

# XVI Jornadas de comunicación de investigación en Filosofía

COMPILADORES

—

Maximiliano Ferrero

Paloma Pesquedua



UNL • FACULTAD  
DE HUMANIDADES  
Y CIENCIAS

# **XVI JORNADAS DE COMUNICACIÓN DE INVESTIGACIÓN EN FILOSOFÍA**

Compiladores: Maximiliano Ferrero y Paloma Pesquedua

Universidad Nacional del Litoral

XVI Jornadas de Comunicación de Investigación en Filosofía; Compilación de Maximiliano Ferrero; Paloma Pesquedua. - 1a edición especial. - Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral, 2026.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-692-455-9

1. Filosofía. 2. Epistemología. I. Ferrero, Maximiliano, comp. II. Pesquedua, Paloma, comp.

CDD 121

## **Autoridades**

### **Rectora UNL**

Laura Tarabella

### **Decano FHUC**

Daniel Comba

### **Director del Departamento de Filosofía**

Manuel Berrón

### **Comité Organizador de las Jornadas**

Ezequiel Zerbudis (Presidente)

Ricardo Cattaneo (Secretario)

Adriana Gonzalo

Candela Zehringer

Horacio Banega

Jordi Altamirano

Manuel Berrón

Manuel Tizziani

Maximiliano Ferrero

Nicolás Giovanini

Paloma Pesquedua

Valeria Buffón

Verónica Galfione

# Índice

## **A modo de prólogo**

### **La relevancia de las proposiciones en la epistemología de Sellars**

*Paulina Abaca*

### **La teoría de la justicia del liberalismo contemporáneo bajo crítica: Nozick vs. Rawls**

*Fernando Aranda Fraga*

### **Thomas Hobbes y David Hume en contrapunto acerca del pacto social moderno**

*Fernando Aranda Fraga*

### **Las revoluciones republicanas y el ideal de inocencia original: del siglo XIII europeo al siglo XIX hispanoamericano**

*Santiago Argüello*

### **La crisis de lo público en John Dewey y Hannah Arendt: coincidencias y divergencias desde y más allá de Richard Bernstein**

*Germán David Arroyo*

### **La filosofía de Giordano Bruno en el horizonte de los Nuevos Materia- lismo**

*Agustín Gabriel Bianchi*

### **Ecos pitagóricos en el cosmos platónico: explorando las raíces del Ti- meo**

*Victoria Cangiano*

### **El autor sin intenciones: un corrimiento de la figura del autor en la lec- tura de la obra literaria de ficción**

*Leandro Cherrñavsky*

**La autodeterminación moral (αὐτεξούσιον) en Orígenes de Alejandría y sus principales diferencias con otros Padres Griegos**

*Camila Curie*

**El uso derridiano de la escritura flaubertiana para la deconstrucción del discurso metafísico**

*Germán Di Iorio*

**El poder neutro como límite y posibilidad de la política moderna**

*Maximiliano Ferrero*

**Aristóteles, mujeres y monstruos**

*Ventura Gil*

**La primera cosmogonía científica**

*Matías Giri y María Luz D'Amico*

**Platón sobre la filosofía y competencias dialécticas**

*Graciela Marcos*

**El cálculo jurídico: Kelsen y la metafísica de la presencia**

*Santiago Moscufo*

**El rol de la ékplexis en las estrategias persuasivas del *Encomio de Helena* y *En defensa de Palamedes* de Gorgias**

*Felipe Matías Nicastro*

**Injusticia epistémica y emociones: el impacto de la epistemología feminista**

*Julia Antonella Palavecino*

**Formas de vida en desacuerdo**

*Paloma Pesquedua*

**Kant y la doble partida del progreso contra el mal**

*Noelia Eva Quiroga*

**En busca del tiempo deconstruido en escritos tempranos de Derrida**

*Javier Alejandro Riggio*

**Hacia una reconstrucción sincrónica de la ecología: la distinción del carácter T-teórico y T-no teórico de sus términos**

*Paloma Rivera*

**Configuración del monacato cristiano primitivo: discusión en torno a posibles influencias del tratado *De vita contemplativa* de Filón de Alejandría**

*Damián María Rodríguez*

**Lenguas primitivas y lenguas desarrolladas**

*Mateo Santillán Castro*

**Reflexiones en torno a las razones prácticas**

*Mateo Santillán Castro*

**Phrónesis y filosofía en el *Protréptico* de Aristóteles**

*Claudia Seggiaro*

**Para nosotros, aquí, ahora: el (no) principio de *Glas***

*Ana Sorin*

**Las “horribles consecuencias” de Bayle. Jean Meslier, la materia pensante y la defensa de los animales**

*Manuel Tizziani*

**Los diálogos argumentativos en los sistemas deductivos**

*Milena Dassie Wilke*

**Dos variedades de antirrealismo modal**

*Ezequiel Zerbudis*

## A modo de prólogo

Los trabajos que forman parte de este volumen reúnen algunas de las más de 150 presentaciones realizadas durante los días 26, 27 y 28 de septiembre de 2024 en las XVI Jornadas de Comunicación de Investigación en Filosofía (JOCOINFI), organizadas por el Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad Nacional del Litoral. Estas Jornadas que tienen lugar cada dos años han constituido, desde el año 2000, un ámbito de alcance regional y nacional dedicado al intercambio entre investigadores de las más diversas áreas de la filosofía y que se encuentran en distintas etapas de su formación y carrera profesional. Por tal motivo, constituyen una instancia de comunicación de la producción en el área de la filosofía entre graduados, docentes, investigadores y estudiantes, contribuyendo a la formación de estos últimos y dando cuenta de las líneas de investigación que se encuentran en marcha en diversas universidades del país.

Las Jornadas incluyeron distintos tipos de propuestas tales como conferencias, mesas redondas, ponencias individuales, presentaciones de libros y revistas académicas. Los simposios que tuvieron lugar durante las Jornadas dan cuenta de la variedad de temáticas que fueron discutidas: *Aportes de la Filosofía ante los nuevos desafíos de la ciencia y la tecnología*; *Enactivismo: una exploración de sus fundamentos y aplicaciones*; *Habilitar lecturas y reescrituras de las construcciones canónicas de la filosofía. Desafíos y perspectivas*; *Modernidad e Ilustración: debates filosóficos y reflexiones historiográficas*; *Las investigaciones filosóficas de Wittgenstein a 70 años de su publicación*; *Neopirronismo: exploraciones escépticas sobre las pasiones, la melancolía, la miseria y las formas de vida*, entre otros. Por otro lado, se sustanciaron mesas en las áreas de Filosofía Contemporánea, Medieval, Moderna y Antigua, Lógica, Ética, Filosofía Política y Social, Filosofía del Lenguaje, Epistemología y un amplio abanico de disciplinas filosóficas.

Cabe mencionar, además, la realización de una mesa redonda sobre Filosofía Contemporánea en homenaje a los profesores Jorge Hernández y Virginia Fosero quienes se desempeñaron como docentes por más de 25 años en el Litoral. Jorge se desempeñó en asignaturas como Estética, Metafísica e Introducción a la Problemática Filosófica, mientras que Virginia, por su parte, lo hizo también en Estética, así como en Taller de Lectura y Producción de Textos. A su vez, ambos participaron como docentes en seminarios de investigación y de orientación sobre temáticas relacionadas al pensamiento contemporáneo. Entre sus aportes, Jorge fue autor de

*Anotaciones incidentales con Wittgenstein* (UNL, 2012) y, hasta su deceso en agosto de 2025, se dedicó a explorar filosóficamente los límites de la racionalidad clásica. Por su parte, Virginia centró su labor en autores como Nietzsche, Deleuze, Derrida y sus diálogos con la tradición clásica –moderna y antigua.

Finalmente, podemos hacer referencia a las conferencias de apertura y cierre de las Jornadas. En el caso de la primera, estuvo a cargo de la Dra. Carolina Scotto y se tituló “El giro hacia una filosofía no ideal del lenguaje: problemas y discusiones”. En el segundo caso, el cierre de las actividades se realizó con una mesa redonda titulada “¿Cómo y por qué enseñar filósofas medievales y modernas?” a cargo de Jazmín Ferreiro, Claudia D’Amico y Silvia Manzo. Las páginas siguientes recogen, pues, algunas de las intervenciones que tuvieron lugar durante las XVI Jornadas de Comunicación de Investigación en Filosofía. Esperamos, de esta forma, que aquellos debates puedan aportar, también, a futuras discusiones y reflexiones en el ámbito del quehacer filosófico.

# La relevancia de las proposiciones en la epistemología de Sellars

PAULINA ABACA

[paulina.abaca@mi.unc.edu.ar](mailto:paulina.abaca@mi.unc.edu.ar)

Universidad Nacional de Córdoba, UNC

## Resumen

En *Empiricism and the Philosophy of Mind* (1997) Sellars realiza una crítica a una de las premisas que sostiene la teoría de los datos sensoriales. Según sus exponentes, tenemos conocimiento no-inferencial de datos sensoriales que fundamenta el conocimiento empírico. Tener sensaciones es percibir particulares, lo que cuenta como conocimiento. Sellars argumenta que la percepción de datos sensoriales, en tanto particulares, no constituye una instancia de conocimiento, de que algo es el caso. En contraposición, sostiene que la percepción nos presenta hechos a los que accedemos por vía no-inferencial. Teniendo en consideración esta idea, podríamos interpretar que una manera de pensar y describir un hecho es mediante una proposición. Si esto es así, para Sellars, la unidad mínima de conocimiento sería una proposición que describa un hecho. Dada esta tesis, en esta presentación buscaremos iluminar con mayor precisión la importancia de las proposiciones en la crítica que Sellars hace a los teóricos de los datos sensoriales, mostrando las ventajas de este enfoque para explicar la posibilidad del conocimiento empírico. Argumentaremos que una de sus virtudes principales reside en que ofrece una explicación de nuestro contacto con el mundo a partir del reconocimiento proposicional de algo como un hecho. A su vez, permite brindar una explicación simétrica de la percepción exitosa y la percepción errónea.

*Palabras clave:* conocimiento no inferencial / datos sensoriales / hechos / proposiciones

## 1. Teoría de los datos sensoriales

Para iniciar, Sellars comienza su artículo sosteniendo que la teoría de los datos sensoriales distingue entre el acto de percepción, que no es otra cosa que la sensación, y el objeto de percepción. Si  $x$  es el objeto, el hecho de que  $x$  sea un dato sensorial implica que sea objeto de un acto de percepción, es decir, de una sensación. En este sentido, según la teoría de los datos sensoriales, lo dado son justamente los contenidos sensoriales, como es el caso de las sensaciones de color. Esta idea puede reflejarse en el conocimiento directo de Russell (2001), el cual es un tipo de conocimiento “de algo con lo que nos familiarizamos inmediatamente, sin la intermediación de ningún proceso de inferencia o ningún tipo de conocimiento de verdades” (p. 23). Entonces, cuando nos encontramos frente a una mesa tenemos conocimiento directo de las informaciones sensoriales que nos hacen percibir la mesa; color, dureza, forma, textura, etc. Russell destaca que son cosas de las que estamos inmediatamente conscientes cuando vemos y tocamos la mesa. Por el contrario, el conocimiento de la mesa como objeto físico no es conocimiento directo, sino que es un conocimiento por descripción. La mesa es el objeto físico que causa ciertas informaciones sensoriales, es decir, que describe la mesa mediante las informaciones sensoriales. Sin embargo, no hay un estado mental del cual estemos directamente conscientes de la mesa o de los objetos físicos. Podemos dudar de si hay una mesa, pero no es posible dudar de las informaciones sensoriales. Para Russell, nuestro conocimiento de las cosas y de las verdades se apoya en el conocimiento directo. En palabras de Sellars, podemos ver cómo la categoría de lo dado explica de qué manera el conocimiento empírico se fundamenta en un conocimiento no-inferencial de la realidad. Dado que los datos sensoriales son infalibles y no podemos equivocarnos con respecto a ellos, pueden fundamentar el conocimiento empírico. Esta idea se fortalece con la distinción que vemos particularmente en Russell entre conocimiento por descripción y conocimiento directo. El primero se caracteriza por ser falible y por describir los objetos del mundo externo a partir de informaciones sensoriales, mientras que el conocimiento directo se caracteriza por ser no inferencial, refiere a las informaciones sensoriales que son infalibles y por ello, permiten fundamentar el conocimiento sobre las cosas y el conocimiento de las verdades.

Para Sellars, el concepto del dato sensorial descansa en la combinación de dos ideas; la primera es que existen episodios internos determinados que pueden tener los seres humanos y los animales sin necesidad de procesos previos que involucren la formación de conceptos. De esto se sigue que podemos tener la sensación de rojo sin tener el concepto de rojo, o de color. Nuevamente, podemos recordar la afirma-

ción de Russell acerca de que el conocimiento directo no involucra ningún proceso de inferencias. Además, implica que este tipo de sensaciones, por su tipo de naturaleza no conceptual, también podrían tenerlas los animales. Estos episodios internos son lógicamente anteriores a ver que cierto objeto físico es, por ejemplo, rojo y triangular. En segundo lugar, para el teórico de los datos sensoriales, hay ciertos episodios internos que cuentan como conocimiento no-inferencial de que algo es rojo. Asimismo, estos episodios internos constituyen las condiciones necesarias para tener conocimiento empírico ya que brindan la evidencia requerida para formular proposiciones empíricas. El fundamento epistemológico para afirmar el enunciado “esto es rojo” es la sensación no-conceptual de rojo.

Ahora bien, lo que cree Sellars es que tenemos conocimiento no-inferencial de aquello que se expresa del modo *algo es de cierta forma o algo está en relación con cierta cosa*. Y este tipo de cosas no parecen ser los datos sensoriales que propone la teoría en cuestión. Por lo que Sellars afirma que ser consciente de contenidos sensoriales no puede contar como conocimiento, sea este inferencial o no-inferencial. De esta manera, el filósofo plantea dos alternativas;

- a) Tenemos percepción sensorial de particulares, pero tener sensaciones no constituye conocimiento. De la existencia de los datos sensoriales no se sigue lógicamente que haya conocimiento.
- b) La sensación constituye una forma de conocimiento. Pero nuestra percepción sensorial no es de particulares, sino de hechos; aquello que se presenta como siendo de cierta manera.

Conforme a la primera alternativa, Sellars aborda la consciencia de un contenido sensorial como un hecho no-epistemológico. En este caso, es importante resaltar que si bien el contenido sensorial no implica la posesión de conocimientos no-inferenciales, el conocimiento no-inferencial de hechos particulares podría implicar lógicamente la existencia de datos sensoriales. En la segunda alternativa, si la percepción siempre es de hechos y no de particulares, entonces sí podría haber conocimiento no inferencial.

## 2. Hechos epistémicos

La teoría de los datos sensoriales sostiene que tenemos percepción sensorial de particulares, y que esto constituye conocimiento de tipo no-inferencial. Es decir que la sensación de “rojo” bastaría por sí misma para constituir conocimiento. Las sensaciones de este tipo serían episodios sensoriales no conceptuales que son casos de

conocimiento no-inferencial. En cambio, para Sellars el conocimiento no inferencial sobre el que construimos nuestra imagen del mundo, se expresa en que ciertos contenidos sensoriales se perciben como poseyendo cierto carácter; la naturaleza de los contenidos sensoriales rojos es que sean rojos. De manera que, percibir un contenido sensorial, es tener una percepción de que algo es de cierta manera; por ejemplo, percibo que el tomate es rojo. Esto es lo que constituye conocimiento sobre el mundo externo. Así, Sellars refleja que la percepción sensorial entendida de esta forma, constituye un hecho cognoscitivo o epistemológico. De acuerdo a esta afirmación, de la percepción de un hecho epistemológico, se sigue por necesidad lógica, que el contenido sea percibido como siendo de cierta naturaleza. Y esta percepción del contenido es un conocimiento no-inferencial. Con este tipo de conocimiento, Sellars se refiere a que conocer un contenido sensorial equivale a decir que sabemos algo acerca de él por vía no-inferencial; como el hecho de que el tomate es rojo. En efecto, se aborda el conocimiento como la descripción de un particular. La sensación o la información sensorial de “rojo” acompañada de una descripción o de un sustantivo, como “el tomate es rojo” es lo que cuenta como conocimiento. En otras palabras, en la percepción sensorial, nuestro conocimiento versa sobre hechos.

De esta manera, podemos ver cómo Sellars despoja a los datos sensoriales atómicos, como “rojo”, de su carácter epistémico. Los meros contenidos sensoriales no pueden constituir conocimiento no-inferencial y, en consecuencia, no pueden brindar conocimiento sobre el mundo. Por ello es que, si no nos brindan conocimiento no tendría sentido afirmar que son infalibles o que no nos podemos equivocar con respecto a ellos, tal como sostenía Russell. Sellars contrapone el conocimiento sensorial sobre hechos a los datos sensoriales atómicos como la sensación de rojo, como sostiene el teórico de los datos sensoriales. Teniendo en cuenta lo explicado anteriormente, para Sellars no hay razón para pensar que la sensación de “rojo” por sí sola, constituye un hecho cognoscitivo o epistemológico.

### **3. La relación entre el hecho y la proposición**

Con todo lo expuesto hasta el momento, parecería que, según Sellars, para que el conocimiento sea sobre algo y cuente, por lo tanto, como conocimiento, deberían estar involucrados ciertos conceptos. Para sostener que S posee conocimiento del enunciado de que “la manzana es roja”, además de tener la sensación de un objeto rojo, S debería contar con los conceptos de manzana, objeto físico, fruta, color, rojo, entre otros. Es decir que el conocimiento de este hecho involucra un conjunto de

conceptos. A partir de esta idea de Sellars, podríamos interpretar que, en un nivel lingüístico, una posible manera de expresar los hechos es mediante una estructura proposicional. Dicho de otra forma, una vía para saber si algo es un hecho es formularlo en una proposición que involucra un conjunto de conceptos y que puede ser verdadera o falsa.

Con esta idea no pretendemos implicar que un sujeto deba pensar constantemente en términos proposicionales, sino que, si se le interroga por el conocimiento de cierto hecho, pueda brindar una respuesta con una estructura proposicional, en el momento requerido. Si esta tesis es correcta, para Sellars lo que podemos conocer en la percepción sensorial sería cualquier hecho susceptible de ser descrito en términos de una proposición. Esto no implica que la proposición siempre deba ser verdadera. Por supuesto que podemos creer que percibimos un hecho, describirlo en términos proposicionales como “está viniendo el 20” y luego nos damos cuenta que en realidad estaba viniendo otro colectivo. En este caso, describimos un hecho mediante una proposición que luego terminó siendo falsa. Pero aun cuando creamos haber percibido determinado hecho que no era el caso, podemos sostener que una manera de describirlo es en términos proposicionales.

Por otra parte, la mera sensación de “rojo” que no involucra conceptos según la teoría de los datos sensoriales, no puede describirse en términos de una proposición, y, por ende, no cuenta como conocimiento según el criterio de Sellars. Tener la sensación de “rojo” no es algo que pueda ser verdadero o falso. Entonces, podríamos suponer que, en un nivel epistemológico, la unidad mínima que puede ser conocida es un hecho, y en un nivel lingüístico, cualquier hecho susceptible de ser descrito por una proposición.

#### **4. Aspectos sobre la naturaleza del conocimiento y de la verdad**

A partir de la centralidad de la proposición para definir qué concepción de la percepción sensorial cuenta como conocimiento no-inferencial, podemos esbozar algunas reflexiones sobre el vínculo entre el mundo y el conocimiento y sobre una explicación uniforme para la percepción exitosa y la percepción errónea o fallida. En la teoría de los datos sensoriales, la sensación no conceptual se aborda como un tipo de conocimiento no-inferencial. La sensación de “rojo”, ya cuenta como conocimiento. Y no solo constituye conocimiento, sino que además es el fundamento del conocimiento empírico. Es posible pensar que la importancia del rol de la proposición que podemos interpretar que Sellars sostiene para definir el conocimiento no-

inferencial, nos permite decir que para él no cualquier contacto con el mundo cuenta como conocimiento. La manera en la que accedemos al mundo es reconociendo algo como un hecho (como siendo de cierta manera) o en el nivel lingüístico, podemos describir hechos del mundo mediante una proposición que involucra cierto bagaje conceptual. En resumen, nuestro contacto con el mundo está mediado por conceptos, y por saber aplicarlos a determinados contenidos sensoriales.

Por otro lado, cuando afirmamos que una forma de expresar los hechos es mediante una proposición, insistimos en que esto no implica que la proposición siempre deba ser verdadera. Cuando contrastamos el contenido de la proposición con el mundo, esta puede ser verdadera o falsa. Podemos pensar que percibimos un hecho, lo describimos en términos proposicionales y al final resulta que este hecho no era el caso, y por lo tanto la proposición era falsa. Lo que queremos destacar es que pudimos describir el potencial hecho en términos proposicionales. La descripción de los hechos en términos de una proposición nos permite brindar una explicación simétrica con respecto a la percepción exitosa y a la percepción errónea. En última instancia, el mundo o que los hechos se den de cierta forma, es lo que determina el valor de verdad de las proposiciones.

En síntesis, nos propusimos dilucidar el rol de la proposición en la crítica de Sellars al supuesto de la teoría de los datos sensoriales acerca del carácter epistemológico de las sensaciones no-conceptuales. En primer lugar, expusimos la concepción de la sensación según la teoría de los datos sensoriales, seguida del dilema que Sellars le plantea al teórico de los datos sensoriales. En segundo lugar, presentamos que los hechos conocidos de manera no-inferencial, es lo que tiene valor cognoscitivo para el filósofo. En tercer lugar, introducimos la propuesta de que un hecho puede expresarse en una estructura proposicional e intentamos reflejar la importancia de la misma en la crítica de Sellars. Finalmente, y teniendo en cuenta el protagonismo de la proposición, destacamos ciertas reflexiones epistemológicas y relativas a la percepción exitosa o errónea.

## Bibliografía

**Russell, B.** (2001). *Los problemas de la Filosofía*, Edhasa.

**Sellars, W.** (1997). *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge, Harvard University Press.

# La teoría de la justicia del liberalismo contemporáneo bajo crítica: Nozick vs. Rawls

FERNANDO ARANDA FRAGA

[fernando.aranda@uap.edu.ar](mailto:fernando.aranda@uap.edu.ar)

Universidad Adventista del Plata

## Resumen

La teoría de la justicia de John Rawls, presentada en *A Theory of Justice*, propone un enfoque de justicia como equidad mediante la "posición original", donde individuos racionales eligen principios de justicia bajo un "velo de la ignorancia", garantizando imparcialidad. Rawls establece dos principios: el de libertad, que protege las libertades básicas, y el de diferencia, que evita sacrificar dichas libertades por mejoras en la distribución social. En contraste, Robert Nozick critica a Rawls en su obra *Anarquía, Estado y utopía*, argumentando que el principio de diferencia implica una redistribución de recursos que infringe los derechos de propiedad individual, lo que él considera moralmente inaceptable.

*Palabras clave:* Justicia / sociedad / Estado / libertarismo / liberalismo

La filosofía política tuvo gran auge durante toda la Modernidad, desde avanzado el siglo XVII hasta pleno siglo XIX, teniendo su cénit, posiblemente, durante la Revolución Francesa. Más adelante, siglo y medio después, tuvo un nuevo revival hacia mediados del siglo XX, con los desarrollos del Neocontractualismo, representado básicamente por John Rawls y Jürgen Habermas, y su reacción, la filosofía comunitarista, cuyos representantes más conspicuos han sido Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor y Michael Walzer. Por otra parte, en el otro lado del espectro político, se destacó también el libertario Robert Nozick. Todos ellos centraron su pensamiento político en torno a su crítica al neocontractualismo rawlsiano.

Las ideas transforman el mundo y, a su vez, son matizadas por él en diferentes contextos geopolíticos. En el siglo XX, el liberalismo se fragmenta, dando origen al "libertarismo" o "filosofía libertaria". Este surgimiento es significativo, ya que las sub-ideologías que emergen del liberalismo influyen en las políticas globales, especialmente en el mundo occidental. Tanto el liberalismo como el libertarismo, junto con sus teorías económicas, han impactado profundamente en el desarrollo de las instituciones sociales, jurídicas, económicas, educativas y sanitarias de nuestras sociedades y la geopolítica contemporánea.

Un ligero análisis desde el espectro político indica que la teoría de la justicia de John Rawls estaría situada en el cuadrante izquierdo de la social democracia liberal y, por el contrario, la de Robert Nozick, en el cuadrante derecho del liberalismo, sin elementos afines a la social democracia. El presente trabajo tiene como objetivo examinar las diferentes críticas que se dirigen desde la izquierda a ambas teorías de la justicia, a fin de situarlas dentro del espectro político, como así también qué críticas han sido elevadas desde la derecha política a ambas teorías, sobre todo en el caso de Nozick verificar si las hay o no.

La teoría de la justicia de Rawls es una de las contribuciones más importantes a la filosofía política del siglo XX (Rawls, 1999). Su teoría se centra en el concepto de justicia como equidad y propone un marco jurídico para la construcción de una sociedad justa. Por el contrario, Nozick se decanta por una noción de justicia especialmente atenta a los derechos individuales, punto de vista a partir del cual se niega cualquier principio de justicia distributiva que intente compensar situaciones de inequidad en los ciudadanos.

Desde la izquierda, la teoría rawlsiana de la justicia es vista como abstracta, individualista, insuficientemente igualitaria e ignorante de las dinámicas de clase que existen en la sociedad. Y desde la derecha es observada como exageradamente distributiva y neutralizadora de las libertades individuales, entre otras cosas.

De igual modo, la izquierda enarbola su crítica a la teoría de Nozick sobre la justicia destacando su insuficiencia en la percepción de la historia de las injusticias y de las relaciones de poder que imperaron y persisten en la sociedad. También se enfatiza la ausencia o mínima expresión de un Estado capaz de neutralizar y corregir las injusticias sociales provocadas por tales factores históricos de poder.

Finalmente esbozamos una tercera posición personal sobre lo que a nuestro juicio podría quedar en pie de una síntesis de ambas teorías, manteniendo un equilibrio entre los derechos de la persona y la equidad necesaria para el desarrollo de una sociedad justa.

### **Planteamiento del problema político**

¿Hasta qué punto es acertada la teoría de la justicia de John Rawls y no debe ser corregida, ya sea en aspectos periféricos como fundamentales, dado los avances y nuevas configuraciones que ha sufrido la tradicional ideología liberal, tradición de la que Rawls forma parte?

Dos grupos sumamente antagónicos (Comunitarismo y Libertarismo) han disparado munición (liviana y pesada, según mayor o menor compromiso ideológico) contra la posición rawlsiana respecto de la justicia en las instituciones sociales, especialmente esta distancia tomada por ambos grupos se dio a raíz de la publicación de la gran obra de Rawls, *A Theory of Justice*, con la que se dio a conocer ante el gran público mundial de las ciencias políticas. Pocos años después publica una obra complementaria, pero que acusa el impacto de sus críticos, en su segunda gran obra: *Political Liberalism* (Rawls, 1996). Será importante detectar las principales modificaciones en su teoría a raíz de esta última obra, en qué aspectos fueron acertadas las críticas de ambas posiciones antagónicas y cómo quedó finalmente situada la problemática de la justicia luego de cuatro o cinco décadas de transcurrido el tiempo de su diálogo con la teoría de Rawls. Rawls critica el contractualismo clásico por su enfoque utilitario, que ignora la equidad y las desigualdades de origen. Propone, mediante el velo de ignorancia, una “justicia como equidad” basada en derechos básicos, igualdad de oportunidades y ventajas para los menos favorecidos. Frente al liberalismo clásico y al rechazo libertario de la intervención estatal, Rawls defiende un Estado activo que corrija desigualdades y garantice un bienestar mínimo, integrando elementos liberales y comunitaristas en una visión más igualitaria y centrada en la justicia social.

John Rawls, en su obra *A Theory of Justice* (1971) establece dos principios fundamentales de justicia que conforman la base de toda su teoría:

1) **Principio de libertad liberal:** Este primer principio sostiene que cada persona debe tener un derecho igual al sistema más extenso de libertades básicas compatible con un sistema similar de libertad para los demás. Es decir, se debe garantizar un conjunto básico de libertades individuales, como la libertad de expresión, la libertad de religión y el derecho a participar en la vida política, siempre que estas libertades no interfieran con las libertades de los demás.

2) **Principio de diferencia:** Este segundo principio afirma que las desigualdades sociales y económicas deben satisfacer dos condiciones: (a) deben estar vinculadas a posiciones y funciones que sean accesibles a todos en condiciones de igualdad de oportunidades, y (b) deben beneficiar a los más desfavorecidos en la sociedad. Este principio implica que cualquier desigualdad debe ser justificada si contribuye a mejorar la situación de los menos favorecidos, permitiendo así que la justicia social y la equidad estén presentes (Rawls, 1999:60-65).

El “velo de ignorancia” es un concepto fundamental en la teoría de la justicia de John Rawls, utilizado para determinar los principios de justicia que deberían regir una sociedad. Implica que, al establecer estos principios, las personas deben imaginar que ignoran su propia situación personal, como género, raza, ingresos o posición social. Este enfoque les permite adoptar una perspectiva imparcial y objetiva, lo que llevaría a elegir principios que garanticen justicia y equidad para todos, protegiendo a los más vulnerables y asegurando oportunidades equitativas en la sociedad (Rawls, 1999:138-141).

En resumen, el velo de ignorancia es un dispositivo teórico diseñado por Rawls para promover la imparcialidad en la construcción de una sociedad justa, ayudando a las personas a tomar decisiones que no estén influenciadas por sus intereses personales o su posición en la sociedad.

## Rawls versus libertarios

La teoría de la justicia de John Rawls se distingue de la filosofía libertaria en aspectos fundamentales. Rawls defiende la justicia social y la redistribución de recursos para asegurar la igualdad de oportunidades, mientras que los libertarios priorizan la mínima intervención del Estado y la libertad individual. Rawls argumenta a favor de la intervención estatal para corregir desigualdades y proteger a los

desfavorecidos, mientras que los libertarios rechazan la redistribución forzada, considerándola una violación de los derechos de propiedad y la libertad personal.

En resumen, Rawls y los libertarios difieren en sus puntos de vista sobre el papel del Estado, la redistribución de recursos y la prioridad entre la justicia social y la libertad individual.

Robert Nozick y John Rawls son dos filósofos políticos que representan dos corrientes distintivas del pensamiento liberal. Nozick es conocido por su defensa del libertarismo, mientras que Rawls es famoso por su teoría del liberalismo igualitario. Aquí se presentan las principales diferencias entre sus enfoques.

## El libertarismo de Nozick

Robert Nozick, un filósofo político estadounidense, es conocido principalmente por su obra "Anarquía, Estado y Utopía" (1974). En esta obra, Nozick presenta una defensa del estado mínimo, argumentando que el estado debe limitarse a funciones básicas como la protección de los derechos individuales y la defensa contra la violencia y el fraude. Frente a las que él llama "teorías estructuradas de la justicia", Nozick propone eliminar cualquier posible redistribución de bienes, mediante una teoría "intitular" (*entitlement theory*), cuyo acento es puesto en el individuo y, como consecuencia, en el denominado "Estado mínimo" que opera al servicio de las libertades individuales de los ciudadanos. Su teoría se conoce como "anarquista o libertaria".

A continuación, se presentan algunos puntos clave de la filosofía política de Nozick respecto al Estado y la justicia:

- **Un Estado mínimo:** Nozick, en su principal obra, *Anarchy, State, and Utopia* (1974), defiende la idea de un estado mínimo, cuya única función es proteger los derechos individuales de las personas, específicamente los derechos a la vida, la libertad y la propiedad. Cualquier intervención del estado más allá de esta protección es vista como una violación de los derechos individuales. Este estado debe ser lo más pequeño posible y no debe interferir en la vida de los ciudadanos más allá de lo necesario para cumplir con estas funciones.
- **Derechos naturales:** Nozick fundamenta su teoría en los derechos naturales, afirmando que las personas poseen derechos inviolables, incluidos los derechos de propiedad, que no pueden ser infringidos ni siquiera por el estado. La auto-propiedad es la base de estos derechos, y su ar-

gumento se centra en la primacía de los derechos individuales. Considera que cualquier redistribución forzada de la riqueza o intervención estatal que exceda lo necesario para mantener el orden es injusta.

- **Principio de justicia en la transferencia:** Nozick propone el principio de justicia en la transferencia y el principio de justicia en la adquisición como los únicos principios necesarios para una teoría de la justicia distributiva. Según estos principios, una distribución es justa si resulta de transferencias libres y voluntarias de acuerdo con los derechos de propiedad, o de la adquisición justa de recursos que no tenían dueño.
- **Crítica a la redistribución:** Nozick critica la redistribución forzosa de la riqueza por parte del estado, considerándola una violación de los derechos de propiedad individuales y una forma de coerción que no respeta la libertad de las personas para disponer de sus recursos. Rechaza las teorías utilitaristas que justifican la redistribución en función del bienestar general, argumentando que pueden conducir a la violación de derechos individuales. Propone la "teoría de la adquisición" y la "teoría de la transferibilidad del patrimonio", que establecen que los bienes deben ser adquiridos y transferidos de manera justa, sin intervención estatal. Para Nozick, cualquier intervención que no proteja los derechos individuales es ilegítima, incluyendo los impuestos redistributivos, que él considera coercitivos.

En resumen, la postura de Nozick sobre el Estado es minimalista, cuya función se limite a proteger los derechos individuales y mantener el orden, evitando cualquier intervención que comprometa la libertad de los individuos.

## Las críticas comunitaristas al liberalismo

Si, en cambio, giramos 180° dentro del espectro, tendremos la polémica que mantuvo Rawls con los filósofos comunitaristas, entre quienes cabe destacar a los siguientes, que se dividen, a su vez, entre halcones y palomas. En el primer grupo están: Michael Sandel (1982) y Alasdair MacIntyre (1994); por el sector de las palomas: Charles Taylor (1994) y Michael Walzer (1983). Se trata de una polémica intraliberal que se desarrolló mayormente durante los años 70-90 y que produjo significativas contribuciones a la filosofía política y la ética jurídica. Casi todos estos grandes representantes del comunitarismo comparten ciertas preocupaciones y críticas hacia el liberalismo, aunque sus enfoques y teorías tienen diferencias nota-

bles. Todos se ocupan de cuestiones relacionadas con la justicia, la moralidad y la comunidad, pero sus enfoques y conclusiones son distintos en varios aspectos. Estas diferencias reflejan sus distintas concepciones de la moralidad, la justicia y el papel de la comunidad y el individuo en la sociedad (Mulhall y Swift, 1996:404-405).

## Resumen de la oposición entre comunitaristas y liberales

1. **Enfoque filosófico:** Sandel se centra en criticar el liberalismo desde una perspectiva comunitarista, abogando por una justicia que refleje los valores y fines de las comunidades. MacIntyre, por otro lado, se centra en la ética de la virtud y critica la modernidad en su conjunto, sugiriendo una vuelta a tradiciones éticas premodernas (Sandel, 2023: 27-34,148, 181-211, 229, 293-350). Walzer se enfoca en la concepción de la justicia desarrollando el concepto de que existen una diversidad de esferas de justicia. Walzer explora diferentes enfoques sobre la justicia y cómo se aplican en la vida cotidiana. En este contexto, las esferas de la justicia se refieren a las diferentes dimensiones en las que se puede pensar y discutir sobre la justicia en la sociedad. Finalmente, el canadiense Charles Taylor la autenticidad implica buscar y expresar la verdadera naturaleza de uno mismo, lo que se traduce en la idea de que cada persona debe descubrir sus propios valores y creencias y vivir de acuerdo con ellos. Critica algunas interpretaciones de la autenticidad que pueden llevar a formas de individualismo excesivo, donde la búsqueda personal ignora o minimiza la conexión con los demás y la vida en comunidad.

2. **Concepto de “comunidad”:** Aunque todos valoran la comunidad, Sandel se preocupa más por cómo las comunidades influyen en la justicia y el bien común. MacIntyre, en cambio, se preocupa más por cómo las comunidades narrativas forman nuestras virtudes y nos proporcionan un marco para entender la moralidad.

3. **Individualismo:** Sandel critica principalmente el liberalismo y su enfoque individualista. MacIntyre critica más ampliamente la modernidad y su impacto en nuestra comprensión moral y ética. Ambos filósofos, aunque comparten algunas preocupaciones, abordan los problemas de la justicia, la moralidad y la comunidad desde perspectivas distintas y complementarias (Sandel, 2023:29, 227, 228, 230).

## **Conclusión: Rawls (liberal), equidistante entre libertarios (Nozick) y comunitaristas (Sandel)**

John Rawls y los filósofos comunitaristas difieren principalmente en sus enfoques sobre la justicia y la moral. Rawls se enfoca en la justicia como equidad y en la idea de un contrato social para establecer principios de justicia, mientras que los comunitaristas critican esta visión individualista y enfatizan la importancia de la comunidad, la tradición y las relaciones sociales en la formación de la moral y la justicia. Rawls defiende una concepción de justicia que es neutral respecto a diferentes concepciones del bien. El estado no debe promover una visión particular del bien, que es lo que postulan los comunitaristas, sino que debe crear un marco justo donde las personas puedan perseguir sus propias concepciones del bien, de ahí su universalismo de influencia kantiana.

Nozick, por el contrario, aboga por los derechos inalienables de las personas, su defensa a ultranza de la propiedad privada y la incumbencia mínima de un Estado que solo debe inmiscuirse en tanto y en cuanto sus intervenciones tiendan a favorecer la seguridad de los ciudadanos y de sus propiedades.

Sandel cierra su crítica a la teoría rawlsiana sobre la justicia, que por transitividad puede también aplicarse a la concepción libertaria del ser humano, con una frase de notable y patente claridad conceptual, donde señala esta búsqueda, casi desesperada, a veces, por parte de ciertas posiciones liberales durante estas últimas décadas del siglo XX. Una búsqueda que como él bien expresa, trata de brindar las seguridades a un mundo de seres que si no son egoístas, y aunque hasta puedan ser algo benevolentes, tampoco serán solidarios con sus semejantes, ya que se trata de un mundo poblado por seres extraños entre sí, para quienes lo único que puede restarle y bastarle es un poco de justicia que les proporcione un margen de seguridad, de ahí la necesidad, incluso, de algún tipo de justicia, aunque no sea, precisamente, la que Rawls pretende proporcionar. En una república deontológica, son los extraños, a veces benévolo, y no los egoístas, quienes constituyen la ciudadanía. La justicia surge porque no podemos conocernos ni comprender completamente nuestros fines, lo que impide gobernar solo por el bien común. Esta condición probablemente no desaparecerá, lo que mantiene la necesidad de justicia. Sin embargo, no se garantiza que la justicia siempre sea el principio predominante; mientras esto sea el caso, la comunidad podrá existir y representará un desafío para la justicia (Sandel, 2023:182-183). El liberalismo nos enseña a respetar la distancia entre el “yo” y sus fines; cuando se pierde esta distancia, nos vemos sumergidos en circunstancias que dejan de ser nuestras. Pero al tratar de asegurar esta distancia de mane-

ra demasiado completa, debilita y socava sus propios hallazgos. Al distanciar el “yo” de la política, se convierte la agencia humana en un concepto idealizado y no en una preocupación constante. Esto ignora la complejidad emocional de la política y su potencial inspirador, así como los riesgos de su mal funcionamiento, que pueden llevar a desilusiones y desarticulaciones. Además, se pasa por alto que, cuando la política opera de manera efectiva, se puede alcanzar un bien común que no es posible lograr en soledad (Sandel, 2023:182-183).

