4). Con esto queda más que resuelta la duda, nadie nace siendo zapatero u operario, porque el conocimiento para desarrollar esos oficios se adquiere a lo largo de la vida; mientras que la condición de esclavo no es un oficio o algo que se aprenda, por lo que no es posible adquirir este estatus o el de señor a lo largo de la vida: se nace y muere con el rol asignado originalmente por la naturaleza.

### 3.1.2. Usos de la naturaleza segunda o ‘resultado de intervención’

Por otra parte, siguiendo la línea de *phýsis* en el sentido de «naturaleza segunda» que Mauri describe (es decir, el resultado de la intervención del mismo sujeto o de otros sobre el grupo de características propias

13 Sobre las implicaciones de la postura erguida, véase la nota 4.

14 Siendo la parte intelectual del alma la que permite conocer y razonar (*Acerca del alma*, III, 429a10-11) la diferencia primordial entre el alma del esclavo y el alma del señor radica en su parte intelectual porque, a pesar de que el esclavo puede percibir la razón (recibir órdenes, entenderlas y ejecutarlas) no la puede tener en propiedad (*Política I*, II, 1254b20-23), como si la tiene el señor, y es de esto de donde se desprende su característica ‘capacidad de previsión’. En *Política I*, 5, 1260a12-17 también se explicita esta diferencia, diciendo que todos (mujeres, niños, esclavos, señores) tienen las mismas partes del alma, pero la posesión de la facultad deliberativa, que hace parte de la parte intelectual del alma, es diferente en cada caso: en el niño la facultad deliberativa es incompleta, en la mujer es ineficaz, en el esclavo es inexistente, y en el hombre que manda, la virtud intelectual debe ser perfecta.

correspondientes a su «naturaleza primera») podría existir una independencia del individuo, ya que habría cierto margen de maniobra, por lo que aparece la posibilidad de «escapar» de su primera naturaleza. Respecto a esto último, se ha visto claramente que Aristóteles no admite posibilidad alguna de que un esclavo, o señor, pueda cambiar su estatus natural; sin embargo, el argumento no se agota aquí, ya que sí es posible una intervención que supondría el cambio de estatus, al menos en la vida práctica, y que no tiene relación con la educación recibida.

Aristóteles nos dice que “a menudo, empero, la naturaleza no es capaz de hacer lo que es su intención” (*Política*, I, 2, 1255b3-4). En esta cita, el filósofo se refiere a los que, siendo naturalmente esclavos o señores, no son tales en la vida real; es decir, se refiere a la esclavitud por *convención* (de la que ya se dijo algo más atrás), cuyas características implican el sometimiento por medio de la fuerza y sin distinguir entre los naturalmente esclavos y los naturalmente señores. Como también se anunció anteriormente, el filósofo adopta una posición contraria a este tipo de esclavitud, ya que seguir a la naturaleza es lo más provechoso y bueno, por lo que esa misma naturaleza debe ser el criterio primordial a la hora de tomar esclavos. La naturaleza no sería capaz de hacer su intención en la medida en que los hombres mismos no obedecen a lo que ella les guía. También se dijo, en el apartado del esclavo por *convención*, que es posible que los que sean esclavos o libres, no lo sean por naturaleza; esto sucede por la misma razón que en el caso contrario, por la mano del hombre que no sigue lo natural.

El análisis de los tipos de naturalezas, propuestas por Mauri, permiten afirmar que: 1) el estatus de esclavo por naturaleza no se adquiere, ni se aprende (como, por ejemplo, un oficio) debido a que la primera naturaleza o naturaleza propia de la persona es totalmente inmanente al sujeto, por lo que no existe ninguna posibilidad de cambio. 2) A pesar de que se nazca como un esclavo natural es posible que, debido a la intervención humana (p.ej guerras y conquistas), existan hombres libres que son naturalmente esclavos y viceversa.

## Conclusiones

Lo primero a tener claro es que el concepto de naturaleza (*physis*) en Aristóteles es la piedra angular de toda su argumentación en torno a la esclavitud, ya que no se puede entender los razonamientos de dicha teoría sin saber antes en qué consiste, al menos de forma general, lo que Aristóteles entiende por «naturaleza de las cosas». En segundo lugar, se debe comprender que, para el estagirita, no todos los hombres tienen la misma naturaleza. Por ejemplo, no es igual la naturaleza de la mujer que la del varón; y así mismo sucede con el esclavo y el amo, razón por la cual uno debe mandar y el otro obedecer. La característica más importante de la naturaleza del señor es su capacidad de previsión (o facultad deliberativa) y esta característica se puede ver en el alma, más específicamente en la parte intelectual de esta.

En cuanto a una interpretación determinista de esta teoría, se puede hablar de un determinismo en la medida en que el individuo no tiene voz ni voto en la elección de su naturaleza. Como ya se examinó, Aristóteles afirma que, desde su origen, la vida del sujeto está determinada por el rol que la naturaleza le haya

asignado. El esclavo por naturaleza tiene unas características intrínsecas de las que no podrá deshacerse por mucho que trabaje en su persona y se eduque, ya que el esclavo, aun siendo hombre, no participa de la razón como sí lo hace el señor.

En segunda instancia, este determinismo no implicaría que el que nazca siendo naturalmente esclavo lo será por *convención* en un futuro, puesto que el estagirita también afirma que muchas veces la naturaleza falla en llevar a cabo sus propósitos, y el mejor ejemplo de esto es cuando los que son esclavos por naturaleza son la población libre y viceversa. Por lo tanto, es necesario introducir a esta teoría un elemento humano, ya que de este depende que se siga lo natural (tal como sugiere Aristóteles) o se domine por la fuerza, sin discriminar entre los naturalmente libres o esclavos.

En síntesis, en los planteamientos aristotélicos en torno a la esclavitud por naturaleza es válido tomar el rol de la naturaleza como un «motivo determinante», ya que esta teoría defiende que es esta la que, desde el nacimiento, da al hombre unas características propias, las cuales señalan si se es esclavo o señor, y de las cuales el hombre no se podrá deshacer al estar dichas características completamente ligadas a su persona, y, siendo más concretos, a su alma. Sin embargo, nacer siendo de naturaleza esclava no implica necesariamente serlo en la vida práctica (o real), ya que Aristóteles también reconoce que la correcta consecución de lo que él llama «intenciones de la naturaleza» depende también del hombre, siendo este último el que decide si esclavizar siguiendo a lo natural, y por ende provechoso, o someter sin discriminación entre señores y esclavos.

## Referencias

- Aristóteles. (2018). *Política*. (Gómez Robledo, Antonio. Introducción, versión y notas). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Aristóteles. (1995). *Física*. Traducción, introducción y notas de Guillermo R. de Echandía. Ed. Gredos. Madrid.
- Aristóteles. (1978). *Acerca del Alma*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Ed. Gredos. Madrid.
- Aristóteles. (2000). *Partes de los animales. Marchas de los animales. Movimientos de los animales*. Introducciones, traducciones y notas de Elvira Jiménez y Almudena A. Miguel. Ed. Gredos. Madrid.
- Aristóteles. (1985). *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Introducción por Emilio Lledó Íñigo, traducción y notas por Julio Pallí Bonet. Ed. Gredos. Madrid.
- Abbagnano, N. (1995). *Diccionario De Filosofía*. Fondo De Cultura Económica USA.
- Mauri, M. (2016). *La esclavitud natural: una revisión de las tesis de Aristóteles*. Ideas y Valores, 65(162), 161-187.
- Platón (2005) *República*. Ed Losada. Traducción Introducción y notas de Claudia Mársico y Marisa Divinosa.
- Prevosti Monclús, A. (2011). La naturaleza humana en Aristóteles. *Espíritu*, LX(141), 35–50.
- Ross, D. L. (2008). *Aristotle's Ambivalence on Slavery*. *Hermathena*, 184, 53–67. <http://www.jstor.org/stable/23041580>
- Smith, N. D. (1983). *Aristotle's Theory of Natural Slavery*. *Phoenix*, 37(2), 109–122. <https://doi.org/10.2307/>



*Literatura y Filosofía*  
**¿Dos Mundos Inmersos en la Pluma**  
*de Jorge Luis Borges?*

*Autor:* Juan Camilo Grisales Giraldo  
Licenciatura en Filosofía  
Universidad Tecnológica de Pereira  
*Correo:* juancamilo.grisales@utp.edu.co



## Resumen

La lectura borgiana dispone de un acercamiento a la reflexión filosófica desde diversos puntos de vista y de teorías. Los cuentos que Borges relata no solo se dirigen a un fin al estilo novela, sino que en cada párrafo está inmerso un asombro filosófico el cual le da una profundidad relativa al lector en las imágenes literarias. Es por eso que en este escrito se encuentra el rastreo filosófico de dos cuentos narrados en la obra “Ficciones”; el cuento “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” y “Funes el memorioso”. A través de estos relatos está desarrollada la idea de que hay múltiples realidades, no solamente una noción fija y única del término realidad; en nombre de la realidad como universalismo se ha infravalorado el ejercicio de la duda. Para demostrar lo anterior, se trae a colación la explicación del idealismo con base en los autores René Descartes y Berkeley, partiendo de la noción de sustantivo para explicar los ideales del mítico territorio de Tlön. Algo totalmente distinto se encuentra en Funes y su mente que limita la reflexión. Todo esto contenido en una sola respuesta: la literatura de Borges como un acercamiento a la filosofía.

**Palabras clave— Reflexión, Idealismo, Sustantivo, Filosofía, Literatura, Memoria**

## Abstract

The Borges reading has an approach to philosophical reflection from various points of view and theories. The stories that Borges tells are not only directed to a novel-style end, but in each paragraph there is embedded a philosophical wonder which gives the reader a relative depth in each literary image. That is why in this paper it is found the philosophical tracing of two stories narrated in the work “Ficciones”; the tale “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” and “Funes el memorioso”. Through these stories, the idea that there are multiple realities is developed, not just a fixed and unique notion of the term reality; in the name of reality as universalism, the exercise of doubt has been undervalued. To demonstrate the above, the explanation of idealism based on the authors René Descartes and Berkeley is brought up, starting from the notion of noun to explain the ideals of the mythical territory of Tlön. Something totally different is found in Funes and his mind that limits reflection. All this contained in a single answer: Borges’s literature as an approachment to philosophy.