## Bibliografía

- Aranda Fraga, Fernando** (2021): “Justiça Liberal: Teleologia e Cosmvisao”, *Journal of Teleological Science*, Vol. 1, N° 4, 45-60.
- Aranda Fraga, Fernando** (2021): “Una lectura rawlsiana sobre el procedimiento contractual en Hobbes”, *Estudios Filosóficos. Revista de Investigación y Crítica*, Vol. LXX, N° 203, 5-28.
- Aranda Fraga, Fernando** (2023): “Hobbes: de la injusticia natural al Estado de Derecho y la justicia política”, *Boletín de Estudios Hobbesianos*, Vol. 43, 149-161.
- MacIntyre, Alasdair** (1994): *Justicia y racionalidad*, Barcelona, EUNSA.
- Mulhall, Stephen y Swift, Adam** (1996): *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, Madrid, Temas de Hoy.
- Nozick, Robert** (1974): *Anarquía, Estado y utopía*, Buenos Aires, FCE.
- Rawls, John** (1996): *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press.
- Rawls, John** (1999): *A Theory of Justice*, Revised Edition, Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press.
- Sandel, Michael** (1982): *Liberalism and the Limits of Justice*, New York, Cambridge University Press.
- Sandel, Michael** (2023): *El descontento democrático. En busca de una filosofía pública*, Buenos Aires, Debate.
- Taylor, Charles** (1994): *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós.
- Walzer, Michael** (1983): *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, New York, Basic Books.

# Thomas Hobbes y David Hume en contrapunto acerca del pacto social moderno

FERNANDO ARANDA FRAGA

[fernando.aranda@uap.edu.ar](mailto:fernando.aranda@uap.edu.ar)

Universidad Adventista del Plata

## Resumen

Hobbes veía el contrato social como un acuerdo necesario para la supervivencia y el bienestar de los individuos, justificando así la existencia de un gobierno fuerte y autoritario que podría garantizar la seguridad y la estabilidad social.

David Hume, el filósofo escocés del siglo XVIII, es conocido por su escepticismo sobre muchas de las ideas prevalentes de su tiempo, y una de ellas fue la teoría del contrato social. En sus escritos, Hume criticó la noción de que la legitimidad del gobierno se basa en un contrato original entre gobernantes y gobernados. Hume rechazó la teoría del contrato social como una explicación inadecuada y ahistórica de la legitimidad política, proponiendo en cambio que la utilidad y la necesidad son las verdaderas bases de la autoridad gubernamental.

*Palabras clave:* Pacto social / sociedad / contractualismo / Hobbes / Hume

Thomas Hobbes es conocido por su teoría del contrato social, la cual expuso en su obra más famosa, *Leviatán* (1651). Según Hobbes, en el estado natural, la condición humana sin sociedad ni gobierno, la vida sería “solitaria, pobre, desagradable, brutal y breve” debido a la constante guerra de todos contra todos.

Para escapar de este estado de naturaleza, Hobbes argumenta que los individuos racionales acuerdan firmar un contrato social. En este contrato, ceden parte de su libertad y autonomía a un soberano (una autoridad central) a cambio de seguridad y orden. Este soberano, o “Leviatán”, tiene poder absoluto para mantener la paz y prevenir el caos. Hobbes creía que solo una autoridad fuerte y centralizada podría evitar el estado de guerra constante que caracterizaba al estado de naturaleza.

Hobbes veía al contrato social como un acuerdo necesario para la supervivencia y el bienestar de los individuos, justificando, así, la existencia de un gobierno fuerte y autoritario que podría garantizar la seguridad y la estabilidad social.

David Hume, el filósofo escocés del siglo XVIII, es conocido por su escepticismo sobre muchas de las ideas prevalentes de su tiempo, y una de ellas fue la teoría del contrato social. En sus escritos, Hume criticó la noción de que la legitimidad del gobierno se basa en un contrato original entre gobernantes y gobernados. Hume rechazó la teoría del contrato social como una explicación inadecuada y ahistórica de la legitimidad política, proponiendo en cambio que la utilidad y la necesidad son las verdaderas bases de la autoridad gubernamental.

Hume argumentó que la idea de un contrato original es históricamente inexacta. En su ensayo *Sobre el contrato original*, Hume señaló que la mayoría de los gobiernos surgieron mediante la conquista, la usurpación, o la evolución gradual de las instituciones políticas, no por un pacto consensual.

Veremos, en lo que sigue, cuáles son puntualmente aquellos aspectos en relación con los cuales Hume pretende separarse de Hobbes, aunque no lo diga tan explícitamente como para personalizarlo.

### **La justicia como artificio humano: del contractualismo hobbesiano al constructivismo ético humeano**

Hume se ocupa de destacar sus diferencias con el contractualismo de Hobbes (y del resto de los contractualistas, obviamente), en cada una de las tres obras mencionadas en las cuales se aboca al tratamiento de temas éticos y políticos, particularmente a enunciar su noción artificial de la justicia. Tanto en los *Essays*

(Hume, 1985a), como en el *Treatise*, (Hume, 1985b) como en el *Enquiry* (Hume, 1997), Hume dedica varias páginas a diferenciar su postura acerca del origen de la justicia, de la sociedad y del gobierno —artificialista y fundada en la fuerza de la costumbre—, de las concepciones contractualistas que dominaron los siglos XVII y XVIII. Tal vez sea en la última de sus obras mencionadas en la que menos trata el tema. Aparece en un par de páginas del Apéndice III, titulado: “Algunas consideraciones adicionales respecto de la justicia”, donde presenta el ejemplo de los dos remeros, que logran impulsar el bote por una convención no mediada por un contrato ni promesa mutua alguna (Hume, 1997:149-150). Pero el asunto de la convención aparece y reaparece, continuamente, a través de la casi totalidad del Libro III del *Treatise*, tratando el tema, con mayor profundidad, sobre el final de la sección VIII y el comienzo de la IX, ambas de la Parte II del Libro tercero, en las cuales demuestra la artificialidad de la justicia (Hume, 1985:593-602), y más aún en los *Essays*, donde dedica un capítulo íntegro a demostrar por qué no es contractualista, el 12<sup>o</sup> Essay (Hume, 1985:468-475). Resumiremos brevemente algunas de sus diferencias con la posición contractualista respecto del origen de la justicia y del Estado político.

Hume rechaza la idea del contrato social, pero reconoce la importancia de las convenciones sociales formadas a través de la tradición y la costumbre en la sociedad británica. No le interesa el origen de estas costumbres, sino sus efectos en relación con los intereses que él asocia a la sociedad. Crítica a Hobbes en cuanto a la noción de la promesa, planteando que la justicia se basa en convenciones, no en pactos explícitos (Hume, 1985b:574-577). Estas convenciones se siguen por el interés personal. Asimismo, sostiene que la obediencia al gobierno no proviene de una promesa, sino de un interés propio, situando ambas instituciones (gobierno y promesa) en un mismo nivel (Hume, 1985:595).

En los *Ensayos (Essays)*, Hume basa su argumentación contra el contractualismo afirmando que hubiera sido superfluo sentar tales cláusulas, puesto que son ya obvias (Hume, 1985a:468); además no aparece escrito en ningún lado ni está probado tampoco por la experiencia histórica de ninguna época. Jamás ha habido una formulación expresa del mismo, pues su idea excedía por lejos la comprensión de los salvajes pobladores de la tierra (Hume, 1985a:468). Así como los hombres ignoraban las leyes de Newton, igual ocurre con la conciencia del contrato (Hume, 1985a:468). Además, afirma que la noción de pacto social es algo que repugna al sentido común del pueblo (Hume, 1985a:486) y sería algo demasiado remoto para llegar a ser conocido por la actual generación (Hume, 1985a:470). Transcribimos

un párrafo tomado de los *Ensayos*, donde Hume explicita con total nitidez su posición, anti contractualista, respecto al origen del gobierno:

La razón, la historia y la experiencia nos muestran que las sociedades políticas han tenido un origen mucho menos preciso y regular; y si hubiéramos de elegir el momento en que el consentimiento popular es menos tenido en cuenta en la cosa pública, sería precisamente el del establecimiento de un nuevo gobierno. [...] Para fundar esta opinión no recurren a ninguna idea de consentimiento o promesa voluntaria, que bien saben nadie esperaba ni les pidió, [...] sino que consienten de buen grado porque piensan que la larga posesión les ha conferido un título, con independencia de la elección o inclinación del pueblo (Hume, 1985a:474-475).

A pesar de su interés en remarcar las diferencias que lo separan de sus antecesores, los contractualistas, las conclusiones a las que llega Hume en cuanto a la conveniencia o no de asentir a un gobierno no difieren de las de Hobbes. Un ejemplo patente de ello aparece en un párrafo de la mencionada sección IX del *Treatise*, frase que pareciera haber salido de la propia pluma hobbesiana, cuando formula la única razón por la cual el pueblo puede desobedecer al gobierno, sutileza parecida al argumento hobbesiano acerca de la única posibilidad existente de ruptura del contrato social pudiendo así quebrantar su promesa de obediencia a la autoridad común (Hume, 1985b: 603-604).

Hume dice en el *Treatise*, que muy pocas personas son capaces de razonar a la manera del contractualista, creyendo que “el gobierno es una mera invención humana para favorecer el interés de la sociedad. Cuando la tiranía del gobernante hace que este interés desaparezca, desaparece también la obligación natural a obedecer [...]” (Hume, 1985b: 603-604).

Hume cambia el concepto de obligatoriedad de la promesa originaria—lo cual le resulta repulsivo—por su tradicional concepto de “interés”:

Hume sostiene que el interés es la base de la existencia del gobierno, y cuando este se vuelve intolerable, ya no estamos obligados a obedecer. Argumenta que, si el interés común no fuese el motivo de nuestra obediencia, no existiría otro principio de la naturaleza humana que pudiera someter las ambiciones individuales. La imitación y la costumbre por sí solas no son suficientes para explicar la obediencia, ya que es el interés común el que impulsa dicha obediencia. Por lo tanto, si el interés que fundamenta la obediencia al gobierno desaparece, la obligación de someterse también debe cesar, especialmente si esa disminución del interés es significativa (Hume, 1985b: 602-604).

Estas son algunas de las diferencias y similitudes que es posible hallar entre ambos filósofos políticos modernos. Si nos atenemos puramente a la declarada intención por Hume, en términos generales, quizás resalten más las diferencias que los aspectos comunes, lo cual queda definitivamente obviado si nos basamos en el proceso evolutivo de la conformación de la misma ideología que los aglutina.

Hume no recurre a la noción de contrato social porque considera que la sociedad ya está estructurada. A diferencia de Hobbes, quien veía caos civil, Hume no reconoce un Estado Natural y su enfoque se centra en el comportamiento actual de los individuos en una sociedad ya formada. Según Hume, esta sociedad se ha desarrollado a través de convenciones arraigadas en una tradición milenaria y en la educación que han recibido, lo que ha permitido una creciente civilización. En el seno de tal costumbre **opera una noción artificial, aunque no arbitraria**, según Hume, **de la justicia**, lo cual le permite sostener los valores supremos de la propiedad privada, la utilidad, la autonomía y la libertad—por sobre todo lo demás—de cualquier influjo externo al individuo. Hoy, de manera más o menos similar, se explica en Inglaterra la existencia del “*Common Law*”, que no está escrito en parte alguna, pero tiene vigencia perenne.

Hume suaviza el egoísmo radical de Hobbes al introducir la *simpatía* y la *benevolencia*, pero como estos sentimientos no son universales, no pueden servir de base sólida para la justicia. Esto lo lleva a fundamentarla en condiciones similares a las del estado de naturaleza hobbesiano: la tendencia humana a la violencia por la apropiación de bienes. Así, la justicia en Hume surge como respuesta a conflictos materiales y se limita esencialmente al ámbito económico. La sociedad bien ordenada es aquella que establece reglas de justicia para regular la posesión y el uso de los bienes, manteniendo así el orden social.

El pensamiento anglosajón, desde la Baja Edad Media, configuró los fundamentos de la filosofía moderna mediante los derechos subjetivos y el contractualismo, el positivismo utilitarista de Bacon y su desarrollo político en Hobbes. Luego, Hume y Smith ampliaron esta línea que culminó en el liberalismo ilustrado. En la posmodernidad, esta corriente se volvió dominante, dando lugar a una sociedad de mercado relativista y culturalmente superficial, donde el poder económico condiciona la política, la religión y la educación.

Hume concibe la sociedad como un orden que funciona principalmente por el interés económico y con mínimas regulaciones. El bienestar general favorece al individual, lo que permite calificar su postura como un “utilitarismo social” limitado. Sin embargo, esta utilidad común termina reduciéndose a lo económico debido a

que su noción de justicia se basa en una antropología individualista: el ser humano es visto como un átomo social, no como un ser político. Así, su teoría social mantiene la huella hobbesiana de un modelo centrado en el individuo y el interés material.

En definidas cuentas, haya o no contrato, ya sea que se trate de una convención milenaria adquirida por la sociedad a través de la educación de sus átomos sociales, sean vinculantes o no las promesas que atan entre sí a los individuos, lo importante en este tipo de esquematismo político, es su teleología estrictamente individualista, con una visión mecanicista y atomista de la sociedad, la cual existe por y para satisfacer las demandas —casi estrictamente materiales, económicas— de los individuos que la crearon y conforman. Igualmente ocurre con la justicia, que no es ya más una virtud por sí misma (como en Aristóteles, la segunda virtud cardinal, sólo precedida por la virtud de la amistad, porque “donde hay amistad no es necesaria la justicia”, según el estagirita), sino un artificio creado al servicio de otros valores: seguridad, autoconservación, propiedad, etc.; conjunto de valores puramente materiales, ya que los espirituales, ni los sociales, literalmente, está claro tanto en Hobbes como en Hume, NO EXISTEN. No podía ser de otra manera si se parte, como lo hacen tanto el pensador inglés, como el escocés, de una antropología materialista y científica, que reduce al hombre a ser puramente materia sin espíritu.

Según Massini Correas, filósofo argentino del Derecho especialista en Hume, este modelo humeano de sociedad política es el más adaptable al tipo de sociedad civil preponderante en Occidente a partir de la Revolución Francesa, porque le asegura sus beneficios a la burguesía, a través de la libertad de mercado imperante. Un modelo que excluye a quien no produce eficazmente, eliminándolos del sistema, con lo cual se promueve una sociedad en alto grado insolidaria e inigualitaria, algo que más tarde (años '70 del S. XX) intentará corregir John Rawls. Así, la teoría humeana de la justicia:

[...] muy difícilmente pueda responder en forma satisfactoria a las permanentes preguntas del hombre por las claves de una justicia ordenada a la distribución imparcial de los bienes humanos, no sólo los económicos, e irrestrictamente respetuosa de las dimensiones más personales del hombre (Massini Correas, 1999:304-305).

Aunque Hobbes y Hume son fundamentales en el pensamiento político moderno liberal, no se puede ignorar la influencia de otros autores contractualistas como Locke, Rousseau y Kant. La elección de Hobbes y Hume en esta síntesis se debe a la relevancia de algunas de sus ideas en el mundo actual. Hume, a pesar de no ser un contractualista, se asocia con el convencionalismo o consensualismo, lo

que se refleja en su noción de justicia y en su teoría sobre la formación social. Esta perspectiva lo distingue de Hobbes y otros que defienden el pacto social como el origen de la sociedad civil y política.

Hemos examinado las principales diferencias y similitudes de dos filósofos modernos que aportaron su grano de arena al liberalismo, centrándonos específicamente en lo que se refiere a sus teorías de la sociedad y de la justicia (Kolm, 1998:3-4). Ambas teorías, vale aclarar, íntimamente vinculadas, puesto que una es incapaz de existir sin la otra, por tanto, ambas se requieren mutuamente, conformando un todo a partir del cual halla fundamento y hace pie firme la ideología liberal como sistema político. La sociedad, según la cosmovisión (*Weltaunchauung*) liberal, se autosostiene donde esté asegurado el orden jurídico de los individuos que la componen. Donde la justicia está ausente, se rompe el vínculo social, que de por sí, de acuerdo con la concepción antropológica que late en el trasfondo del liberalismo, es un vínculo artificial, es decir, no natural.

La concepción de Hume sobre la política deriva de su concepción de la justicia. Entre tanto que las convenciones, tales como el gobierno, las leyes, las promesas, y la división del trabajo son precisadas y justificadas en términos de las utilidades que reportan, la propiedad privada es lo que primariamente concierne (Appelbaum, 1996:42).

### **Conclusión: algunas diferencias fundamentales que los separan**

Hobbes introdujo la idea de que los individuos en el estado de naturaleza son libres e iguales, que resuena con la noción liberal de igualdad de derechos y libertades. Su concepto de contrato social implica un acuerdo voluntario entre individuos para formar una sociedad, subrayando la importancia del consentimiento individual.

Aunque Hobbes defendía un gobierno fuerte (el Leviatán), su justificación para la autoridad política se basa en la protección de los derechos individuales a la vida, un principio liberal. Su teoría establece que el poder del soberano deriva del consentimiento de los gobernados, un precursor del liberalismo político.

Hume cuestionó la idea de los derechos naturales innatos, sugiriendo que las normas y leyes son producto de la convención y la utilidad social. Su escepticismo hacia el poder absoluto y su defensa de la moderación en el gobierno pueden interpretarse como una preocupación proto libertaria por evitar la tiranía. Abogó por un gobierno basado en el consentimiento y la utilidad, principios que están en el cora-

zón del liberalismo. Su enfoque pragmático y empírico de la política y la moralidad se alinea con el liberalismo, que valora la razón y la experiencia.

A nuestro juicio, luego de una lectura exhaustiva de las obras de ambos autores, las diferencias radican más bien en el orden de los procedimientos y no en el de los principios sustantivos que ambos procuran establecer al enunciar cuáles son los fundamentos por los cuales deben ser explicadas las instituciones sociales, el origen de la sociedad misma y del Estado y, principalmente, cómo surge en el imaginario colectivo esa noción de justicia (artificial) y su rol en el funcionamiento de la sociedad política.

Es cierto que no es posible hablar de “liberalismo” ni antes de Ockham (S. XIV), ni aun inmediatamente después de él, pero su interpretación del poder político como traspaso, reversible, de derechos de los individuos a sus gobernantes sentó fuertes precedentes en dicha historia. Una teoría que será minuciosamente reelaborada por Hobbes, quien la basará en una cosmovisión secular de la vida y en una concepción jurídica positiva. Luego, Hume aportará su concepción constructivista de la moral y una interpretación no natural de la justicia, en un contexto de total despojo de fundamentaciones metafísicas.

## Bibliografía

**Appelbaum, David** (1996): *The vision of Hume*, Rockport, Massachusetts, Element.

**Aranda Fraga, Fernando** (2002): “La teoría de la justicia en Hume en el marco del constructivismo ético”, *Telos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, Vol. XI, N° 1, 33-56.

**Aranda Fraga, Fernando** (2003): “El lenguaje de la ciencia política moderna: Hobbes y el Nominalismo”, *Logos. Revista de Filosofía*, Vol. XXXI, N° 91, Año XXXI, 23-50.

**Aranda Fraga, Fernando** (2003): “La justicia según Ockham, Hobbes, Hume y Rawls, en el marco de la teoría convencional-contractualista de la sociedad política”, *Estudios Filosóficos. Revista de Investigación y Crítica*, Vol. LII, N° 149, 43-86.

**Aranda Fraga, Fernando** (2005): “La teoría de la justicia en el estado natural y en el estado político, según Hobbes”, *Pensamiento*, Vol. 61, N° 229, 95-116.

**Hobbes, Thomas** (1980): *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, FCE.

**Hume, David** (1997): *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, La Salle, Open Court.

**Hume, David** (1985a): *Essays. Moral, Political, and Literary*, Indianapolis, Liberty Fund.

**Hume, David** (1985b): *Treatise*, London, Penguin Books.

**Kolm, Serge-Christophe** (1998): *Modern Theories of Justice*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press.

**Massini Correas, Carlos I.** (1999): “La matriz ilustrada de la justicia en el pensamiento de David Hume”, *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, N° 1, fasc. 18.

# Las revoluciones republicanas y el ideal de inocencia original: del siglo XIII europeo al siglo XIX hispanoamericano

SANTIAGO ARGÜELLO

[santiago.arguello@academico.ugm.cl](mailto:santiago.arguello@academico.ugm.cl)

Universidad de Mendoza / Universidad Gabriela Mistral / CONICET CCT-Mendoza INCIHUSA

## Resumen

La intención de este trabajo es abordar la cuestión de los orígenes medievales de la mentalidad revolucionaria republicana, mostrando la similitud indubitable entre el esquema mental de un escolástico como Tomás de Aquino y un gaucho indómito como Vicente Peñalosa, o incluso un principal actor militar e intelectual de la visión liberal-conservadora como Mitre. En efecto, si desde el Aquinate el fenómeno del *feudalismo* puede apreciarse en cierto modo como un régimen artificial de esclavitud, en el esfuerzo por superarlo se cierne un horizonte de libertades y derechos naturales perdidos, latentes en los albores de una inocencia original. Algo similar ocurre con esos supuestos bárbaros del siglo XIX latinoamericano y su conexión con el *republicanismo* europeo y norteamericano en tanto esfuerzo trabajoso por volver a una igualdad natural, y también a una desigualdad natural, propias de un estado de libertad, igualdad y fraternidad originales.

*Palabras clave:* revolución / inocencia original / republicanismo

La reflexión que compartiré a continuación, se enmarca en una investigación de más largo aliento en torno al pensamiento social de Tomás de Aquino y su relación con el pensamiento moderno, especialmente con el liberalismo<sup>1</sup>. Me gustaría echar luz sobre el hecho de que este fraile mendicante del siglo XIII fue un exponente sobresaliente de ese cambio de mentalidad que tuvo lugar en la transición del feudalismo a la burguesía; transición que pasara de forma decisiva por el Estado estamental y corporativo (*Ständestaat*). La distintividad estructural del Estado estamental como sistema intermedio de gobierno entre el feudalismo y el absolutismo, es algo que –como advirtiera ya hace algunas décadas Gianfranco Poggi (1997: 67-96)–, a diferencia de los medievalistas alemanes, no suele ser debidamente atendido por los de tradición francesa y angloamericana. De mi parte, me interesa explorar de qué forma el pensamiento del Aquinate no sólo se inscribe en esa transición, sino que incluso es protagonista de lo más destacado.

El aspecto religioso y teológico que alienta silenciosamente en este renacer burgués, no es, desde luego, el más atendido en la línea canónica trazada por Charles Homer Haskins, autor del célebre *The Renaissance of the Twelfth Century*, de 1927, recién traducido al castellano en 2020. Sin embargo, a partir de la lectura de estudios como los de Marie-Dominique Chenu, especialmente su colección de artículos de 1957 titulada *La théologie au douzième siècle*, ligada a la cuestión teológica y eclesiológica de ese cambio de mentalidad que empieza a operarse a partir del s. XII, aparece un motivo fundamental que no puede dejar indiferente al estudioso moderno de la filosofía política liberal y republicana. Me refiero a que el intento de redescubrir en ese tiempo no ya la fresca olvidada de Grecia y Roma, sino la del cristianismo primitivo –la *vita apostolica*–, no consistía sino en el esfuerzo por recuperar un estado perdido de inocencia original. Esto suponía de alguna forma que esa vida se había, cuando menos, oscurecido por una serie de ideas y prácticas; en concreto, tales comportamientos y pensamientos eran los propios del *ethos* feudal, en las que hasta la misma vida monástica se había ido entrapando, no obstante haberse llevado a cabo algunos intentos de reforma. En este sentido, a mi juicio, debería leerse con especial interés las discusiones que Tomás de Aquino mantuviera con San Agustín en torno al significado filosófico-político del *dominium* entre los hombres (cfr. Argüello, 2024). Pero lo que me interesa destacar ahora no es este tipo de discusiones propiamente medieval, sino detenerme en el hecho de que el republicanismo moderno imita con bastante fidelidad el predicho esquema de ideas, cuando, al intentar justificar su accionar revolucionario, también busca fun-

---

1 Este trabajo se enmarca en el Proyecto PIDIUM 2024-2026 (Universidad de Mendoza) «Liberalismo, neoliberalismo e iliberalismo. Debates del s. XIX al XXI», cuya dirección corre a mi cargo.

darse en un mito o utopía de pureza original frente a la corrupción que supone la tiranía del régimen oficial vigente. Leyendo a Hilda Sabato, y su *Republics of the New World*, esto aparece de forma clara en su cap. 3: “Citizens in Arms”, en su último apartado: “Revolutions”. Desde luego, ya Mme de Staël había demostrado la importancia de este asunto como principio explicativo de la revolución que se alzara contra el Antiguo Régimen francés:

“La igualdad política no es otra cosa que el restablecimiento de la desigualdad natural. Todas las distinciones hereditarias constituyen una desigualdad fáctica, algunas veces de acuerdo, pero a menudo en oposición a la desigualdad natural” (de Staël, 1906: 9; 1993: 79; mi propia trad. no coincide exactamente con la de la ed. castellana que cito de referencia).

En estas palabras de la intelectual francesa resulta claro que el Antiguo Régimen podía considerarse un régimen de desigualdad artificial –régimen de privilegios–, el cual tapara no tanto una natural igualdad entre los hombres, sino una natural desigualdad. El republicanismo, en consecuencia, tenía por misión principalísima el restablecimiento de esa natural (y justa) desigualdad, a saber, a través de la instauración de una misma carta de ciudadanía para los miembros de todos los estamentos. En otras palabras, la instauración de la igualdad de derechos políticos para todos, sin hacer acepción de personas. No deja de llamar la atención que en el marco de una justificación de la revolución y su apología de la igualdad política, se apele al *carácter natural* de ciertas *desigualdades* entre los hombres<sup>2</sup>.

Con todo, el argumento más reciente de Sabato es especialmente revelador. Frente a la historiografía liberal típica, que veía las revoluciones hispanoamericanas (y las milicias/’ciudadanía en armas’) como algo anómalo, arcaico, caótico, que retrasaba el tránsito a un orden de índole liberal, esta autora sostiene que lo correcto es verlas desde este otro foco: como algo profundamente enraizado en ese derecho

---

2 Análoga explicación aparece en Alexis de Tocqueville: cuando “la ley ya no otorga privilegios”, la naturaleza no deja de hacerlo, mostrando “ser grande la desigualdad natural”, la cual “se abrirá paso y la riqueza pasará por sí misma a manos de los más hábiles”. En suma, “cuando ya no hay riqueza hereditaria, privilegios de clase ni prerrogativas de nacimiento, y cada cual saca su fuerza de sí mismo, se hace evidente que lo que constituye la principal diferencia entre la fortuna de los hombres es la inteligencia” (2011: 52-54). Una vez más encontramos una concordancia de estos liberales del siglo XIX con Tomás de Aquino (cfr. *Summa theologiae*, I, q. 96, donde se alude al carácter natural de ciertas desigualdades entre los hombres). Es decir, la explicación de Tocqueville sobre la existencia de desigualdades humanas naturales se aviene bien con la dada por el autor medieval sobre ellas en el estado prelapsario, esto es, antes del pecado original.

natural tal como lo concibieran los propios liberales, en el sentido de lucha o resistencia contra la tiranía. La inspiración de Sábato es una observación de Rebecca Earle acerca de lo fantástico que era concebir el siglo XIX latinoamericano como un “período de épico caos”, y las “guerras civiles decimonónicas (...) esencialmente como tragedias desprovistas de sentido”<sup>3</sup>. En otros términos, oponiéndose a esa visión negativa sobre la supuesta barbarie decimonónica, tanto para Earle (y ella en representación de otros contribuyentes a una obra editada por esta autora<sup>4</sup>) como para la misma Sábato, el accionar revolucionario decimonónico podría interpretarse como un esfuerzo –de índole ciertamente republicana– por recuperar un estado de inocencia original.

Que el carácter republicano del *ciudadano en armas* latinoamericano sea algo indubitable (entendiendo por ‘republicano’ ese constructo revolucionario francés y norteamericano que buscara modelos en la antigua Roma), se manifiesta por el hecho de que esta figura o tipo está indisolublemente asociado a los valores e instituciones de *autogobierno* que las sociedades latinoamericanas adoptaron a partir de la independencia (cfr. Sábato, 2018: 114).

En este sentido, y ya yendo al meollo de mi argumento, Sábato expresa que “los ciudadanos –en tanto guardianes de la soberanía popular– tienen el derecho y la obligación de portar armas en defensa de la libertad, de cara a los posibles abusos de poder por parte de los gobiernos de turno” (2018: 114). Por tanto, si damos crédito a su explicación, en la mente de esos revolucionarios latinoamericanos de variada índole, no se trataba de hacer lío por causa de un espíritu invenciblemente rebelde o anárquico, sino para restaurar un orden oscurecido o perdido. Es decir, el supuesto orden de la tiranía de turno, era para esos rebeldes en realidad el verdadero caos. Y por eso –sigue explicando Sábato–, “el derecho de la insurrección [al que apelaban estos revolucionarios] anclaba en la teoría de los derechos naturales –aceptada ampliamente en esa época y la cual tenía precedencia a la [aceptación de la] ley positiva–, abriéndoles camino a la

---

3 “These wars [the conflicts of the nineteenth century] appear [según la mirada de la historiografía al uso] stripped of meaning, devoid of political content: this, indeed, is what allows them [a los historiadores y literatos latinoamericanos que han tratado de las guerras civiles de esa época] so effectively to represent the tragic dimensions of the continent's history. In such accounts the nineteenth century emerges fundamentally as a period of epic chaos”, “nineteenth-century civil wars (...) essentially [as] purposeless tragedies” (Earle, 2000: 3; cfr. Sábato, 2018: 113).

4 “Their authors [los autores de los ensayos incluidos en dicho volumen] suggest, first, that civil wars did not always represent catastrophic ruptures of existing political norms. Elections, pronunciamientos and revolt should perhaps be seen as part of the normal, if problematic, functioning of nineteenth-century politics. They should thus be viewed within the context of the existing political frameworks. Second, a number of contributors argue that civil conflicts were not necessarily devoid of ideological content, and that their participants were not necessarily ignorant of these aims” (Earle, 2000: 3).

impugnación de las autoridades vigentes por presunta tendencia al despotismo” (2018: 114). En este sentido, los revolucionarios, antes que barbarie, exhibían una mentalidad liberal impecable. Desde luego, no se trataba de una mera cuestión *de facto*, sino que los hechos estaban firmemente enraizados en una cuestión *de iure*, más aun *de iure naturali* y no meramente de derecho político o *positivo*: “las revoluciones en Hispanoamérica se fundaban a menudo en ese derecho”, afirma Sábato. De ahí que, “en términos republicanos, el accionar contra una autoridad despótica no era solo un derecho sino que constituía además una obligación, un deber cívico” (2018: 114).

No puede menos que resultar llamativo de qué manera a nosotros en el siglo XXI –por el éxito de una filosofía conservadora de la historia, o incluso reaccionaria– nos ha llegado una concepción no sólo distinta del término ‘revolución’, sino exactamente opuesta a la entonces prevaleciente en el siglo XIX, conforme a la cual “los revolucionarios –de nuevo estoy citando a Sábato– luchaban por la restauración de libertades perdidas y exigían el retorno a un orden institucional previo, presuntamente violado por un gobierno despótico. En ese marco, las revoluciones no se entendían como ruptura, sino más bien lo contrario” (2018: 114). Por lo demás, esta es la misma concepción de ‘revolución’ que delineara Gilbert K. Chesterton, un autor usualmente tenido -aunque de forma errónea- por conservador<sup>5</sup>. Cecil Chesterton -hermano de Gilbert, intérprete suyo de lo más autorizado- ha resumido esta idea así: “él [Gilbert] tiene una visión precisa de lo que es una vida humana normal (*a normal human life*), y, a su modo de ver, las reformas y las revoluciones deben llevarse a cabo no con el propósito de ayudar a la humanidad en su avance hacia un ideal todavía no alcanzado (*unattained ideal*), sino para ayudarla a recuperar esa sensatez y salud (*sanity and health*) de la cual constantemente tiende a separarse” (1908: 175). Es decir, no se trataría de crear un ‘hombre nuevo’ sino de depurar el clásico ‘hombre normal’, quitándole las adherencias artificiales y nocivas que se le han ido pegando a lo largo de la historia.

La operación contrarrevolucionaria en torno al significado de ‘revolución’ comenzó a tener lugar en el mismo siglo XIX. En efecto, si “el término ‘revolución’ experimentó importantes variaciones a lo largo del siglo, (...) durante la

---

5 Como explicación de esta errónea asociación, Hannah Arendt aduce que junto a aquellos “diletantes del fascismo” que fueran los discípulos de de Maistre, “«católicos sin fe», que más tarde evolucionaran a la *Action Française*, que fueran condenados por el Papa en 1926 y que terminaron inclinándose ante su verdadero amo, el señor Hitler”, “surgió un movimiento muy diferente de renovación católica, cuyos más grandes representantes fueron Péguy y Bernanos en Francia y Chesterton en Inglaterra. También ellos buscaban escapar del mundo moderno y por ello, en alguna ocasión, cayeron en desgraciadas alianzas con los «católicos sin fe»” (2005: 189-90).

mayor parte del mismo tuvo una connotación positiva, asociada a la reacción popular contra el despotismo o la tiranía” (2018: 115). En este sentido, Sábato (2018: 115) alude a una lucha en el plano semántico entre aquellos que reivindicaban la corrección o justicia del carácter ‘revolucionario’ de su accionar insurrecto, y sus enemigos, los cuales descalificaban la naturaleza de dicho levantamiento armado, aunque no en términos propiamente de ‘revolución’ sino de ‘rebelión’ o ‘insurrección’ contra legítimas autoridades. Es decir, no sólo para el Chacho Peñaloza y sus aliados, sino incluso para los defensores del orden conservador, el propio término ‘revolución’ estuvo todavía por un tiempo dotado de prestigio. De ahí que Mitre haya podido decir que él hacía la ‘revolución’ contra la *anarquía*. Así, cuando en 1874 él se levanta ante un supuesto fraude nacional en su contra, en un Manifiesto, cuando su accionar armado ya estaba en marcha, el propio Mitre “explicaba que, aunque había hecho grandes esfuerzos para resistir el recurso a las armas, el ejercicio sistemático del fraude para torcer los resultados electorales lo había dejado sin opciones, salvo la de la revolución”. A su juicio, este “era el único camino para reclamar los derechos usurpados y las libertades públicas suprimidas. «La revolución –declaraba en ese escrito– era un derecho, un deber y una necesidad; y no ejecutarla (...) sería un deshonor que probaría que éramos incapaces e indignos de guardar y merecer las libertades perdidas»” (Sábato, 2018: 118)<sup>6</sup>.

Como puede verse, el esquema filosófico es idéntico en ambos casos –el del Chacho y el de Mitre–, y consiste en una búsqueda –al menos en lo que hace a declaración de intenciones– de restauración de una cierta inocencia original ensombrecida por la corrupción humana; búsqueda que puede tener por blanco no ya sólo alguna *tiranía*, sino también alguna *anarquía*. En uno y otro caso, lo que se echa de menos es la ausencia de una libertad genuina; sea porque se supone que el tirano no trata libremente a sus súbditos, sea porque se supone que los súbditos no aceptan ningún tipo de autoridad genuina que incluso los trate libremente. En términos aristotélicos, lo que en ambos casos se reclama es la existencia de un dominio de tipo político en la relación entre autoridad y súbditos<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> La proclama de Peñaloza puede leerse en Tulio Halperin Donghi (1980), *Proyecto y construcción de una nación (Argentina 1846–1880)*. Caracas: Biblioteca de Ayacucho, pp. 232–33; y el Manifiesto de Mitre en Ricardo de Titto (ed.) (2009). *El pensamiento de Bartolomé Mitre y los liberales*. Buenos Aires: El Ateneo, pp. 212–15.

<sup>7</sup> Otro ejemplo de esta misma forma de argumentar se encuentra ya en el siglo XX, cuando el integrismo católico chileno, desde el número de julio de 1973 de la revista *Tizona*, sostenía un derecho a la rebelión, e incluso, en algunos casos, un deber a ejercer dicho derecho, apelando a la filosofía de Tomás de Aquino como justificación última. En tres sendos artículos, con los significativos títulos de “La rebelión y sus fines”, “El derecho a rebelión” y “La resistencia al tirano” (nótese sobre todo el título del segundo),

Ahora bien, si la filosofía de fondo es la misma en ambos bandos, en esta batalla dialéctica el resultado fue más bien la victoria de los conservadores, desde el momento en que “esa connotación positiva del concepto de ‘revolución’, asociada a la noción de ‘resistencia’ al despotismo, no siempre prevaleció” (2018: 115). Y en esta derrota de los revolucionarios *populares* reside la explicación del cambio semántico del término ‘revolución’, el cual, de “búsqueda de la ‘restauración’ de libertades perdidas” (2018: 115) y “derechos sagrados”, como consecuencia de combatir “los males que aquejan a nuestra patria y repeler con nobles esfuerzos a sus tiranos opresores” (2018: 118)<sup>8</sup>, en las últimas décadas de aquella centuria pasó a significar “cambio radical” (2018: 115), es decir, caos. En otras palabras, por más que el término haya podido recobrar cierto prestigio durante un tiempo, la ‘revolución’ ya no quedará asociada más al orden –natural, o incluso mítico, perdido en los albores de la historia– sino al mero desorden. Entonces, desde ahora, por más justo que sea el reclamo de la insurrección, y sea que se apele o no a un orden superior, es difícil que dicho levantamiento no se presente a sí mismo dotado de cierto carácter anárquico. La ‘revolución’ se trocará entonces en ‘subversión’ –alteración de un orden.

---

Juan Antonio Widow, en colaboración con el español Francisco Elías de Tejada (autor del último de ellos), incitaba al golpe contra el gobierno de Salvador Allende. Estos autores aducían que, conforme al Aquinate, bajo ciertas circunstancias estaba permitido el uso moderado de la fuerza con el objetivo de restaurar no sólo el orden y la paz, sino también la justicia y el bien común de una nación: “no es legítima la rebelión que se gesticule solamente para llegar al poder (...). Lo que la justifica (...) es la intención (...) real y eficaz de restaurar la justicia” (J.A. Widow, “El derecho a rebelión”, *Tizona*, N° 44, julio, 1973, p. 15). De este modo, la guerra contra el supuesto tirano Allende podía considerarse una ‘guerra justa’ y necesaria a fin de realizar toda esa empresa de restauración de bienes morales y políticos que habían sido puestos en entredicho por el marxismo de la Unidad Popular. Por lo demás, no deja de ser irónico esta apología revolucionaria por parte de autores que se consideraran a sí mismos ‘contrarrevolucionarios’. El hecho es que la lógica procedimental ‘contrarrevolucionaria’ es exactamente la misma –o muy similar– a la revolucionaria, tal como se constata, en este caso, por la facilidad de declarar rápidamente agotados los medios constitucionales para expulsar al marxismo-leninismo (cfr. Bustamante: 2014, 77-80). Es decir, por debajo de la superficie de que el accionar contrarrevolucionario se perciba a sí mismo como ‘cruzada’ contra la ‘revolución’, esa cruzada termina siendo –inevitablemente– revolucionaria, con todas las características esenciales de una revolución aludidas en nuestra exposición. Por lo demás, esta apelación al derecho a la revolución o rebelión por parte de Widow encuentra antecedentes en Alberto Edwards, quien en los años 20’ del s. XX, tras leer a Spengler, adoptara el ideario de la llamada “revolución conservadora” que se desarrollara en Alemania inmediatamente después de la Primera Guerra Mundial (cfr. Cristi & Ruiz, 1992: 40). Y de nuevo, la hesitación respecto de si categorizar o no a Widow como revolucionario, se revela ahora en relación a Edwards, cuando Cristi señala –con vacilación en relación al término en cuestión– que aquel “absorbe el temple revolucionario (o mejor dicho, contrarrevolucionario) de este último [a saber, de Spengler]” (*ibid.*, 40).

<sup>8</sup> Estas son palabras textuales de la proclama de Peñaloza: ver Halperín Donghi, cit., p. 232.