**Keywords— Reflection, Idealism, Noun, Philosophy, Literature, Memory**

Intentar negar la inmersión de la filosofía en la literatura es un desprestigio a las narraciones de Jorge Luis Borges dado el juego imaginativo que realiza en la correlación entre el discurso literario y el filosófico; el sentido tradicional de la filosofía desaparece en las creaciones de Borges enlazándose con un extravío del rigor sistemático en el afán de alcanzar un saber omnicomprendido. El autor no fue un filósofo de formación, pero cada línea escrita es una navegación, desde estructuras narrativas, por aquellos cuestionamientos filosóficos que evocan al asombro y a un viraje en la perspectiva acerca de la existencia misma. Mediante sus escritos, Borges alía el camino de cada cuento con reflexiones supeditadas a planteamientos que han sido partícipes de nuevas perspectivas y de esta manera, posibilita al lector un asombro a través de creaciones imaginarias. Dicho lo anterior, en este escrito se intentará mostrar la multiplicidad de realidades en el cuento *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius* y el tratamiento de una verdad absoluta expuesta en *Funes el Memorioso*; esto con el fin de analizar los mundos filosóficos en la pluma de Borges y reflexionar en torno a los desarrollos conceptuales que disponen ambos cuentos. Como un acercamiento al contenido de este artículo, en el primer cuento se pretende extraer la explicación del idealismo partiendo de la carencia de sustantivo en el mítico territorio de Tlön; percibiendo asimismo que sin sustantivo no hay una realidad establecida a propósito del objeto o sujeto, sino que hay una descripción de sus accidentes. Es decir, mediante este capítulo dedicado al cuento *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius* se plasmará el desarrollo de realidades múltiples en donde no hay verdades absolutas; la literatura borgiana nos dispondrá a la reflexión filosófica acerca del idealismo.

Veremos todo lo contrario en el personaje de Ireneo Funes. Con su memoria fotográfica, era capaz de captar las imágenes de cada hora del día, pero solo se quedaba en una captura estática, sin la posibilidad de reflexionar sobre todo lo que contiene una imagen (más aún si es una imagen del día). Funes era un joven que podía recordar detalles con suma precisión, pero su memoria era mímica en el sentido de retratar todo lo que veía y/o escuchaba; Borges lo sitúa en un lugar oscuro y puede prestarse para una interpretación de su ignorancia acerca de las cualidades cambiantes en los objetos (teniendo en cuenta que la memoria de Funes recordaba al objeto en particular pero no podía reflexionar sobre sus variaciones). Es por eso que el contraste entre estos dos cuentos permitirá demostrar la ambigüedad del ser humano en tanto a su percepción del mundo, del uso de su lenguaje y la sumersión o deserción de la actividad de dudar; todo lo anterior enlazado con la relación filosofía-literatura.

*Que cada hombre construya su propia catedral. ¿Para qué vivir de obras de arte ajenas y antiguas?*

**Jorge Luis Borges**

### **1. El cuento *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius* como conducto hacia el asombro filosófico**

La investigación filosófica ligada a los desarrollos literarios (que tienen la posibilidad de encaminarse por la imaginación) es producto de esa navegación que va más allá de las superficies limitantes del co-

nocimiento. Es por eso que el enriquecimiento de las perspectivas acerca de la realidad hace que el lector navegue en el mundo de posibles realidades desde el punto de vista de disciplinas profundizadoras en las ciencias naturales, humanas, teológicas, etc. Esta variación en la percepción es un objetivo evidente en las narraciones de Jorge Luis Borges; de igual forma, usa el lenguaje como un juego conceptual para que el lector se sumerja en el asombro y pueda efectivamente desarrollar su creatividad. En los cuentos que analizaremos posteriormente, podemos observar que Borges sitúa al lector en mundos que superan la realidad física y deja como evidencia que el conocimiento no solo requiere de los sentidos, sino que también se necesita de la ardua labor de romper con la concepción individual sobre la realidad; es decir, en la lectura de *Ficciones* encontramos relatos vinculados con la fantasía<sup>1</sup> que le permiten estar en un vaivén entre las narraciones verosímiles y los relatos meramente quiméricos.

Sírvase para explicar lo anterior el cuento *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*, narrado en su reconocida obra *Ficciones*. En el texto mencionado hay un desarrollo literario en su estructura narrativa, pero el abordaje interpretativo desde la filosofía se hace relevante de principio a fin. La narración en primera persona de un diálogo entre el mismo Borges y Bioy versa acerca de la polémica que puede causar la elaboración de una novela con este mismo modo narrativo.

Bioy Casares había cenado conmigo esa noche y nos demoró una vasta polémica sobre la ejecución de una novela en primera persona, cuyo narrador omitiera o desfigurara los hechos e incurriera en diversas contradicciones, que permitieran a unos pocos lectores -a muy pocos lectores- la adivinación de una realidad atroz o banal. (Borges, 2007, p. 16)

De entrada, Borges está poniendo la duda como condición para abordar un texto y también la utiliza para sí mismo en cuanto a la advertencia de las contradicciones que dicho texto podría contener<sup>2</sup>. La duda, como una actividad necesaria del pensamiento, es el punto de partida para enfrentarse a nuevas realidades que la imaginación disponga en la vida cotidiana y en el despliegue con la pluma; someter a tela de juicio las verdades que el hombre concibe como absolutas posibilita los planteamientos inmersos en la fantasía.

Igualmente, dentro de la imaginación se hace necesaria la articulación con las preguntas que causa la creación de escenas en el pensamiento. De esta manera, podría deducirse que los cuestionamientos encaminan la imaginación hacia el conocimiento investigativo. Probablemente Borges, a través de la imaginación, pretende dar cuenta sobre un avistamiento de las reflexiones en torno a las realidades relativas a cada perceptor; en la cita posterior a este párrafo, el autor usa la imaginación para crear figuras metafóricas y convertirlas en un protagonismo reflexivo.

Desde el fondo remoto del corredor, el espejo nos acechaba. Descubrimos (en la alta noche ese descubrimiento es inevitable) que los espejos tienen algo monstruoso. Entonces Bioy Casares recordó que uno de los heresiar-

---

1 La ficción está ligada a la imaginación perteneciente a la capacidad humana para crear nuevas realidades. Esas mismas ficciones permiten un acceso a mundos no explorados de forma tangible. Además, es gracias al lenguaje que el ser humano puede representar esas imaginaciones. A través de la imaginación y la expresión del lenguaje, se accede a otras direcciones de la realidad y brinda la posibilidad de indagar en un concepto abstracto; pese a que ello suponga el aceptar la humillación de no ser más que la proyección de un sueño. Cf. Borges, 2007: 57 - 64

2 Es una duda tácita de sí mismo porque su texto está escrito en primera persona y Borges hace esta advertencia para ese tipo de escritura.

cas de Uqbar había declarado que los espejos y la cópula son abominables, porque multiplican el número de los hombres. (Borges, 2007. P. 16)

En la fantástica y poética descripción del espejo y la acción que genera cuando multiplica el número de los hombres<sup>3</sup> existe un acercamiento directo a las diferentes direcciones de la realidad. De orma puntual, la multiplicación del hombre cuando los espejos reflejan nuevos seres, podría manifestar una metafórica afirmación de Borges acerca de las cosas múltiples en *Tlön* y esto equidista con el movimiento de los objetos y el constante cambio de la realidad. Esa multiplicidad de objetos también se ve reflejada filosóficamente en cuanto a la transposición de un objeto a través de diferentes generaciones y la posibilidad de modificarlo en comparación con su naturaleza inmediatamente anterior o diferente de su espacio temporal inicial.

Asimismo, la escena del espejo vista en la cita anterior, va adentrando la narración de Borges a la creación de sociedades imaginarias o secretas que contienen particularidades en sus ideologías y continúa con la línea de la imaginación en cuanto a la indagación de lo que contienen esas sociedades creadas. Dentro de los lugares – tal vez míticos – de *Uqbar* y *Tlön*, es inminente la sumersión de la literatura desde el punto de vista gramatical; lo cual permite una investigación acerca del *idealismo* a través del lenguaje (*Ursprache*) de *Tlön*. Todo parte desde la carencia de sustantivos para la comunicación entre los habitantes de esa ciudad.

El mundo para ellos no es un concurso de objetos en el espacio; es una serie heterogénea de actos independientes [...] No hay sustantivos en la conjetural *Ursprache* de *Tlön*, de la que proceden los idiomas “actuales” y los dialectos: hay verbos impersonales, calificados por sufijos (o prefijos) monosilábicos de valor adverbial. Por ejemplo: no hay palabra que corresponda a la palabra luna, pero hay un verbo que sería en español lunecer o lunar. (Borges, 2007. P. 23)

La carencia de sustantivo en el lenguaje de *Tlön* evoca al concepto de idealismo que está implícito en el idioma del fantástico territorio. Teniendo esto presente, es fundamental mencionar la procedencia etimológica de “sustantivo” debido a las implicaciones que puede tener la aniquilación de esta herramienta gramatical en un dialecto: *Se dice de algo que es sustantivo cuando tiene una existencia real y propia. Como de una substancia puede decirse también que es algo que tiene existencia real y propia, parece que ‘sustantivo’ y ‘substancial’ sean términos intercambiables.* (Ferrater, J, 1990: 742) La información anterior se acerca a la definición de “substancia” teniendo presente su similitud en cuanto a proporcionarle una existencia individual a cada objeto; desde ese punto de vista, el sustantivo es sinónimo de substancia que es equidistante con objeto. *El vocablo latino substantia (= “substancia”) corresponde al verbo substo (infinitivo, substare) y significa literalmente “la estancia debajo de” en el sentido de “el estar debajo de” y de “lo que está debajo de”. Se supone que la substancia está debajo de cualidades o accidentes, de modo que las cualidades o accidentes pueden cambiar en tanto que la substancia permanece – un cambio de*

---

3 El espejo crea una analogía con la realidad cambiante. De entrada, se genera una aproximación al idealismo desde el punto de vista de la reflexión sobre realidades múltiples: no existe una realidad sujeta a una definición general, sino que la materia se transforma; la realidad, con base en lo anterior, también se transforma de acuerdo a las percepciones de la materia. Es por eso que el reflejo del espejo en la noche, es diferente al reflejo de la mañana; se crean identidades variables. Cf. Poema *El Instante*. BORGES. Jorge Luis (1977). *Obra Poética*. Buenos Aires: Emecé Editores. P. 917.

*cualidades o accidentes no equivale necesariamente a que la substancia pase a ser otra, mientras que un cambio de substancia es un cambio a otra substancia. (Ibid, p. 734).* Los accidentes cumplen el papel del predicado: decir que “el carro es rojo” ubica al predicado en el color. Sin embargo, al cambiarle el predicado, el objeto sigue existiendo con otros accidentes.