## Conclusión

Para terminar, podemos volver a enlazar la discusión decimonónica con la medievalista. Pues también algunos medievalistas, cuando se refieren a lo que supuso la irrupción de la nueva mentalidad mendicante en relación al monasticismo feudal, hablan de una ‘silenciosa revolución’ o incluso ‘ruptura’; no ya de ‘reforma’. En mi caso preferiría el término ‘renacimiento’, conforme a que lo que verdaderamente importa, no es tanto el vencimiento del tirano cuanto la *reactivación* o *renacer* de una libertad original; lo que naturalmente supone la disolución de cualquier eventual tiranía. Pero esto último será sólo posible gracias a la energía proveniente de la activación de aquella libertad recobrada.

Si cabe, la diferencia entre la revolución franciscana y dominica del s. XIII y las revoluciones modernas de los ss. XVIII y XIX –europeas o hispanoamericanas–, es que aquella fue predominantemente espiritual e intelectual, y a la búsqueda de nuevas formas de asociación –gremiales y corporativas–, siendo, en cambio, las últimas militares y políticas. Ahora bien, incluso en este último caso, de ningún modo convendría suponer que se pensaba que la tiranía podía combatirse eficazmente mediante el solo uso de las armas. En efecto, tal como advierte Sábato, esa violencia revolucionaria ejercida en vistas de un ideal de justicia, debía legitimarse luego de forma retórica en el ámbito de la prensa, y de forma política en las urnas. Es decir, no puede pasarse por alto que en esas luchas hispanoamericanas por la libertad estaba presente aquella composición dual del republicanismo clásico, a saber, el retórico-político junto con el armado: “en suma –concluye Sábato (2018: 120)–, las revoluciones no eran únicamente sucesos de tipo militar, sino eventos políticos enraizados en tradiciones y prácticas republicanas”. Este punto es importante de cara a invalidar las interpretaciones posteriores –predominantes ya en el s. XX– de la barbarie decimonónica, las cuales se dejaron llevar por la simplificación conservadora de que esas revoluciones eran revueltas anárquicas sin más, carentes de intención alguna por justificar un orden o una ley que las legitimara; cuando en realidad, sí que en muchos casos su justificación auténtica era el anhelo de volver a un orden, ley y libertad original perdidos por la tiranía de un presente nefando.

No obstante, esta última aclaración, convendría no perder de vista la diferencia de carácter entre uno y otro tipo de revolución: mientras la medieval tiene que ver con una libertad asociativa y de solidaridad burguesa –diríase ‘positiva’, en los términos de la clásica distinción de Isaiah Berlin–, en el caso hispanoamericano tiene que ver más bien con una libertad de tipo ‘negativa’, que busca deshacerse de la interferencia del opresor, o bien de aquel que no permite el autogobierno. Por lo

que resulta claro que la libertad presenta rasgos de mayor madurez en el primer caso que en el segundo.

## Bibliografía

- Arendt, Hannah** (2005): “Cristianismo y revolución”, en Arendt, Hannah: *Ensayos de comprensión 1930-1954. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*, trad. de Agustín Serrano de Haro, Madrid, Caparrós, 189-94.
- Argüello, Santiago** (2024): “La condición natural y originaria del *dominium* entre los hombres. Tomás de Aquino entre Agustín de Hipona y el neorrepblicanismo”, *Acta Philosophica*, vol. 33, n. 1 (2024), 49-67.
- Bustamante Olgún, Fabián** (2014): “La construcción del enemigo en sus usos lingüísticos del integrismo católico en la justificación del golpe de Estado en Chile. El caso de las revistas *Fiducia* y *Tizona*, 1965-1973”, *Persona y Sociedad*, vol. 28, n. 1 (2014), 57-83.
- Cristi, Renato & Ruiz, Carlos** (1992): *El pensamiento conservador en Chile. Seis ensayos*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- Chenu, Marie-Dominique** (1957): *La théologie au douzième siècle*, Paris, L.P.J. Vrin.
- Chesterton, Cecil** (1908): *Gilbert K. Chesterton. A Criticism*, London, Alston Rivers.
- de Staël, Germaine** (1906): *Des Circonstances actuelles qui peuvent terminer la révolution et des principes qui doivent fonder la république en France*, Paris, Fischbacher
- (1993): *Sobre las circunstancias actuales que pueden poner término a la revolución y sobre los principios que han de servir de base a la república en Francia*, en de Staël, Mme: *Escritos políticos*, ed. de María Luisa Sánchez-Mejía y trad. de Ana Portuondo, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- Earle, Rebecca** (2000): “Introduction”, en Earle, Rebecca (ed.): *Rumours of Wars: Civil Conflict in Nineteenth-Century Latin America*, London, Institute of Latin American Studies, University of London, 1-5.
- Haskins, Charles Homer** (1927): *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Poggi, Gianfranco** (1997): *El desarrollo del Estado moderno. Una introducción sociológica*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.
- Sábato, Hilda** (2018): *Republics of the New World. The Revolutionary Political Experiment in Nineteenth-century Latin America*, Princeton, N.J., Princeton University Press.

**Tocqueville, Alexis de** (2011): *La democracia en América*, t. 2, trad. De Dolores Sánchez de Aleu, Madrid, Alianza.

# La crisis de lo público en John Dewey y Hannah Arendt: coincidencias y divergencias desde y más allá de Richard Bernstein

GERMÁN DAVID ARROYO

[germanarroyo7@gmail.com](mailto:germanarroyo7@gmail.com)

Universidad Católica de Córdoba<sup>1</sup>

## Resumen

En el presente trabajo nos proponemos realizar una comparación entre las concepciones de lo público en Hannah Arendt y John Dewey<sup>2</sup> a partir de sus ideas sobre la acción humana. Con este trabajo buscamos, en las obras de Arendt y de Dewey, algunos elementos que puedan guiarnos en la comprensión de lo público en épocas de crisis como la que estamos atravesando. En la primera sección, reconstruimos los puntos en común señalados por Richard Bernstein entre Arendt y Dewey respecto del tema de lo público y su relación con la democracia y la política en general. En la segunda, recuperamos aspectos comunes entre Arendt y Dewey mencionados, pero no desarrollados por Bernstein, a saber: la publicidad, la no teleología, la impredecibilidad y la natalidad de la acción humana. Por último, concluimos que, a pesar de algunas diferencias, tanto Arendt como Dewey conciben la esfera pública como una consecuencia de -y no sólo como una condición para- la acción humana libre.

*Palabras clave:* esfera pública / acción / antropología

---

1 Esta ponencia fue financiada por una Beca Inicial FONCyT, en el marco del proyecto de investigación 'Praxis, experimentalismo, aprendizaje y democracia: hacia una reevaluación de diversas raíces teóricas de la filosofía de la educación contemporánea' (PICT 2020 serie A 1539), UA Área Soc. y Hum. de la Universidad Católica de Córdoba.

2 Las referencias a los textos de Dewey se hacen a partir de la edición crítica de sus obras, publicada por Southern Illinois University en 37 tomos, divididos así: 5 volúmenes de sus *Early Works* (EW), 15 de sus *Middle Works* (MW) y 17 de sus *Later Works* (LW). Las citas se harán de la siguiente manera: se indicará primero a qué grupo de obras corresponde el texto citado; a continuación, se señalará el volumen citado del grupo de obras en mención y, luego de dos puntos, la página citada.

## 1. Arendt y Dewey a la luz de Bernstein

Las referencias en conjunto a Arendt y Dewey por parte de Bernstein aparecen en varios pasajes de su obra (1986, p. 270; 2013, p. 31; Friedlander, 2004, p. 348). Sin embargo, existen dos textos en los que la relación entre ambos respecto de lo público y lo político es analizada de un modo más detallado. En el primero, Bernstein (2000) considera que Arendt puede contribuir con la exploración del “énfasis de Dewey en los distritos municipales, en los públicos, y en las comunidades locales”. En su opinión, “Arendt, en mayor medida que Dewey, considera la creación de espacios públicos como la quintaesencia de la vida política”. Lo que habilitan estos espacios es lo que Arendt denomina “libertad pública tangible”, es decir, la posibilidad de “aparecer unos frente a otros, debatir y actuar juntos” (Bernstein, 2000, p. 222). Bernstein agrega que tanto Arendt como Dewey creen que la acción y el debate conjuntos son el alma de la democracia, y que su desaparición implica la desaparición de todo sentido de libertad pública. Asimismo, dice que ambos reconocen que esa desaparición es algo altamente probable en las sociedades modernas, debido a la ausencia creciente de espacios públicos propicios para su desarrollo. Sin embargo, dice Bernstein, Arendt “también creía (como Dewey) que los seres humanos se caracterizan por su *natalidad*, su capacidad de iniciar, y de comenzar algo nuevo” (p. 223, itálicas añadidas).

En el segundo texto, Bernstein (2016) desarrolla el tema de la esfera pública teniendo como punto de referencia el trabajo de Habermas (2023 [1962]). Para Bernstein, existe en el planteo de Habermas un elemento de extraordinaria actualidad: “Hay un *núcleo normativo* en la idea de esfera pública burguesa que, a pesar de su transformación en los siglos diecinueve y veinte, es todavía relevante para nosotros hoy” (2016, p. 113). El núcleo normativo radica en el tipo de intercambio que operaba en la esfera pública burguesa, caracterizado por la formación de una *opinión pública* basada en el principio de *publicidad*. Bernstein identifica tanto en Arendt como en Dewey el mismo núcleo normativo y, por lo tanto, el mismo criterio para “evaluar la degeneración de la esfera pública y el deterioro de los conceptos de opinión pública y del principio de publicidad” (Bernstein, 2016, p. 115). En el caso de Arendt, Bernstein ubica su valoración de la esfera pública en el desarrollo de su análisis de las revoluciones:

De acuerdo con Arendt, la emergencia del espíritu revolucionario en el siglo dieciocho *presupuso* y de hecho creció a partir de la esfera pública burguesa. Esta esfera pública

es una manifestación de libertad pública tangible: la libertad que aparece cuando existe un mutuo debate, deliberación y acción entre pares. (2016, p. 117)

Ahora bien, Bernstein sugiere que al igual que Habermas, Arendt entiende la opinión pública como el resultado de un proceso de purificación a partir del uso público de la razón; pero a diferencia del primero, quien asimila “la purificación de la opinión mediante procedimientos para determinar una verdad racional o factual” (Bernstein, 2016, p. 117), Arendt enfatiza la posibilidad del conflicto y la pluralidad de perspectivas individuales. En sus propias palabras, “[l]as opiniones (...) nunca pertenecen a grupos sino exclusivamente a los individuos” (Arendt, 1990 [1963], p. 227).

En el caso de Dewey<sup>3</sup>, Bernstein señala que la revitalización de la esfera pública depende del papel de la publicidad. De hecho, la definición misma de “público” se basa en que los ciudadanos estén correctamente informados: “No puede haber ningún público sin una completa publicidad acerca de las consecuencias que le conciernen” (Bernstein, 2016, p. 120). Asimismo, Dewey compartiría con Habermas y con Arendt el ideal normativo de la esfera pública que dio forma a “un tipo de democracia que en su origen, ciento cincuenta años atrás, fue el producto de la afortunada contribución de hombres y circunstancias” (LW 14: 225). “Traduciendo esto en términos de Habermas, esto significa que no debemos olvidar la *promesa* implícita en la emergencia de la esfera pública burguesa: ‘el uso público de la razón de las personas’” (Bernstein, 2016, p. 120, *itálicas en el original*).

## 2. Acción y esfera pública

En esta sección argumentamos que aquello en lo que coinciden Arendt y Dewey sería algo más que la normatividad identificada de la esfera pública burguesa, a saber: que la esfera pública surge a partir de las características propias de la acción humana. En otras palabras, que tanto en las formulaciones de Arendt como en las de Dewey habría elementos para encontrar en la acción un enraizamiento antropológico de la existencia de la esfera pública.

La comparación del concepto de acción en Arendt y Dewey se ve facilitada por un origen filológico común, indirectamente establecido por Bernstein (1971). Este origen es la idea aristotélica de *praxis*, que se diferencia de *practice* (práctica) y

---

<sup>3</sup> Para la relación entre Habermas y Dewey ver Fonti y Viale (2023).

*practical* (práctico), que denotan “cierta actividad o carácter mundanos y ordinarios”. Lo que Aristóteles implicaba era un sentido más “alto”, a diferencia de este uso “bajo” del término; esto es, “las disciplinas y actividades predominantes en la vida ética y política de un *hombre*” (1971, xiv). En una nota al pie, Bernstein menciona *The Human Condition* (1998 [1958]) como un intento ambicioso de articular esta idea aristotélica de la actividad política libre. Por otro lado, el énfasis en la dimensión práctica de la vida por parte de los pragmatistas, dice Bernstein, se acerca bastante al sentido aristotélico, “desarrollando una categoría derivada del sentido ‘alto’ de práctico (*practical*)” (1971, xiv), aunque “muchos de sus críticos -sea por ignorancia o malicia- los interpretaron como santificando el sentido ‘bajo’” (1971, xv).

Ahora bien, creemos que Arendt y Dewey concuerdan en cuatro aspectos específicos de sus concepciones de la acción: 1) en el carácter intrínseca o potencialmente público de la acción; 2) en el rechazo de la categoría medios-fines; 3) en el carácter impredecible de la acción, cuya contracara es 4) la natalidad.

En el caso de Arendt, la relación entre acción y vida público-política está explícitamente desarrollada en *The human condition*. Arendt define aquí la acción como la única actividad propia del ámbito público, a diferencia del trabajo y la labor, que históricamente se caracterizaron por pertenecer al ámbito de lo privado. Esto es así porque la acción sólo es posible *con* otros, en el marco de la *pluralidad*. A su vez, “esta pluralidad es, específicamente, la condición (...) de toda la vida política” (1998 [1958], p. 7). La pluralidad implica la posibilidad de participar en pie de igualdad, pero sin perder la propia identidad: “Al actuar y hablar, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente sus identidades personales únicas, y de este modo aparecen en el mundo humano” (1998 [1958], p. 179).

En Dewey, la acción tiene un abordaje que excede el campo de la política, y abarca la psicología, la educación, el arte, la religión, entre otras<sup>4</sup>. Pero si bien la acción puede permanecer en la esfera privada (a diferencia de Arendt), todos los desarrollos en estas áreas tienen un objetivo social y ético-político vinculado con la formación de la voluntad democrática. A fin de cuentas, para Dewey

el problema central es el carácter de nuestras vidas morales y políticas. Es el problema de la práctica humana, en el sentido de ‘práctica’ caracterizado por Aristóteles cuando habló de la *praxis* como la forma distintiva de la actividad humana. La cuestión que

---

4 Para el vínculo entre democracia y educación ver Saharrea, J., Campeotto, F., & Viale, C. M. (2022).

Dewey consideró la más central es la del carácter moral de la ‘vida de la comunidad’.  
(Bernstein, 1986, p. 264)

Para Dewey un público o una esfera pública se forma, al igual que para Arendt, a partir de la de la acción humana, más específicamente, de las consecuencias de esa acción. Dewey define a la acción realizada entre dos o más personas como “transacción”, lo cual es otro término para la acción conjunta (Garrison, 2010, p. 295). Así, “el público consiste en todos aquellos que son afectados por las consecuencias indirectas de transacciones en tal medida que se considera necesario atender sistemáticamente a dichas consecuencias” (LW 2: 245-246).

En segundo lugar, la concepción de la acción de Dewey representa una alternativa a las teorías racionalistas y normativistas como las de Weber o Parsons debido a su rechazo de la categoría medios-fines. La acción y sus fines conforman un *todo*: “los fines surgen y funcionan dentro de la acción. Ellos no son cosas que yacen más allá de la actividad, hacia las cuales ésta se dirige” (MW 14: 154). Arendt tiene, en este punto, una idea bastante similar:

Aristóteles, en su filosofía política, es consciente de que lo que está en juego en la política es nada menos que *ergon tou anthropou* (el ‘trabajo del hombre’ *qua* hombre) (...). Este logro *específicamente humano* reside completamente *fuera de la categoría medios-fines* (...). (1998 [1958], pp. 206/207, itálicas añadidas)

Por su rechazo del esquema medios-fines, no puede hallarse ni en Dewey ni en Arendt un *telos* capaz de ser establecido con anterioridad a la acción. En el caso del primero, lo que hay, más bien, son fines a la vista (*ends-in-view*), lo cual significa que el fin de una actividad es la realización de la actividad misma, “pues pone ante la mente la terminación o conclusión de un proceso” (MW 9: 112). Esto vale también para Arendt, quien concibe un “carácter procesual de la acción” (Walsh, 2011, p. 130), lo cual se relaciona directamente con el tercer punto en común entre Arendt y Dewey: la imprevisibilidad de la acción:

[L]a fuerza del proceso de acción nunca se extingue en un hecho singular sino, por el contrario, puede crecer mientras sus consecuencias se multiplican; lo que permanece en el ámbito de los asuntos humanos son [sólo] estos procesos. (...) La razón por la que nunca somos capaces de predecir con certeza el resultado y el fin de cualquier acción es que la acción no tiene un fin. (Arendt, 1998 [1958], p. 253)

Como consecuencia, “la acción, entonces, como opuesta a la labor y al trabajo, tiene la capacidad de expandirse más allá de la red inicial de relaciones hacia la que el actor original tuvo la intención de dirigirla” (Walsh, 2011, p. 130). En un sentido similar, Dewey critica la concepción de los fines como anticipación de estados de cosas futuros, pues esto implicaría “una distorsión de la contingencia y la apertura de la acción” (Jung, 2010, p. 150).

Por último, vinculada a su carácter procesual y no teleológico, y al alto grado de impredecibilidad, la idea de acción así concebida admite otra característica, señalada por el propio Bernstein como un punto común entre Arendt y Dewey, esto es: la natalidad. Dice Arendt:

El hecho de que el hombre es capaz de acción significa que lo inesperado puede esperarse de él, que es capaz de realizar aquello que es infinitamente improbable. Y, de nuevo, esto es posible solamente porque cada hombre es único, de manera que con cada nacimiento algo únicamente nuevo adviene al mundo. (1998 [1958], p. 178)

En términos bastante similares, Dewey afirma que “cada individuo que viene al mundo es un nuevo comienzo: el universo mismo (...) comienza de nuevo en él y trata de hacer algo, incluso a pequeña escala, que nunca ha sido hecho antes” (Dewey, LW 5: 127). Ahora bien, tanto para Arendt como para Dewey la natalidad, la capacidad de crear algo nuevo a partir de la acción requiere, pero es también la condición de la existencia de espacios públicos. Para Arendt las revoluciones son los momentos donde esto se materializa de la manera más clara: “Lo que las revoluciones trajeron a primer plano fue la experiencia de ser libre (...). Y esta experiencia relativamente nueva (...) era al mismo tiempo la experiencia de la facultad humana de comenzar algo nuevo” (1990 [1963], p. 34). Ahora bien, Dewey no era precisamente un defensor de la revolución, lo cual lo alejaría de Arendt en este punto. Sin embargo, cabe destacar que

si bien la acción revolucionaria ejemplifica la libertad (creatividad), no la agota. (...) [L]a esfera de la acción, y la posibilidad de la libertad, no se confina a la esfera política, sino que (...) puede aparecer en muchos contextos y espacios institucionales diferentes (...) donde la capacidad de crear nuevos comienzos se reafirma. Dichos espacios en conjunto constituyen la *esfera pública* (...) que no se identifica con ‘lo político’ mismo. (Walsh, 2011, p. 129)

Debemos recordar que para Arendt la virtud de la Revolución Americana residía no tanto en la *liberación* (*liberty*) de la opresión como en los espacios públicos de deliberación y acción conjunta, donde la *libertad tangible* era tanto una condición como un resultado de la revolución, siendo ésta lo que permitió su *constitución*. En esta línea, dice Bernstein (2000): “Como Hannah Arendt, Dewey creía que el ‘éxito’ de la Revolución Americana se debió a la existencia de la historia de los públicos efectivos en las colonias donde los ciudadanos se involucraban en prácticas deliberativas colectivas” (p. 221). Estos espacios surgen como resultado de la creatividad humana, se sostienen en la acción conjunta, y permiten lidiar con la imprevisibilidad propia de la acción mediante el establecimiento de fines que son parte del proceso y no están más allá de él.

### Consideraciones finales

Las conclusiones del trabajo de Bernstein son que la acción y el debate conjuntos constituyen el alma de la democracia, y que su existencia depende de la creación y perfeccionamiento de espacios públicos donde la natalidad se vuelva realidad. Asimismo, que la esfera pública burguesa, en específico, el uso público de la razón que tuvo lugar en ella, puede funcionar como criterio normativo para juzgar el estado de los espacios públicos en la contemporaneidad. Lo que nosotros pudimos reconocer en una comparación más específica es que, a pesar de sus diferencias, tanto para Arendt como para Dewey la esfera pública no sólo contiene un núcleo normativo para juzgar el estado presente de lo público, sino que la creación de la esfera pública es *consecuencia* de las características de la acción humana como tal. En una formulación más extrema, podría decirse que en las formulaciones sobre la acción humana de Arendt y de Dewey habría elementos para reconstruir un enraizamiento antropológico de la existencia de la esfera pública.

### Bibliografía

- Arendt, H.** (1998 [1958]). *The Human Condition*. The University of Chicago Press.
- Arendt, H.** (1990 [1963]). *On Revolution*. Penguin Books.
- Bernstein, R.** (1971). *Praxis And Action Contemporary Philosophies Of Human Activity*. University of Pennsylvania Press.

- Bernstein, R.** (1986). *Philosophical Profiles. Essays in a Pragmatic Mode*. University of Pennsylvania Press.
- Bernstein, R.** (2000). Creative Democracy—The Task Still Before Us. *American Journal of Theology & Philosophy*, (21)3, 215-228.
- Bernstein, R.** (2013). *El giro pragmático*. (P. L. Briones, Trad.). Anthropos Editorial. (Obra original publicada en 2010).
- Bernstein, R.** (2016). *Pragmatic Encounters*. Routledge.
- Dewey, J.** (1976). *The Middle Works (1899-1927)*, 15 volumes, ed. by Jo Ann Boydston, Carbondale, Southern Illinois University Press.
- Dewey, J.** (1981), *The Later Works (1925-1952)*, 17 volumes, ed. by Jo Ann Boydston, Carbondale, Southern Illinois University Press.
- Fonti, D., & Viale, C.** (2023). Ética del discurso y pragmatismo deweyano: Educación en la comunicación democrática. *Revista Ética y Discurso*, 8. <https://qellqasqa.com.ar/ojs/index.php/eyd/article/view/654>
- Friedlander, J.** (2004). A Philosopher from New York, en N. Fraser and S. Benhabib (Eds.), *Pragmatism, Critique, Judgment Essays for Richard J. Bernstein* (pp. 329-352). The MIT Press.
- Habermas, J.** (2023). *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Suhrkamp. (Obra original publicada en 1962).
- Jung, M.** (2010). John Dewey and Action. En M. Cochran (Ed.), *The Cambridge Companion to Dewey* (pp. 145-165). Cambridge UK: Cambridge University Press.
- Saharrea, J., Campeotto, F., & Viale, C. M.** (2022). Democracy as experimentalism and experimentalism as anti-dogmatism: John Dewey and the Theory of Education today. *Cognitio: Revista de Filosofía*, 23(1), e58434. <https://doi.org/10.23925/2316-5278.2022v23i1:e58434>
- Walsh, P.** (2011). The Human Condition as Social Ontology: Hannah Arendt on Society, Action and Knowledge. *History of the Human Sciences*, 24(2), 120–137. DOI: 10.1177/0952695110396289

# La filosofía de Giordano Bruno en el horizonte de los Nuevos Materialismos

AGUSTÍN GABRIEL BIANCHI

[agustinbianchi19@gmail.com](mailto:agustinbianchi19@gmail.com)

Universidad Nacional de General Sarmiento / CONICET

## Introducción

En el presente trabajo, que se encuentra en ciernes, proponemos establecer un diálogo entre el naturalismo renacentista de Giordano Bruno y el materialismo vibrante de Jane Bennett en tanto representante del “giro material” contemporáneo.

Los Nuevos Materialismos, corriente protagonista de lo que ha sido en llamar “giro material”, conciben a la materia como la unidad de todo lo real y al cosmos, en tanto *ser viviente*, la unidad articuladora de todos los seres —humanos y no humanos, orgánicos e inorgánicos (Palacio, 2018). Para esta corriente la materia nunca es “mera materia”, sino que siempre posee un exceso, una fuerza, una vitalidad que la vuelve productiva (Coole y Frost, 2010). A partir de esta concepción, los Nuevos Materialismos, entre los cuales se encuentra la propuesta de la filósofa Jane Bennett en su obra *Vibrant Matter* (2010), eclosionan los dualismos ontológicos de lo real tales como pasivo/activo, natural/artificial, cuerpo/espíritu, naturaleza/cultura.

Si bien la propia Jane Bennett manifiesta retomar ideas y nociones centrales de Lucrecio, Spinoza, Thoreau y Deleuze-Guattari, entre otros, en este trabajo se propone la recuperación de varios aspectos de la filosofía naturalista y monista de Giordano Bruno (1548-1600) que pueden ser relevantes para repensar nuestras relaciones con la materia, la naturaleza y los seres no humanos. En obras como *La cena de le ceneri* (1584), *De la causa, principio et uno* (1584) y *Cabala del cavallo Pegaseo* (1585), entre otras, Bruno elabora ideas tales como la reivindicación de la materia, la ausencia de jerarquías ontológicas y de centro en el universo, la crítica al antropocentrismo, la alternancia vicisitudinal de las cosas como ley universal y la visión del universo como un gran animal.

Estos puntos mencionados poseen un gran potencial para la elaboración de una nueva ontología materialista que tenga en cuenta los nuevos desafíos que enfrenta

el género humano en el presente, así como enriquecer las propuestas de los Nuevos Materialismos como es el caso del materialismo vibrante de Bennett.

### **El materialismo vibrante de Jane Bennett**

La propuesta teórica de Bennett es expuesta en la obra de 2010 *Vibrant Matter*. Como señala la autora al inicio de la obra, *Vibrant Matter* es tanto un proyecto filosófico como político. El primero apunta a pensar el presupuesto de la materia como algo pasivo, rudo, bruto o inerte (Bennett, 2022: 9). Según una de las tesis del libro, la dicotomía entre materia y vida, esto es, pensar a la materia como intrínsecamente inanimada, es uno de los factores que dificultan el surgimiento de nuevos modos de producción y consumo más ecológicos y sustentables (2022: 13).

Por otro lado, el proyecto político de la obra se dirige a “promover interacciones más inteligentes y sustentables con la materia vibrante y las cosas animadas” (2022: 10), pues al tener en cuenta la importancia de la fuerza de las cosas, el análisis de los acontecimientos políticos cambiaría y se enriquecería. En definitiva, el objetivo de Bennett no es otro que el de potenciar nuevas formas de cultura humana que tengan en cuenta las materialidades que compartimos seres humanos y no humanos.

La propuesta teórica de Bennett, junto a demás corrientes de Nuevos Materialismos, han sabido percibir que nuestra concepción de categorías tales como “materia”, “naturaleza” y “cuerpo” esconden actitudes y políticas determinadas; por lo tanto, la íntima relación entre categorías *teóricas* y prácticas hacen manifiesto que nuevas prácticas políticas requieran nuevas categorías ontológicas para entender lo real. En este sentido, la materia entendida en términos cartesiano-newtonianos han alentado actitudes y prácticas de dominio y control sobre la Naturaleza (Coole y Frost, 2010: 8). Si otorgamos vitalidad y capacidad de agencia a lo que entendemos por “materia” y “naturaleza”, podremos pensar nuestra relación con dichos ámbitos en términos de *mixtura* —como si se tratara de una *confluencia*, colaboración entre la labor de una persona con otra—, y no ya en términos de apropiación y dominio de un sujeto sobre un objeto (Plumwood, 1993: 111).

La materia sería poseedora de una *capacidad de agencia* y de modos propios de auto-transformación y auto-organización (Palacio, 2018: 11). En este sentido, “uno podría concluir, consecuentemente, que la materia *deviene* en lugar de que la materia *es*” (Coole y Frost, 2010: 10). Bajo estas premisas, Bennett sostiene que tanto los cuerpos orgánicos como inorgánicos, los objetos naturales y los culturales, son afec-

tivos en tanto poseen capacidad de acción y reacción (2022: 17). Su Materialismo Vital surge de la necesidad de unir aquello que la tradición mantuvo separado, esto es, materia y vida.

Según Bennett, el par materia-pasividad que se afianzó con el mecanicismo de los siglos XVII y XVIII y que aún hoy sigue vigente está “debilitando nuestra capacidad de discernir la fuerza de las cosas” (2022: 155). Sin embargo, la propuesta bennettiana no implica un retorno a los paradigmas premodernos o, por ejemplo, al vitalismo bergsonian del siglo XX; sino un materialismo que implique un “poder-cosa” (*thing-power*) inmanente a la materia misma y que emana tanto de los cuerpos inorgánicos como de los orgánicos (2022: 41).

La propuesta de Bennett equipara afecto con materialidad (2022: 17), y se pretende así superadora de modelos organicistas premodernos y mecanicistas modernos porque otorga *capacidad de agencia* a la materia, alejándola de la noción de una sustancia inerte y pasiva del mecanicismo; pero sin recurrir a ningún suplemento espiritual (como el *anima mundi* de los platónicos) ni a la divinización de la materia (como veremos que ocurre en el naturalismo bruniano).

Ya hemos señalado que las corrientes de los Nuevos Materialismos se preguntan cómo las nuevas concepciones de “materia” podrían reconfigurar nuestros modelos de sociedad y de lo político (Coole y Frost, 2010: 13). Esta tendencia se encuentra fuertemente presente en el pensamiento de Bennett.

¿Por qué reivindicar la vitalidad de la materia? Porque sospecho que la imagen de una materia muerta o completamente instrumentalizada alimenta la soberbia humana y esas fantasías nuestras de conquista y consumo que están destruyendo la Tierra (Bennett, 2022: 12).

El compromiso político de Bennett apunta a que, a partir de reivindicar la vitalidad de la materia, se abra la posibilidad de que aparezcan instituciones y prácticas más ecológicas y sustentables. En otras palabras, la concepción de una *materia viva* permitiría “experimentar más horizontalmente las relaciones entre las personas y otras materialidades” (2022: 46) y, por consiguiente, fomentar sensibilidades más ecológicas por fuera de los dualismos que dividen el mundo en materia/espíritu, cultura/naturaleza, seres vivos/seres no vivos, etc.

## **El naturalismo de Giordano Bruno**

Durante el Renacimiento, la imagen de la naturaleza que predominaba se basaba en una analogía con el cuerpo humano, considerado un microcosmos. Así pues,

la naturaleza era considerada un organismo vivo, macrocosmos espejo del microcosmos humano (Merchant, 1980: 5). En esta analogía, se enfatizaba la interdependencia entre las partes y el todo; la naturaleza, considerada en su totalidad, era una unidad viviente y animada, tomando la imagen de un animal: un vasto organismo vivo, con cuerpo, alma y espíritu estrechamente unidos (Merchant, 1980: 104).

Como uno de los principales pensadores del naturalismo renacentista, Giordano Bruno ubica a la Naturaleza en el centro de su reflexión filosófica: el límite entre física y metafísica desaparece para dar lugar a una única ciencia fundante, la “filosofía de la naturaleza” (Schettino, 1988: 33). Se recupera así el sentido original que los presocráticos daban al vocablo griego *phýsis* que deriva del verbo *phyein* (crecer, desarrollar, brotar). Al igual que los demás filósofos naturalistas de su época, Bruno veía a la Naturaleza como un todo vivo y dinámico, donde materia y espíritu, acto y potencia, se encuentran indisociables: una sola vida vivifica todo, idea que contrasta con el dualismo cartesiano que se impondrá en la Modernidad:

Una sola luz ilumina todo, una sola vida vivifica todo [...] Esencia, potencia y acto; ser, poder y actuar; ente, potencia y agente son una sola cosa; así que todo es una sola cosa, como bien comprendió Parménides con su ente único y total. (Bruno, 2007: 31. Traducción levemente modificada)

En el marco de su naturalismo, la filosofía bruniana postula una relación de necesidad entre la omnipotencia divina y el universo como su efecto, por lo que su pensamiento fue clasificado como panteísmo para la posteridad. A diferencia de la cosmología aristotélica, el universo bruniano es infinito y sin jerarquías: ya no hay un único centro, ya no hay división tajante entre mundo sublunar y mundo supralunar. En cambio, Bruno entiende la relación Dios-universo dentro de una totalidad inmanente (Montse, 2000: 25). Es en este contexto que aparece la analogía con el “gran animal”:

Me parece que difaman la divina bondad y la excelencia de este gran animal y simulacro del primer principio todos aquellos que no quieren entender ni afirmar que el mundo con todos sus miembros está animado; como si Dios tuviera envidia de su propia imagen, como si el arquitecto no amara esa obra suya única, del cual dice Platón que se complació en su obra por la semejanza que en ella percibió consigo mismo. Ciertamente, ¿qué cosa más bella puede presentarse ante los ojos de la divinidad que este universo? (Bruno, 2018: 101)

Bruno plantea así una ontología relacional, pues no existen jerarquías ni centro en su universo. Por el contrario, lo más coherente para su ontología es que cualquier punto pueda ser centro en la unicidad de la sustancia divina, por lo que su propuesta puede clasificarse como un *omnicentrismo* o un *pluricentrismo*. La Naturaleza es una unidad conformada por una vasta red de vínculos entre sus partes; partes que obtienen su sentido a partir de sus relaciones con las demás partes entrelazadas entre sí. En el marco de esta visión organicista, Bruno dice que “todo participa de la vida” (Bruno, 2015: 144), dado que “[e]l alma del universo habita en las entrañas de la materia” (Montse, 2000: 27). Así, la visión de la Naturaleza como un gran animal y la ausencia de jerarquías ontológicas y de centro anticipan la pluralidad y horizontalidad que enfatizan los Nuevos Materialismos contemporáneos.

Otro aspecto característico de la ontología que propuso Bruno es su reivindicación de la materia frente a tradiciones como la platónica y la aristotélica. En la Naturaleza, dirá Bruno, la materia saca las formas de sí misma como si fuera un “artista interior” (*artefice interno*) (Bruno, 2018: 92)<sup>1</sup>. En su obra *De la causa, principio y uno*, Bruno afirma que

Cualquier cosa, sea todo lo pequeña y mínima que se quiera, tiene en sí parte de sustancia espiritual, la cual, si encuentra el sustrato dispuesto, se despliega a ser planta, o animal, y recibe miembros de cualquier clase de cuerpo que por lo general recibe el nombre de animado, porque el espíritu se encuentra en todas las cosas y no hay corpúsculo, por mínimo que sea, que no contenga en su interior una porción tal que no lo anime. (Bruno, 2018: 106-107).

La oposición entre materia y espíritu queda superada en el marco de la Naturaleza animada. El espíritu llena todo recoveco del mundo natural; y bajo este supuesto, la materia puede comprenderse como “cosa divina, óptima progenitora, engendradora y madre de las cosas naturales” (Bruno, 2018: 212, 1985: 312). Obtenemos así que la noción bruniana de materia como *cosa divina* se aleja de la idea de materia como mera privación y pasividad.

Si bien esta noción de materia como divina no es posible volver a tomarla en cuenta para los Nuevos Materialismos como el que sostiene Bennett (quien negaba

---

<sup>1</sup> Bruno, en *De immenso et innumerabilibus* VIII.10, también utiliza la imagen de un limaco o babosa (*limax*) para ilustrar el modo en que las formas surgen desde el interior de la realidad material (1884: 312-313). En este sentido, destacamos, la utilización de imágenes inspiradas en la Naturaleza para ilustrar nuevas formas de comprender la ontología, movimiento que recientemente es empleado por autores y autoras de los Nuevos Materialismos, como puede ser Laura Tripaldi (2023) y sus ejemplos del tejido de la araña y la morfología del *Physarum polycephalum*.

explícitamente una nueva divinización de la materia), la materia bruniana nos permite acercarnos a la noción de “agencia material” bennettiano en cierto sentido. En las dos filosofías aparece, por ejemplo, la intuición de la cercanía entre la noción de materia activa y la del artesano, ya que *algo* opera creativamente dentro de la materia a la manera de un artesano (*artefice interno* diría Bruno). En este sentido, sostiene Bennett:

El modelo hilomórfico ignora eso que los trabajadores de la madera y los metalurgistas conocen bastante bien: existen “efectos intensivos variables” y “cualidades incipientes” de la materia que “las formas externas [solo pueden] realzar y favorecer”. En lugar de un poder formativo separable de la materia, los artesanos (y los mecánicos, cocineros, constructores, personal de maestranza y cualquiera que tenga una relación de familiaridad con las cosas) experimentan una materialidad creativa con tendencias y propensiones incipientes que se ponen en juego de manera variable dependiendo de las otras fuerzas, afectos o cuerpos con los cuales entran en contacto estrecho. (Bennett, 2022: 137)

Por último, debemos mencionar una de las consecuencias más importantes de la ausencia de jerarquías y centros en el universo bruniano: la crítica al antropocentrismo. Para Bruno, el hombre forma parte de la Naturaleza y carece de algún privilegio ontológico previo respecto a otras formas de vida.

No te acercas más a la proporción, semejanza, unión e identidad con el infinito, siendo hombre que siendo hormiga, siendo una estrella más que siendo un hombre, porque a ese ser no te acercas más siendo sol o luna que siendo un hombre o una hormiga, y por eso en el infinito estas cosas son indiferentes; y lo que digo de éstas lo entiendo de todas las demás cosas que existen individualmente. (Bruno, 2018: 225-226)

En los términos de un universo infinito y homogéneo, esto es, sin jerarquías ni centro, la perspectiva humana es una más entre otras perspectivas. Bruno veía a las formas y los seres como posibilidades de igual rango de participación en la infinita potencia divina. Lo propio de la condición humana, en el marco del naturalismo de Bruno, es *cierta configuración material del cuerpo*, cuya característica principal es estar dotado de manos y de un intelecto. En otras palabras, la diferencia entre el hombre y los demás seres es una diferencia de complejidad, no de principios. El espíritu, concluye Bruno en el diálogo *Cabala del caballo Pegaseo*, es compartido tanto por seres humanos como no humanos:

Sebasto. —Entonces, ¿pretendes que el alma humana y la de las bestias es siempre la misma en sustancia y que no difieren más que por la figura?

Onorio. —La del hombre es la misma en esencia específica y genérica que la de las moscas, ostras marinas y plantas y de cualquier cosa animada o que tenga alma, igual que no hay cuerpo que no contenga en su interior la presencia más o menos vivaz y perfecta del espíritu. Pues bien, tal espíritu se une —según el destino o providencia, orden o fortuna— ora a una especie de cuerpo ora a otra y adquiere diversos grados y perfecciones de ingenio y actuaciones en razón de la diversidad de complejiones y miembros. (Bruno, 1990: 120)

Este último punto nos permite abrir otro puente de diálogo entre el naturalismo bruniano y el materialismo vibrante de Bennett, pues ambos se alinean en la superación del antropocentrismo y en el reconocimiento de la agencia de los seres no humanos.

## **A modo de conclusión**

A lo largo de este trabajo hemos propuesto un diálogo entre el naturalismo bruniano y el materialismo vibrante de Jane Bennett. Hemos intentado enumerar varias ideas de la propuesta filosófica bruniana que permitan contribuir a repensar nuestras relaciones con la materia, la Naturaleza y seres no humanos: la unidad de la vida universal y la interconexión de todos los seres, la vitalidad y creatividad inherente de la materia, la crítica y superación del antropocentrismo y el reconocimiento de la agencia de los seres no humanos, la ausencia de jerarquías y centros únicos en el universo, etc. Sin embargo, creemos que los puntos mencionados pueden dar una idea del valioso diálogo que puede darse entre la filosofía de Bruno y los Nuevos Materialismos para dar lugar a una nueva ontología materialista que esté a la altura de los nuevos desafíos del siglo XXI.