Por ejemplo, la blancura y la delgadez no son cosas independientes, pero son aspectos de la realidad considerados en sí mismos cuando los nombramos con estos sustantivos; en cambio, los adjetivos blanco y delgado tienen que ser pensados como algo que es blanco o delgado. (A. Alonso y P. Henríquez Ureña, 1971. P. 37)

Afirmar que “algo es” contribuye a definir un objeto o sujeto por medio de los accidentes. Así pues, un sustantivo es el soporte de nuestra realidad desde la constitución de materia con base en lo que percibimos como una definición indiferente a la multiplicidad de perceptores. Por tal razón, desechar al sustantivo en un dialecto involucra la negación de la substancia material, teniendo en cuenta que el sustantivo se enlaza con el sujeto y objeto. En esa dirección, nos adentramos rígidamente al idealismo inmerso en la literatura de Borges: esta concepción filosófica se identifica en demasía con las ideas de la realidad sustentadas en nuestras construcciones que están ligadas a los sentidos y eso consecuente con la negación de la materialidad; las cosas no existen como un objeto material, sino que existen en razón del sujeto que las percibe.

En este punto, es importante recurrir a la obra *Meditaciones Metafísicas* de René Descartes y *Tratado Sobre los Principios del Conocimiento Humano* de Berkeley como recurso teórico para ilustrar esta división conceptual. Para empezar, en Descartes hallamos una composición dual del hombre: la *res cogitans* y la *res extensa* (sustancia pensante y sustancia material); para el autor, el hombre es cuerpo y alma. En cuanto al cuerpo, Descartes lo define como [...] *todo aquello que puede estar delimitado por una figura, estar situado en un lugar y llenar un espacio [...]*<sup>4</sup>. Sin embargo, también hace referencia a las percepciones del cuerpo a través de los sentidos; mediante la substancia material se genera una actividad sensitiva del entorno, por tanto, los colores, los olores, la proporción, etc., pueden ser captados por los sentidos y esa información se traslada a la sustancia pensante. A grandes rasgos, el atributo del alma es el pensamiento y lo propio de ésta es la creación de ideas; en el alma está inmersa la deliberación de las percepciones que realizan los sentidos de forma inmediata teniendo presente que lo corpóreo es limitado por las variaciones.

Descartes trae a colación una metáfora que explica cómo un objeto que varía de acuerdo a sucesos externos sigue siendo conocido por medio del entendimiento y reconoce que el objeto mismo está por debajo de los accidentes: *Tomemos, por ejemplo, este pedazo de cera que acaba de ser sacado de la colmena: aún no ha perdido la dulzura de la miel que contenía; conserva todavía algo del olor de las flores con que ha sido elaborado; su color, su figura, su magnitud son bien perceptibles; es duro, frío, fácilmente manejable, y, si lo golpeáis, producirá un sonido.* (Descartes, 1642: 28). Esta introducción a la metáfora de la cera describe lo que el objeto dispone a la sustancia pensante para que éste sea captado a través de los sentidos. El aroma de la cera, la forma, entre otros accidentes, son afectados por el fuego. *Lo que restaba de sabor se exhala; el olor se desvanece; el color cambia, la figura se pierde, la magnitud aumenta, se hace líquido, se calienta, apenas se le puede tocar y, si lo golpeamos, ya no producirá sonido alguno: Tras cambios tales,*

4 Descartes, 1642. P. 25

*¿permanece la misma cera? Hay que confesar que sí: nadie lo negará.* (Ib. P. 28). El autor escenifica la fluidez de los objetos dentro de los accidentes y se pueden observar las cualidades de la sustancia material inherentes a condiciones finitas; la sustancia material se modifica.

Asimismo, por medio de la metáfora anterior, es posible percibir los dos hemisferios del hombre en cuanto a su composición; a través del cuerpo y, por consiguiente, los sentidos, se genera una perspectiva inmediata de los accidentes en la cera: los olores, la proporción, los colores, etc. No obstante, la sustancia que piensa delibera sobre la información que recibió proveniente de los sentidos y tiene la capacidad de percibir, no solo los accidentes del momento, sino también las variaciones que el objeto sufre utilizando al entendimiento como herramienta fundamental en el conocimiento de un objeto que, pese a sus variaciones, no pierde la identidad. *Tal vez sea lo que ahora pienso, a saber: que la cera no era ni esa dulzura de miel, ni ese agradable olor de flores, ni esa blancura, ni esa figura, ni ese sonido, sino tan sólo un cuerpo que un poco antes se me aparecía bajo esas formas, y ahora bajo otras distintas.* (Ib. P. 28).

Aquella dualidad cartesiana a propósito de dos sustancias, desaparece en Berkeley, pero la línea del idealismo se sostiene teniendo como base la multiplicidad de ideas. En dicho autor, la sustancia material que plantea Descartes se difumina y prioriza a la sustancia pensante y al fundamento divino de la realidad (Dios); si ser es *ser percibido* entonces la sustancia pensante es el fundamento ontológico.