## **Bibliografía**

**Bennett, Jane.** (2022): *Materia vibrante. Una ecología política de las cosas*, trad. de Maximiliano Gonnet, Bs. As., Caja Negra.

- Bruno, Giordano.** (1990): *Cábala del caballo Pegaso*, trad. de Miguel Ángel Granada, Madrid, Alianza.
- (1884): “De immenso et innumerabilibus V-VIII”, en *Opera latine conscripta* Vol. I.2. F. Fiorentino (ed.), Nápoles, Apud Dom. Morano.
- (2018): *De la causa, el principio y el uno*, trad. de Miguel Ángel Granada, Madrid, Tecnos.
- (2007): *El sello de los sellos*, trad. de Alicia Silvestre, Zaragoza, Libros del Innombrable.
- (2015): *La cena de las cenizas*, trad. de Miguel Ángel Granada, Madrid, Tecnos.
- Coole, Diana y Frost, Samantha** (eds.) (2010): *New Materialism. Ontology, Agency and Politics*, Durham & London, Duke University Press.
- Merchant, Carolyne.** (1980): *The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution*, New York, Harper & Row.
- Montse, Bartolomé L.** (2000): “El animismo en Giordano Bruno”, en *AGORA*, Vol. 19, n°2, pp. 23-49.
- Palacio, Marta.** (2018): “Neo-materialismo: ¿un retorno de la metafísica en la nueva filosofía de la naturaleza?”, en Palacio, Marta (ed.): *Neo-materialismo. La vida humana, la materia viviente y el Cosmos*, Buenos Aires, Prometeo, pp. 9-23.
- Plumwood, Val.** (1993): *Feminism and the Mastery of Nature*, London, Routledge.
- Schettino, Ernesto.** (1988): “La Significación Histórica del Concepto de Materia en Giordano Bruno. Segunda Parte”, en *Muestra. Revista de la Escuela Nacional Preparatoria*, abril-mayo-junio 1988, época 1 N°4.
- Tripaldi, Laura.** (2023): *Mentes paralelas. Descubrir la inteligencia de los materiales*, trad. de Fernando Venturi, Buenos Aires, Caja Negra.

# Ecós pitagóricós en el cosmos platónico: explorando las raíces del *Timeo*

VICTORIA CANGIANO

[mavicangiano@gmail.com](mailto:mavicangiano@gmail.com)

Universidad Autónoma de Entre Ríos (UADER - FHaYCs)

## Resumen

Este trabajo propone abordar la problemática que concierne a la influencia que pueden tener las doctrinas matemáticas, filosóficas, o incluso, religiosas, de la escuela pitagórica, en los pasajes referidos al origen del universo desarrollados en la obra de Platón, *Timeo*.

La investigación fue realizada a partir de la lectura del diálogo, traducido por Eggers Lan, cuyo estudio introductorio y notas, abren el camino para llegar a los especialistas que se han pronunciado en la discusión acerca de si Platón realizó realmente lecturas pitagóricas que influyeron en su pensamiento a la hora de desarrollar su prolija caracterización y organización del funcionamiento del cosmos. Me he servido tanto de la teorización de intérpretes del siglo XX, como de traductores y comentaristas, cuyos aportes han resultado pertinentes y de utilidad para dar con un esclarecimiento del tema.

Es necesario para este estudio plasmar la dificultad que se presenta al momento de estudiar a la escuela pitagórica, ya que no existe a día de hoy, registro alguno de escritos de la autoría de Pitágoras, o de quienes se creen fueron sus discípulos directos. Queda claro que la reconstrucción histórica que podemos hacer de la enseñanza de estos hombres no será más que aproximada, la cuestión se reduce a si puede distinguirse una influencia real o es una mera proyección de una interpretación en la que se podría perder todo espíritu crítico.

Con el fin de identificar una “pitagorización” del sistema platónico, es decir, elementos considerados por los estudiosos como pitagóricos, continué hacia la profundización del cosmos presentado por Platón en el *Timeo*, en busca de puntos de convergencia entre ambos; exploré los pasajes más discutidos por los especialistas, al momento de rastrear el origen del pensamiento de Platón, con el fin de realizar una exposición crítica del estado de la cuestión que pude observar en el tema.

*Palabras clave:* Platón / *Timeo* / Pitagóricos / Cosmos / Influencia

## Introducción

Este trabajo propone abordar la problemática que concierne a la influencia que pueden tener las doctrinas matemáticas, filosóficas, o incluso, religiosas, de la escuela pitagórica, en los pasajes referidos al origen del universo desarrollados en la obra de Platón, *Timeo*<sup>1</sup>.

Debemos realizar una mención a la dificultad que se presenta al momento de estudiar a la tradición pitagórica, ya que no existe registro alguno de escritos de la autoría de Pitágoras<sup>2</sup>, o de quienes se creía fueron sus discípulos directos. La información de estos hombres llega a nosotros a través de fuentes posteriores, que dieron evidencia de su existencia y enseñanza, pero que tampoco puede considerarse del todo precisa o fidedigna. La aclaración considero es importante a los fines de delimitar el alcance de las opiniones que se pueden extraer desde el trabajo con estas fuentes. Ahora bien, solo a los fines de ilustrar la hipótesis en discusión; supondremos que es posible, al menos de manera tentativa, identificar elementos que se corresponden con lo que podemos denominar una “*pitagorización*” de algunos de los argumentos presentados en el *Ti*. buscando puntos de convergencia entre ambas doctrinas, explorando los pasajes más discutidos por los especialistas, al momento de rastrear el origen del pensamiento de Platón.

## Pitágoras y la escuela pitagórica

Los aportes pitagóricos fueron en su mayoría matemáticos, los cuales estaban estrechamente relacionados a cuestiones astronómicas y musicales, debido a que el pensamiento clásico consideraba la especulación matemática en armonía con estas disciplinas.

Si indagamos acerca de la vida y enseñanza de Pitágoras, nos encontramos con la dificultad de no contar con escritos o fuentes confiables. Las fuentes secundarias, entre las cuales podríamos mencionar a Diógenes Laercio, Porfirio y Jámblico; en sus respectivas *Vidas de Pitágoras* dan testimonios no lo suficientemente precisos como para ahondar en su doctrina filosófica de una manera satisfactoria, ya que se las considera de un carácter más bien ficcional (cf. Coppleston 2007, 29).

---

<sup>1</sup>La investigación fue realizada a partir de la lectura del diálogo, traducido por Eggers Lan. Nos referiremos a este como *Ti*. de aquí en adelante.

<sup>2</sup>Cf. Guthrie Op. Cit.

La fuente de información más confiable para dar con su pensamiento se encuentra en la obra de Aristóteles, quien considera que estos matemáticos llevaron esta disciplina a tal grado de profundidad para considerar los números como principios de todas las cosas. Tal como sostiene Aristóteles:

Los números son lo primero de toda la naturaleza, y sus elementos son de todas las cosas que son. El número es principio constituyente de la materia de las cosas que son y sus propiedades y disposiciones, esto constituye la serie de opuestos considerados como los diez principios: límite – ilimitado, impar – par, unidad – pluralidad, derecho – izquierdo, macho – hembra, en reposo – en movimiento, recto – curvo, luz – oscuridad, bueno – malo, cuadrado – rectángulo. (*Metaph.* I. 985b 25 - 986a 5)

La Década era el más perfecto e importante para los pitagóricos, se encontraba contenida en la τετρακτὸς, cuaternario o serie de los cuatro primeros números. Este número es constitutivo para esta doctrina, se refiere a la suma de los números 1, 2, 3 y 4, la cual da como resultado el diez, y junto con el oráculo de Delfos era considerado como verdad suprema.

Huffman (1993) en su traducción de los fragmentos de Filolao de Crotona, da cuenta de que este podría ser la fuente primaria de Aristóteles en su desarrollo sobre este tema. Sin embargo, el fragmento primero de su obra comienza: “La naturaleza en el cosmos fue ensamblada fuera de lo limitado y lo ilimitado, ambas cosas, el cosmos en conjunto y todo dentro de él.” (Huffman, 1993, 93.)

Este primer fragmento de su obra, en el que plantea las bases del sistema no menciona al número con el rol fundamental que le asigna Aristóteles. No es hasta en el fragmento cuarto en el que deja claro cuál es el rol que cumplirá este elemento. “En efecto, todo lo que es conocido tiene número, pues tampoco nada se entiende o conoce sin esto.” (Huffman 1993, 58.) El número juega un rol epistemológico para Filolao, ya que las cosas no pueden ser conocidas sin ellos, no así que las cosas sean números.

En cuanto al cosmos, este se correspondía también con el número, pero también con la armonía. Debido a la perfección de la Década, afirman que los cuerpos celestes que se mueven en el firmamento son diez, y puesto que solo nueve son visibles, el décimo es considerado *antitierra*. (*Metaph.* 986a 5-10)

Los pitagóricos se percataron de que la tierra es esférica y que giraba alrededor de un punto en el espacio, contrarrestado por la antitierra. En este punto fijo ardía un fuego central, que consideraban un altar del universo, y que el hombre nunca alcanzaba a ver. El fuego central se identificaba como lo Uno. Todo se corresponde

con el número y sus relaciones. En el *De Caelo*, Aristóteles considera posible una influencia de Anaxímenes en esta cosmología, ya que el mundo aspira el aire de una masa ilimitada que lo envuelve, y era propio de los pitagóricos relacionar al aire con lo ilimitado.

## El cosmos platónico

Los especialistas coinciden en que el *Ti.* es una segunda parte de una trilogía, o incluso de una tetralogía inconclusa, que comienza por *República* debido a la breve recapitulación que encontramos al inicio del diálogo, dando por presupuestos dichos acontecimientos. Seguido al *Ti.* se identifica al *Critias*, del cual se nos anticipa, con algunos indicios también en los primeros pasajes del diálogo (Shorey, 1933, 330). Brisson considera que debió existir una cuarta parte, que nunca fue escrita, pero que se correspondería con una exposición por parte de Hermócrates. (Brisson, 1995, 17).

El objetivo del *Ti.* puede considerarse múltiple, por un lado, comprende un modelo cosmológico, y simultáneamente describe el origen de la humanidad y la constitución de una ciudad ideal, la cual se corresponde a un reverso crítico de la Atenas en la que Platón vivió. Por lo tanto, es imposible separar de una manera prolija en el *Timeo* lo que se denomina cosmología de aquello que depende de otras áreas del conocimiento.

El *Ti.* es una obra de cosmología, ya que anticipa un modelo del universo físico. Se trata de un modelo del universo que pretende ser totalmente matemático.

El proyecto en conjunto de esta discusión, dentro del cual el *Ti.* es incorporado, está más allá de toda política y al mismo tiempo aborda esta cuestión: ¿cómo pueden los atenienses ser reformados? Brisson (1995, 18) afirma que la respuesta a esto podría ser, en primer lugar, recordándoles su historia (lo cual habría de hacer Hermócrates), y evocando un pasado lejano (lo que hace Critias), donde la organización de su ciudad se ajuste al ideal descrito por Sócrates en *República*.

Para seguir el sistema de Platón, deben tenerse en cuenta algunas aclaraciones. En primer lugar, la realidad puede separarse en dos dominios: las Formas inteligibles (εἶδος, ἰδέα), puras, eternas, inmutables y simples, el mundo del ser inmutable; y los particulares complejos sensibles, que se encuentran en constante cambio en el tiempo, el mundo del devenir.

“[...] ¿qué es lo que siempre existe y no posee generación, y qué es lo que se genera siempre y jamás existe? Lo primero, en efecto es aprehensible por el pensamiento con el concurso de la razón y es siempre idéntico, mientras que lo segundo es juzgable con la opinión que se vale de la sensación irracional, ya que se genera y se destruye y nunca existe realmente. Y a su vez todo lo generado se genera, forzosamente, en virtud de alguna causa, ya que para cualquier cosa es imposible tener generación ninguna causa”  
(*Ti.* 27d-28a)

El Bien es una idea inteligible, que juega un papel crucial aquí, ya que confiere los atributos distintivos a los entes particulares, como belleza, armonía, orden, simplicidad. Platón construye un universo matemático ordenado causalmente. Este mundo sensible es resultado del ordenamiento por parte de un dios, el Demiurgo.

El Demiurgo no construye el universo de la nada precisamente, sino que reduce un caos preexistente, a un cosmos, haciendo uso de las Formas eternas como sus “modelos o patrones” (Shorey, 1933, 332), para lograr la mejor copia posible.

El Demiurgo coloca el cuerpo del mundo en el Alma del Mundo, con el fin de una regulación en todo momento del movimiento del sol, la luna, planetas y estrellas; y el curso del tiempo, el cual es imagen móvil de la eternidad.

El Demiurgo en su bondad, intenta dotar al mundo sensible con la mejor Alma posible, un Alma bendecida con el  $\nu\omicron\varsigma$ . Y es esta alma dotada de  $\nu\omicron\varsigma$  la que directamente explica el regular, ordenado y permanente, es decir “racional”, movimiento de los cuerpos celestes.

Platón conjetura sobre lo divino, encontrado en el mundo como simetrías, y la simetría sólo puede ser captada matemáticamente. En este sentido, se perfila todo el programa de la ciencia.

En el *Ti.* se propone una cosmología que asegure una consideración verosímil del universo, ya que, siguiendo su sistema, un modelo verdadero está fuera de nuestro alcance. En nuestro mundo sensible, sujeto al cambio constante, una consideración verosímil, un conocimiento parcial, es posible si y sólo si este mundo comparte la inmutabilidad de las Formas, incluso aunque sea parcialmente. Esto es lo que Platón asume como principio clave de su cosmología. “Por otro lado, los discursos que se refieren a lo que está copiado de aquello, en cuanto hablan de algo que es una imagen, han de ser verosímiles proporcionalmente a los primeros: tal como el ser es al devenir, así es la verdad respecto de la creencia.” (*Ti.* 29c)

La analogía del cosmos con la armonía de un instrumento musical de cuerdas remite a un pasaje de *Rep.* VII 530c-531a, donde se hace la única mención en toda

su obra a los pitagóricos; allí menciona a la música y la astronomía como ciencias hermanas.

Este pasaje en particular que refiere a la relación entre estos dos dominios, el de la astronomía y el de la armonía, está ilustrado en *Ti.* 34a - 40d, cuando se encuentra descrita la estructura matemática del Alma del mundo que mueve los cuerpos celestes, con la condición de que se asimile a la cuerda de un instrumento de música el trazo de la órbita de un cuerpo celeste. Entonces solamente, se puede hablar de armonía de las esferas. Fundándose en este testimonio, se ha querido también atribuir conjuntamente a los pitagóricos ciertas doctrinas sobre el alma haciendo intervenir a la idea de la armonía.

[...] Al hacerlo girar de una manera uniforme en el mismo lugar y sobre sí mismo, hizo que se moviera rotando en círculo y lo privó de los restantes seis movimientos, de modo de liberarlo del errático andar propio de estos. [...] Produjo un cuerpo de superficie lisa y uniforme en todo sentido, equidistante en todos sus puntos del centro, un cuerpo íntegro y perfecto, formado por cuerpos también perfectos. Y tras poner en su centro un alma, la extendió a través del todo e incluso por fuera, de modo tal que envolvió con ella el cuerpo, instituyó así un universo único, circular y rotando en círculo, solitario, capaz por su propia excelencia de convivir consigo mismo sin necesitar de ninguna otra cosa. (*Ti.* 34a-b)

Si se tiene en cuenta la crítica realizada en *República VII*, posturas como la de McClain (1978, 58), quien acusa a Platón de realizar un plagio de Filolao, resultan un poco polémicas y excesivas. En cambio interpretaciones como la de Brisson, que evalúa la posibilidad alguna de que tanto Filolao como Arquitas, u otros pitagóricos que se encuentran en el catálogo dado por Jámblico al final de su *Vidas de Pitágoras*, haya sido influencia inmediata al momento de escribir el *Ti.* (Eggers Lan, 2012, 116), ponen el acento en la imposibilidad de comprobar realmente la existencia de elementos pitagóricos en los diálogos platónicos, ya que la lectura que podemos hacer de Platón en el resto de su obra por sí sola contradice esta posibilidad, de que se haya apoyado en una teoría musical pitagórica.

Otro punto que puede llevarnos a dudar al respecto de esta cuestión es la importancia de tener una estructura matemática rigurosa como sostén de este planteo por parte de Platón. A simple vista, puede parecer sencillo dejarse llevar por esta relación, pero es importante evitar considerar a los matemáticos y a los pitagóricos como una misma doctrina. Si bien es posible rastrear algunas referencias matemáticas atribuidas por Euclides en sus *Elementos*, a los pitagóricos, nada asegura que

Platón los haya tomado directamente de los pitagóricos. Podría considerarse a la astronomía y a la armonía asociadas a la descripción del Alma del mundo, sin embargo, Platón insiste sobre el hecho de que, en el caso de la armonía, no son los datos de los sentidos los importantes, sino los matemáticos.

Otra lectura posible es la de autores, que argumentan, teniendo en cuenta la descripción detallada de Aristóteles en la *Metaph.*, acerca de cómo Platón justificaba la teoría de las Formas; nos encontramos con un nuevo problema, a saber, que en los diálogos no podemos hallar toda la filosofía de Platón expuesta. Nos referimos a las doctrinas no escritas de Platón, estos conocimientos que el Ateniense resguardó para unos pocos y transmitió de manera oral, al igual que hacían los pitagóricos.

Dentro de estas doctrinas se encuentran los elementos esenciales de la teoría de las Formas, el Uno y la Díada indefinida, elementos que se pueden relacionar rápidamente con la *τετρακτύς* pitagórica. Si seguimos esta interpretación la influencia del pitagorismo en Platón resulta no solo evidente, si no que innegable. (cf. Reale, 2003, 26)

Estas interpretaciones tienen su soporte en la *Metaph.* de Aristóteles, donde al explicar la teoría de las Formas de Platón hace alusión a que no escribió toda su filosofía: "(Platón) afirma, además, que entre las cosas sensibles y las Formas existen las οὐοίαι matemáticas, distintas de las cosas sensibles por ser eternas e inmóviles, y de las Formas porque hay muchas semejantes, mientras que cada forma es solamente una y ella misma. Y puesto que las Formas son causa de lo demás, pensó que los elementos de aquellas son los elementos de todas las cosas que son [...] (*Metaph.* I. 987b 15-20); por otro lado, la *Carta VII* donde Platón asegura que no escribía todo lo que pensaba respecto a lo que escribía: "[...] cualquier persona sería guardar muy mucho de confiar por escrito cuestiones serias exponiéndolas a la malevolencia y a la ignorancia de la gente. De ello, hay que sacar una simple conclusión: que cuando se ve una composición escrita de alguien, ya se trate de un legislador de leyes, ya sea de cualquier otro tema, el autor no ha considerado estas cuestiones como muy serias, ni él mismo es efectivamente serio, sino que permanecen encerrados en la parte más preciosa de su ser" (*Carta VII* 344c). Guthrie se introduce en la discusión también a favor de este argumento, afirmando que Aristóteles habla de Platón inmediatamente después de los pitagóricos, puesto que consideraba sus filosofías como semejantes en la mayoría de los aspectos. (Guthrie, 1962, 446)

Las dudas que deja en nosotros podían remitirse a los siguientes planteos: en primer lugar, Aristóteles es considerada una fuente confiable para dar con una mejor comprensión de Platón, que abarque de manera completa su pensamiento, asu-

miendo que efectivamente Platón reservaba sus enseñanzas sobre “los asuntos más importantes” al ámbito de la oralidad, para algunos pocos bien preparados. Por otro lado, una segunda corriente, como la de Brisson, que considera que Aristóteles no hace más que distorsionar su sistema, al atribuirle teorías que no pertenecen al sistema de pensamiento platónico, lo cual lo descalificaría como una fuente confiable. Y, una tercera línea de pensamiento que se vale del hecho de que existen significativas diferencias entre el Platón joven y el Platón anciano, que podrían afectar sustancialmente sus concepciones teóricas, y decidió transmitirlo oralmente.

## Conclusiones

Llegados a este punto, explicitado la imposibilidad de saber a ciencia cierta en qué consistían tanto las doctrinas de la escuela pitagórica, como las de Pitágoras. Sin embargo, el estudio histórico-filológico nos permite dar con la generalidad de los principios matemáticos y filosóficos de los que se ocuparon en tiempos de Platón. A pesar de esto, hemos observado variedad de opiniones con respecto al tema.

Hemos visto que el *Ti.* propone una visión del origen del universo de carácter teórico, totalmente distinto al de la época, partiendo desde nociones matemáticas para dar razón al movimiento de los cuerpos celestes, si bien de manera provisoria, dejó una serie de huellas importantes, de las que se sirvió el desarrollo del conocimiento científico posterior.

Nos ha servido la ayuda de muchos autores que, parecen coincidir acerca de esta influencia sobre Platón, sin embargo, al momento de especificar y precisar la naturaleza de esta influencia, no pueden profundizar en ella, debido a la cantidad de literatura ficcional que existe con respecto a ellos, hay una clara intención de evitar la puntualización de elementos que pueden llamarse “pitagóricos”. Es realmente frágil el argumento basado en especulaciones e hipótesis, que no siguen un método histórico prudente, y carecen de criticismo.

No obstante, las coincidencias entre lo que sabemos de los pitagóricos y pasajes del *Ti.*, ya sea la generación del Alma del mundo y el movimiento de los cuerpos celestes en clave matemática, pueden resultar en afirmaciones de una influencia, aunque considerada vaga y poco sustentada por los autores contemporáneos.

Esta discusión depende del posicionamiento histórico-filológico del lector de Platón al momento de leer sus fuentes primarias y secundarias, por esto decimos que, si bien hemos explorado la cuestión, avanzando en algunos puntos, no ha quedado resuelta, y creemos que puede ser un tema de inagotable discusión.

## Bibliografía

- Aristóteles.** (1994) “Metafísica” en T. Calvo García. Madrid. Gredos.
- Brisson L.** (1995) “Inventing the universe”. Nueva York, Ed. SUNY
- Brisson L.,** (2007) “Platón, Pitágoras y los Pitagóricos”. Trad. Pelayo Pérez y Román García, Eikasía, Revista Filosófica,
- Châtelet F.** (1993): “Una Historia de la Razón. Conversaciones con Emile Noel” Traducción por Óscar Tetrán, Ediciones Nueva Visión.
- Copleston. F.** (2000-2004): “Historia de la filosofía”. Tomo I. Barcelona, Ed Ariel.
- Guthrie W. K. C.** (2004): “Historia de la Filosofía Griega”, Trad. de Alberto Medina González. Vol. V. Madrid, Gredos.
- Huffman, C.** (1993): “Philolaus of Croton. Pythagorean and Presocratic. A commentary on the fragments and testimonia with interpretive essays.” University of Cambridge.
- McClain E.** (1978): “The Pythagorean Plato.” Nicolas-Hays Inc. Maine.
- Platón,** “Carta VII” Trad. Intro. y notas de Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó. Madrid, Gredos.
- Platón.** (1993): “República.” Trad. José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano. Alta-ya.
- Platón.** “Timeo”. Trad. Intro. y notas de Conrado Eggers Lan. Colihue. (2012)
- Reale G.** (2003) “Guía de lectura de la Metafísica de Aristóteles.” Trad. J. M. López de Castro. Barcelona, Herder.
- Reale G.** (2002): “Platón. En busca de la sabiduría secreta.” Barcelona, Herder.
- Shorey P.** (1903): “The Unity of Plato's thought.” University of Chicago Press. Illinois.
- Shorey P.** (1934): “What Plato Said.” University of Chicago Press. Illinois.
- Taylor A. E.** (1928): “A commentary on Plato's Timeaus.” Londres, Oxford University Press

# El autor sin intenciones: un corrimiento de la figura del autor en la lectura de la obra literaria de ficción<sup>1</sup>

LEANDRO CHERÑAVSKY

[leandrocher@gmail.com](mailto:leandrocher@gmail.com)

(Agencia I+D+I – IIF- SADAFA – UBA)

## Resumen

En la filosofía del arte predomina, históricamente, la tradición intencionalista: aquella que considera las intenciones del autor como determinantes a la hora de interpretar correctamente el *significado* de una obra. A partir de la teoría de actos de habla de Austin, y con los aportes de Grice, el problema sobre las intenciones generales del autor, pasa a enmarcarse en la cuestión de las intenciones comunicativas. Esto da surgimiento a debates acerca del intencionalismo y sus diversas vertientes. Estas teorías intencionalistas contemporáneas utilizan como ejemplo general la literatura de ficción, es decir, el arte que utiliza únicamente la palabra escrita. Además, parten de la presuposición de que el lector accede al contenido de la ficción por una estrategia interpretativa similar a una conversación: interpretando la intención comunicativa de un hablante. Se suele tomar al agente que comunica (o al hablante) como el autor de la obra literaria.

En esta ponencia voy a cuestionar la idea del autor como agente comunicativo. Voy a sostener que los lectores únicamente tienen acceso y vínculo con el narrador. Defenderé que las verdades fictivas no dependen en absoluto, desde el punto de vista del lector, del autor: es al narrador a quien interpretan y atribuyen intenciones comunicativas. El autor, desde el punto de vista del lector, es inaccesible. Su inaccesibilidad no se debe a la imposibilidad de considerarlo por fuera de la obra, sino porque simplemente no está, de hecho, como un interlocutor.

*Palabras clave:* ficción / estética / literatura

---

<sup>1</sup> La realización de este trabajo y su presentación en JOCOINFI fueron posibles gracias a una subvención otorgada por la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico (SADAFA)

## **Introducción**

En este trabajo abordaré la cuestión relacionada con la fijación o determinación del contenido fictivo en una obra de ficción literaria. Para ello presentaré brevemente el marco teórico que utilizaré, y ciertas teorías con las que discutiré. La tesis central a defender aquí será que el narrador es el único agente comunicativo en la experiencia lectora. Es decir, se defenderá la tesis de que existe una relación comunicativa entre el narrador y el lector, dejando al autor por fuera de la comunicación de los hechos fictivos.

Para ser más específico, la tesis refiere únicamente a la determinación del contenido fictivo. Es allí en donde el autor no tiene lugar como agente comunicativo una vez que el libro está escrito. Esto no desmerece la influencia en la escritura o ciertos elementos contextuales que el autor haya querido introducir en el texto, sino que lo único a defender aquí es la desvinculación que el lector tiene con el autor a la hora de leer una obra de ficción literaria en cuanto a su contenido fictivo.

## **Aclaraciones conceptuales**

En primer lugar, cuando hablo de ‘contenido fictivo’ me refiero al contenido que es verdad en el mundo de la ficción. Por ejemplo, es verdad en el mundo de Harry Potter que hay una escuela de magia llamada Hogwarts. La pregunta central que recorre este trabajo es ¿cómo es que un lector entiende que Hogwarts es real en ese mundo? O, por decirlo de otra manera: ¿cómo es que queda determinada una cierta verdad en el mundo ficcional? Lo que pretendo no es una teoría general sobre la interpretación de una obra de ficción, sino únicamente enfocarme en ese contenido fictivo. Con esto dejo de lado las consideraciones acerca del contenido parafictivo y del metafictivo.

En segundo lugar, lo que voy a tener en cuenta es el marco conceptual de la teoría de actos de habla de Austin (1975) y la teoría conversacional de Grice (1975). Tomar a estos autores no es casualidad, siendo que son los que utilizan las teorías intencionalistas, las cuales presentaré en la próxima sección. A grandes rasgos, uniendo estas teorías es posible decir que cuando una persona le habla a la otra, le comunica algo con una cierta intención, esperando que quien escucha reconozca la intención comunicativa a través de lo dicho y reaccione en consecuencia. En general cuando un hablante afirma algo, espera generar una creencia en quien lo escucha. Es decir, espera que su intención de comunicar algo como verdadero sea interpre-

tado así por su interlocutor y, en consecuencia, se genere la creencia adecuada. Ahora bien, en el marco de la lectura de una obra de ficción literaria, esto se refleja en una lógica que podría decirse así: existe un agente comunicativo que comunica algo con una cierta intención esperando que quien lea reconozca la intención comunicativa a través de lo dicho y genere un cierto estado mental debido al reconocimiento de esa intención. Como puede notarse, se entiende la lectura de una obra de ficción literaria como un evento comunicativo en donde hay un hablante y un oyente (lector). Esto lleva a la pregunta central que es ¿quién es el hablante? Dentro de las teorías que muestro a continuación, el consenso general es que el hablante es el autor de la ficción. La idea de este trabajo es defender la tesis de que el hablante es el narrador.

## **Intencionalismo**

Dentro de la historia del arte, las teorías intencionalistas fueron ampliamente preponderantes. A grandes rasgos, el intencionalismo defiende la idea de que para interpretar correctamente una obra de arte es necesario considerar la intención del autor al momento de crearla. Es decir, si se quiere saber el *significado* de una obra de arte, se necesita acceder a las intenciones del autor.

En el caso que me compete, en la literatura, las teorías intencionalistas, al utilizar el marco teórico de Austin y Grice, volvieron a ganar su peso teórico previamente perdido por ciertas críticas anti-intencionalistas. Utilizando la teoría de actos de habla y de interpretación conversacional, el centro de la comunicación vuelve a considerarse el autor: aquel que escribe la obra literaria, aquel que utiliza en la vida real su palabra para comunicarse con quien sea que lea lo que escribe. Ahora bien, en cuanto a la determinación del contenido fictivo o de la verdad en la ficción, lo que se puede decir es que, sosteniendo un intencionalismo, ese contenido fictivo depende directamente de la palabra e intenciones del autor. Para entender mejor el intencionalismo, lo voy a describir brevemente con sus tres vertientes: el intencionalismo extremo (IE), el intencionalismo moderado (IM) y el intencionalismo hipotético (IH). Las diferencias entre estos tipos de intencionalismos es cómo construyen teóricamente las intenciones del autor.

En primer lugar, el IE, de la mano de Kathleen Stock, postula al autor como una persona real, de carne y hueso, que existe o existió en nuestro mundo y tuvo ciertas intenciones al momento de escribir la obra. Utilizando el marco teórico de la sección anterior, Stock afirma que “defiendo que el autor de una ficción no solo intenta

que sus lectores imaginen ciertas cosas, sino también que su intención de que ellos imaginen sea reconocida, y que ese reconocimiento funciona como una razón para que imaginen” (2017, 19, traducción propia). De esa manera, lo que el lector hace en todo momento es dilucidar las intenciones del autor para poder resolver cuáles son las verdades dentro del mundo de la ficción. Obviamente el proceso no es consciente, sino que es una interpretación automática que se realiza desde la experiencia lectora. El lector, para Stock, interpreta lo leído como viniendo del autor real de la obra literaria: hay una relación comunicativa directa entre el autor y el lector, y el segundo interpreta las intenciones del primero.

En segundo lugar, el IM, con Noel Carroll (2000, 2001) como exponente, defiende que las intenciones del autor son importantes, pero no suficientes para una correcta interpretación de la obra. Para Carroll, todo lo que se pueda interpretar como una verdad en el mundo de la ficción tiene que estar sustentado por el texto, por el lenguaje utilizado. En comparación con el IE, esto implica un leve corrimiento de las intenciones del autor para afirmar que si hay una intención que no está comunicada correctamente con el uso del lenguaje, no puede formar parte del contenido de la obra. Esta postura parece volver a recaer en lo escrito y no tanto en lo contextual. Sin embargo, Carroll afirma que siempre puede haber ambigüedades en una obra y, esas ambigüedades deben resolverse con la intención del autor. En definitiva, entonces, la intención del autor sigue tomando un lugar central en la determinación del contenido fictivo, sea sustentado por el texto o recogido de la vida del autor para resolver alguna ambigüedad.

Por último, el IH tiene dos versiones, pero acá traigo a colación la más extrema porque la otra se asemeja bastante al IM. El IH de Nehamas (1981) realiza una diferenciación tajante entre autor y escritor. De esta manera se aleja de los intencionalismos anteriormente analizados porque ya no se encuentra un autor de carne y hueso al que se pueda acudir para dilucidar intenciones. El autor, para Nehamas, es la causa formal de la obra y funciona como una figura abierta: es la hipótesis lectora que mayor sentido le hace al contenido de la obra. Es decir, ya no hay un autor “real” de la obra, sino que el autor es una construcción teórica que le da sentido a la obra y que se crea para dilucidar sus intenciones. Es preciso entender que, si bien no hay un autor de carne y hueso, la figura del autor, aquí sigue presente y sigue siendo aquella a la cual el lector debería atribuirle ciertas intenciones para interpretar correctamente el contenido fictivo.

En definitiva, en los tres tipos de intencionalismos la figura del autor es la determinante a la hora de comunicar verdades en la ficción. El autor (sea una persona real o hipotética) funciona como agente comunicativo que intenta ser interpretado

por un lector de una manera correcta: que sus intenciones sean reconocidas. El autor, como es costumbre, puede comunicar sus ideas a través de personajes, narradores, segundos autores, etc. Sin embargo, para el intencionalismo, el autor es el único capaz de realizar actos de habla genuinos: el resto de las figuras literarias están supeditadas a él.

## Lector y narrador

El intencionalismo, si bien posiciona la lectura de la obra como una relación comunicacional (algo que yo también sostendré), se centra demasiado en la creación de la obra. En esta sección voy a proponer un cambio de foco. Mi interés central es en la experiencia lectora. Es decir, en considerar a la obra de ficción literaria como un objeto con el cual el lector se relaciona directamente. Las preguntas centrales que me hago son ¿a quién interpreta el lector mientras lee? ¿quién le cuenta las cosas? La tesis central a defender es que el autor no está presente en la experiencia lectora, ni formal ni representativamente. El agente comunicativo, desde mi punto de vista, es el narrador.

Para comenzar, quisiera presentar una cita de David Lewis acerca de la ficción. Dice: ““en la ficción  $F$ ,  $\varphi$ ” es verdadera sii  $\varphi$  es verdadera en todo mundo en donde  $F$  es contada como hecho sabido en vez de como ficción” (1978, 41, traducción propia). Si bien Lewis habla sobre mundos posibles, me interesa el “contar como hecho sabido”. Eso hace pensar que, quien afirma algo como verdadero está afirmando algo que se encuentra dentro de su plano de realidad. Tomo su cita para trasladarla provisoriamente a un acercamiento de lo que quiero sostener. Sería algo así: ““en la ficción  $F$ ,  $\varphi$ ” es verdadero si el narrador cuenta  $\varphi$  como hecho sabido mediante enunciados tales que su intención de comunicar  $\varphi$  pueda ser reconocida por un lector”. Obviamente no pretendo con esto dar una definición completa ni definitiva de la fijación de la verdad en la ficción porque, incluso para mí, hay muchos problemas que deben ser resueltos. Por ejemplo, cuando un narrador cuenta algo como hecho sabido pero está equivocado, y puede verse su error por cosas que el mismo narrador nos cuenta pero que, quizás, él mismo no puede vislumbrar. Otro ejemplo es cuando el narrador se encuentra en un estado psiquiátrico y suele contar cosas como hechos sabidos, pero, por contexto, el lector entiende que esos hechos son parte de su locura (como sucede en *Someone flew over the cuckoo’s nest*). Ahora bien, lo único que pretendo aquí es correr la figura del autor como agente comunicativo y establecer la del narrador. La pregunta es ¿qué ventajas trae ese corrimiento?

Las ventajas de postular al narrador como agente comunicativo son las siguientes. La primera ventaja es que el narrador está en el plano de la ficción. Cuenta la historia como hecho sabido y se le puede atribuir intenciones y estados mentales al respecto: si cree en lo que dice o no, si nos engaña, si está confundido, etc. Claramente esta ventaja no es tal para quienes no adhieren a la teoría de Lewis. Aun así, hay una segunda ventaja que, para mí, es decisiva. Esta segunda ventaja consiste en eliminar la distancia interpretativa. Parece intuitivo que los lectores se comunican directamente con el narrador e interpretan directamente lo que el narrador les cuenta. Si se considera al autor como el agente comunicativo, hay una distancia grande entre lo que el lector lee en palabras del narrador hasta el autor de la obra. Es decir, si se tiene en cuenta la existencia de la palabra de personajes, la palabra del narrador, la palabra de un segundo autor o la palabra de un autor implicado, y se debe interpretar todo eso que sucede en una obra literaria únicamente desde la palabra creadora de un autor, el camino interpretativo se ve demasiado intrincado para la experiencia que se lleva a cabo. ¿Cuántas capas de intenciones debe el lector interpretar para llegar, así, a la intención primaria del autor? Al contrario, cuando el narrador de una obra dice “el pantalón que llevo puesto es blanco”, la interpretación del lector no parece nunca llegar hasta la palabra creadora del autor, sino que, al contrario, interpreta que el narrador está afirmando llevar un pantalón blanco y eso es suficiente para fijar como verdad en la ficción ese hecho. Es decir, se interpreta directamente al narrador como agente comunicativo que tiene la intención de comunicarle una verdad en la ficción con el contenido mencionado anteriormente. Establecer teóricamente un paso interpretativo hasta el autor implica introducir obstáculos que nada tienen que ver con la experiencia lectora: implica tener que interpretar intenciones del narrador, del segundo autor, del autor implicado para, recién ahí, poder establecer las intenciones del autor de la obra.

### **Posibles objeciones**

Para culminar voy a mencionar dos posibles objeciones a esta tesis. La primera objeción sería la siguiente: si la determinación de la verdad en la ficción depende de las intenciones del narrador, no habría nada verdadero en ficciones sin narrador. Esta objeción no merece un desarrollo debido a la extensión de este trabajo. Lo que sí es necesario aclarar es que mi postura sustenta la idea de que no existe ficción sin narrador. Claramente las ficciones que entran en cuestionamiento son las famosas ficciones con narraciones impersonales. Aun así, sostengo que toda ficción posee un

narrador, aunque sea impersonal. Menciono a dos teóricos que defienden esto de maneras diferentes. Marie-Laure Ryan (1981) afirma que el narrador es una necesidad lógica incluso en los casos en donde no hay una base psicológica. Por su parte, Peter Kivy (2006) afirma que es imposible leer una obra sin representarse un narrador de la misma. Aquí tengo un sustento para afirmar que hay narrador siempre tanto en el texto hay como en la representación lectora. Ellos no son los únicos teóricos que defienden la necesidad de la existencia del narrador, pero no voy a agregar mucho más a esta objeción.

La segunda objeción viene de la mano de Stock. Ella dice que no es necesario *sentir* que se interpreta al autor para, de hecho, estar haciéndolo. Nunca se siente que se interpreta (se dilucida intenciones en) acciones de los otros, y, aun así, se hace (Stock 2017, 36). Estoy completamente de acuerdo con ella: la interpretación es automática y uno no siente que interpreta mientras lo hace. Pero acá la pregunta es a quién se interpreta, no si se siente esa interpretación. Tanto en la vida cotidiana como en la experiencia lectora, se interpreta a quien habla, al agente comunicativo. En el caso de la lectura, quien habla, quien comunica los hechos es el narrador y no hay mediación entre el narrador y el lector. La interpretación es directa.

## Conclusión

En este trabajo se vio que para determinar la verdad en la ficción es necesario atribuir intenciones comunicativas a algún agente. En la experiencia lectora el autor no está presente ni textual ni representativamente: el autor desaparece una vez creada la obra. Todo lo que sucede en la ficción, los hechos fictivos, son comunicados a través de la figura del narrador: el verdadero agente comunicativo con el cual el lector entabla una “conversación”. Es al narrador a quien se le atribuyen ciertas intenciones comunicativas y la única posibilidad lógica de entablar ciertas verdades en el mundo de la ficción literaria. En conclusión, no pueden establecerse verdades fictivas sin la presencia lógica de un narrador como agente comunicativo.

## Bibliografía

- Austin, John Langshaw** (1975): *How to do things with words*. Harvard university press.
- Carroll, Noel** (2000): Interpretation and intention: The debate between hypothetical and actual intentionalism. *Metaphilosophy*, 31(1-2), 75-95.