Quien preste atención a lo que quiere decirse con el término existir cuando éste se aplica a cosas sensibles, creo que podrá obtener un conocimiento intuitivo de esto. La mesa en la que escribo –digo- existe; esto es, la veo y la siento. Y si estando yo fuera de mi estudio dijera que la mesa existe, lo que yo estaría diciendo es que, si yo entrara de nuevo en mi estudio, podría percibirla, o que algún otro espíritu está de hecho percibiéndola. «Había un olor», esto es, fue olido; «había un sonido», es decir, fue oído; «había un color, una figura»; es que fueron percibidos por la vista o por el tacto. (Berkeley, 1992: 55-56)

En el autor se ve reflejado que el hombre se relaciona con el mundo a través de los sentidos y la existencia de las cosas proviene de un sujeto que las percibe. Es por eso que cuando el autor hace referencia a acciones sensitivas como “fue olido” o “fue oído” está concibiendo una percepción de la realidad con base en la función perceptiva del hombre. Cabe resaltar, además, que esa perspectiva que es relativa a cada individuo, está sustentada en el uso que se le da a un objeto en concreto desde diferentes observaciones. De ello acontece el asombro proveniente de condiciones sensitivas que sitúan al hombre en la contemplación de aquello que se le presentó como un objeto colmado de accidentes o, por el contrario, la indiferencia hacia el mismo objeto. Las representaciones cumplen la función de alumbrar el camino del asombro desde cada individualidad; es por esa razón que el lenguaje puede asumirse como una figura estética que depende de la multiplicidad perceptiva en la sociedad. Es preciso decir que el acercamiento del idealismo con el cuento central de este escrito, aparentemente está inclinado hacia la teoría de Berkeley en el sentido de evadir la sustancia material y darle protagonismo a la sustancia pensante. La inclinación hacia Berkeley se introduce en la carencia de sustantivo, acción que, de igual forma, expulsa a la sustancia material y se dirige hacia la nula búsqueda de las verdades absolutas.

Con las filosofías acontece lo que acontece con los sustantivos en el hemisferio boreal. El hecho de que toda filo-

sofía sea de antemano un juego dialéctico, una *Philosophie des Als Ob*, ha contribuido a multiplicarlas. Abundan los sistemas increíbles, pero de arquitectura agradable o de tipo sensacional. Los metafísicos de Tlön no buscan la verdad ni siquiera la verosimilitud: buscan el asombro. (Borges, 2007. P. 25)

El rastreo historiográfico con fragmentos importantes de fantasía sobre Tlön es un aspecto que le facilita a Borges el desenlace de teorías filosóficas que se alían con la literatura para conducir a los lectores hacia un juego de metáforas que tiende hacia el asombro filosófico. Dentro de la pluma del autor se puede evidenciar que las palabras tienen su significado en la medida de las manifestaciones por parte de cada perceptor. La solidez material de un libro, por ejemplo, no le transmite sensaciones similares a una mente que está persuadida por los accidentes, a comparación de quien se deja guiar por las letras que están en cada página. Efectivamente, en la literatura borgiana hallamos al lenguaje como un fenómeno estético que expresa imágenes de realidades múltiples y produce una contemplación filosófica. Es decir, todo conocimiento es una invención humana y las caracterizaciones de las sustancias están respaldadas específicamente en la mención de Borges sobre un lenguaje sin sustantivos; el sustantivo, como mencionábamos anteriormente, es un uso gramatical para definir la realidad de forma puntual. Cuando el sustantivo no hace presencia en el lenguaje, las caracterizaciones corresponden a la multiplicidad de realidades en el universo que se convierten en la observación de accidentes. Borges deja establecido, implícitamente, que el lenguaje mismo es filosofía<sup>5</sup> y utiliza al lenguaje para lograr la deducción de que éste se compone de realidades; la historia de la humanidad ha estado enmarcada por el constante cambio sin caer en el abismo de lo absoluto. Las sociedades no han estado sujetas a una lingüística universal y el lenguaje varía en una bella distribución múltiple en donde se hace necesario el estudio de otros lenguajes para profundizar las etimologías vigentes; incluso el estudio de lenguas antiguas nos posibilita un cambio en las percepciones.

## ***2. Relato de Funes el Memorioso: la aniquilación de la duda a través de una mente prodigiosa***

Las concepciones únicas de la realidad traen consigo una serie de problemáticas que oscilan desde el desprestigio de la duda hasta caer en un universalismo<sup>6</sup> permanente. Es por eso que el salto del capítulo anterior a éste nos permite analizar dos hemisferios de la filosofía los cuales Borges desarrolla en sus creaciones. Este cuento y a diferencia del anterior nos escenifica, mediante el joven uruguayo Ireneo Funes, la problemática de una memoria fotográfica capaz de captar cada mínimo detalle con una descripción minuciosa; el personaje simplifica la realidad a conceptos universales y absolutos. Después de que el interlocutor de Funes descubriera su memoria prodigiosa hasta el punto de memorizar fragmentos en latín, se da por enterado de que Funes tiene la capacidad de recordar cada momento con precisión, pero la problemática deriva de su inactividad en la reflexión y la comprensión del mundo refugiada en los instantes; la aprehensión cognitiva de Funes no va más allá del instante vivido y experimentado.

Esas cosas me dijo; ni entonces ni después las he puesto en duda [...] Lo cierto es que vivimos postergando

---

5 Si entendemos filosofía como un mar de realidades no sujetas a una normatividad y es, de igual forma, vista como una oportunidad para la actividad de la duda acerca de lo que está establecido como cierto.

6 Los “universales” [...] señalaba los conceptos generales, de especie, de género y universales [...]. CF. Diccionario de filosofía (1946). Concepto de “universales”. Consultado en <https://www.filosofia.org/enc/ros/univ2.htm>

todo lo postergable; tal vez todos sabemos profundamente que somos inmortales y que tarde o temprano, todo hombre hará todas las cosas y sabrá todo. La voz de Funes, desde la oscuridad, seguía hablando. Me dijo que hacia 1886 había discurrido un sistema original de numeración y que en muy pocos días había rebasado el veinticuatro mil. No lo había escrito, porque lo pensado una sola vez ya no podía borrarse. (Borges, 2007. P. 111)

Cuando Borges hace alusión a la voz de Funes proveniente de un lugar oscuro, puede interpretarse como aquella oscuridad de estar embargado por detalles de una realidad basada en un recuerdo estático sin la capacidad de poner en duda aquello que se da por sabido; Funes es un individuo al que se le imposibilita habitar en el lugar mítico de *Tlön* teniendo en cuenta que este territorio está caracterizado por el idealismo. Borges muestra con estos dos cuentos la ambigüedad del hombre. Unos son similares a los peces que viven toda su vida en una pecera angosta y solo pueden tener una noción de la realidad; lo que han percibido dentro de la pecera. Mientras que aquel pez que transpone su mente en diferentes escenarios, tendrá una extensión de las realidades y podrá comparar las distintas nociones a las que ha sido sometido. Ireneo Funes, a partir del accidente que le produjo esa condición, se convirtió en un esclavo de su memoria que construye, en los lapsos de insomnio, la realidad con base en los recuerdos del día; lo que tuvo ante sus ojos es lo que concibe como verdad. En la narración del cuento, Borges menciona en seguidas ocasiones el verbo “recordar” y éste se puede asociar con un tipo de conocimiento en Funes; un conocimiento que está atado a la idea filosófica de contemplación y del asombro. No obstante, este conocimiento se presenta como una inserción de recuerdos observados durante su existencia y define a los objetos de forma incoherente a causa de que se difuminan según su fotográfica memoria; la descripción de la posición de las nubes o la percepción fija sobre un árbol está sujeta a la realidad de manera objetiva, pero esa concepción puede cambiar en torno a un recuerdo ubicado en un espacio temporal distinto. Las sustancias materiales tienen la particularidad de su fluida variación de accidentes<sup>7</sup>.

Nos dejan vislumbrar o inferir el vertiginoso mundo de Funes. Éste, no lo olvidemos, era casi incapaz de ideas generales, platónicas. No sólo le costaba comprender que el símbolo genérico perro abarcara tantos individuos dispares de diversos tamaños y diversa forma; le molestaba que el perro de las tres y catorce (visto de perfil) tuviera el mismo nombre que el perro de las tres y cuarto (visto de frente). (Borges, 2007. P. 113)

La realidad también varía con el pasar de las horas; aquel horario que Funes recordaba con detalle pero que volvía a las imágenes una figura estática dependiendo del tiempo en que observaba las acciones. El pasar del tiempo para Funes es una ráfaga fotográfica de definiciones establecidas en su mente; el ejercicio filosófico estaría vinculado cuando su condición le permitiera someter su realidad a la metamorfosis incesante. En la conexión con las narraciones borgianas en los cuentos percibimos que permiten reflexionar acerca de la diversidad humana en tanto a la distribución de características analíticas, deliberativas y críticas partiendo desde el lenguaje como una actividad filosófica hasta la realidad vista como un recuerdo

<sup>7</sup> En el primer epígrafe ejemplificamos cómo la realidad está en constante movimiento y lo que percibimos de un objeto cambia de acuerdo a las variaciones externas. Por tanto, el problema de Funes radica en su noción fija con base en la percepción de un objeto y cuando éste sufre variaciones, Funes lo considera como un objeto distinto al que percibió anteriormente. Con la metáfora de la cera (Descartes, 1642: 28), se observó que la cera, pese a que estuvo sometida al calor y sus accidentes cambiaron, sigue teniendo esa identidad. Sin embargo, Funes habría deducido que ya no es la misma cera que observó al principio. Cf. Ferrater, J, 1990: 742. Ib. P. 734 para conocer la noción de sustancia u objeto y lo que desencadena el substantivo.



único e inquebrantable con fijación en el tiempo y con una intolerable minuciosidad. *En el abarrotado mundo de Funes no había sino detalles, casi inmediatos.* (Borges, 2007. P. 114). En Funes, más que una incapacidad cognoscitiva, predomina una adecuación del mundo a partir de la individualización extrema y de la reducción de las percepciones a sus máximas distinciones posibles.

De esta manera, pensar es sumergirse en el mar de posibles concepciones de la realidad; no es gratuito que en Descartes hayamos observado la priorización del pensamiento por encima de cualquier afirmación instantánea<sup>8</sup>. La actividad de pensar trae consigo una necesidad de poner en paréntesis todo aquello que consideramos como verdad para poder entrar a percibir las diferentes realidades; incluso los sentidos construyen distintas nociones alejadas de nuestra racionalidad. En la lectura de *Funes el Memorioso* se vincula una reflexión metafísica de la condición humana en cuanto a su labor en el mundo. Borges, en efecto, deja establecido cómo el hombre necesita de la reflexión para un camino hacia el amor por el conocimiento. Funes recurre a la reflexión cuando se entera de que aquello que percibió a una determinada hora, no es la misma escena a la de otra hora. En Funes todo está determinado por las imágenes estáticas, pero incluso en su memoria sobresaliente, hay un espacio que genera incógnitas y posee la pregunta del ¿por qué?; además de crear, paralelamente, otras realidades a través del lenguaje. De entrada, al estar invadido por una memoria capaz de recordar los fragmentos más diminutos del día, se está incurriendo en las recreaciones plásticas de realidades. Sin embargo, no estar consciente de ello equivale a vivir en la obscuridad de un mundo carente de la duda. Lo anterior se puede expresar de forma platónica centrándonos en la alegoría de la caverna; los prisioneros ejemplifican las condiciones de un individuo cuando éste solamente concibe una realidad.