- Carroll, Noel** (2001): *Beyond aesthetics: Philosophical essays*. Cambridge University Press.
- Grice, Herbert Paul** (1975): *Logic and Conversation*. London: University College London Press.
- Kivy, Peter** (2006): *The performance of reading: an essay in the philosophy of literature*. Blackwell publishing.
- Lewis, David** (1978): Truth in fiction. *American philosophical quarterly*, 15(1), 37-46.
- Nehamas, Alexander** (1981): The postulated author: Critical monism as a regulative ideal. *Critical inquiry*, 8(1), 133-149.
- Ryan, Marie-Laure** (1981): The pragmatics of personal and impersonal fiction. *Poetics*, 10(6), 517-539.
- Stock, Kathleen** (2017): *Only imagine: Fiction, interpretation, and imagination*. Oxford University Press.

# La autodeterminación moral (αὐτεξούσιον) en Orígenes de Alejandría y sus principales diferencias con otros Padres Griegos

CAMILA CURIE<sup>1</sup>

[camilacurie@hotmail.com](mailto:camilacurie@hotmail.com)

Universidad Nacional del Litoral - UNL

## Resumen

El presente trabajo analiza el concepto 'αὐτεξούσιον' en Orígenes de Alejandría, tal como aparece en el libro III del *Tratado de los Principios*, y se señalan las diferencias más importantes respecto al empleo del término que, siglos más tarde, realizarán otros Padres griegos (Gregorio de Nisa, siglo IV, y Juan Damasceno, siglo VII). A partir de este análisis se identifican los matices que adquiere 'αὐτεξούσιον' en cada autor y se determinan las traducciones más adecuadas para abordar el concepto en sus respectivas obras.

*Palabras clave:* Orígenes de Alejandría / Gregorio de Nisa / Juan Damasceno / αὐτεξούσιον / libertad

---

<sup>1</sup> El siguiente trabajo integró el Simposio «La filosofía como discurso de confrontación en la Edad Media: Concepciones del alma, el intelecto y la voluntad».

## Introducción

La filosofía patristica (siglos I-VIII) fue una época marcada por obras eclesiásticas, principalmente apologéticas, que buscaban responder a las acusaciones del paganismo y de las autoridades romanas. Dado que la teología debía ofrecer una interpretación racional de la fe cristiana, y la civilización se hallaba impregnada de filosofía, se comenzó a integrar y reinterpretar la tradición intelectual griega. En este contexto, los Padres Griegos acuñaron diversos términos filosóficos, entre ellos 'αὐτεξούσιον' (de origen estoico), para explicar y defender la libertad del hombre frente a ideas deterministas. Sin embargo, el término adquirió matices distintos entre los propios autores, cuyas improntas se examinan en este trabajo. A continuación, se analiza el concepto 'αὐτεξούσιον', tal como aparece en el libro III del *Tra-tado de los Principios* de Orígenes, y se señalan las diferencias conceptuales más significativas respecto a Gregorio de Nisa (*De opificio hominis*, caps. 1-16) y Juan Damasceno (*De fide orthodoxa*). Tras dicho análisis, se concluye que el concepto refleja elementos más propios de lo intelectual que de lo voluntario, y se evalúa cuál de las traducciones resulta más pertinente para abordar dichas obras: "libertad de elección", "libre albedrío", "libertad de la voluntad", "autodeterminación", "autogobierno" o "propia potestad".

## Algunas precisiones conceptuales

Etimológicamente, el término 'αὐτεξούσιον' proviene de las palabras 'αὐτὸς' que significa "sí mismo, a uno mismo" y 'ἐξουσία' que significa "libertad, licencia, poder, potestad", entre otros, y puede traducirse como "autodeterminación" o "autogobierno". Y se entiende como lo más cercano a lo que luego se comprenderá como "libre albedrío". En el ambiente intelectual de la época, es importante señalar la distinción que suponía la "libertad" en sentido pleno (ἐλευθερία) y la autodeterminación (αὐτεξουσίον). En el estoicismo antiguo, conforme al legado de los cínicos, el hombre sabio era el único que podía ser libre en el sentido de *eléutheros*. Tal distinción se encuentra en las recensiones de San Ireneo a la ética de los gnósticos<sup>2</sup>. Éstos aplicaban el concepto de *eleuthería* sólo al hombre pneumático, libre "en sentido pleno" ya que su naturaleza lo predisponía al ejercicio de una libertad que superaba cualitativamente a la *autexousía*, propia del hombre psíquico al que sólo le

---

2 Alby, Juan Carlos, "El 'hombre que viene de lo alto'. Elitismo y marginación en la antropología valentiana", en *Tópicos. Revista de filosofía de Santa Fe*, nº 11 (2003), pág. 24.

cabía el libre albedrío, pero no la libertad superior que jamás elige mal, sino que está unívocamente orientada hacia el bien<sup>3</sup>. Es decir, mientras ‘αὐτεξουσίον’ comporta la posibilidad de elegir, la libertad propiamente dicha ‘ἐλευθερία’ está orientada hacia el bien y no cabe el error en su ejercicio.

## Orígenes de Alejandría y la autodeterminación moral

Orígenes de Alejandría, fue uno de los teólogos más importantes de la antigüedad cristiana (184 d.C – 253 d.C). El *Tratado de los Principios* (TLP) fue escrito en torno al año 220 y trata de los principales temas que se estudiaban por aquél entonces en la escuela de Alejandría: Dios, Cristo, el Espíritu Santo, la Sagrada Escritura, el mundo y Περὶ αὐτεξούσιον “acerca del libre albedrío”. De la obra original, escrita en griego, solamente han llegado hasta nosotros algunos fragmentos. El acceso que tenemos a la obra de manera completa es por medio de la traducción al latín de Rufino de Aquilea del año 397, titulada *De Principiis*.

El capítulo I del libro III del TLP, ‘Περὶ αὐτεξούσιον’, está dedicado a la autodeterminación o autogobierno. En el mismo, Orígenes se niega a asimilar el movimiento humano al de las piedras o maderos (que son arrastrados por los que los mueven desde afuera) y le atribuye al hombre toda la responsabilidad de sus actos. Porque, si bien los cosquilleos y las provocaciones acontecen, la razón puede acallar el deseo. En consecuencia, vivir virtuosamente depende de nuestro propio obrar. Es decir, como estamos dotados de αὐτεξούσιον somos responsables de la causa de nuestra ruina o nuestra salvación.

Orígenes para sostener esto cita textos de las Escrituras donde se establece con claridad la existencia de la autodeterminación moral. Y luego concentra todo su esfuerzo en explicar aquellos pasajes bíblicos que, contrariamente, parecerían negar esta libertad. Tales como:

“Endureceré el corazón del Faraón” (Éx. 4:21; 7:3)

Una lectura valentiniana del pasaje entiende que si Dios es quien le endurece el corazón al Faraón y luego éste comete pecado, en consecuencia, no es él la causa del pecado. Y, por consiguiente, el hombre carece de αὐτεξούσιον. Orígenes niega rotundamente que la intervención de Dios pueda ser tomada como la razón del peca-

---

<sup>3</sup> Alby, Juan Carlos, "La libertad entre lo temporal y lo eterno: San Agustín y Kierkegaard", en *Logos. Revista de Filosofía*, vol. 35, nº 103 (2007), pág. 14

do del Faraón y el mal posterior, ya que la bondad ilimitada e insuperable de Dios no admite tal interpretación del relato bíblico. Razón por la cual, Orígenes ofrece sustanciales argumentos que Albrecht Dihle<sup>4</sup> sintetiza en dos alternativas:

Una alternativa, tiene que ver con un endurecimiento que se da de manera pasiva, en tanto consecuencia o resultado de las acciones del hombre (no hay presencia).

1. Dios endurece los corazones sólo de aquellos de quienes ya sabe que tienen una mala intención, ya sea habitualmente u ocasionalmente. De modo que el endurecimiento sólo saca a la luz un vicio ya existente.

Es decir, Como Dios es bueno y justo, el endurecimiento no es activamente producido por Él, sino que se sigue como consecuencia de la maldad del Faraón. La analogía del labrador que utiliza el alejandrino le sirve para mostrar cómo una única acción (la fe y la instrucción) puede salvar a unos y endurecer a otros:

La tierra que bebe la lluvia que viene sobre ella y genera una planta provechosa para aquellos por quienes es cultivada participa de la bendición de Dios. Pero la que da espinas y abrojos es reprobada y está próxima a la maldición, cuyo fin es ser quemada. <sup>5</sup>	Γῆ φησὶν ἡ πῖουσα τὸν ἐπ' αὐτῆς ἐρχόμενον ὑετὸν καὶ τίκτουσα βοτάνην εὐθέτως ἐκεῖνος, δι' οὓς καὶ γεωργεῖται, μεταλαμβάνει εὐλογίας ὑπὸ τοῦ Θεοῦ · ἐκφέρουσα δὲ ἄκανθας καὶ τρίβλους, ἀδόκιμος καὶ καταρᾶς ἐγγύς, ἧς τὸ τέλος εἰς κάυσιν.
---	---

No obstante, Orígenes también se encarga de sortear las teorías gnósticas que sostienen que el Faraón era de naturaleza perdida. Para ello, además de subrayar que la diferencia entre las tierras no responde a naturalezas diferentes sino a cualidades diferentes, plantea una reducción al absurdo. A saber, si el Faraón necesariamente está destinado a desobedecer por una cuestión de naturaleza perdida, el endurecimiento sería redundante.

La otra alternativa, tiene que ver con un endurecimiento activo a modo de aprendizaje.

---

<sup>4</sup> Albrecht Dihle en *The theory of Will in Classical Antiquity* (1982). University of California Press. Londres, Inglaterra. pág. 111.

<sup>5</sup> Fernández, Samuel. Orígenes. *Sobre los principios*. Fuentes Patrísticas 27, edición bilingüe griego-español, Madrid, Ciudad Nueva, 2015. Pp. 580-583.

2. Dios endurece el corazón del intruso para hundirlo más profundamente en el pecado y la culpa, porque sólo sintiendo todo el peso del pecado y tocando fondo, puede el hombre llegar a ser capaz de autoconocimiento y arrepentimiento duradero.

“...dada la inmortalidad del alma y el tiempo indeterminado, les será provechoso para la salvación no ser ayudados rápidamente, sino ser conducidos a la salvación más lentamente, después de haber soportado muchos males.”<sup>6</sup>

ὡς αὐτοῖς συνοικοῦντος ὡς πρὸς τὴν ἀθανασίαν τῆς ψυχῆς καὶ τὸν ἀπείρον αἰῶνα, τὸ μὴ ταχύ συνεργηθῆναι εἰς σωτηρίαν, ἀλλὰ βραδίως ἐπὶ ταύτην ἄχθηναι μετὰ τὸ πειραθῆναι πολλῶν κακῶν.

Es decir, Dios actúa como un médico que busca el momento oportuno para reforzar el poder de la enfermedad y así, luego, poder sanar con solidez. Y también porque:

“...Dios eterno que conoce lo secreto, que ve todo antes que suceda, en su bondad, pospone para ellos una asistencia demasiado rápida y, por así decir, los asiste al no asistirlos, porque esto los beneficia.”<sup>7</sup>

ὁ Θεὸς ὁ αἰώνιος, ὁ τῶν κρυπτῶν γνώστης, ὁ εἰδὼς τὰ πάντα πρὶν γενέσεως αὐτῶν, κατὰ τὴν χρηστότητα αὐτοῦ ὑπερτίθεται τὴν ταχύτεραν πρὸς αὐτοὺς βοήθειαν καὶ, ἴν' οὕτως εἴπω, βοηθῶν αὐτοῖς οὐ βοηθεῖ, τούτου αὐτοῖς λυσιτελοῦντος.

De acuerdo con Prado<sup>8</sup>, Orígenes toma de los estoicos la idea de que el acto libre se funda en el juicio o asentimiento de la razón. Pero se distancia de ellos en el papel metafísico que le otorga a la libertad. Para Orígenes la libertad (αὐτεξούσιον) pertenece a la esencia misma del alma humana en tanto preexistente a su condición encarnada. De manera que la creatura misma puede conquistar su propia, aunque no permanente, identidad ontológica.

Es decir, el sistema de Orígenes encuentra fundamento en la idea de que todo estado es el resultado de una causa anterior, dado que el alma humana es preexistente e inmortal, el mal que inesperadamente le sobreviene a un hombre puede ha-

---

6 Fernández, S. (2015). Op. Cit. pp. 598-599.

7 Ibid., p. 621

8 José Julián Prado. Voluntad y naturaleza. “La antropología filosófica de Máximo el Confesor”. Ed. Universidad Nacional de Río Cuarto. Argentina (1974). pp. 199-204.

ber sido causado por sus pecados en una existencia anterior. No obstante, está en nosotros revertir la situación, ya sea para bien o para mal.

Pues, el Artífice no hace vasos nobles y vasos viles desde el inicio -de acuerdo a su presciencia-, porque ni condena ni justifica de acuerdo a la [presciencia], sino que [hace] vasos nobles a los que se purifican así mismos y vasos viles a los que desatienden su impureza.<sup>9</sup>

Ποιεῖ μὲν γὰρ ὁ δημιουργὸς σκεῦα τιμῆς καὶ σκεῦα ἀτιμίας οὐκ ἀρχῆθεν κατὰ τὴν πρόγνωσιν, ἐπεὶ μὴ κατ' αὐτὴν προκατὰκρίνει ἢ προδίκαιοι, ἀλλὰ σκεῦα τιμῆς τοὺς ἐκκαθαίροντας ἑαυτοὺς καὶ σκεῦα ἀτιμίας τοὺς ἀπεκαθαυμένους ἑαυτοὺς περιιδόντας

### Gregorio de Nisa y Juan Damasceno

En Gregorio de Nisa, el bien más importante, el bien sobre el que se funda la dignidad del hombre consiste en estar libre de todo determinismo (αὐτεξούσιον), no estar sujeto a ningún poder físico y tener en las decisiones, una voluntad independiente. Porque la virtud, en efecto, carece de amo y es espontánea.<sup>10</sup> En suma, para Gregorio αὐτεξούσιον es el don más precioso de la naturaleza humana y constituye la semejanza (espiritual) entre Dios y el hombre. Como señala Bastitta Harriet<sup>11</sup>, la perspectiva de Gregorio, a diferencia de Orígenes, es manifiestamente más positiva y está ligada a la creatividad la προαίρεσις. Es decir, no es vista como un desperfecto de la criatura humana, como un apartamiento del Logos divino, sino que es una decisión concreta y personal que manifiesta al “sí mismo” y a la diferencia hipostática. O sea, el carácter de ser αὐτεξούσιον permite al hombre gobernar su propia vida y moldear su carácter moral. En el contexto de los debates trinitarios de fines del siglo IV, el Niseno, siguiendo la línea de su hermano, postula una sustancia (ουσια) y tres hipóstasis (υποστάσεις), siendo la última irreductible a la primera. En el caso divino, se afirma la subsistencia propia del Hijo y del Espíritu, en detrimento de la corriente monárquica que los consideraba como meras manifestaciones de un único Dios, y de la corriente alejandrina que los subordinaba al Padre. Por consiguiente, no se trata ni

---

9 Fernández, S. (2015). Op. Cit. p. 653

10 Gregorio de Nisa. De oficio hominis. Disponible en: Sources Chrétiennes. La création de l'homme. Éditions du cerf. Introduction et traduction de Jean LAPLACE, S.J. Éditions de L'Abeille (1943) Lyon, Francia. p. 157

11 Bastitta Harriet, Francisco. Influencia de la noción de libertad de Gregorio Niseno sobre la filosofía del siglo XV en Italia a través de la recepción de sus textos. Edición del autor, tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires. N° de Exp.: 0843448/2008. Buenos Aires, 2015

de una mera manifestación ni de una criatura, sino de una unidad esencial con subsistencias propias y distintas entre sí. En el caso del hombre sucede lo mismo, la esencia es la naturaleza humana (la unidad) dada igual a todos los hombres. Y la hipóstasis es la zona donde opera el autogobierno, es decir, es lo que permite distinguir a unos de otros, es el sí mismo personal.

Respecto a Juan Damasceno, la diferencia del empleo del concepto αὐτεξούσιον es aún más notoria. Ya que el término αὐτεξούσιον no puede, literalmente, identificarse con “libertad de elección” porque Juan también lo aplica a Dios, tal como aparece titulado en el libro III §58 “*Acerca de las voluntades y potestades propias de nuestro Señor Jesucristo*” (Περὶ θελημάτων καὶ αὐτεξουσιῶν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ). Y, como es sabido, Dios no hace elecciones porque nunca está obligado a hacerlas ya que dada su bondad tiene garantizado hacer el bien, y no hay manera que pueda hacer otras “elecciones” que las que hace. Es decir, el término ‘αὐτεξούσιον’ encuentra su caso paradigmático en Dios y tiene que ver con la idea de que nada de lo que Él hace se le presenta como forzado. El deliberar es propio de nuestra naturaleza inferior, de modo que, en el hombre, ‘αὐτεξούσιον’ es un homónimo que se deriva de aquel paradigma. En la imagen derivada, el hombre tiene el control de sus acciones, pero no se trata de libertad de elección sino libertad de la acción y libertad en la acción. Aquí lo αὐτεξούσιον se identifica con ‘tener control sobre lo que uno hace’. En este contexto, Juan esboza una teoría de la acción poniendo el énfasis en que en cualquiera de sus instancias podemos equivocarnos porque todas están marcadas por el carácter de ser αὐτεξούσιον. Es decir, ‘αὐτεξούσιον’ es una cualidad del ser racional (ya sea Absoluto o finito) que es el trasfondo de la teoría de la acción y por ello no es un rasgo específicamente característico de la προαίρεσις. Por consiguiente, a diferencia de Orígenes, la acción buena o mala no fluye de la προαίρεσις en sí misma sino de la autodeterminación que acompaña todo el proceso:

En efecto, con propia potestad se apetece, con propia potestad se delibera y con propia potestad se juzga y con propia potestad se siente disposición y con propia potestad elige independientemente y con propia potestad se impulsa y con propia potestad se pone en práctica...<sup>12</sup>

Αὐτεξουσίως οὖν ὀρέγεται καὶ αὐτεξουσίως βούλεται καὶ αὐτεξουσίως ζητεῖ καὶ σκέπτεται καὶ αὐτεξουσίως βουλευεται καὶ αὐτεξουσίως κρίνει καὶ αὐτεξουσίως διατίθεται καὶ αὐτεξουσίως προαιρεῖται καὶ αὐτεξουσίως ὀρμᾷ καὶ αὐτεξουσίως πράττει ἐπὶ τῶν κατὰ φύσιν ὄντων.<sup>1</sup>

12 Juan Damasceno. De fide orthodoxa. (Exposición de la fe correcta). Traducción de Pablo Cavallero, editorial Agape (2013) Buenos Aires. p. 231

## Conclusiones

En líneas generales puede decirse que, Orígenes entiende por 'αὐτεξούσιον' la capacidad de elección entre lo bueno y lo malo. De modo que la libertad queda fundada en el juicio o asentimiento de la razón. Para Gregorio lo 'αὐτεξούσιον' tiene que ver más con lo antropológico, es el fundamento principal de la dignidad del hombre y lo que lo hace imagen viviente de Dios. Y para Juan Damasceno si bien 'αὐτεξούσιον' está presente en la capacidad de elección, no se limita ni debe identificarse con ésta porque también aplica el término a Dios. De modo que, Juan entiende 'αὐτεξούσιον' como “tener control sobre la acción” o “propia potestad”.

En los tres autores se observa un patrón marcadamente intelectual, razón por la cual, el término 'αὐτεξούσιον' no puede identificarse en ninguno de los tres como “libre albedrío” o “libertad de elección”, son preferibles traducciones como “autodeterminación”, “propia potestad” o “autogobierno”. En Orígenes, porque la elección se encuentra fuertemente ligada a la razón y no hay evidencia de una facultad de la voluntad. En Juan, porque el término se aplica a Dios y por extensión al hombre. Y en Gregorio, porque considera que es lo que nos asemeja espiritualmente a Dios.

## Bibliografía

Fuente:

**Gregorio de Nisa.** De opificio hominis. Disponible en: Sources Chrétiennes. La création de l'homme. Éditions du cerf. Introduction et traduction de Jean LAPLACE, S.J. Éditions de L'Abeille (1943) Lyon, Francia.

**Juan Damasceno.** De fide orthodoxa. (Exposición de la fe correcta). Traducción de Pablo Cavallero, editorial Agape (2013) Buenos Aires.

**Orígenes.** Sobre los principios. Fernández, Samuel (Introducción, texto crítico, traducción y notas), Fuentes Patristicas 27, edición bilingüe griego-español, Madrid, Ciudad Nueva, 2015.

Literatura secundaria:

**Alby, Juan Carlos,** "El 'hombre que viene de lo alto'. Elitismo y marginación en la antropología valentiniana", en Tópicos. Revista de filosofía de Santa Fe, no 11 (2003), pp. 23-44.

- Alby, Juan Carlos**, "La libertad entre lo temporal y lo eterno: San Agustín y Kierkegaard", en Logos. Revista de Filosofía, vol. 35, no 103 (2007), pp. 9-34.
- Bastitta Harriet, Francisco**. Influencia de la noción de libertad de Gregorio Niseno sobre la filosofía del siglo XV en Italia a través de la recepción de sus textos. Edición del autor, tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires. N° de Exp.: 0843448/2008. Buenos Aires, 2015.
- Dihle, Albrecht**. The theory of Will in Classical Antiquity (1982). University of California Press. Londres, Inglaterra.
- Frede, Michael**. John of Damascus on Human Action, the Will, and Human Freedom. Disponible en Byzantine Philosophy and its Ancient Sources, editado por Katerina Ierodiakonou. Clarendon press. Oxford
- Prado, José Julián**. Voluntad y Naturaleza. La antropología filosófica de Máximo el Confesor (1974). Ediciones de la Universidad de Río Cuarto- Río Cuarto República Argentina.
- Sorabji, Richard**. The concept of the will from Plato to Maximus the Confessor.

# El uso derridiano de la escritura flaubertiana para la deconstrucción del discurso metafísico

GERMAN E. DI IORIO

[diiorioerman@gmail.com](mailto:diiorioerman@gmail.com)

Universidad de Buenos Aires (UBA) y Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

## Resumen

El objetivo del presente trabajo es examinar el análisis que Jacques Derrida hace de la escritura de Gustave Flaubert en “Una idea de Flaubert”, con el propósito de indagar por qué retoma a un novelista para discutir ideas filosóficas. Nuestra hipótesis es que Derrida encuentra en la escritura flaubertiana una ambigüedad insuprimible, propia del discurso literario, que le permite deconstruir, desde sus incompatibilidades internas, la tradición filosófica idealista que va de Platón a Hegel, tal como fue heredada en Francia. Es decir, lejos de considerar a Flaubert un anti-idealista, sostenemos que la apuesta de la filosofía derridiana radica en exponer cómo la construcción de un sentido, por más crítica que sea, nunca puede darse sin su vínculo con lo contrario de lo que propone; tarea que la escritura flaubertiana permite evidenciar estratégicamente. Para esta labor, nos apoyamos en gran medida en la reconstrucción biográfica de Flaubert que Derrida lleva a cabo en su lectura de la obra del novelista, con el fin de mostrar la estrecha relación entre estos dos aspectos, que desde el idealismo deberían mantenerse separados.

*Palabras clave:* Derrida / Flaubert / ambigüedad / biografía

## La carta

En “Una idea de Flaubert” Derrida analiza la relación entre el autor de *Madame Bovary* y la herencia del idealismo en Francia, especialmente en lo que respecta a la oposición entre materialismo y espiritualismo dentro de la tradición que va de Platón a Hegel. El punto de partida del filósofo argelino es una carta que Flaubert envió a su sobrina Caroline en respuesta a su solicitud de recomendaciones de lectura sobre materialismo y espiritualismo. Esta carta, conocida como *La carta de Platón*, recibe su nombre porque en ella Flaubert, al mismo tiempo que denuncia las palabras “Materia” y “Espíritu” (ambas con mayúscula) como abstracciones impertinentes, recomienda a su sobrina dos diálogos platónicos: *Fedón* y *Banquete*.

Para emprender su análisis de “La carta de Platón”, Derrida rescata dos elementos biográficos relevantes. En primer lugar, Flaubert recomienda la lectura del *Fedón*, diálogo platónico en el que la inmortalidad del alma es central, a su sobrina Caroline, quien había sido bautizada con el mismo nombre que su madre, fallecida en 1846 tras darla a luz, apenas dos meses después de la muerte del padre de la familia. En segundo lugar, en relación con el *Banquete*, diálogo platónico sobre los modos del amor, la implicación sentimental es doble. Por un lado, tras la muerte de su padre y de su hermana, y el nacimiento de su sobrina, a quien cría como su propia hija, Flaubert inicia una relación con Louise Colet, su primer gran amor, con quien mantiene una extensa correspondencia amorosa.<sup>1</sup> Por otro lado, en “La carta de Platón”, Flaubert recomienda las traducciones de los diálogos platónicos realizadas por Victor Cousin, antiguo amante de Colet, con quien ella rompe su vínculo tras enamorarse del novelista. Cousin, a quien Flaubert llamaba “el Filósofo” (nuevamente con mayúscula) o incluso “Platón”, no solo era un platonista muy reconocido en su época, sino también uno de los principales divulgadores de la filosofía hegeliana en Francia.

De este modo, al recuperar la dimensión biográfica implicada en el *corpus* flaubertiano, Derrida nos invita a problematizar la relación entre la escritura del novelista francés y su vida. Ahora bien, su estrategia de lectura no consiste en un enfoque biografista, sino en atender a los sentidos que puede aportar esta reconstrucción epistolar. Dado que para Derrida el vínculo entre Flaubert y la filosofía no es fácilmente identificable, la ficción biográfica le permite adentrarse en el tema a través de ciertos rodeos y desvíos. Es decir, no se trata de explicar una obra a

---

<sup>1</sup> Correspondencia similar a la que, por lo demás, mantenía Derrida con su amante cuando pronuncia esta conferencia. Cf. Derrida (1986).

partir de la vida de su autor, sino de comprender cómo ambos sentidos se retroalimentan.

## La Idea

¿Qué nos aporta traer a colación la carga afectiva en juego cuando Flaubert recomienda la lectura de Platón a su sobrina, quien porta el nombre de su hermana fallecida, a quien él educa junto a su madre como la hija que nunca tuvo y, además, en la traducción de “el Filósofo”, Cousin, a quien su primer gran amor había dejado de lado al enamorarse de él? Por lo pronto, podemos empezar a sospechar si para el padre de la novela moderna y del realismo literario efectivamente las palabras “Materia” y “Espíritu” no significan nada.

Atendamos entonces el *corpus* flaubertiano que hemos recibido. Suele separarse en los escritos de un autor su obra pública de su obra privada, replicando cierto dualismo platónico marcado por un idealismo de la escritura del que aún participamos. Sin embargo, en la obra de Flaubert, la correspondencia no es un elemento insignificante, sino el espacio donde conviven sus reflexiones banales, sus declaraciones de amor y odio, y su teoría estética sobre el futuro del Arte y la literatura, en particular de la novela como un género que debía ser elevado al estatuto artístico que, desde la Grecia antigua, tiene la poesía. En esta línea, Derrida nos recuerda que para Flaubert las ideas heredadas, las reflexiones banales cargadas de lugares comunes, fueron una obsesión constante. Produciéndole atracción y repulsión en igual medida, Flaubert dedicó incontables horas de lectura y escritura a recopilar los lugares comunes del pensamiento, en un principio para evitar caer en ellos, pero finalmente para descubrirse fascinado por su insistencia.

Por supuesto, la filosofía no es ajena a esos lugares comunes. Este mismo texto, por ejemplo, se adecúa en mayor o menor medida a lo esperable de una publicación en las actas de una Jornada de filosofía, donde la transmisión y recepción de ideas están tan rígidamente codificadas que muchas veces resulta difícil imaginar la emergencia de un nuevo pensamiento. Por ello, incluso la filosofía más “crítica” (adjetivo maniqueo con el que un discurso filosófico pretende purificarse del dogmatismo mediante un siempre reconfortante dualismo) no puede evitar, en su transmisión y recepción de ideas, caer en lugares comunes. Lo mismo ocurre con el idealismo, que, desde Platón hasta Hegel, se presenta como una filosofía antidogmática, pero que en su labor no deja de reproducir esos mismos lugares comunes de los que sus sistemas prometen protegernos. Entendida de este modo, la filosofía

funciona como cualquier otro género discursivo: mediante su identificación y reproducción. Así, en la transmisión de una tradición discursiva denominada filosofía, no debemos olvidar que toda idea corre el riesgo de transformarse en un lugar común.

En los términos de “La carta de Platón”, la Idea jamás puede inmunizarse frente a la Materia. Esta posibilita la exposición de aquella, pero al mismo tiempo, hay un devenir-materia por el cual el primer pensamiento ya está condenado a transformarse en una estupidez debido a los mínimos desplazamientos necesarios para su transmisión o incluso su concepción. Ahí encontramos una de las grandes ambigüedades de Flaubert: su atracción y repulsión por la *bêtise*. Quiere evitar decir estupideces, pero no solo se descubre reproduciéndolas constantemente, sino también disfrutando de ese estado de bobería. De ahí que, cuando Flaubert recopila en su inacabado *Diccionario de ideas comunes* (2023: 401-626) las habladurías de su época, se genere una ambigüedad esencial entre la suscripción y la burla, ambas marcadas por una ironía indecible. Más aún, ni siquiera sabemos si con este diccionario se está riendo de sí mismo, de su época o de sus potenciales lectores. En este punto aparece lo que, según Derrida, es la estupidez propia de la filosofía para Flaubert: “ella quiere concluir, quiere saber zanjar, quiere decidir si-sí-o-si-no, de un lado o del otro” (2016: 340). Y Flaubert, ante esta estupidez de la filosofía, oscila entre el llanto, el odio y la risa.

Podemos decir que la *bêtise* es tanto el devenir-materia del espíritu como el intento de separar estos términos mediante su conceptualización. En otras palabras, la *bêtise* es, al mismo tiempo, la inevitable estupidez que marca todo discurso y la estupidez propiamente filosófica de querer separar el saber de la ignorancia, el conocimiento crítico y fundamentado de la opinión banal. Es respecto de esta segunda —pretensión que marca el ritmo de los sistemas filosóficos, en los cuales la Idea busca resguardarse de la amenaza de la Materia— que Flaubert encuentra su obsesión. Con la excepción de Spinoza, Flaubert desprecia profundamente a los filósofos, especialmente a aquellos dedicados a la construcción de sistemas metafísicos. Pero es precisamente en este desprecio por la sistematicidad y la metafísica como disciplina inútil donde se encuentra con la insistencia de la inutilidad. Así lo vemos en *Bouvard y Pécuchet*, donde los personajes que dan nombre a esta novela póstuma e inconclusa se encuentran desbordados por los sistemas metafísicos: un deseo filosófico y antifilosófico a la vez, el ansia de ver la *bêtise* y, al mismo tiempo, la imposibilidad de tolerarla.

La estrategia de Derrida en este punto es leer el capítulo filosófico de *Bouvard y Pécuchet* (2023: 263-314) como una ampliación de la respuesta de Flaubert a la

solicitud de su sobrina. Los dos personajes son charlatanes autodidactas, y parecería que Flaubert se está riendo irónicamente de ellos. Sin embargo, como repite en su correspondencia, en la escritura de este texto no puede evitar sentirse identificado con ellos. En efecto, Flaubert descubre que, para denunciar la estupidez, hay que ser un poco estúpido; pero, por lo mismo, sólo en la estupidez puede acontecer un pensamiento. Es en este límite material que amenaza con destruir la Idea donde esta puede revitalizarse, pues no asumir la bobería que marca todo pensamiento y pretenderse críticamente fuera de todo dogmatismo es estancar el pensamiento en una pureza irreal. Volviendo a los diálogos platónicos, a la elocuencia de las obras seleccionadas por Flaubert se suma la recomendación de su traducción.

### **La palabra “idea”**

Derrida resalta dos cuestiones adicionales sobre “La carta de Platón”. En primer lugar, para Flaubert, “Materia” y “Espíritu”, más que conceptos, son palabras vacías debido a su sobrecodificación. O bien, para dotarlas de sentido, sería necesario emprender la labor enciclopédica de *Bouvard y Pécuchet*, cuyos protagonistas, al investigar qué es la filosofía, retroceden hasta el origen de las ideas. En su derrotero por la historia del pensamiento, parten de su fuente platónica y acaban atrapados por la Idea hegeliana. En esta aventura, que termina por asquearlos del mundo, no es menor el hecho de que lean a Victor Cousin, lo que evidencia nuevamente el cruce entre vida y obra.

Además, Derrida subraya un elemento material en la escritura flaubertiana que posteriormente caracteriza el estilo nietzscheano. Cuando Bouvard y Pécuchet se resignan ante la Idea hegeliana, citan sin comprender mucho sus tesis filosóficas, pero con signos de exclamación: “¡[...] «La Naturaleza solo es un momento de la idea!»!” (2023: 305). Así, dejan entrever su pasión en un género discursivo que, en su idealismo, debería ser ajeno a los afectos. Se podría interpretar esto como una simple torpeza, pero la reproductibilidad del discurso hegeliano revela su vulnerabilidad ante la apropiación estereotipada. El sistema hegeliano, que debería ser inmune a cualquier dogmatismo, es expuesto por Flaubert en su potencial estupidez a través de una simple repetición enfática. Se trata de un gesto filosófico y antifilosófico de gran alcance, logrado mediante la mera alteración de la puntuación en una tesis filosófica. A través de la ironía, el estilo se presenta como la materia que contamina el espíritu absoluto. Y una vez planteada esta contaminación, ¿cómo contenerla? ¿Cómo asegurar, por ejemplo, que Platón, en su ventrilocuismo socrático, no

está siendo irónico? La atracción y repulsión por la *bêtise* trastoca todo querer-decir con la mera repetición de la literalidad, sin la cual no se puede recibir ni transmitir una idea.

En segundo lugar, Derrida señala que el nominalismo flaubertiano, por el que “Materia” y “Espíritu” no serían más que palabras, suele ir acompañado de cierto empirismo que les niega cualquier esencia conceptual. El problema es que el empirismo, como todo “-ismo”, es una argumentación heredada y codificada. Por ello, en “La carta de Platón”, Flaubert sugiere que “quizá” estos términos no sean más que abstracciones del entendimiento, dejando abierta la posibilidad de que no lo sean. Sin embargo, se precipita rápidamente hacia su conclusión y afirma que tanto el materialismo como el espiritualismo son igualmente impertinentes. En otras palabras, resulta absurdo adherirse a cualquiera de estos sistemas heredados, por lo que Flaubert opta por no elegir.

Ahora bien, para Derrida, este “ni... ni” no es solo un gesto escéptico, sino un intento de distanciarse de una herencia demasiado gastada para resultar estimulante. Flaubert se aparta de esta sobrecodificación afirmando que “quizá” se trate sólo de abstracciones, pero este mismo recurso lo reinserta en otra sobrecodificación: la del escepticismo. Tanto concluir como no concluir terminan siendo formas de responder con estupideces. Así, cuando Flaubert rechaza tanto el materialismo como el espiritualismo, no lo hace por mera precaución heurística. Más bien, ese “ni... ni” flaubertiano evidencia el agotamiento del discurso filosófico. Y cuando la desgastada oposición filosófica reaparece, genera un profundo hastío en el pensamiento, sobre todo cuando este se da cuenta de que intentar suspender la oposicionalidad es, en sí mismo, el gesto filosófico más predecible. De este modo, Flaubert concluye que pretender concluir es una tontería: al intentar escapar de la estupidez, nos re-encuentramos con ella.

Resulta elocuente atender a las lecturas que Flaubert hace de la tradición filosófica. Siendo ya de por sí extraño para su época que un escritor se interese por la filosofía, Derrida encuentra en la ambición enciclopédica de *Bouvard y Pécuchet* un doble movimiento:

Con una mano vuelve los argumentos de la filosofía contra la filosofía, pone el juego un sistema o una tipología filosófica contra la otra con la agilidad y la pesadez del experto autodidacta que imita demasiado pronto la manipulación del artista o del prestigeador filósofo; pero con la otra mano, una mano cansada, señala que no juega más y que

todas estas tomas de partido filosóficas son equivalentes, las oposiciones impertinentes (2016: 347).

Podemos decir, siguiendo a Derrida, que la lectura flaubertiana tiene algo de juego infantil, pero también de un mal humor propio de una vejez precoz, hastiada de dar vueltas sobre el mismo asunto. A lo largo de su obra, Flaubert muestra una preocupación constante por la idea y, más específicamente, por la palabra “idea”. Esta lo ofusca; quiere escapar de ella, pero no puede. Su obsesión lo vence.

## Una idea

Para Derrida, Flaubert se inscribe en la misma estela literaria que Mallarmé: con todas sus radicales diferencias, ambos escritores encuentran en el discurso filosófico un agotamiento y, al mismo tiempo, la necesidad de producir un arte que desborde esa herencia recibida. Sin embargo, no pueden llevar a cabo esta tarea sino reutilizando constantemente las palabras filosóficas en su escritura. Tal como afirma Derrida:

[r]ecurren entonces a las formas filosóficas más propias para decir este límite y esta imposibilidad, por ejemplo y por excelencia, los dos, a un simulacro de la dialéctica y de la idea (platónica y hegeliana) que permite a la vez reunir lo filosófico y marcar su límite desacreditando las oposiciones, es decir, en definitiva, todos los conceptos filosóficos como tales [...] (2016: 350).

En este contexto de imitación de la Idea platónico-hegeliana, Derrida relee *Madame Bovary*. Como el propio Flaubert comenta a Colet, este es un libro “sobre nada”, pero que, precisamente por ello, permite un despliegue formalista de la Idea de novela. Se trata del libro ideal, pero solo en la medida en que la idealidad deviene en nada. Flaubert busca una escritura que responda sin más a la Idea de lo Bello, eliminando todo elemento material. Así, la nueva instancia de la Idea se convierte en el Arte, en el cual se produce un vaciamiento del contenido para que emerja la forma pura.

Ahora bien, la nada a la que Flaubert arriba en su escritura termina por ser también la destrucción de la forma, en la medida en que la oposición entre esta y la materia o el contenido comienza a desvanecerse. El formalismo flaubertiano reproduce la herencia idealista agotada y, en ese movimiento, aparece un resto de mate-

rialidad que ya no se opone a la forma. En este sentido, la idea filosófica es reescrita más allá de su horizonte filosófico, lo que, no sin cierta ironía, termina por revitalizar lo filosófico a través de la lectura de esa reescritura.

“Llegado a su fin o sus fines, se puede aún, se puede entonces considerar, incluso desconsiderar o, lo que viene a ser lo mismo, tratar la filosofía como un arte, y leer los grandes filósofos como artistas” (2016: 352) propone entonces Derrida. De modo que, en la escritura flaubertiana, el concepto de Idea se reduce a la palabra “idea”. No obstante, en la desaparición de lo ideal, emerge una *nueva* idea. La determinación interna de la idea acaba agotada en una sobrecodificación, pero, en su agotamiento desde lo indefinido, surge una singularidad externa. No se trata de un movimiento lineal, sino de un vaivén en el que, mediante un gesto tan mínimo como considerar desde la belleza los diálogos platónicos, se introduce una afectividad que revitaliza la Idea.