Pues bien; la liberación de los prisioneros de sus cadenas, el volverse desde las sombras hacia las figurillas y la luz, su ascenso desde la morada subterránea hacia el sol, su primer momento de incapacidad de mirar allí a los animales y plantas y a la luz del sol, pero su capacidad de mirar los divinos reflejos en las aguas y las sombras de las cosas reales; y no ya sombras de figurillas proyectadas por otra luz que respecto del sol era como una imagen [...] (Platón, la República, 532a)

El relato de esta alegoría escrita por Platón en el libro VII de *La República*, demostró que los prisioneros estaban hipnotizados con las figuras que veían proyectadas en la pared. En el momento en que lograron desatarse de las cadenas y volvieron la mirada hacia otro lugar iluminado, la luz que encandiló sus ojos se convirtió en el asombro de una realidad nueva para cada individuo. Esa escena es la metamorfosis del conocimiento y la influencia del pensamiento para analizar lo que captan los sentidos en primera impresión y qué sucede cuando se somete a una percepción distinta a la que se concebía como cierta.

## Conclusiones

Después de haber hecho un rastreo de la pluma borgiana, es importante concluir que los dos mundos aparentemente disímiles (filosofía y literatura) gobiernan cada línea escrita por Jorge Luis Borges. De igual forma, se percibe que no hay una presencia explícita de conceptos filosóficos en sus relatos, sino que de

<sup>8</sup> [...] enseguida advertí que mientras de este modo quería pensar que todo era falso, era necesario que yo, quien lo pensaba, fuese algo. Y notando que esta verdad: yo pienso, por lo tanto soy, era tan firme y cierta, que no podían quebrantarla ni las más extravagantes suposiciones de los escépticos, juzgué que podía admitirla, sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que estaba buscando. Cf. DESCARTES. René. (2009). Discurso del Método. Argentina: Ediciones Colihue. P. 57.

manera implícita adentra el mar de reflexiones filosóficas a la imaginación que es producto de creaciones. Dentro de este escrito y por medio de la obra “*Ficciones*”, se pudo analizar dos de sus cuentos que contienen todo un viaje de asombro en el sentido de su profundidad. Primeramente, fue preciso citar al cuento *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius* para darle entrada a todo un desarrollo ontológico a partir del lenguaje de *Tlön* y su particularidad de comunicarse por medio de los accidentes de un objeto o sujeto; desaparece la idea concreta de la luna para hacer mención de ella con base en sus características (sin utilizar al sustantivo). Este cuento en particular, permitió la extracción del idealismo, en donde se hizo necesario la mención de Berkeley y Descartes. Si en Descartes hallamos la *res cogitans* y la *res extensa* (sustancia pensante y sustancia material), en Berkeley hay una pérdida de la sustancia material y solamente está presente la sustancia pensante y el fundamento divino de la realidad (Dios). Borges en este cuento revive las concepciones idealistas; las cosas tienen sentido en la medida en que el perceptor proporciona una idea de lo que observa. Además, deja establecido que las tradiciones también hacen parte de una realidad individual; *Tlön* es un reflejo de la particularidad de cada sociedad y sus culturas que hacen parte de una construcción humana.

En contraposición con la idea derivada del cuento anterior, se llevó a cabo el análisis del relato *Funes el Memorioso* para analizar la necesidad de la duda en los aprendizajes. El personaje Ireneo Funes tenía una memoria capaz de fotografiar instantes de una forma precisa y minuciosa; el problema era su inactividad en la duda. Su memoria era similar a una programación tecnológica que le posibilitaba la recolección de información sin una previa deliberación de cada contenido. Incluso Borges menciona “*que no era muy capaz de pensar*”. (Borges, 2007: 114). El salto de un cuento a otro permitió el estudio de la diversidad humana en cuanto a las perspectivas de la realidad y sobremanera facilitó una mirada de la escritura filosófica de Borges.

## **Bibliografía**

BORGES. Jorge Luis

(2007). *Ficciones*. Madrid: Alianza Editorial.

(1977). *Obra Poética*. Buenos Aires: Emecé Editores.

DESCARTES. René

(1642). *Meditaciones Metafísicas*. Madrid: Ediciones Alfaguara S.A

(2009). *Discurso del Método*. Argentina: Ediciones Colihue. P. 57.

BERKELEY. George (1992). *Tratado sobre los Principios del Conocimiento Humano*. Madrid: Alianza Editorial.

ALONSO. Alonso y HENRÍQUEZ. Pablo (1955). *Gramática Castellana. Primer Curso*. Buenos Aires: Editorial Losada.

FERRATER. José (1990). *Diccionario de Filosofía*. Madrid: Alianza Editorial

Platón (1986). *Diálogos: República*. Madrid: Gredos.