Derrida concluye su análisis con una ficción en la que nos invita a entregarnos a la estupidez misma. Dicho sea de paso, el término “*concluire*” aparece en itálicas, en alusión a aquella definición de la estupidez como voluntad de concluir. La ficción en cuestión consiste en tomar todos los usos que Flaubert hace de la palabra “idea” y realizar una suerte de taxonomía. Desde sus usos más vulgares o como sinónimo de representación, hasta los técnicos y morales que aprende de la filosofía idealista, la Idea aparece en la escritura flaubertiana tanto como un contenido que busca su forma como la forma misma del discurso. En esa misma dirección, el Arte de Flaubert recupera la pretensión filosófica de establecer una dialéctica entre forma y contenido, pero imposibilitando que una idea de la idea regule este encuentro de lo inseparable. No debemos olvidar que esta ha sido siempre la pretensión del discurso literario que tanto teme la filosofía. Lo interesante es que, en esta traducción de una tradición, en esta reescritura de la Idea en el Arte, acontece una “fuerza afirmativa” imposible de contener: allí donde nada emerge, en su misma desaparición como tal se inscribe silenciosamente el devenir de lo otro.

## Bibliografía

- Derrida, Jacques** (1986): *La tarjeta postal*, “Envíos”, trad. Haydée Silva, México D. F., Siglo XXI, pp. 9-242.
- (2016): *Psyché*, “Una idea de Flaubert”, trad. Javier Pavez y Cristóbal Thayer, Adrogué, La Cebra, pp. 335-356.

**Flaubert, Gustave** (2014): *Madame Bovary*, trad. Jorge Fondebrider, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Eterna Cadencia.

——— (2023): *Bouvard y Pécuchet*, trad. Jorge Fondebrider, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Eterna Cadencia.

# El poder neutro como límite y posibilidad de la política moderna

MAXIMILIANO FERRERO

[maxiferrero09@gmail.com](mailto:maxiferrero09@gmail.com)

Universidad Nacional del Litoral

## Resumen

En los debates constitucionales disparados por la Revolución francesa, muchos vieron la necesidad de considerar un *tiers*, es decir, un tercer poder complementario al Legislativo y al Ejecutivo (teniendo en cuenta que, en la tradición constitucional francesa, el Poder Judicial se entendía, antes que como político, como un cuerpo administrativo). Este tercer poder fue denominado “moderador” o “neutro” en diversos textos. Las principales figuras que teorizaron sobre el poder neutro fueron Sieyès, Mme. De Staël y Benjamin Constant. Este último fue sin dudas quien más desarrolló teóricamente la cuestión, ya que, en un primer momento, piensa la neutralidad como poder republicano y luego posiciona dicha función en un monarca constitucional. Este trabajo pretende, en primer lugar, mostrar las variaciones en cuanto a la forma en la que fue pensado el poder neutro y cómo la función de la neutralidad, puesta por encima de la política partidaria diaria, fue considerada una condición de posibilidad de un régimen político liberal en los albores de los sistemas representativos modernos.

*Palabras clave:* Poder neutro / Benjamin Constant / Revolución

## Introducción

El liberalismo que comienza a construirse en el contexto posrevolucionario francés difícilmente pueda agruparse en una tradición monolítica. Como muchos teóricos afirman (*cf.* Jaume, 1997 y Rosanvallon, 2015), podemos encontrar, al menos, una cultura de oposición y una de gobierno, dando lugar a diferentes corrientes que se formaron o bien centrándose en los derechos individuales, o bien, en el problema de la gobernabilidad. Entre los nombres más conspicuos del liberalismo francés podemos encontrar a Emmanuel Sieyès, Germaine de Staël, Benjamin Constant o François Guizot. Ahora, si bien estos teóricos podían partir de premisas diferentes, sus reflexiones apostaban a detener el *pathos* destructivo a que había dado lugar la Revolución y a ordenar constitucionalmente la sociedad resultante de la misma. Como ha planteado Pierre Rosanvallon, la tarea histórica del liberalismo fue la de ensayar nuevas filosofías del orden para “fundar, inscribir en el largo plazo, estabilizar” (2015:16). El período comúnmente identificado como “Terror” había demostrado las dificultades de armonizar la nueva soberanía popular con los principios de un orden institucional representativo o un gobierno estable. A raíz del esfuerzo teórico y práctico por reencontrar los puntos de esta ecuación, el liberalismo ha sido capaz de generar una novedosa interpretación de la sociedad y la libertad modernas.

Esta libertad moderna que ya no reside la ciudad, sino en cada uno de los individuos que la componen, se convertiría en el punto de apoyo de los cimientos institucionales de la sociedad posrevolucionaria. Si nos enfocamos en los textos de Mme. de Staël y Benjamin Constant, sus propuestas teórico constitucionales no apuntaban a frenar la Revolución, si por ello entenderíamos la vuelta al Antiguo Régimen. En cambio, vieron con buenos ojos el horizonte de libertad abierto en 1789 y apuntaban a consumir los principios que habían dado origen a la Revolución, salvándola de su etapa más radical. Con estas palabras, la propia Germaine de Staël, en sus *Consideraciones sobre la Revolución francesa*, intentaba dar cuenta del propósito de estos liberales: “el establecimiento del gobierno representativo, hacia el cual está avanzando el espíritu humano en todas sus partes” (2021:72). En fin, se trataba entonces de proponer, sobre un profundo diagnóstico de la sociedad francesa moderna, cuáles debían ser las instituciones capaces de colocar a Francia en la senda del orden político. Estos autores entendieron —ya desde el período de la república directorial— que la garantía de dicho orden descansaría sobre un *tiers* o tercer poder capaz de arbitrar en los conflictos políticos de los otros poderes, comúnmente llamado poder “preservador”, “moderador” o “neutro”.

## El poder moderador en una república para un gran país

Benjamin Constant y Germain de Staël llegan a Francia el 5 pradiel del año III (24 de mayo de 1795), luego del golpe de Termidor que había terminado con la conducción jacobina del gobierno revolucionario, luego de la caída de Robespierre. Poco antes de su arribo, en el mes de abril, se había instaurado la Constitución del año III que daba origen a una república caracterizada por un poder ejecutivo plural de cinco miembros, llamado “Directorio”. Los recién llegados no tardaron en incorporarse al debate político francés; de hecho, a los pocos meses, entró en circulación, el primer folleto publicado por Constant: *De la Force du Gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s’y rallier*. En este pequeño escrito, el autor defendía la necesidad de sostener el régimen directorial con un argumento bastante práctico. Para el lausanés, la república, necesaria para “consolidar la libertad” (Constant, 2013:48), debía ser sostenida porque había sido el régimen más estable desde la Revolución.

La República directorial se veía amenazada en aquel contexto, por fuerzas tanto de izquierda como de derecha. Por izquierda, por los resabios y partidarios del ala más radical de la Revolución —como la conjuración promovida desde el *Tribun du peuple* por Babeuf. Por derecha, el gobierno tenía que hacer frente a los intentos de restauración del Antiguo Régimen y de la vuelta de los *émigrés* que, en el plano de las ideas, encontraban a sus defensores más conspicuos en las plumas de autores reaccionarios, como de Maistre y de Bonald. Por otro lado, los conservadores ven- cen en las elecciones intermedias de 1797. En el plano internacional, la Revolución lidiaba contra sus propias paradojas cuando intentaba acallar los levantamientos que lideraba Toussaint-Louverture en Saint-Domingue (*cfr.* Popkin, 2021:515-46). En este contexto, el escrito que Constant redactara para apoyar el gobierno republicano le brinda a su autor, la fama de tomar una *position centriste* (Todorov, 1997:75) entre las posibilidades de la vuelta del Terror y el absolutismo. Así, sostenía Constant que “[E]l momento actual es uno de los más importantes de la Revolución. El orden y la libertad están de un lado, la anarquía y el despotismo del otro” (Constant, 2013a:33).

En 1798, Mme. de Staël redacta un texto que sería recién conocido en 1906, sus *Des Circonstances actuelles qui peuvent terminer la révolution et des principes qui doivent fonder la république en France*. En este texto, de Staël realiza un análisis de la constitución del año III (1795) y sus falencias. Muchas de las ideas que aparecen en este escrito eran similares a las de su compañero lausanés, lo que da cuenta

de que éstas se habían formado en discusiones compartidas que tenían desde las reuniones ofrecidas por de Staël el castillo suizo de Coppet, perteneciente a la familia Necker. Entre ellas, cabe destacar la visión bicameralista del poder legislativo inspirada en el parlamento británico con una cámara electiva y otra vitalicia, el error de no haber incorporado la figura del veto como atribución del poder ejecutivo y la necesidad de contar con un poder moderador que la escritora denomina “cuerpo conservador” (de Staël, 1906:165). El objetivo de la obra, como la propia escritora admitía, trataba de garantizar, mediante “una barrera invencible, la estabilidad de las bases constitucionales de la república y de los principios de la Revolución” (165). Para de Staël, la función primordial del poder moderador estaba enfocada en evitar los posibles excesos de la cámara electiva, ya que ésta podía quedar presa de intereses facciosos.

Con el mismo espíritu, Constant desarrolla sus ideas de un poder moderador republicano en unos manuscritos que ven la luz casi doscientos años después de que comenzaran a redactarse (1800-1803) y que, en francés, son conocidos como *Fragments d'un ouvrage abandonné sur la possibilité d'une constitution républicaine dans un grand pays*<sup>1</sup>. Para este lausanes, la viabilidad de la república en tanto sustituto de la monarquía tradicional francesa, descansaría sobre un poder “neutro o preservador” (Constant, 2013b:189), un legislativo bicameral y un ejecutivo colegiado. El poder neutro estaba destinado a convertirse en una especie de garante de la constitución o “juez supremo de los otros poderes” (253). Entre sus atribuciones, este poder neutro de composición colegiada contaría con la posibilidad de disolver el legislativo, destituir el poder ejecutivo, el derecho de gracia, recibir peticiones de los individuos y sancionar las modificaciones a la constitución. En otras palabras, este órgano colegiado pensado a partir del modelo de un *jury* constitucional que proponían Sieyès y de Staël debía funcionar como reguardo último de la constitución resolviendo los conflictos entre los poderes del Estado.

Como mencionamos, Los *Fragments* también se hacían eco de los apuntes de Mme. de Staël al defender la idea de que parte del fracaso de la república directorial no estaba en la composición colegiada del ejecutivo, sino en la “imposibilidad de frenar de forma constitucional la deriva del poder legislativo” (99). En otras palabras, el descuido de haber brindado al ejecutivo la facultad de vetar las iniciativas del legislativo. Si bien Constant se incluía en una larga tradición británica que, pasando por John Locke, sostenía que el “poder legislativo es evidentemente el prime-

---

1 En su edición en idioma español, el editor de la obra prefirió modificar el título en que dichos manuscritos aparecieron en idioma original por el de *Una constitución para la República de los Modernos*.

ro de todos en rango y dignidad” (30), también podía ser “el más errático en sus movimientos” (105).

Es interesante el hecho de que, en estos apuntes, Constant divida las prerrogativas “neutras” entre dos poderes, al asignar el veto —usualmente unido a la figura de un monarca— al poder ejecutivo. Éste último debería ser también, un órgano colegiado, ya que, como el propio Constant anunciaba, “la unidad del ejecutivo me parece incompatible con la libertad” (95). Pero la colegialidad del ejecutivo era concebida aquí, como un dispositivo capaz de lidiar con ciertas dificultades inherentes a una república representativa: las elecciones, cuyo peligro estribaba en “cuestionar en cierto modo la organización misma de la autoridad” (3). En efecto, para este pensador, el régimen representativo se basa en una “enajenación temporal de la soberanía” (111) que, periódicamente, vuelve a su titular original: el pueblo, a través del mecanismo electoral. En el plano práctico, las elecciones ponían a la república en la senda de una metafísica de lo impredecible frente a la incertidumbre de la sucesión democrática y de los potenciales desórdenes derivados de la competencia política. A nuestro modo de ver, este problema puede ser analizado parangonándolo con la figura medieval del interregno que, en una monarquía, era cubierto por el cuerpo político del rey, según la teoría elaborada por Ernst Kantorowicz (2012).

Constant hace visible aquí, cierta opinión extendida en la época. Y es que, la unidad hereditaria que representaba la monarquía puede resolver el problema de la desestabilidad a la que la república parecía verse sometida inexorablemente. Porque en aquella forma de gobierno, la transmisión del poder “se vuelve ordenada y pacífica” (Constant, 2013b:54). El poder de un monarca hereditario puede verse legitimado por varios elementos, tales como su origen divino, así como la tradición, el tiempo y las costumbres; materiales que confluyen en lo que Kantorowicz denominaba el “cuerpo político del rey”. Dado que la restauración de la monarquía francesa o fundar una nueva podía poner a la nación sobre la senda de un nuevo despotismo (*cf.* 68), la gramática constitucional debía resolver entonces el problema de cómo reemplazar en una república esa instancia simbólica respetable, reconocible y trascendente de consenso y estabilidad política que representaba el monarca.

La respuesta a esta incógnita estaba en la distribución de funciones del poder neutro y del ejecutivo. La colegialidad de este último no sólo previene de la potencial tiranía de la unidad, empero también, permite hacer desaparecer los riesgos que implican la periodicidad de las elecciones, ya que los miembros del ejecutivo se renuevan en períodos diferentes. Puesto que el ejecutivo nunca se renueva totalmente, queda garantizada la estabilidad del gobierno. En este punto, aparece la cla-

ve del pensamiento republicano constaniano, en tanto el lausanés introduce un tópico monárquico en la constitución de la República a fin de garantizar la estabilidad del gobierno (*cf.* Gauchet en Constant, 1997: 34). Kantorowicz sostuvo que el “rey que nunca muere” o, digamos, su cuerpo político dependía de tres factores: la perpetuidad de la dinastía, el carácter corporativo de la Corona y la inmortalidad de la dignidad real (Kantorowicz, 1985:319). *Mutatis mutandis* la colegialidad podía funcionar como una especie de cuerpo inmortal, dando continuidad al gobierno al tiempo que lo desligaba de la desaparición física de los cuerpos mortales que lo componían. La autoridad podía desligarse así de quien la ejercía temporariamente, convirtiéndola “en un ente abstracto, inmortal, inmutable, que va cambiando de carácter de forma imperceptible, a medida que la elección libre sitúa de forma sucesiva y gradual a los portavoces de la opinión modificada entre los depositarios del poder” (Constant; 2013b:86).

### **La readaptación del poder neutro para una monarquía moderada**

Luego de la caída definitiva del emperador Bonaparte, el escenario político francés se modifica con el retorno de los Borbones al trono. La nueva monarquía, nostálgica del Antiguo Régimen, debería realizar algunas concesiones al ideario liberal: una carta constitucional que reconociera derechos y garantías, asambleas representativas y elecciones periódicas. La pluma militante de Constant buscará rápidamente readaptar su visión del poder neutro a fin de “fusionar las ventajas de la monarquía y de la república” (Sánchez Mejía, 2003:215) al coronar el edificio republicano. La nueva propuesta consistirá en identificar al poder neutro con el monarca como la cabeza de una monarquía parlamentaria y aparecerá por primera vez en un texto de 1814, las *Réflexions sur les constitutions, la distribution des pouvoirs et les garanties*. Al año siguiente, Constant redoblaría su apuesta con la publicación de los *Principes de politique* de 1815. Aquí, el lausanés se centraría en brindar una solución al problema de la comunicación entre los poderes legislativo y ejecutivo que, tal como habían diagnosticado con de Staël, constituía el problema de la constitución de 1795. La clave se encontraría en el papel de la corona y sus facultades constitucionales.

En este último texto, Constant propone un esquema de gobierno inspirado en la constitución británica y asentado sobre cinco poderes: el poder regio o neutro, el poder ejecutivo o ministerial, una cámara representativa hereditaria, una cámara representativa de la opinión y el poder judicial. Las facultades del poder neutro son

la siguientes: derecho de gracia, nombrar los miembros de la cámara alta o hereditaria, nombrar los jueces, aunque sin la facultad de removerlos, nombrar y remover los ministros, disolver las asambleas y declarar la guerra (en acuerdo con el legislativo). El elemento clave para Constant estribaba en desanudar el monarca del poder ejecutivo y para ello debía repensarse la cuestión de la responsabilidad del primero. Haciendo del monarca un sujeto políticamente irresponsable (lo que lo vuelve inviolable) es posible conservar la sacralidad de su figura. Digamos, la unidad simbólica que lo recubre. Para ello, es necesario que cada acto de gobierno se encuentre refrendado por el poder ejecutivo, compuesto por un gabinete de ministros.

Al no cargar con el peso de la responsabilidad de los actos de gobierno, el monarca puede sustraerse de la actividad política sujeta a la previsibilidad normativa: al no participar de asuntos de gobierno, su interés nunca chocará con el del legislativo ni el del ejecutivo. Por otro lado, al estar elidido de la competencia político-electoral, su único interés político, que es permanecer en el trono, queda asegurado. El monarca, entonces, es el eje sobre el cual gira el edificio de la constitución y representa la unidad de la nación en tanto puede encarnar una figura que trasciende las luchas partidarias. Con ello garantiza la vigencia de la constitución independientemente de los resultados electorales (*cf.* Sánchez Mejía, 2003:216). En suma, Constant parecía haber encontrado una “forma de custodiar la constitución” (Dotti; 2005:313).

Como sostuvo Constant, la inviolabilidad del monarca constituía una especie de “ficción legal” (Constant, 1997:401) que pretendía elidir al monarca de las debilidades y yerros de la humanidad, siendo a la par necesaria “por el interés del orden y de la libertad misma” (401). De lo contrario, todo el sistema político estaría envuelto en una guerra entre el rey y las facciones. En efecto, “el rey en un país libre, es un ser aparte, superior a la diversidad de opiniones [...], no pudiendo entrar jamás en la condición común” (327). El poder neutro, parecería decirnos Constant, es una especie de *deus ex machina*, una figura divina, observante desde el exterior, pero capaz de ingresar desde ese afuera para resolver una situación y garantizar la continuidad de la trama constitucional.

Aquí se ponen en juego dos lógicas diferentes de la soberanía que se aglutinan en una monarquía constitucional. Por un lado, una que descansa en el principio democrático y, por otro, una que lo hace sobre el valor de la legitimidad tradicional, cuya continuidad histórica, en Francia, había depuesto la Revolución. Empero, ahora el liberalismo asume la tarea de reformularla como una medida de contención de los peligros del principio democrático, que siempre atormentaron a Constant: el jacobinismo y, principalmente, el cesarismo bonapartista.

Podemos ilustrar este punto con algunas observaciones de Jorge Dotti: el poder neutral es el reconocimiento de la imposibilidad de mantener la forma monárquica del *legibus solutus*, para rescatarlo de la historia y restituirlo sólo como *solutus*, en el ámbito acotado de la soberanía, cuyo límite se encuentra en esos “principios positivos e inmutables” (Constant, 2010:115) expresados por la norma jurídica (*cf.* Dotti, 2005:357). Es decir, este soberano *solutus* o *pouvoir neutre* no se encuentra subordinado al sistema de controles recíprocos que rige sobre los otros cuatro poderes del Estado, pero sus funciones no tienen sentido si no se las piensa como un medio de evitar los conflictos entre poderes y obligar a cada uno a que permanezca en la esfera de autonomía que les asigna la constitución, de modo de salvaguardar los derechos del individuo. El único límite que el monarca no puede cruzar es el individuo. El fondo del liberalismo constaniano es, pues, un dogma moral.

Finalmente, podemos hacer mención de la indudable inspiración que el escritor lausanes encontró en la isla al otro lado del canal de La Mancha, convencido de que, en Inglaterra, la libertad y la estabilidad conviven a partir de la neutralización del poder regio, no de su desaparición (*cf.* Constant, 2013b:55-61). En Francia, por el contrario, la Revolución había creado una fuerte situación de inestabilidad política que fue heredada por el régimen republicano. La conclusión a la que llegaba Constant era que para que ese horizonte no acabara en un nuevo fracaso, una constitución republicana y representativa, fundada sobre el principio de la soberanía popular y, por tanto, incorporando un sistema de elecciones, debía, a su vez, incorporar, una instancia que resguardara las dimensiones de eminencia y permanencia que, en una monarquía, se atribuían a la persona del monarca (*cf.* Gauchet en Constant, 1997:35). En otras palabras, si bien el régimen republicano genera, en principio, ciertas incompatibilidades insuperables con una monarquía, su puesta en práctica y garantía de estabilidad pasaba por comprender que algunas de sus disposiciones no podían ser republicanas (*cf.* Grange en Constant, 1991:37).

## Bibliografía

- Constant, Benjamin** (2013a), De la force du gouvernement et de la nécessité de s’y rallier, Paris, Champs.
- Constant, Benjamin** (2013b), Una constitución para la república de los modernos, España, Tecnos.
- De Staël, Germaine** (1906), Des Circonstances actuelles qui peuvent terminer la révolution et des principes qui doivent fonder la république en France, Paris, Fischbacher.

**De Staël, Germaine** (2021), Consideraciones sobre la Revolución francesa, Barcelona, Arpa.

**Jaume, Lucien** (1997), L'individu effacé, Paris, Fayard.

**Kantorowicz, Ernst** (2012), Los dos cuerpos del rey, España: Akal.

**Popkin, Jeremy** (2021), El nacimiento de un mundo nuevo, Barcelona, Galaxia Gutenberg.

**Rosanvallon, Pierre** (2015), El momento Guizot, Buenos Aires, Paidós.

**Sánchez Mejía, María Luisa** (2003), “Repúblicas monárquicas y monarquías republicanas”. Revista de Estudios Políticos, 120, pp. 195-217.

**Todorov, Tzvetan** (1997), Benjamin Constant. La passion démocratique, Paris, Hachette.

# Aristóteles, mujeres y monstruos

VENTURA GIL

[ventura.gil@uba.ar](mailto:ventura.gil@uba.ar)

Universidad Nacional de Buenos Aires (UBA)

## Resumen

Este trabajo examina la conexión entre la mujer y la monstruosidad en la biología aristotélica, con especial atención al pasaje 767b5 de *Sobre la reproducción de los animales*. Aristóteles sostiene que la mujer es un "macho malogrado", una desviación dentro del proceso generativo que, sin embargo, es necesaria para la reproducción de la especie. A partir del análisis de su teoría de la causalidad y la herencia, se contrasta esta idea con su concepción de los monstruos como anomalías accidentales. Se argumenta que la clasificación de la mujer como desviación responde a un sesgo estructural dentro del pensamiento aristotélico, evidenciado en sus propios criterios de normalidad y excepción. Finalmente, se plantea que la ambigüedad en su tratamiento de la mujer y el monstruo no solo revela una tensión en su teoría de la generación, sino que permite aventurar la pregunta de si esta fisura compromete, en algún grado, una esfera más amplia dentro de su marco metafísico.

*Palabras clave:* *De Generatione Animalium* / mujer / monstruo / desviación / herencia

*podemos desear no sólo obtener cierta comprensión de la obra de Aristóteles, sino también entender mejor algunos de los problemas filosóficos que él aborda. En tal caso, tenemos derecho a hacerle entrar en debate como si fuera contemporáneo [...] Si una de sus afirmaciones o de sus argumentos nos incita a indagar por nuestra cuenta o a contraargumentar, no es necesario que nos sintamos culpables de estar aproximándonos 'a su obra' con armas modernas. Aristóteles no se molestaría porque lo dicho por él está allí para que se lo discuta y para provocar pensamiento ulterior*  
~ John Lloyd Ackrill

## **Introducción**

El presente trabajo se centra en el Libro IV del tratado *Sobre la Reproducción de los Animales* de Aristóteles y tiene como objetivo analizar la relación conceptual entre la hembra y la monstruosidad en su teoría biológica. En particular, me interesa examinar el pasaje 767b5, donde el Estagirita describe el origen biológico de la mujer como una desviación monstruosa, y contrastarlo con las definiciones de monstruo que expone más adelante en el mismo tratado.

Para comprender la concepción aristotélica de la mujer como desviación, es necesario situarla dentro de su teoría general de la generación y la herencia. *De Generatione Animalium* forma parte del corpus biológico aristotélico, junto con tratados como *Historia de los animales*, *Partes de los animales* y *Sobre el alma*. En este marco, Aristóteles busca explicar la reproducción en coherencia con los principios que rigen el cambio en la naturaleza, integrando su teoría de la causalidad y la sustancia con una jerarquía de los seres vivos determinada por su grado de desarrollo conforme a dichos principios.

## **La reproducción en Aristóteles**

La reproducción es concebida como un proceso en el que intervienen dos causas fundamentales: la causa formal, aportada por el macho, y la causa material, suministrada por la hembra (729a9-11). El macho engendra al proporcionar la causa formal de la especie, al tiempo que actúa como principio de movimiento; la hembra, en cambio, ofrece únicamente la materia pasiva en la que dicha forma se imprime

(729a10). Esta estructura causal será clave para comprender por qué Aristóteles afirma que la mujer es un "macho malogrado" (767b9): si el desarrollo del embrión ocurre de manera óptima, se genera un varón; si hay una falla en el proceso, surge una mujer. Sin embargo, es el varón quien posee la forma "completa", contenida en potencia en el semen, considerado la forma más elaborada del alimento cocinado.

Para ilustrar este proceso, Aristóteles emplea una famosa metáfora que recurre en varios pasajes del *Generatione* y otros tratados (723b30, 724a35, 743a25). La reproducción, dice, es como el trabajo del artesano: así como un carpintero imprime una forma en la madera sin transmitirle nada de su propia sustancia, el varón imprime la forma sobre la materia femenina sin aportar con ello ningún elemento material (730b12). Esta misma lógica se refleja en la analogía del cuajo y la leche: el esperma masculino actúa como un principio activo que "coagula" la sangre menstrual de la mujer, transformándola en embrión, del mismo modo en que el cuajo solidifica la leche en queso (729a11).

Para Aristóteles, el semen y la menstruación son residuos transformados a partir del alimento ingerido (728a18). En los machos, el calor corporal es suficiente para cocinar la sangre hasta convertirla en semen, donde reside el *eîdos* y el principio de movimiento. En las hembras, en cambio, al no alcanzarse ese grado de cocción, la sangre permanece como menstruación (730a29). De este modo, el varón es definido como aquel que genera semen y la hembra como un "macho imperfecto" o "estéril", en la medida en que no es capaz de producirlo, siendo sus menstruaciones una versión inacabada de este residuo útil.

## **Mecanismos de herencia y transmisión de rasgos**

En el Libro IV y, en particular, entre los pasajes 767b15-769a5, Aristóteles analiza cómo se transmiten los rasgos y el sexo de los progenitores al descendiente a través de lo que puede considerarse dos principios fundamentales:

1. En el semen hay movimientos en acto y en potencia.
2. Estos movimientos pueden dominar o relajarse.

Los movimientos en acto corresponden tanto a las características individuales del progenitor como a aquellas que lo definen en términos más generales, operando en distintos niveles de causalidad que pueden desplegarse de manera autónoma, sin una subordinación estricta entre sí. Estos niveles, ordenados según un criterio de

generalidad creciente, abarcan la identidad individual (por ejemplo, Sócrates), la condición de macho, la pertenencia a la especie humana y, en un nivel aún más amplio, la categoría de animal. Aristóteles postula que estos niveles pueden ejercer su influencia causal de manera independiente, de modo que la activación de uno no presupone la activación de los otros; así, un progenitor puede transmitir su forma individual sin determinar necesariamente el sexo del descendiente, o viceversa. Por contraste, los movimientos en potencia corresponden a la madre y a la línea ancestral, operando en un estado latente hasta que determinadas condiciones los actualizan en la descendencia.

Por otro lado, el proceso de transmisión está determinado por los fenómenos de dominación y relajación. Cuando un movimiento es dominado (*kratoúmenon*), tiende a transformarse en su contrario: así, un varón puede engendrar una hembra, o un hijo puede parecerse más a su madre que a su padre. En cambio, cuando un movimiento se relaja (*luómenon*), tiende a manifestarse en niveles más próximos dentro de la jerarquía de causalidad: si el movimiento del padre se relaja, tiende al de su propio padre; si se relaja aún más, tiende al del abuelo, y lo mismo ocurre en el caso de la madre. De este modo se explica la semejanza de los hijos con sus abuelos o bisabuelos.

La razón por la que estos movimientos masculinos pueden relajarse o ser dominados debe buscarse, según Aristóteles, en dos factores. En primer lugar, en el hecho de que todo agente activo es influido por la materia sobre la que actúa: un cuchillo se desafilas al cortar, un cuerpo caliente se enfría al entrar en contacto con materia fría. En segundo lugar, en la falta de proporción entre los progenitores (*symmetría*): un varón puede carecer del calor suficiente para imponer su forma debido a su juventud, vejez o enfermedad, o bien la materia femenina puede ser excesiva o demasiado fría, afectando el resultado del proceso.

### **Mujer y monstruo: Desviación funcional vs. anomalía accidental**

En su estudio sobre los mecanismos hereditarios, Aristóteles establece una relación entre el nacimiento de hembras y el de monstruos, al considerar que ambos constituyen alguna clase de desviación (767b1-16). Sin embargo, distingue entre ellas con claridad: mientras que la hembra es una desviación necesaria dentro del orden natural para la generación de la especie, el monstruo representa una anomalía accidental, un resultado inesperado sin ninguna finalidad dentro del proceso de generación (767b15).

Para Aristóteles, la hembra constituye el primer grado de desviación respecto a la norma, una alteración que se produce cuando el principio masculino no logra imponerse completamente sobre la materia que actúa como su sustrato. Esta insuficiencia puede deberse a diversos factores: la juventud, la vejez o alguna otra condición que debilite al macho, así como a una desproporción entre el calor masculino y la materia femenina. No obstante, pese a ser una desviación, la hembra es teleológicamente necesaria, ya que sin ella no podría mantenerse la continuidad de las especies que se reproducen sexualmente: si bien la mujer es una suerte de deformidad, es una deformidad funcional, es decir, una desviación que cumple una finalidad específica dentro del sistema de la reproducción. El monstruo, en cambio, representa una deformidad más radical. A diferencia de la hembra, no desempeña ninguna función dentro del orden natural, sino que surge por accidente, como una manifestación extrema de la insubordinación de la materia ante la forma (769b12). Su existencia no responde a una causa final, sino a la contingencia inherente a la naturaleza (770b11).

Sin embargo, Aristóteles rechaza el azar como causa de los fenómenos naturales y, en consecuencia, también como explicación de la monstruosidad: el monstruo es necesario por accidente, resultado de una materia defectuosa que prevalece sobre la forma, derivado de propiedades materiales y sujeto a causas naturales (778a35-36). Algunos autores, como Aubenque, han señalado que esta misma condición accidental no excluye la posibilidad de una finalidad universal. Desde esta perspectiva, la contingencia, como rasgo inherente del mundo natural, es precisamente lo que lo distingue de la perfección divina. Como señala Aubenque: “Si no hubiera accidentes, la naturaleza sería perfecta y, por tanto, divina”<sup>1</sup>. Así, la monstruosidad es considerada *contra natura* solo si se entiende la naturaleza en términos de regularidad y repetición. Pero, ¿es lo natural un mero resultado de la regularidad estadística o implica una esencia que trasciende la mera reiteración?

En última instancia, si la propia naturaleza admite la generación de monstruos, esto implica que ellos forman parte de su orden, aunque en los márgenes de su regularidad y como expresión de su propia contingencia. Desde esta perspectiva, la afirmación aristotélica de que la mujer es un “macho malogrado” se diluye ante una conclusión más radical: si lo monstruoso se define por una desviación respecto a lo que podríamos llamar el “modelo formal”, entonces toda generación conlleva, en cierto sentido, un elemento de monstruosidad. Rara vez —o nunca— un hijo es idéntico a su progenitor; el concepto mismo de “individuo” presupone una desviación respecto de

---

1 Cf. Aubenque, P. (1987), p. 373.

un universal. De hecho, es precisamente la diferencia lo que posibilita la individuación: sin ella, no habría individuos, sino la indistinción homogénea de un mismo ser inerte e inmutable. En este sentido, si anduviéramos con ánimos de ser consistentes, deberíamos corregir a Aristóteles: la mujer, como todo ser creado, se trataría de una desviación, pero no la primera, sino una entre muchas, en una secuencia cuyo principio y término permanecen indeterminados. La primera anomalía, entonces, no sería la generación de una hembra, sino la generación misma, pues ningún ser creado encarna de manera plena y perfecta la forma de su predecesor. Lo monstruoso no es una excepción, sino la huella inevitable de toda creación.

Ahora bien, si no queremos caer en generalizaciones inocuas que poco aportan a los propósitos científicos de la biología aristotélica, nos vemos obligados a reconsiderar esta caracterización de la hembra como "generación monstruosa". La pertinencia de señalar el sesgo sexista del pensamiento biológico aristotélico acerca de la mujer es un punto que, si bien en algún momento fue discutido, hoy es universalmente reconocido por la bibliografía especializada como una crítica interna legítima del propio pensamiento aristotélico<sup>2</sup>. Las argumentaciones de Aristóteles sobre la inferioridad femenina atraviesan su obra y se articulan en torno a tres núcleos que, a mi entender, evidencian con claridad su carácter *ad hoc*: (1) la mujer es inferior al varón porque carece de la facultad deliberativa que le es característica a este (*Pol.* 1.13, 1160a10-15)<sup>3</sup>; (2) porque no participa en la producción del esperma —donde, según Aristóteles, reside el *eîdos*—; y (3) porque, en los casos en que una mujer manifiesta un carácter racional —lo que supondría un acercamiento al modelo de perfección—, rompe con su propia naturaleza y deviene en algo anómalo o anarmónico (*Poet.* XV, 1454a23)<sup>4</sup>.

Este último punto evidencia con particular nitidez el sesgo subyacente en estas estrategias argumentativas: mientras que la mujer es declarada monstruosa por su imperfección respecto del varón, también lo es cuando su carácter se aproxima al suyo, pues en tal caso transgrede su propia naturaleza. Así, si la mujer es considerada un "macho malogrado", pero igualmente monstruosa cuando adquiere los rasgos masculinos cuya ausencia determinaba su imperfección, resulta evidente que el argumento aristotélico opera de manera *ad hoc*, ajustándose a su premisa inicial en lugar de responder a una lógica coherente.

---

2 Cf. Femenías, M. L. (2002), p. 106.

3 Sobre este punto, cf. Modrak, D. K. (1994), pp. 207-222.

4 En el capítulo XV de la *Poética*, Aristóteles considera inapropiado el personaje de Melanipa, dado que, al poseer una inteligencia excesiva, se aparta del esquema ético tradicionalmente asignado a la mujer y se acerca al dominio de lo masculino. Cf. Barrenechea Cuadra, F. (2008), pp. 69-93.

## Conclusión

Todo esto, considero, nos deja ante dos posibles interpretaciones de la teoría aristotélica: o bien (i) la mujer no es, en rigor, un monstruo, o bien (ii) todos los seres creados participamos, en algún grado, de la monstruosidad. En cualquier caso, la ambivalencia con que Aristóteles trata tanto la figura de la mujer como la del monstruo revela una tensión más profunda dentro de su filosofía de la naturaleza. Mientras que la hembra posee una función teleológica y, por ende, es necesaria, el monstruo aparece como un accidente que parece resistirse a *casi* toda finalidad. Esto nos deja, pues, a mi entender, ante la fisura latente de un problema fundamental en la teoría aristotélica de la generación: la dificultad de conciliar la forma individual con la especie. ¿Podría esta dificultad en la teoría de la generación entenderse no solo como un problema biológico, sino, en última instancia, como una cuestión metafísica, es decir, como una fisura en la relación entre *ousía* primera y *ousía* segunda, y el desafío de articularlas? Este interrogante quedará abierto para futuras investigaciones.

## Bibliografía

- Aristóteles** (1994): *Reproducción de los animales*, trad. de Ester Sánchez, Madrid, Gredos.
- Aubenque, P.** (1987): *El problema del ser en Aristóteles*, trad. de Vidal Peña, Madrid, Taurus.
- Barrenechea Cuadra, F.** (2008): “Monstruo, discurso y caracterización” en *Melanipa sabia. Acta Poética*, vol. 29, núm. 1.
- Femenías, M. L.** (2002): “Releyendo a Aristóteles desde la teoría de género” en *Revista Laguna*, núm 10.
- Modrak, D. K.** (1994): “Aristotle: Woman, Deliberation and Nature”, en Bar On, Bat-Ami (ed.): *Engendering Origins. Critical Feminist Readings in Plato and Aristotle*, New York, State University of New York Press.

# La primera cosmogonía científica

MATÍAS GIRI

[matiasgiri@outlook.com](mailto:matiasgiri@outlook.com)

CEFHIC-UNQ/CONICET

MARÍA LUZ D'AMICO

[m\\_luzd@hotmail.com](mailto:m_luzd@hotmail.com)

FFyL-UBA

## Resumen

Las preguntas sobre los orígenes del universo estuvieron presentes desde el comienzo de la humanidad. Diversas respuestas surgieron al respecto. Actualmente, todavía no existe un consenso generalizado sobre cómo comenzó a existir todo, o si realmente existió un “inicio”, ni siquiera dentro de la comunidad científica. Leonardo Ordóñez Díaz clasifica las respuestas sobre el origen del cosmos en mitológicas, filosóficas y científicas. Ninguna de éstas, según la visión del autor, dejan de ser formas de especulación que hablan sobre el comienzo del universo. En todas aparecen las ideas de caos y vacío cumpliendo rasgos similares, siendo el cosmos el fruto de la superación del sin-sentido.

En este trabajo expondremos la explicación cosmogónica de Robert Grosseteste, del cual comentaremos en qué radica la científicidad de su teoría cosmogónica teniendo en cuenta la clasificación de Ordóñez Díaz.

*Palabras clave:* cosmogonía / Grosseteste / científicidad

## Introducción

¿Qué existía antes de que el mundo fuera tal como el que conocemos? ¿Cómo fue el inicio del universo? Estas preguntas sobre los orígenes estuvieron presentes desde el comienzo de la humanidad. Diversas respuestas surgieron al respecto. Actualmente, todavía no existe un consenso generalizado sobre cómo comenzó a existir todo, o si realmente existió un “inicio”, ni siquiera dentro de la comunidad científica. Leonardo Ordóñez Díaz (2016) clasifica las respuestas sobre el origen del cosmos en mitológicas, filosóficas y científicas. Ninguna de éstas, según la visión del autor, dejan de ser formas de especulación que hablan sobre el comienzo del universo. En todas aparecen las ideas de caos y vacío cumpliendo rasgos similares, siendo el cosmos el fruto de la superación del sinsentido.

El mito es una narración, utiliza el lenguaje de las artes, produce figuras e imágenes sensoriales y es un tipo de pensamiento concreto orientado a la composición. La explicación filosófica es una argumentación informal y utiliza el lenguaje natural para la producción de conceptos, siendo pensamiento abstracto orientado a la especulación. Por su parte, la explicación científica es una argumentación formal, expresada en lenguaje matemático, que produce funciones y marcos de referencia, siendo también pensamiento abstracto pero orientado a la corroboración (Ordóñez Díaz, 2016).

Robert Grosseteste fue un intelectual que vivió entre los años 1175 y 1253. Sus áreas del saber fueron diversas, ya que su producción comprende campos como la filosofía, la teología, la óptica, la física y la astronomía. En lo que a cosmología se refiere, el medieval era un hombre que adhería al paradigma aristotélico. Sin embargo, desarrolló una explicación propia sobre el origen del universo para que quedara conformado de acuerdo al entramado de Aristóteles. El objetivo de este trabajo consistirá en resaltar los rasgos científicos en la cosmogonía de Grosseteste demostrando que la Edad Media lejos de ser solamente una época de recuperación de los saberes griegos o de gran “letargo”, también se sumergió en la búsqueda de explicaciones superadoras sobre el cosmos. Para poder realizar esta labor, se utilizará como fuente principal el tratado *De luce*, escrito entre 1215 y 1240, en la versión editada por Ludwig Baur en 1912 y traducida del latín al español por Celina Lértora Mendoza (2003).

## **Cosmología aristotélica**

Robert Grosseteste adoptó la cosmología aristotélica, por lo que su concepción del universo se ajustaba al modelo de Aristóteles, cuya teoría dominó el pensamiento occidental hasta la Revolución Científica de los siglos XVI y XVII, cuando el heliocentrismo se impuso en astronomía. Para Aristóteles, el universo era un sistema cerrado y lleno de materia, ya que el vacío no existía. Fuera de él no había espacio ni materia, y se dividía en dos regiones con leyes distintas: la sublunar y la supralunar.

La región sublunar abarcaba desde el centro de la Tierra hasta la esfera de la Luna y estaba compuesta por los cuatro elementos de Empédocles: tierra, agua, aire y fuego. Estos eran corruptibles y se combinaban, generando cambios, transformación y destrucción. Los cuerpos, formados por estos elementos, surgían unos de otros y estaban sometidos a un ciclo de nacimiento y muerte.

En contraste, la región supralunar contenía ocho esferas concéntricas con la Tierra en el centro. La esfera más externa era la de las estrellas fijas, que se desplazaban con el cielo sin alterar sus distancias relativas. Las otras siete correspondían a los planetas del sistema geocéntrico: Saturno, Júpiter, Marte, Sol, Venus, Mercurio y Luna. Más allá de la Luna comenzaba el mundo supralunar, compuesto de éter o quinta esencia, un material eterno e incorruptible distinto de los elementos sublunares.

Las estrellas y planetas estaban hechos de éter condensado, un material cristalino e inmutable. Su movimiento era circular, el más perfecto, sin principio ni fin. Más allá de la esfera de las estrellas fijas, no había ni espacio ni tiempo, solo el motor inmóvil, identificado con la divinidad aristotélica. Así, el cielo, considerado un cuerpo divino, se movía en perfecta armonía con su naturaleza. (Levinas, 2006, pp. 62-65).

Ahora bien, la cosmogonía cristiana era diferente a la aristotélica. El cristianismo, por ende también Grosseteste, creía en la Creación. Por su parte, Aristóteles, afirmaba que el universo es ingenerado, es decir, es eterno y existente desde siempre, no tiene un momento de inicio:

A partir, pues, de lo expuesto puede uno tener la certeza de que el cielo en su conjunto ni ha sido engendrado ni puede ser destruido, como algunos dicen, sino que es eterno y eterno, sin que su duración total tenga principio ni fin, y tiene y contiene en sí mismo la infinitud del tiempo (Aristóteles, 1996, p.65).

## La cosmogonía de Grosseteste

Si el cristianismo medieval tenía una teoría cosmogónica distinta a la heredada del aristotelismo, ya podemos afirmar que la recepción de los conocimientos griegos no fue pasiva ni se creía ciegamente en aquel corpus heredado. La estructura del cosmos de Grosseteste era similar al de Aristóteles. Sin embargo, el medieval sí creía que existió un inicio. Él mismo propuso este momento inicial del universo para que quede configurado aristotélicamente.

“Entonces dijo Dios: Sea la luz. Y hubo Luz”, dice la Biblia en Génesis 1:3. Aristóteles, obviamente, no conocía este libro, mientras que para Grosseteste seguramente era el más importante. A pesar de que cosmológicamente el hombre medieval era aristotélico, debía pensar en una teoría que armonice de alguna forma su religión con la tradición cosmológica a la que adhería, por lo cual pensó la manera en la cual todo comenzó. Lo magnífico fue que su hipótesis establece que el comienzo es un punto que se expande, semejante a lo establecido por la teoría cosmogónica más aceptada hoy en día que es la del *Big Bang*, y además podemos decir que prescinde de un creador, no lo niega ni afirma, tal como lo hace la teoría contemporánea.

La teoría del *Big Bang* afirma que mediante una explosión toda la energía concentrada en un punto se fue expandiendo, proceso que actualmente continúa (Paruelo y Miguel, 1999, p. 24). La teoría de Grosseteste indica que el punto inicial con el cual se comienza a confeccionar el universo es luz, la cual se va expandiendo en todas las direcciones posibles, tridimensionalmente:

La primera forma corporal, a la que algunos llaman corporeidad, es en mi opinión la luz. Pues la luz, por su propia naturaleza, se difunde en cualquier dirección, de tal modo que un punto de luz producirá instantáneamente una esfera de luz de cualquier tamaño, a no ser que algún objeto opaco se interponga en su camino. Como la extensión de la materia en tres dimensiones es un acompañante necesario de la corporeidad, y esto a pesar del hecho de que tanto la corporeidad como la materia son en sí mismas simples sustancias que no disponen de ninguna dimensión. Pero una forma, que es en sí misma simple, y sin dimensión, no podría introducir dimensión en cualquier dimensión dentro de la materia, que es por supuesto simple y adimensional, a no ser que se multiplique a sí misma y se difunda a sí misma instantáneamente en cualquier dirección y así extienda la materia por su propia difusión (Grosseteste, 2003, p. 71).

Ahora bien, siendo Grosseteste aristotélico, esa expansión debería tener un límite, que sería el firmamento:

De este modo, la luz, mediante la extensión de la primera materia en la forma de una esfera y por la rarefacción de sus partes más externas hasta el grado sumo, actualiza completamente en su esfera más externa la potencialidad de la materia, y deja a esta materia sin ninguna potencia para una ulterior impresión. Y así el primer cuerpo en la parte más externa de la esfera, el cuerpo que es llamado el firmamento, es perfecto, porque no tiene nada en su composición sino la primera materia, y la primera forma (Grosseteste, 2003, p. 74).

En este proceso de expansión en forma esférica, la materia expandida redujo su densidad hasta que en un momento se cristalizó formando la última esfera del universo. Esta esfera, difunde su luz desde todas sus partes hacia el centro del universo, la cual se va también cristalizando, conformando cada esfera del universo aristotélico y emitiendo luz hacia dentro para conformar la esfera siguiente, hasta terminar de completar el universo ya descrito anteriormente:

Cuando el primer cuerpo, que es el firmamento, ha sido, de este modo completamente actualizado, difunde su luz (lumen) desde cada parte de sí mismo al centro del universo. Pues desde este momento la luz es la perfección del primer cuerpo y se multiplica naturalmente a sí misma desde el primer cuerpo, y es necesariamente difundida al centro del universo. Y como quiera que esta luz (lux) es una forma por completo inseparable de la materia en su difusión desde el primer cuerpo, extiende consigo misma la espiritualidad de la materia del primer cuerpo. Así es como procede desde el primer cuerpo la luz (lumen), que es un cuerpo espiritual, o si lo prefieres, un espíritu encarnado. Esta luz (lumen) en su paso no divide el cuerpo a través del cual pasa, y así pasa instantáneamente desde el cuerpo del primer cielo al centro del universo (Grosseteste, 2003, p. 75).

La luz, cuanto mayor recorrido realiza y más cuerpos atraviesa, comienza a perder potencia. Esta propiedad física elemental fue utilizada para explicar el motivo por el cual en la región sublunar la perfección deja de existir:

Pero la esfera ínfima, que es la esfera de la Luna, por sí también generante de luz, con su luz y la masa inferior contenida en sí, congregó y congregando las partes externas las sutilizó y disgregó. Sin embargo su potencia de luz no fue tanta que al congregar sus

partes externas las disgregara al máximo. Por lo cual quedó en todas las partes de su mole cierta imperfección y la posibilidad de receptor congregación y disgregación (Grosseteste, 2003, p. 76).

### **La cientificidad de la teoría**

Es imposible hablar sobre el origen del universo dejando de lado algún tipo de especulación. Sin embargo, habíamos puesto como criterio para la cientificidad, citando a Díaz Ordoñez, que la argumentación debe estar formulada en lenguaje matemático y estar orientado a la corroboración.

Un conjunto de prestigiosos autores académicos ubica este trabajo cosmogónico como el primer intento de descripción de los cielos y de la Tierra utilizando el mismo conjunto de leyes físicas, cuatro siglos antes de que Isaac Newton proponga la *Teoría de la Gravedad* (McLeish, Bower, Tanner, Smithson, Panti, Lewis y Gasper, 2014). Este conjunto de leyes está basado en las propiedades físicas de la luz, ente más que importante en la producción intelectual de Grosseteste. Una de las leyes presentes es la interacción de la *lumen* (luz ordinaria que emanan los cuerpos celestiales y nos permiten ver las cosas) con la materia, en la cual se establece la manera en que la luz circula sobre diferentes medios. Otra de las leyes presentadas es la de la distribución del espacio tridimensional, mostrando la forma en que la luz se mueve de forma esférica a partir de un punto a través de las tres dimensiones. Otra ley física que participa en este tratado es la de la radiación y absorción de la luz.

Robert Grosseteste no contaba con el herramental matemático que sí poseía por ejemplo Georges Lemaître en 1927 cuando supuso “rodando la película hacia atrás” que hubo un momento inicial en el cual todo estaba concentrado en un punto. Sin embargo, a través de la descripción realizada en *De luce*, es posible modelizar en lenguaje de la matemática moderna la teoría, trabajo que ya fue hecho por los intelectuales ya citados.

Existiendo una descripción realizada en lenguaje matemático (o mejor dicho posible de matematizar) podemos afirmar que la teoría cosmogónica de Grosseteste estaría enmarcada como una teoría cosmogónica de corte científica. Expresar propiedades de la luz posibles de matematizar y por ende corroborables, permiten enmarcar la teoría dentro de esta clasificación.

No obstante, también hay que remarcar los límites de Grosseteste. Si bien puede ser catalogado como una de las mentes más brillantes de su tiempo, no deja de

estar situado dentro de un contexto en el cual la cosmología aristotélico-ptolemaica era la que primaba. De hecho, su producción intelectual se sitúa en una época en la cual los saberes griegos se estaban recuperando tras el conocido “Renacimiento del Siglo XII”, donde los textos clásicos fueron redescubiertos, leídos y copiados nuevamente en gran escala (Haskins, 1927). El incremento del uso de estos contenidos trajo consigo imitar el clásico estilo de escritura latina (Martin, 1982).

La cosmogonía grossetestiana intentaba armonizar el cosmos aristotélico con el Génesis, integrando la ciencia de la época con el dogma de la Creación. Sin embargo, *De luce* no es una simple reiteración bíblica, sino un intento de explicar “científicamente” la formación del universo y el Acto Divino descrito en las Escrituras. Aunque los medievales carecían del conocimiento y la tecnología actuales, Grosseteste propuso una teoría sorprendente que, en cierta forma, anticipa el Big Bang. Su idea de un punto inicial en expansión fue casual, ya que no contaban con herramientas para captar las frecuencias del universo. Aun así, dedujo este concepto a partir de las propiedades de la luz, que se expande esféricamente. Para él, Dios creó el universo mediante reglas matemáticas, por lo que estudiar científicamente la naturaleza y la Creación era una vía para comprender la Obra Divina:

El estudio de las líneas, ángulos y figuras es de máxima utilidad, porque sin ellos es imposible conocer la filosofía natural, ya que valen absolutamente para todo el universo y sus partes. También valen para el movimiento recto y el circular (Grosseteste, 1985, p. 43).

La obra *De luce* no deja de contener elementos especulativos y metafísicos. Sin embargo, para construir una teoría cosmogónica Grosseteste aplica su postura de configurar la naturaleza mediante postulados geométricos-matemáticos. Por lo tanto, siguiendo la clasificación sobre las explicaciones de los orígenes, seríamos injustos diciendo que el hombre medieval aporta una explicación filosófica. Que una teoría esté equivocada no implica que no sea científica, de hecho no existe aún un acuerdo real de la comunidad de científicos sobre cómo comenzó todo. Sin embargo, como lo demostraron los académicos de Durham, la explicación de Grosseteste puede formularse mediante lenguaje matemático susceptible a la corroboración.

## Conclusión

El concepto “Renacimiento”, acuñado por Jacob Burckhardt (1860), implica que durante los siglos XIII a XV existió un renacer de la cultura clásica tras el largo

letargo medieval (Lindberg, 1992, p. 447). Este ejemplo de Grosseteste en el cual el cosmos aristotélico no solo ya se encontraba recuperado sino que se le agregó una teoría cosmogónica de características científicas ya que es expresable en lenguaje matemático demuestra que no se puede hablar tan sueltamente de “letargo medieval”. Tomando la definición de Ordóñez Díaz en la cual ninguna explicación sobre el origen deja de poseer contenido especulativo, pero las científicas se expresan en lenguaje matemático, podemos decir que la teoría de Grosseteste es científica gracias al trabajo realizado por los académicos de la Durham University de “traducir” la teoría. No es nuestro objetivo mostrar esta matematización, así como tampoco muchos textos muestran las formulaciones matemáticas de la teoría del *Big Bang*. Lo que sí se pretende afirmar tomando la definición mencionada, es que la Edad Media aportó una explicación científica al origen del todo.

## Bibliografía

- Aristóteles** [350 a.C.]: De Caelo, traducción de Miguel Candel, Madrid, Gredos, 1996.
- Bower, R., McLeish T., Tanner B., Smithson H., Panti C., Lewis N., Gasper G.** (2014): “A medieval multiverse?: Mathematical modelling of the thirteenth century universe of Robert Grosseteste”, en Proc. R. Soc. A, 470: 20140025.
- Burckhardt, Jacob** [1868]: The Civilization of the Renaissance in Italy, trad. de S. G. C. Middlemore, New York, Mentor Books, 1961.
- Grosseteste, Robert** [1228]: De lineis, angulis et figuris seu de fractionibus et reflexionibus radorum, trad. y comentarios de C. Lértora Mendoza, Buenos Aires, Ediciones del Rey, 1985, pp. 43-50.
- Grosseteste, Robert** [1228]: De luce, trad. y comentarios de C. Lértora Mendoza, Buenos Aires, Ediciones del Rey, 2003, pp. 71-86.
- Haskins, Charles H.** (1927): The Renaissance of the Twelfth Century, Cambridge, Harvard University Press.
- Levinas, Leonardo** (2006): Las imágenes del Universo. Una historia de las ideas del cosmos, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- Lindberg, David** (1992): The Beginnings of Western Science, trad. de A. Beltrán, Barcelona, Paidós, 2002.
- Matin, J.** (1982): “Classicism and Style in Latin Literature”, en Benson, Robert L. y Constable, Giles (eds.), Renaissance and renewal in the twelfth century, Cambridge, Harvard University Press, pp. 537-568.

**McLeish, T., Bower, R., Tanner, B. et al.** (2014): “History: A medieval multiverse”, en *Nature*, 507, pp. 161–163.

**Ordóñez Díaz, Leonardo** (2016): “Fronteras del mito, la filosofía y la ciencia. De los mitos cosmogónicos a la teoría del Big Bang”, en *Ideas y Valores*, 65(162), pp. 103-134.

**Paruelo, Jorge y Miguel, Hernán** (1999): “Las Cosmologías”, en Flichman, E., Miguel, H., Paruelo, J. y Pissinis, G., *Las raíces y los frutos: temas de filosofía de la ciencia*, Buenos Aires, Editorial CCC Educando, pp. 17-28

# Platón sobre filosofía y competencias dialécticas

GRACIELA E. MARCOS

[grelmarcos@gmail.com](mailto:grelmarcos@gmail.com)

Universidad de Buenos Aires - UBA

## Resumen

En *República* y *Sofista*, Platón se refiere a la ciencia dialéctica haciendo hincapié en las competencias propias de quien se involucra en la búsqueda de esta ciencia, la más alta forma de saber. La dialéctica, más que un cuerpo de verdades accesible al filósofo al término de su investigación, aparece entonces como una perfección, algo en lo que se puede ser más o menos hábil gracias a una búsqueda esforzada y a una ejercitación que aspira a la competencia plena en el terreno de la filosofía. Abordamos aquí la dialéctica platónica no como ciencia, la ciencia más alta, ni como el método que permite alcanzarla, sino como potencia o capacidad (*δύναμις*) del alma cuyo ejercicio contribuye tanto al progreso en la búsqueda de la verdad como al perfeccionamiento del sujeto. A esta luz, para Platón el dialéctico no es exclusivamente el filósofo consumado, con quien a menudo se lo identifica, sino todo aquel que se involucra en la búsqueda de saber, incluso quien se inicia en el camino de la filosofía.

*Palabras clave:* dialéctica / *dýnamis* / Platón

## 1. Ciencia dialéctica y competencias del filósofo

Los libros centrales de *República* y *Sofista* 253e-254b contienen importantes referencias a la ciencia dialéctica. En ambos casos, lejos de limitarse a describirla como un cuerpo de verdades accesible sólo al filósofo consumado, Platón se expulsa sobre distintas competencias o habilidades que nacen de su búsqueda. En este punto, sostenemos, recurre a la concepción de la dialéctica como potencia o capacidad (ἡ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις: *R.* VI 511b4, VII 532d8, 533a8, 537d5; *Prm.* 135c1-2; *Phl.* 57e6-7), un género de ser del que sabemos únicamente por sus efectos, en este caso las habilidades propias de quien se involucra en la búsqueda de saber y se aplica activamente a filosofar. Comencemos por especificar cuáles son esas competencias que definen al verdadero filósofo, que no es otro que el dialéctico.

En *República* VII, la dialéctica es coronamiento de una formación intelectual cuya fase preliminar (προπαιδείας, 536d5) comprende el estudio de las matemáticas, eficaz para favorecer el tránsito desde el devenir hacia la verdad y la esencia. Este proceso es concebido como una purificación de la potencia del alma llamada a captar la verdad, que posibilita la liberación del lastre de lo sensible y su giro o conversión hacia lo inteligible (cf. Politis, 2022:193-194). En este contexto, tras referirse a la δύναμις dialéctica como la única que puede revelar la verdad en sí, el bien, a quien se ha formado en los estudios previos, Sócrates retrata al dialéctico enumerando algunas de sus competencias: alcanzar la definición de la esencia de cada cosa para así poder dar razón a sí mismo y a los demás; distinguir la idea del bien, separándola de todas las otras; abrirse paso, como en una batalla, a través de todas las refutaciones, y ser capaz de preguntar y responder con la máxima competencia posible (*R.* VII, 534b-d).

En cuanto a la célebre “digresión” sobre la ciencia dialéctica de *Sph.* 252d-254b, allí se establece la necesidad de tal ciencia asumiendo que hay combinación o mezcla mutua de las formas o géneros. Al igual que la gramática o la música en sus respectivos campos, habrá una ciencia que muestre las conexiones que se dan efectivamente entre los géneros, descubriendo la trama inteligible. Dado que algunos géneros se combinan mutuamente y otros no, quien la posea conocerá no sólo qué géneros admiten la mezcla y cuáles no, sino también cuáles son los factores cohesionadores y cuáles los responsables de las divisiones entre ellos (*Sph.* 253b9-c3). Como en *República*, en *Sofista* el dialéctico es sinóptico: posee una visión de conjunto de las realidades más altas y es capaz de dar razón del entramado inteligible.

Compete a esta ciencia, afirma el extranjero, “dividir por géneros y no tomar a una misma forma por otra diferente ni a una diferente por la misma” (253d1-2; cf. 253d1-e2).<sup>1</sup> Esto significa que en virtud de la ciencia en cuya búsqueda está comprometido, el dialéctico es capaz de dividir correctamente, con arreglo a conexiones y separaciones que rigen efectivamente entre los géneros. Quien es capaz de hacer esto (τοῦτο δυνατός δρᾶν, 253d5) distingue suficientemente, en unidad y multiplicidad, la compleja trama de las combinaciones que se establecen entre las realidades más altas.

El extranjero concluye especificando, otra vez, diversas competencias en las que se acredita el saber alcanzado por quien posee el don dialéctico (τὸ διαλεκτικόν), que no es otro que el amante del saber. Es capaz de mostrar correctamente (ὀρθῶς δεῖξειν, 253b12) cuáles géneros concuerdan entre sí y cuáles no, sabe discernir género por género (διακρίνειν κατὰ γένος ἐπίστασθαι, 253e2) cuáles son esas combinaciones y dividir por géneros (κατὰ γένη διαιρεῖσθαι, 253d1) sin confundir una forma con otra.

Platón se está refiriendo a la competencia del dialéctico, gracias a su conocimiento del entramado inteligible, para discernir la estructura combinatoria de la realidad y plasmarla en el discurso. Llamado a velar por su plasmación en el lenguaje, tiene la capacidad de combinar los nombres de modo que estas combinaciones se conformen a las que se dan en el seno de lo real. Esta habilidad hace de él un productor de λόγοι verdaderos, la contracara del sofista.

## 2. Aproximaciones a la noción platónica de δύναμις

Es momento de examinar la concepción de la dialéctica en tanto capacidad o facultad cuyo ejercicio garantizaría para Platón tanto el progreso del conocimiento como el perfeccionamiento del sujeto. Para establecer en qué medida la facultad dialéctica explica la adquisición de las competencias que singularizan al filósofo, recurrimos a tres pasajes platónicos en los que tiene relevancia, por distintas razones, la noción de δύναμις.

Uno es *R. V*, 477c-d, que se enmarca en la discusión acerca de la ἐπιστήμη y la δόξα como diferentes capacidades o potencias (δυνάμεις) del alma. Para iluminar la cuestión, Sócrates recurre a los ejemplos de la vista y el oído, potencias en las que no hay

---

<sup>1</sup> Este pasaje, como observa De Rijk (1984:143-144), impide considerar γένος y εἶδος como sinónimos, aun cuando Platón pareciera considerarlos equivalentes (cf. εἰδῶν en 254c2 y γενῶν en d4).

ni color, ni figura, ni nada de esta índole que hallamos en muchas otras cosas, dirigiendo la mirada a las cuales puedo distinguir por mí mismo unas de otras. En una potencia miro solo a aquello a lo cual está referido y aquello que produce (*R. V*, 477c-d)

Una δύναμις es algo despojado de accidentes a lo que Platón alude aquí negativamente. Nos dice lo que una capacidad o potencia no es ni posee, advirtiendo que sabemos de ella sólo gracias a sus efectos, que permiten identificarla y distinguirla de toda otra δύναμις. A la luz de la analogía con la vista y el oído, conocimiento y opinión se presentan como capacidades o facultades distintas, sin prejuizar la naturaleza de la diferencia entre sus objetos (Lefebvre 2018: 232). En efecto, así como el color de un objeto sensible puede ser captado por la vista y la textura de ese mismo objeto por el tacto, capacidades o potencias diferentes que engendran algo distinto y propio de cada una de ellas, conocimiento y opinión son capacidades, facultades del alma, de las que sabemos porque producen en ella algo diferente. En un caso, un saber firme, estable, expresado en proposiciones siempre verdaderas, en el otro, un saber precario y falible, condensado en proposiciones que pueden ser tanto verdaderas como falsas.

Otro pasaje que echa luz sobre la noción de δύναμις es *Sph.* 246c-247d, en el contexto de la discusión que el extranjero de Elea entabla a quienes confieren ser únicamente a lo que ofrece resistencia al tacto. Se los refuta forzándolos a reconocer que el alma está entre las cosas que son y que, aun concediendo que posea un cuerpo, en ella pueden darse la justicia, la inteligencia y otras perfecciones, las que ni siquiera esos pensadores a quienes llamaríamos materialistas o corporeístas osarían considerar corpóreas. Al admitir la existencia de algo incorpóreo, por mínimo que sea, se ven obligados a reconocer que ser no es otra cosa que δύναμις, capacidad de afectar o ser afectado que anida en todo lo que es.

Esta aproximación a la noción de δύναμις confirma su naturaleza incorpórea, en línea con *R. V*, 477c-d y con el pasaje del *Político* que examinamos a continuación, y la convierte en la noción apropiada para explicar aquellas perfecciones que llegan al alma por obra de su actuar, entre ellas las propias de quien se involucra en la búsqueda de saber. A esta luz, la dialéctica emerge como una capacidad o facultad que se acredita en situaciones concretas, pero es siempre todavía “algo más”,

más alto y más valioso que lo que de ella se puede objetivar y apreciar en tales situaciones.<sup>2</sup>

Para aclarar este punto remitimos a *Plt.* 285d5 -7, donde Platón alude a la dialéctica como una habilidad que reconoce grados de perfección y que se adquiere en forma gradual en ocasión de buscar e investigar (Chiesa, 1995: 122; Politis, 2022:203). La aborda, entendemos, desde la perspectiva de las capacidades o potencias del alma, aunque el término δύναμις esté ausente. Así, en el marco de la búsqueda de una definición del político a través de reuniones y divisiones, el extranjero pregunta por qué se ha emprendido la búsqueda sobre el político: ¿acaso por el político mismo, o más bien para volvernos más dialécticos en todo tipo de cuestiones?». Y la respuesta del joven Sócrates es que se trata de lo último: volvernos más dialécticos en *todo* asunto (περὶ πάντα διαλεκτικωτέροις γίνεσθαι).

Estas líneas, además de corroborar que la dialéctica es una capacidad cuyo ejercicio permite avanzar en el camino de la filosofía y que se puede ser más o menos competente en dialéctica así como ocurre con otras habilidades o competencias tales como leer o escribir (Larsen 2022: 144), invitan a ver en la búsqueda de definiciones, actividad propia del filósofo si las hay, una ejercitación cuyo alcance excede al objeto investigado.<sup>3</sup> La investigación sobre el político no persigue clarificar únicamente su naturaleza sino que va más allá: aspira a un conocimiento “acerca de todo”, sin circunscribirse a tal o cual objeto, y sirve a un propósito de más largo aliento, el mejoramiento del sujeto. Hay, en efecto, algo más importante y valioso aún con vistas a lo cual (ἔνεκα αὐτοῦ, *Plt.* 285d6), expresa el extranjero, se efectúa esa investigación, como fin que la impulsa y que la pone en marcha: progresar en materia de dialéctica, que no es otra cosa que avanzar en el camino de la filosofía en tanto búsqueda de la verdad.

Para aclarar por qué embarcarnos en la búsqueda sobre el político apunta a volvernos más dialécticos, el extranjero traza una distinción, cuyo sentido es controvertido, entre cosas que comportan semejanzas sensibles fáciles de comprender, que pueden exhibirse sin mayor dificultad cuando se pide una explicación sobre

---

2 Esto es consistente con la concepción del saber que Platón hereda de su maestro, como algo que no es un objeto físico ni tampoco un bien de cambio pasible de atesoramiento y cesión a otro (Marcos, 2016: 451-452).

3 Ninguna ejercitación, en rigor, se agota en sí misma sino que apunta a *algo más*, como sugiere el paradigma del aprendizaje del alfabeto en *Plt.* 285c-d. En *Prm.* 135c-d, el joven Sócrates debe ejercitarse (γυμνασία, *Prm.* 135c8; cf. d4, d7, 136a2, c5) para discernir bien la verdad. En *República*, los futuros gobernantes deben ejercitarse (γυμνάσωνται, *R.* VII, 526b7) en matemática si han de convertirse en dialécticos.

ellas, y otras, las más altas y valiosas, de las que no hay, en cambio, una imagen nítida (οὐκ ἔστιν εἶδωλον ... ἐναργῶς, *Plt.* 286a1-2). En efecto,

las realidades incorpóreas, que son las más bellas e importantes, pueden mostrarse con claridad solo valiéndose del λόγος y por ningún otro medio; y es a ellas a las que apunta todo lo dicho hasta el momento. Más sencillo resulta, empero, en todos los casos, practicar con objetos pequeños que hacerlo con los más grandes (*Plt.* 286a6-b1, trad. Santa Cruz).

Se discute arduamente cuáles son estas realidades a las que el extranjero se refiere en términos tan laudatorios, de las que no hay imágenes suficientemente nítidas y que solo se muestran conceptualmente, gracias a la ejercitación con objetos “pequeños” (*Plt.* 279a8, 286b1, cf. *Sph.* 218c7-d2). La mención de cosas incorpóreas no remite forzosamente a las formas, ya que también lo son, hemos visto, las capacidades o potencias. La referencia a la práctica con objetos pequeños, así como la afirmación anterior de que el verdadero propósito de la búsqueda es volverse “más dialéctico”, nos lleva a pensar que aquí se trata precisamente de la dialéctica como una capacidad cuyo ejercicio conduce a resultados, en este caso la definición del político, que revelan esa capacidad sin, sin embargo, agotarla. La definición que resulta de la búsqueda dialéctica es una imagen poco nítida, en ese sentido, de la potencia del alma que impulsa y da sentido a esa y a toda otra búsqueda de saber, cuyo fin último es volvernos mejores dialécticos en todo asunto.

En cuanto a la recomendación de ejercitarse en objetos “pequeños”, toma sentido a la luz del comienzo de *Sofista*, donde sofista y político son presentados por Platón como apariencias (φαντάσματα) -imágenes poco nítidas, en el lenguaje de *Político*- que el filósofo asume ante la mayoría y que impiden identificarlo con claridad. La búsqueda de la definición del sofista mediante reuniones y divisiones busca por eso iluminar la identidad del sofista a través de diferenciarlo de su adversario, el filósofo, estableciendo qué es cada uno en oposición a cómo aparece y tomando como modelo o ejemplo algo pequeño, la pesca con caña, cuyo examen está al servicio de aquello más importante que se quiere despejar. También en el caso del político, que es otra apariencia posible del filósofo, se busca clarificar la naturaleza de su arte partiendo de algo pequeño, que oficia de paradigma, y que en su caso es la tejeduría. Dado que Platón conecta dramáticamente ambos diálogos como momentos sucesivos de una misma discusión, sospechamos que tiene en mente a la filosofía en tanto búsqueda de saber, inescindible de la dialéctica, cuando en *Plt.* 286a-b se refiere a las cosas más altas y

valiosas, incorpóreas, en vista de las cuales se llevan a cabo investigaciones como las que ambos diálogos despliegan ante nuestros ojos. Todos los escritos de Platón, en rigor, en virtud de la forma dialógica que los caracteriza, exhiben la práctica continua de la dialéctica y nos invitan a buscar e investigar, ejercitación que contribuye tanto al conocimiento del objeto como al mejoramiento del sujeto, inseparables para Platón.<sup>4</sup>

Según la interpretación ofrecida, la potencia o capacidad dialéctica está para Platón entre las cosas más altas y valiosas, incorpóreas, que carecen de una representación sensible nítida y sobre las que es imprescindible ejercitarse si queremos avanzar en la ruta de la filosofía. Desprovista de cuerpo, es la potencia que impulsa la búsqueda de saber y de la que sabemos únicamente por sus efectos, que no son otra cosa que las habilidades que nacen de su ejercicio y en las que se acredita el saber al que aspira el filósofo. Ninguna de esas habilidades la agota, por eso a la hora de especificar su particularidad, en cuántas especies se divide y cuáles son los caminos de la δύναμις dialéctica -tal la pregunta que hace Glaucón en *R.* VII, 532d-e- Sócrates elude responder. Se trata, posiblemente, de la facultad racional presente en el alma, la que si ha sido convenientemente educada y ejercitada lo suficiente, la alienta a la búsqueda de saber y a emprender la búsqueda de la verdad. A ella debemos el ejercicio de la filosofía.

## Bibliografía

### Ediciones y traducciones

**Burnet, John** (1900-1905): *Platonis Opera*, Oxford University Press, 5 vols.

**Duke, E.A. et alii** (Hicken, W. F., Nicoll, W. S. M., Robinson, D. B, Strachan, J. C. G.) (1995): *Platonis Opera. Tomus I. Tetralogias I-II Continens*, Oxford-New York, Clarendon Press-Oxford University Press.

**Santa Cruz, María Isabel** (1988): Platón, *Político. Traducción, introducción y notas.*, en Platón, *Diálogos*, vol. V, Madrid, Gredos.

**Slings, S. R.** (2003). *Platonis Rempublicam recognovit brevique adnotatione critica instruxit*. Oxford University Press.

---

4 Cf. *Me.* 84b3: βέλτιον; 86b9: βελτίους καὶ ἀνδρικώτεροι. Véase también *R.*VII, 526b5-10, *Tht.* 153b5-c3, 167a3-5. Las competencias propias del dialéctico, fruto de su búsqueda esforzada de la verdad, son necesarias, pero no suficientes, a juicio de Platón, para merecer el título de dialéctico (cf. *R.* VII, 531d8-e2). Quien se aplica a la filosofía, siempre que se ejercite adecuadamente, se vuelve más dialéctico cuanto más se aproxime a lo más verdadero (τάληθέστατον, *Plt.* 266d10).

## Artículos y estudios

- Chiesa, Curzio** (1995): “De quelques forms primitives de classification” en Rowe, Ch. (ed.), *Reading the Statesman*, *ob. cit.*, 115-172.
- De Rijk, Lambertus** (1986): *Plato’s Sophist: A Philosophical Commentary*, Amsterdam-New York, North Holland Publishing Company.
- Larsen, Jens** (2022): “Using Examples in Philosophical Inquiry. Plato’s *Statesman* 277d1–278e2 and 285c4–286b2” en Larsen, Jens, Haraldsen, Vivil & Vlasits, Justin (eds.), *New Perspectives on Platonic Dialectic. A Philosophy on Inquiry*, New York and London, Routledge - Taylor & Francis, 134-151.
- Lefebvre, David** (2018): *DYNAMIS. Sens et genèse de la notion aristotélicienne de puissance*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.
- Marcos, Graciela Elena** (2016): “Sócrates, aprendiz y maestro de Eros” en Tulli, Mauro & Erler, Michael (eds.), *Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 449-454.
- Politis, Vasilis** (2022): “Dialectic and the Ability to Orientate Ourselves”, en Larsen *et alii*, *New Perspectives on Platonic Dialectic*, *ob. cit.*, 193–212.
- Rowe, Christopher James** (ed.) (1995): *Reading the Statesman. Proceedings of the III Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag.

# El cálculo jurídico: Kelsen y la metafísica de la presencia

SANTIAGO MOSCUFA

[jmoscufo@gmail.com](mailto:jmoscufo@gmail.com)

Universidad de Buenos Aires - FFyL

## Resumen

En esta oportunidad nos interesamos en la concepción que el filósofo Jacques Derrida mantiene del derecho, según el tratamiento que del mismo imparte en la conferencia intitulada “Del derecho a la justicia”, ulteriormente incluida en *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»* (1994). En esta obra, indica el autor, el derecho no es la justicia y pertenece al orden del cálculo. Será desde esta perspectiva, entonces, que concebiremos la hipótesis de que la denominada teoría “pura” del derecho acuñada por Kelsen expresa, o bien ilustra, la dimensión de calculabilidad sobre la que versa el filósofo francoargelino. En efecto, si el formalismo jurídico que desarrollara el jurista austríaco señala la posición según la cual la consideración del derecho se atiene al carácter exclusivamente legal de las reglas, el derecho mismo consistiría meramente en una serie de “cálculos jurídicos”, determinados a partir de una norma superior presupuesta. De esta manera, la idea de un sistema del derecho no se entendería sino al *modo* del cálculo, en tanto el sistema mismo, cerrado lógicamente, adopta la forma de lo que llamaríamos una ecuación, es decir, por cuanto se mide y se “cuenta”, brindando aquella norma el sentido de la “proporción”. En segundo lugar, justificaremos el sentido por el cual podríamos afirmar que el derecho, en perspectiva kelseniana, se funda en lo que Derrida llama la metafísica de la presencia. Esto es así, debido a que el cálculo jurídico se proyecta sobre la faz actual —presente— de la ley, al interior de un sistema normativo vigente que comprende y del que asimismo extrae su valor.

*Palabras clave:* derecho / cálculo / norma / presencia

*Cuánto debe el hombre mismo, para lograr esto,  
haberse vuelto antes calculable, regular, necesario  
~ Friedrich Nietzsche*

## **La norma fundamental como “ecuación”**

En octubre de 1989 Derrida participó de un coloquio desarrollado en la Cardozo Law School, que llevaba por título *Deconstruction and the possibility of Justice*. El mismo resulta muy sugerente a propósito del derecho, si de lo que se trata es de señalar la relación aporética entre este y la justicia, extraño vínculo cuya interpretación entraña consecuencias caras para la deconstrucción, en particular en lo que refiere a su (imposible) posibilidad. Ahora bien, sin atender aun la relación como tal, por lo menos hasta donde nos sea lícito y sensato hacerlo, señalaremos que para Derrida “el derecho es el elemento del cálculo, y es justo que haya derecho”<sup>1</sup>. Observamos, entonces, que el autor consigna la pertenencia del derecho al orden de la calculabilidad.

En la letra del texto derridiano se advierte una tesis de inspiración kantiana acerca del derecho, aquella que comprende a la violencia como determinación fundacional del mismo<sup>2</sup>. Con esto, queremos señalar, Derrida parece estar aludiendo al concepto de «coacción exterior», cuya posibilidad compele al arbitrio del sujeto en el denominado derecho estricto<sup>3</sup> (*stricte Recht*), según dejó plasmado el filósofo de Königsberg en *La metafísica de las costumbres*. Pero la idea de la violencia del derecho no procede únicamente de Kant, sino también de Benjamin, considerando su ensayo de 1921 *Para una crítica de la violencia*. En este punto quisiéramos detenernos: Derrida indica, a propósito del término alemán *Gewalt* empleado por el filósofo anarquista, que el derecho es una “fuerza autorizada”<sup>4</sup>. Dicha tesis cobra relevancia tras reparar en que el mencionado vocablo posee la particularidad de designar tanto al poder legítimo como a la violencia injustificada, hecho que se suma a la cuestión de que no hay derecho sin fuerza —el planteo kantiano—. Desde este punto de vista, entonces, es que Derrida acude a la expresión idiomática inglesa “*to enforce the law*”, cuya traducción sería “aplicar la ley”; o bien refiere, directamente, el pensador francés, a la *enforceability* como a la «aplicabilidad» misma

---

1 Derrida, Jacques (2008), p. 39.

2 Aludiremos a esta cuestión hacia el final del presente trabajo.

3 Kant, Immanuel (2008), p. 41.

4 Derrida, Jacques (2008), p. 17.

de la ley. Esta última supone la justificación de la fuerza del derecho en su capacidad de ser aplicado o seguido (*enforced*). En este sentido, podríamos decir: si es justo que haya cálculo, se *justifica* también que haya fuerza<sup>5</sup>. En sus palabras: “hay ciertamente leyes que no se aplican, pero no hay ley sin aplicabilidad, y no hay aplicabilidad, o *enforceability* de la ley, sin fuerza”<sup>6</sup>. Balcarce, en uno de sus artículos dedicados a la presente cuestión, expresa sucintamente: “Derrida caracteriza al derecho como fuerza, o al menos como inescindible de ella, en tanto la posibilidad de su aplicación se juega en este ejercicio de fuerza que resulta un ejercicio de conservación del derecho”<sup>7</sup>.

En este marco, podríamos pensar, la noción de *enforceability* está aludiendo a la necesidad de que las normas “surtan efecto”, es decir, podría consistir en una apelación al plano de la *eficacia*<sup>8</sup> de las mismas, pues una norma se promulga con vistas de su aplicación, ya que de otra manera carecería de fuerza de ley y no correspondería así a un precepto jurídico, a lo más se trataría de un enunciado moral<sup>9</sup>. Si mencionamos la eficacia, no podríamos asimismo evitar referir a la *validez*, en tanto no se pretendería la obediencia al derecho de no poseer, las normas, su existencia específica al interior del sistema jurídico vigente que les proporciona tal cualidad.

Mediante la alusión a ambas nociones remitimos, *grosso modo*, a la *Teoría pura del derecho* de Kelsen, pues cuando este autor refiere a la eficacia y validez (*Geltung*), la cuestión parece apuntalar la aplicación —o no— de las normas. A continuación, intentaremos justificarlo a partir del siguiente pasaje:

[...] el orden jurídico no pierde su validez porque una norma jurídica aislada pierda su validez, es decir, porque no sea *aplicada* en general, o en casos particulares. Un orden

---

5 De hecho, la *enforceability* como mutua implicación del derecho y la fuerza, resulta de la interpretación derridiana de la aporía entre justicia y fuerza establecida por Pascal en sus *Pensamientos*. Derrida cita a este último en ese sentido: “la justicia sin la fuerza es impotente [...]; la fuerza sin la justicia es tiránica”. *Ibidem*, p. 27. De allí la necesidad de concebir las últimas en conjunción, lo que lleva a pensar la estructura intrínseca de lo jurídico como la unión de la fuerza y la justicia, hecho que la *Gewalt* viene a expresar en la noción de derecho.

6 *Ibidem*., p. 16. Por lo demás, pareciera que existe una distinción entre la aplicabilidad de toda ley y la simple aplicación de una norma, refiriendo la primera a la necesidad o condición misma de lo aplicable, y la segunda a la posibilidad de que efectivamente se apliquen las reglas.

7 Balcarce, Gabriela (2009), p. 25.

8 Para la asociación de la noción de eficacia con el concepto de aplicación, remito al artículo Navarro, Pablo y Moreso, José. J., (1996).

9 La discusión en torno a una presunta o probable distinción entre el derecho y la moral no será objeto de investigación en el presente trabajo. No obstante, tampoco juzgamos que Derrida se interese en esta cuestión en *Fuerza de ley*.

jurídico es considerado válido, cuando sus normas, en términos generales y a grandes rasgos, son eficaces, es decir, son fácticamente acatadas y *aplicadas*<sup>10</sup>.

En resumen, la noción de «fuerza de ley» nos conduce a considerar los dos aspectos aludidos de las normas en la perspectiva de su aplicabilidad<sup>11</sup>, y en esa medida nos parece que Kelsen constituye un ejemplo auspicioso para indagar en esa dirección, dado que eficacia y validez resultan determinaciones de las normas en pos de su aplicación. En este marco, en su *Teoría pura* Kelsen plantea un interrogante en relación al sistema del derecho: “¿qué funda la unidad de una multiplicidad de normas?”<sup>12</sup>, pregunta que dispone en relación lo que llama el «fundamento de validez» de aquellas. Como el mismo no puede basarse en los hechos empíricos, sugiere que “el fundamento de validez de una norma solo puede encontrarse en la validez de otra norma”<sup>13</sup>, formalismo puro que cuestionará, por otra parte, Schmitt. Aquí se trata de que una norma de rango “superior” funde y subordine una norma de menor rango; pero a fin de no incurrir en un regreso *ad infinitum* en la búsqueda de fundamento, se prevé una norma suprema a la que denomina «norma fundante básica» (*Grundnorm*). Esta se halla “presupuesta” —he aquí el ingenio de Kelsen— como constitutiva del orden de derecho. Con todo, del mismo modo que el valor de una norma jurídica cualquiera no reside en su contenido determinado, sino por haber sido producida, en última instancia, por la norma fundante básica, esta última no es una norma de carácter material cuyo contenido sea más o menos evidente. Ateniéndose a una perspectiva meramente lógico-formal, Kelsen indica que “la norma fundante básica es la instauración del hecho fundante de la producción de derecho. [...] Es el punto de partida de un proceso: el proceso de la producción del derecho positivo”<sup>14</sup>. En la misma medida, no se significa un valor trascendente a la positividad del derecho con la norma suprema, sino que esencialmente esta se inscribe en el mismo orden que funda.

En este marco nos parece oportuno referir a la entrevista de 1989 que lleva por nombre “«Hay que comer» o el cálculo del sujeto”, en la que fue entrevistado Derrida por Nancy a propósito de una temática que la revista *Cahiers Confrontation*

---

10 Kelsen, Hans (1982), p. 24. Las cursivas nos pertenecen. Para ahondar en los dos aspectos que en este lugar destacamos, Cf. Delgado Pinto (1990), donde señala que la existencia ideal de las normas, “este modo peculiar de existir [...] se traduce en su vinculatoriedad u obligatoriedad para los destinatarios, de manera que [...] aquéllos deben realizar la conducta establecida en la misma”, p. 108.

11 Si bien eficacia y validez parecen —así lo sugerimos— expresar aspectos de la *enforceability*, en rigor esta no se agota, para Derrida, en este esquema de comprensión.

12 Kelsen, Hans (1982), p. 201.

13 *Idem*.

14 *Ibidem*, p. 206.

retomó de una propuesta de la revista *Topoi*. En la estela de la muerte de Dios, se trataba de pensar qué sucede con el sujeto, vale decir con toda suerte de instancia sustancializada que posibilita el desarrollo del conocimiento —científico, ético, jurídico— una vez que toda sustancia ha sido pretendidamente desacreditada en relación a aquello que podía dar lugar. Se trataría, entonces, de la (pretendida) muerte del sujeto. De esta manera, la pregunta “¿quién viene después del sujeto?” constituye uno de los interrogantes que señalan la problemática.

Ante todo, el filósofo franco-argelino dirá que el sujeto se rige por lo que llama el «principio de calculabilidad»<sup>15</sup>, comprendiendo con ello la política, la moral, el derecho y a partir del cual se desarrollan sus correspondientes discursos. El sentido que genera el cálculo señala una cierta clausura en el concepto de sujeto, y en ella reside la causa del “efecto dogmático” que se atribuye al mismo. Ese sentido comprende una determinada gramática que rige el concepto de sujeto. Ahora bien, la calculabilidad señala la lógica de esa gramática del sujeto; luego, el derecho se interpreta mediante esa misma lógica, pues el sujeto se considera correlato de la ley y su concepto constituye al derecho en requerimiento suyo: de tal modo puede llegar a ser lugar de imputación.

### **La norma fundamental y la presencia**

Resulta interesante, a propósito de la teoría pura del derecho, indagar acerca de lo que podría ser la temporalidad del cálculo. En esta perspectiva, formularemos la siguiente pregunta en base a susodicha entrevista: ¿en qué medida Derrida no está hablando de la calculabilidad así como de la presencia? Transcribimos a continuación un fragmento donde podría verificarse una respuesta aproximada:

“Si quisiéramos todavía hablar del sujeto jurídico, político, psicológico, etc.— y de aquello que hace comunicar su semántica con la del sujeto de la proposición (distinguido de las cualidades, de los atributos o aún, como la sustancia, los fenómenos, etc.) o con el tema o la tesis (el sujeto de un discurso o de un libro), en primer lugar hay que someter al examen de las preguntas a los predicados esenciales donde todos estos sujetos son el sujeto. Ellos son numerosos y diversos según el tipo o el orden de los sujetos, pero todos ordenados alrededor del ente presente: presencia a sí [...], identidad a sí, ego, conciencia, voluntad, [...] Hay que interrogar esta autoridad del ente presente”<sup>16</sup>.

---

15 Nancy, Jean-L. (2005), p. 8.

16 *Ibidem.*, p. 9.

Si el sujeto se presenta como principio de calculabilidad, el cálculo en el derecho se inscribe, entonces, como metafísica de la presencia. Justificaremos la presente sentencia recurriendo a de Peretti, quien señala dos determinaciones esenciales al pensamiento de lo presente, a saber: “la primacía del ahora-presente en el concepto «vulgar» de tiempo”<sup>17</sup>, que da cuenta de una linealidad y continuidad homogénea de los instantes en sucesión; y “la primacía moderna de la conciencia que se establece por medio de la voz”<sup>18</sup>, es decir que se presupone la presencia a sí de la conciencia del hablante en tanto permite exteriorizar mediante signos el sentido, presente ya en el *logos*. Desde esas perspectivas comprendemos el planteo que Derrida realiza, *e.g.*, en *De la gramatología*, cuando sugiere que en Occidente el concepto de signo funciona como medio de unificación de la heterogeneidad de significantes: precisamente porque el significado, siempre uno consigo mismo y actual en su temporalidad, no se inscribe en el orden signifiante. En este sentido, “la esencia formal del significado es la *presencia*, y el privilegio de su proximidad al *logos* como *phoné* es el privilegio de la presencia”<sup>19</sup>. En este marco se comprende la idea de que el cálculo responda a esa jerarquía y el derecho, en tanto que se inscribe en ese orden, adquiere entonces el matiz de la presencia. Este hecho —sugerimos— viene así a ser expuesto por la teoría pura kelseniana a partir de la noción de presuposición en la norma fundamental.

Hasta este punto, en resumidas cuentas, hemos señalado que lo que se encuentra al final del proceso no es más que el despliegue de aquello que se hallaba al comienzo: una norma incuestionable que garantiza el (mismo) sistema normativo que produce. Si la calculabilidad se debe fundamentar, tal como sostenemos, en la metafísica de la presencia, por un lado, y Derrida concibe el derecho como cálculo, por otro lado, quizá nos sea lícito concluir que el cálculo jurídico es una expresión de la metafísica que gira en torno de lo presente, siendo Kelsen un exponente de ello. Aquello que se encuentra al principio y en el fin no es otra cosa que la norma fundamental operando al modo de la presencia, como productora del sistema y en la misma producción. Es, por tanto, en la noción misma de presuposición que el jurista piensa en el concepto de norma suprema donde se condensa la idea del sentido del ser como presencia. Desde este punto de vista, argüimos, el derecho se cierra a la calculabilidad y el orden jurídico en que se calcula expresa la clausura misma del tiempo presente. Con todo, el sistema normativo implica la calculabilidad del dere-

---

17 de Peretti, Cristina (1989), p. 29.

18 *Ibidem.*, p. 30.

19 Derrida, Jacques (1986), p. 26.

cho, puesto que el cálculo se desarrolla como ecuación a partir de la norma fundamental.

### **Consideraciones finales: el fundamento místico de la autoridad**

La presuposición que exige la norma suprema en calidad de fundamento, dista de ser equivalente a lo que en *Fuerza de ley* Derrida llama, valiéndose de Montaigne y Pascal, el «fundamento místico de la autoridad»<sup>20</sup>. Con esto colocamos un velo de sospechas al formalismo kelseniano, puesto que el hecho de que la autoridad de las normas responda a otra norma, esta vez fundacional, no solamente menoscaba la “creencia” o el “crédito” con el que se obedecen las leyes, sino que también implica desconocer que el acto de institución de la autoridad presupone una violencia sin fundamento, o bien el fundamento es “místico” y no lógico ni ontológico; incluso, señala el filósofo francés, la posición de ley en su momento fundador no puede considerarse ni ilegal ni ilegítima, ya que tal violencia excede esa misma oposición.

Finalmente, si bien existe una necesidad de aplicación de las normas en Kelsen, esta no es susceptible de abordarse precisamente en los términos en que Derrida piensa la aplicabilidad (*enforceability*), a saber, a partir de la *différance*, como fuerza “realizativa” o interpretativa inherente al acto de institución fundacional de la ley. Así, la ecuación de la norma fundamental, en cuyo seno entendemos el cálculo jurídico, no es diferencial ni diferenciante en relación a la aplicabilidad kelseniana, pues no se presenta una relación entre forma y fuerza<sup>21</sup>. Es por este motivo que no puede reconocerse el fundamento místico en la teoría pura del derecho de Kelsen. De esta manera, se dificulta también advertir la deconstrucción del derecho.

### **Bibliografía**

- Balcarce, Gabriela** (2009): “Modalidades espectrales: vínculos entre la justicia y el derecho en la filosofía derridiana”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, Vol. XIV.
- Delgado Pinto** (1990), “Sobre la vigencia y validez de las normas jurídicas”, *Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho*, N° 7.
- Derrida, Jacques** (1986): *De la gramatología*, trad. Cristina de Peretti, Siglo XXI, México.

---

20 Derrida, Jacques (2018), p. 33.

21 *Ibidem.*, p. 19.

- — — (2005): “«Hay que comer» o el cálculo del sujeto”, trad. de Virginia Gallo y Noelia Billi, Buenos Aires, *Confines*, N° 17.
- — — (2018): “Del derecho a la justicia”, en *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, trad. de Adolfo Barberá y Patricio Peñalver Gómez P., Madrid, Tecnos.
- de Peretti, Cristina** (1989): *Jacques Derrida. Texto y deconstrucción*, Barcelona, Anthropos.
- Navarro, Pablo y Moreso, José J.** (1996), “La aplicabilidad y eficacia de las normas jurídicas”, *Isonomía*, N° 5.
- Kant, Immanuel** (2008), *La metafísica de las costumbres*, trad. de Adela Cortina Orts y Jesus Conill Sancho, Madrid, Tecnos.
- Kelsen, Hans** (1982): *Teoría pura del derecho*, trad. de Roberto J. Vernengo, Ciudad de México, UNAM.

# El rol de la *ékplexis* en las estrategias persuasivas del *Encomio de Helena* y *En defensa de Palamedes* de Gorgias

FELIPE MATÍAS NICASTRO

[fmnicastro@gmail.com](mailto:fmnicastro@gmail.com)

Universidad de Buenos Aires (UBA)

## Resumen

La presente ponencia busca examinar el modo en el que la *ékplexis* (sorpresa, desconcierto, pánico) es utilizada por Gorgias como estrategia para abrir camino a la persuasión retórica. El término *ekpléssō* aparece tanto en el *Encomio de Helena* (EH) como en *En defensa de Palamedes* (DP) y aunque aparece en contextos que, en cierto sentido son distintos entre sí, en una lectura a nivel de la función retórica del concepto ambos usos pueden resultar complementarios. Mientras que en EH 16-17 el pánico (*ekpléssō*) y el miedo (*phóbos*) dejan al alma vulnerable a la persuasión, en DP 4 el desconcierto obliga al orador a pensar estratégicamente sus argumentos para poder salvar la situación en la que se encuentra. En ambos casos los efectos de la *ékplexis*, que implica cierta puesta en suspenso de la razón, parecen abrirle una ventana a la persuasión. ¿Esto significa que la retórica, artífice de persuasión, es una mera práctica irracional (Platón, *Gorgias* 462a-465e)? Mi posición es que no. De hecho, los mismos textos permiten leer que aprender a generar esa oportunidad que abre el desconcierto es algo que se aprende a hacer con *tékhne* (EH 13). Es decir que si bien el efecto puede ser considerado irracional, emocional o patético, el artificio retórico ha sido pensado y planificado racionalmente en función de la psicología del auditorio. Mi postura general es que Gorgias no deja afuera ninguna estrategia argumentativa o persuasiva que le pueda resultar útil sin importar su *status* epistemológico, como se nota en su uso de recursos de la tradición poética.

*Palabras clave:* Gorgias / *ékplexis* / persuasión

## Introducción

Este trabajo se inserta en la amplia discusión vigente sobre la obra gorgiana y las relaciones de la retórica tanto con la argumentación racional como con la apelación a las emociones para conseguir sus efectos persuasivos. Mi postura general, que los pasajes que analizaré buscan reforzar, es que Gorgias no asume posiciones monolíticas y no desaprueba ninguna estrategia argumentativa o recurso persuasivo que le pueda resultar útil, sin importar su *status* epistemológico<sup>1</sup>, como está profusamente analizado en su uso de recursos provenientes tanto de la tradición poética como de la filosofía eleática<sup>2</sup>. Desde esa óptica me gustaría profundizar acá en la noción de *ékplexis*. La *ékplexis*, que viene del verbo *ekpléssō*, en las recientes traducciones al español de los textos gorgianos aparece volcada como: “desconcierto” (DP 4 trad. Chialva et alli.); “aterrorizar” (EH 16 trad. Chialva et alli.); “[entrar en] pánico” (EH 16 trad. Marcos) e “impresionar” (DK 82 A 4 trad. Melero Bellido). Este término aparece tres veces en los testimonios y fragmentos atribuidos al *rhētor*: dos veces en textos que se supone conservan la *lexis* del autor, EH 16 y DP 4, y una tercera vez en un testimonio sobre su vida que da cuenta de la “impresión” y “perplejidad” que causó su primera visita a la *pólis* ateniense<sup>3</sup>. Procederé ahora a analizar en detalle el contexto de las dos primeras recurrencias.

### La *ékplexis* en el *Encomio de Helena*

En primer lugar analizaremos cómo aparece en EH 16. El contexto del pasaje es la argumentación sobre el *éros* como cuarta causa verosímil (*eikós aitías*, EH 5) de la fuga de Helena con Alejandro a Troya.

Por ejemplo, cuando unos cuerpos guerreros arman, contra otros guerreros, un *kósmos* guerrero de bronce y de hierro, de un lado defensivo del otro lado ofensivo, si la vista lo contempla se perturba y perturba el alma (*theásetai he ópsis, etarákthe kai etárxate tèn psukhén*); de este modo, muchas veces algunos huyen aterrorizados (*pheúgousin ekplagéntes*) de un peligro (*kindúnou*) que es futuro. Pues la verdad de la ley (*he alét-*

---

1 Por otra parte, esta forma de analizar los recursos es más un condicionamiento que aplicamos retrospectivamente sobre Gorgias al leerlo con las reglas de Platón y Aristóteles. Cf. Porter (1993) y Gagarin (2001).

2 Ver: Nicastro (2020); Consigny (1992a y 1992b); De Romilly (1973); Cassin (2008) y Detienne (1981).

3 Cf. DK 82 A 4 y Platón, *Banquete* 198 a-c.

*heia tou nóμου*), rigurosa, es desterrada (*exoikísthe*) a causa del miedo procedente de la visión que, cuando llega (*elthóusa*), hace abandonar (*epoíesen amelêsai*) tanto lo bello que se juzga (*krinoménou*) según la ley, como lo bueno que resulta según la justicia. (EH 16)

Si bien Gorgias al anunciar el argumento dice que este girará en torno a *éros* (EH 6 y 15), en gran parte gira más bien en torno a la visión (*ópsis*) y a la manera en la que, a través de ella, las emociones fuertes como *éros*, pero también emociones como el miedo (*phóbos*), afectan al alma dejándola susceptible y a merced de otros estímulos exteriores que son capaces de impresionarla o moldearla. En el ejemplo citado el caso es el de la visión de un enfrentamiento entre dos ejércitos. Esa visión perturba (*etáraxe*) al alma dejándola en un estado de *ékplexis*, es decir, de perplejidad, desconcierto o pánico, que termina, por un lado, en una fuga por parte del espectador de la visión y, por otro, en un destierro o expulsión de los valores (y exigencias) sociales inculcados o arraigados en el alma que suelen ser juzgados (*krinoménou*) positivamente como la ley, lo bello, lo bueno y lo justo. Es decir que el resultado involucra una reacción interna, psicológica (el cambio o abandono de valores), pero también una acción física concreta (la fuga). Pero Gorgias todavía va más allá y en EH 17 señala que:

algunos que vieron cosas terribles perdieron, en ese momento, la razón (*phronématos exéstesan*) que en el momento tenían: de este modo, el miedo extinguió y expulsó al pensamiento (*hoútos apésbese kai exélasen ho phóbos tò nóema*). (...) En tales casos, la visión grabó en la razón las imágenes de las acciones observadas (*hoútos eikónas tôn horoménon pragμάτων he ópsis enérgapsen en tõi phronémati*). (EH 17 Trad. Chialva et alli.)

Esta imagen de la fuga por el miedo ante la guerra es una imagen trabajada en otros autores del siglo V, como Esquilo y Tucídides así como, previamente en los textos homéricos<sup>4</sup>. Esto quiere decir que Gorgias participa de una preocupación difundida sobre esta capacidad o, según cómo se lo enfoque, vulnerabilidad del alma de entrar en un estado de desconcierto, perplejidad y pánico. Lo que llamaba la atención, principalmente, eran esos posibles efectos sobre los procesos de deliberación, discernimiento y toma de decisiones y las posibles consecuencias que podían derivarse de estos efectos tanto en el plano práctico como en el estético. De hecho,

---

4 Ver: Donadi (2020); Rosenmeyer (1955); Gemin (2017) y Hunter (1986).

en relación con el plano estético, cuando en EH 18 Gorgias menciona este poder de la vista sobre el alma en relación a emociones fuertes pero de carácter más positivo, trabaja el ejemplo de obras plásticas como pinturas y esculturas:

Pues, por cierto, los pintores cuando a partir de muchos colores y cuerpos llevan a cabo perfectamente un cuerpo y una figura, deleitan a la vista (*térpousi tèn ópsin*). (...) De este modo, algunas cosas, por naturaleza, incitan a la vista (*ópsin*) a pensar y otras, a desear (EH 18).

Esta capacidad de la visión de, por un lado, producir un estado de vulnerabilidad emocional del alma y, por otro, de sustraer o suspender capacidades racionales, está planteada en analogía con los efectos de los discursos persuasivos sobre el alma que Gorgias había desarrollado con anterioridad en los párrafos dedicados al *lógos* (EH 8-14). En ellos a este “poderoso soberano”, capaz de “realiza[r] las más divinas acciones” (EH 8) se le había adjudicado una igual capacidad de “moldea[r] el alma como desea” (EH 13) así como de generar en ella temor (o calmarlo), intensificar la compasión, provocar lágrimas y anhelo (EH 8-9), e incluso hechizarla o encantarla para hacerla caer en errores y engaños (EH 10). Es llamativo, además, que el contexto de esa afirmación sobre la capacidad de los discursos persuasivos para moldear el alma como lo deseen sea la de una caracterización de tres tipos de discursos que circulaban en el siglo V a.C. y que, por un lado, asociamos a la racionalidad y, por otro lado, no siempre buscaban o declaraban a la persuasión como su objetivo principal. Cito el texto:

Y que la persuasión, cuando se agrega a la palabra, impresiona al alma como quiere (*hóti d'he peithò prosioûsa tôi lógoi kai tèn psukhèn etupósato hópos eboúleto*), es necesario aprenderlo primero con relación a los discurso de los meteorólogos, quienes quitando una opinión e introduciendo otra, hicieron que las cosas increíbles y oscuras aparezcan a los ojos de la opinión (*tês dóxes ómmasín epoíesan*). En segundo lugar, hay que comprender los perentorios combates verbales (*toûs anankaíous dià lógon agônas*) en los que un solo discurso escrito con arte deleita y persuade a una gran multitud, aunque no sea dicho con verdad (*en hoîs heîs lógos polùn ókhlon éterpse kai épeise tékhnei grapheís*). Tercero, las contiendas de los discursos de los filósofos en los que se expone también la rapidez del pensamiento, que hace que la credibilidad de la opinión cambie fácilmente. (EH 13, trad. Marcos)

De este pasaje resalto dos cosas. Por un lado, que Gorgias habla de “imponer” al alma y de hacer visibles cosas para “los ojos de la opinión”. Es decir, que la mecánica de “moldeado/impresión” (*etupósato*), “inscripción” o “grabado” (*enégrapsen*) que veíamos para los pasajes sobre los efectos de *éros* y *ópsis* sobre el alma ya están prefigurados en las posibilidades de los *lógoi* persuasivos de los llamados “meteorólogos”. En segundo término, me interesa especialmente la parte de “los perentorios combates verbales en los que un solo discurso escrito con arte deleita y persuade a una gran multitud, aunque no sea dicho con verdad”. Esta línea es interesante por varios motivos: por el marco legal de esas “perentorias argumentaciones de los discursos judiciales” (trad. Melero Bellido); por la dinámica que plantea en la que un solo discurso puede afectar a muchos (*ókhlon*) persuadidos; por la presencia del deleite (*éterpse*) como efecto de la persuasión; y, finalmente, por la prioridad que se le otorga, a la hora de persuadir, al trabajo artístico sobre la forma del discurso, específicamente al escrito (*tékhnei graphéis*), por sobre el contenido de verdad que pueda tener<sup>5</sup>. A continuación pondremos estos pasajes del EH en diálogo con las otras recurrencias del término *ékplexis* en el corpus gorgiano.

### **La *ékplexis* en *En defensa de Palamedes***

Al comienzo de *En defensa de Palamedes* (DP), cuando debe empezar su defensa contra las acusaciones infundadas de Odiseo, Gorgias hace decir al héroe aqueo:

¿Y por dónde empiezo a hablar de estas cosas?... ¿Y qué debo decir primero?... ¿Y a qué parte de la defensa voy? Porque una causa presentada sin pruebas (*aitía anepídeiktos*) crea un desconcierto evidente (*ékplexin emphanê empoiêi*) y, por el desconcierto necesariamente (*anánte*) uno se extravía (*aporêin*) en el discurso (*lógos*), a no ser que aprenda algo de la propia verdad y de la necesidad presente, aunque resulten maestras más peligrosas que viables (*porimotéron*). (DP 4 Trad. Chialva et alli.)

En este pasaje leemos que, ante la acusación sin pruebas (*aitía anepídeiktos*) de Odiseo, es decir, ante un hecho sorprendente por su osadía y atrevimiento (*tolmâis* DP 24), Palamedes queda en un estado de *ékplexis* que lo lleva a desorientarse y extraviarse en su propio discurso (*dià de tèn ékplexin aporeîn anánke tòi lógoi*). Es

---

<sup>5</sup> Esta prioridad de lo *eikós* por sobre la verdad, aunque discutible a la luz de otros pasajes gorgianos, será la principal impugnación de Platón a la retórica. Cf. *Fedro* 260a-263e y 267a-b; *Gorgias* 462b-465d.

decir que, de un modo similar a como lo señalamos en el EH para el caso de la visión de ejércitos en combate, acá la *ékplexis* que genera una acusación sin fundamento, es decir, el *lógos* de Odiseo (que Gorgias no repone), deja al héroe en un estado de desconcierto en torno a cómo actuar en esta ocasión. Llamativamente, acá, actuar es elaborar un discurso<sup>6</sup>. Y, como vimos en el EH, el discurso, cuando se combina con la persuasión, opera sobre el alma, la capacidad de raciocinio y las costumbres sociales arraigadas en el comportamiento de un modo análogo al poder de la visión, siendo capaces, ambos (*lógos* y *ópsis*), de dificultar el discernimiento de lo justo, lo bueno, lo legal y lo bello. Aturdido, entonces, Palamedes se pregunta por dónde comenzar la defensa y qué orden darle a su discurso. Es decir que, en este caso, la *ékplexis* deja al héroe vulnerable y desorientado, pero también con la necesidad imperiosa de reflexionar de manera racional sobre su capacidad para elaborar técnicamente un discurso, puesto que su vida y, más importante aún, su honor están en juego. Acá no hay fuga posible.

Ahora bien, sobre el final del pasaje citado se pone en tela de juicio la utilidad de la verdad (*alétheia*) y la necesidad (*anánke*) como “maestras” (*didaskálon*) capaces de volver a orientar o hacer viable (*porimotéron*) la posibilidad de crear un discurso apologético capaz de rebatir una acusación que carece de elementos probatorios para ser sostenida. Volvemos, así, a la situación de EH 13, en la que la efectividad de un discurso judicial depende más de la capacidad técnica o artística de quien lo confecciona que de si está dicho o no con verdad. En este sentido, Mazzara (1999, 124-125) sostiene que esta *ékplexis* de Palamedes es la oportunidad que aprovecha Gorgias para señalar que, en ciertas ocasiones, cuando el orador entiende que la estrategia de “simplemente” enunciar la verdad no será suficiente para persuadir al auditorio de su objetivo (en este caso, salvarse de la pena de muerte), existe otra alternativa, que consiste en intentar llegar al mismo resultado pero a través de argumentaciones verosímiles (*eikós lógos*) que permitan decir de un modo más conveniente (es decir, de un modo más convincente *para el auditorio*) la “misma” idea o, incluso, la misma “verdad”. A esto último Mazzara lo llama “estrategia retórica”. Y, en efecto, a lo largo del texto Palamedes se revela dolorosamente consciente de la insuficiencia de la sola verdad para exonerarlo en este caso (DP 35) y de la necesidad que tiene de recurrir a argumentos verosímiles razonables para elaborar su defensa (DP 9)<sup>7</sup>.

---

6 Sobre la relación de tensión entre hechos y palabras cf. DP 34.

7 Cf. Schmitz (2000)

## Conclusiones

Si bien esta *ékplexis* que tematiza Gorgias en distintas oportunidades aparece en contextos disímiles, considero que sus usos pueden considerarse complementarios. En efecto, mientras que en EH el *shock* del pánico (*ekpléssō*) y el miedo (*phóbos*) dejan al alma vulnerable a la visión de manera análoga a como el lógos la vuelve vulnerable a la persuasión (EH 8-9, 13 y 16-17), en DP (4) el desconcierto obliga al orador a repensar estratégicamente los argumentos que usará para poder salvar la situación apremiante en la que se encuentra. En ambos casos los efectos de la *ékplexis* le abren una ventana a la persuasión. Y si bien a primera vista parece que un texto se decanta por la vía patético-emocional (EH) y el otro por la vía argumentativa-racional (DP), en una lectura más atenta encontramos que la conceptualización y el recurso de la *ékplexis* por parte del sofista en ambos casos implica un elemento de planificación y argumentación racional. Los mismos textos nos permiten leer que aprender a generar esa oportunidad de vulnerabilidad que abre el desconcierto o, incluso saber aprovecharlo a favor del punto de vista que se busca sostener, es algo que se aprende a hacer con *tékhne* (EH 13). Es decir que si bien el efecto de la *ékplexis* puede ser considerado irracional, emocional o patético, el procedimiento o artificio retórico que lo genera ha sido pensado, planificado y utilizado racionalmente en función de un análisis de la psicología del auditorio, la cual puede ser alterada por los discursos de manera análoga a como los fármacos alteran la disposición de los humores del cuerpo (EH 14).

## Bibliografía

- AAVV. (2007) Platón, *Diálogos*, Madrid, Gredos, 8 vols.
- Cassin, B. (2008), *El efecto sofístico*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, FCE.
- Chialva, I. et al. (2013) Gorgias, *Encomio de Helena*, Santa Fe, Ediciones UNL.
- (2021) Gorgias, *En defensa de Palamedes*, Buenos Aires/Santa Fe, EUDEBA/UNL.
- Consigny, S. (1992a), "Gorgia's use of Epideictic", *Philosophy and Rethoric*, 25, pp. 281-297.
- (1992b), "The Styles of Gorgias", *Rhetoric Society Quarterly*, Vol 22, N° 3, pp. 43-53.
- De Romilly, J. (1973), "Gorgias et le pouvoir de la poésie", *Journal of Hellenistic Studies*, 93, pp. 155-162.

- Detienne, M.** (1981), *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, trad. Juan José Herrera, Madrid, Taurus.
- Donadi, F.** (2020), “Gorgia e la caduta di Atene”, *EIKASMOS*, XXXI, pp. 41-64.
- Gagarin, M.** (2001), “Did the Sophists Aim to Persuade?”, *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, vol. 19, N° 3, pp. 275-291.
- Gemin, M.** (2017), “Fear of the Army (E. Ba. 302-305 and Gorg. HeL 16-17)”, *Mnemosyne*, Fourth Series, Vol. 70, Fasc. 1, pp. 140-145.
- Hunter, V.** (1986), “Thucydides, Gorgias, and Mass Psychology”, *Hermes*, 4th Qtr., 114, pp. 412-429.
- Marcos, G.E. y Davolio, M.C.** (2011) Gorgias, *Encomio de Helena*, Buenos Aires, Winograd.
- Melero Bellido, A.** (1997) Sofistas, *Testimonios y fragmentos*, Barcelona, Planeta DeAgostini.
- Nicastro, F. M.** (2020) *Tradición, persuasión y engaño en el Encomio de Helena. Arqueología de la prosa artística gorgiana*. Tesina para optar por el título de Licenciado en Filosofía, UNR, Inédita.
- Poratti, A.** (2010) Platón, *Fedro*, Madrid, Akal.
- Porter, J.** (1993), “The Seductions of Gorgias”, *Classical Antiquity*, Vol. 12, N° 2, pp. 267-299.
- Rosenmeyer, T.** (1955), “Gorgias, Aeschylus, and Apatē”, *The American Journal of Philology*, Vol 76, N° 3, pp. 225-260.
- Schmitz, T. A.** (2000), “Plausibility in the Greek Orators”, *The American Journal of Philology*, Vol. 121, No. 1, Spring, pp. 47-77
- Segal, G.** (1962), “Gorgias and the psychology of the Logos”, *Harvard studies in the classical philology*, 66, pp. 99-105.

# Injusticia epistémica y emociones: el impacto de la epistemología feminista

JULIA ANTONELLA PALAVECINO

[janpalavecino@gmail.com](mailto:janpalavecino@gmail.com)

Universidad Autónoma de Entre Ríos (UADER) / Universidad Nacional del Litoral (UNL)

## Resumen

Esta ponencia tiene por objetivo demostrar la influencia de la Epistemología Feminista sobre la noción de la “emoción” implicada a la teoría de la Injusticia Epistémica de Miranda Fricker. Para abordar este tema partimos del análisis de una publicación previa a *Epistemic Injustice* (Fricker, 2007), titulada “Reason and Emotion” (Fricker, 1991). Allí la autora realiza una crítica al dualismo entre “razón” y “emoción” presente en la filosofía occidental. Como contrapartida propone que existe una relación de interdependencia entre ambas facultades (1991, p. 15). Esta posición se fundamenta en una tradición de la Epistemología Feminista que se caracteriza por otorgar importancia a las emociones, tanto desde un punto de vista epistémico como ético-político (Jaggar, 1989; Spelman, 1989; Griffiths, 1988; Code, 1989). Estas epistemólogas sostienen que las emociones son recursos epistémicos valiosos que nos permiten percibir el mundo de manera diferente a su representación en las descripciones convencionales y dominantes (Fricker, 1991, p. 18). La atención feminista a las emociones desempeñó un papel importante al prestar atención a un aspecto crucial que los marcos epistémicos tradicionales habían excluido de su dominio. De este modo, buscaremos mostrar de qué manera esta concepción de las emociones impacta en su obra posterior *Epistemic Injustice* (2007).

*Palabras clave:* injusticia epistémica / emociones / epistemología feminista

## Introducción

El objetivo de esta ponencia es mostrar la influencia de la Epistemología Feminista sobre la noción de emoción implicada en la teoría de la injusticia epistémica de Fricker. Para abordar este tema voy a dividir mi exposición en dos partes. En una primera instancia, voy a presentar las ideas centrales del artículo titulado “Reason and Emotion” escrito por Fricker en 1991, donde elabora una visión de las emociones fundamentada en una tradición de la Epistemología Feminista (Jaggar, 1989; Spelman, 1989; Griffiths, 1988; Code, 1989). En segunda instancia, voy a analizar algunos pasajes de *Epistemic Injustice* (Fricker, 2007) donde las emociones cobran un rol relevante con el objetivo de mostrar el impacto de su artículo más temprano sobre su obra más madura.

### Razón y emoción. Una relación de interdependencia

El artículo “Reason and Emotion” (1991) comienza planteando el conflicto clásico en torno al -supuesto- dualismo existente entre la razón y las emociones que se ha dado históricamente en las discusiones entre la filosofía occidental y el feminismo. Esta disputa surge de la crítica feminista según la cual la filosofía tradicional ha depositado nuestra confianza epistémica exclusivamente en la razón. Lo racional se ha contrastado con lo emocional, y esta pareja a menudo se vincula con otras dicotomías: lo universal/lo particular; lo público/lo privado, lo masculino/lo femenino, entre otras. Este dualismo ha tendido a oscurecer el papel vital de las emociones en la construcción del conocimiento. En oposición, el feminismo ha demostrado que es un imperativo político reconocer, compartir y validar las formas en que las emociones de las mujeres pueden entrar en conflicto con los modos aceptados de razonamiento (1991:14). Por su parte Fricker, a lo largo del texto buscará defender la idea de que la razón y la emoción tienen una relación de interdependencia, ninguna se subordina a la otra.

En lo que sigue, nuestra autora dirige su crítica hacia dos reconocidas tradiciones: una es el positivismo y otra es el cognitivismo. A modo de resumen, el problema de ambas concepciones radica en que caen en una segunda dicotomía: la del “mundo interno” y “mundo externo” de las emociones; es decir, entre la pura fenomenología de la emoción (sensaciones fisiológicas) y su relación intencional y/o causal con el mundo externo. El punto de vista cognitivista tiene el inconveniente de que separa la sensación del juicio racional como dos componentes distintos den-

tro de la emoción, donde solo el segundo está vinculado intencionalmente con el mundo externo.

En contra de estas dos posiciones, Fricker establece que las sensaciones en sí mismas, no son simplemente causadas por el mundo externo, sino que también tratan sobre ese mundo externo. Por ejemplo, si uno siente indignación o ira por un acto injusto, entonces el sentimiento no puede separarse analíticamente del acto, porque el sentimiento de ira o indignación en sí mismo en realidad expresa algo sobre ese acto. En este sentido, Fricker sostiene que, incluso cuando las emociones se entienden como meras sensaciones, están vinculadas causal e intencionalmente al mundo exterior (1991:15). Nuestras emociones deben ser entendidas expresiones en sí mismas, dado que expresan respuestas al mundo exterior (1991:15). Nuestra autora dirá:

No cabe duda de que los procesos lingüísticos racionales desempeñan una tarea importante en la articulación de los significados nebulosos o "subterráneos" que poseen las emociones, pero esto no debe usarse para negar que significa algo en sí mismo sentirse enojado, herido o asustado. (...) Además, me gustaría ampliar esta afirmación argumentando que esto se debe a que el juicio en general presupone emoción, ya que incluso nuestras mismas percepciones dependen en parte de nuestras emociones. (1991:15)

A su vez, las emociones también presuponen juicios, por ejemplo, si siento orgullo porque un amigo gana un premio depende de mi juicio de que es un premio digno. De este modo, Fricker sostiene que "la emoción y la razón, entonces, son interdependientes y mutuamente constitutivas" (1991:15). Ninguna de las dos domina a la otra (Fricker, 1991:14).

### **La dimensión política y social de las emociones**

Para evitar más dicotomías, Fricker propone una visión de las emociones que las represente como un todo, dando así el debido crédito a su capacidad expresiva. Aquí introduce las ideas de algunas filósofas feministas como Alison Jaggar (1989), Lorraine Code (1989) y Morwenna Griffiths (1988). Entre ellas, destaca la noción según la cual las emociones están socialmente condicionadas no sólo para influir en qué respuestas se consideran apropiadas para una situación dada, sino también con referencia a cómo deben expresarse esas diferentes respuestas. El duelo es un ejemplo destacado, ya que varía visiblemente en las diferentes culturas (1991:16).

Sin embargo, la visión de las emociones como construcciones sociales, conduce a la difícil pregunta sobre la libertad de nuestras emociones:

¿Hasta qué punto han tenido razón las feministas en depositar su confianza en las emociones – siendo la razón sospechosa como una posible herramienta de opresión- si, al igual que la razón, esas mismas emociones son producidas e interpretadas en los términos del patriarcado? (Fricker, 1991:16)

Por lo tanto, si las emociones se aprenden culturalmente, ¿es posible tener emociones que no sean reconocidas y codificadas por el modelo racional según los códigos interpretativos de esa cultura? Si la respuesta es no, es probable que las emociones sean funcionales a aquellos conceptos que ayudan a la clase dominante a mantener su poder ¿Qué implica esto sobre las posibilidades de cambio político?

Para responder a este problema, Fricker toma el concepto de “responsabilidad epistémica” de la filósofa Lorraine Code (1989). Según esta filósofa, ser epistémicamente responsables implica escuchar las narraciones en primera persona sobre los sentimientos y experiencias de personas individuales, en lugar de confiar en las generalizaciones que nos conducen a estereotipos embrutecedores. De esta manera, en la medida en que es posible dentro de los límites de nuestro dudoso condicionamiento, Fricker sugiere que pensar responsablemente es el resultado de la escucha atenta de nuestras emociones "subterráneas", aún no articuladas, para luego poder interpretarlas y razonarlas con sensibilidad y precisión (1991:17).

En este punto, Fricker introduce una emoción que considera con una potencial fuerza política y subversiva, a saber: la ira. Esta es una idea que retoma de la filósofa feminista Elizabeth Spelman (1989), quien concibe que la ira contiene cierto grado de independencia del condicionamiento cultural (1991:18). De acuerdo con Spelman (1989) esto se debe a que los grupos dominantes no quieren que la ira esté “disponible” para los grupos dominados, ya que el mismo sentimiento de ira es una especie de logro político en sí mismo.

Por lo tanto, hay una política de las emociones: la negación sistemática de la ira puede verse como un mecanismo de subordinación, y la existencia y expresión de la ira como acto de insubordinación” (Spelman, 1989:270 como se citó en Fricker, 1991: 18).

A partir de allí, Fricker (1991) establece que las emociones y sus interpretaciones están condicionadas en cierta medida, pero no están enteramente determinadas.

Sólo entonces puede la emoción convertirse en una fuerza política para cambiar la forma en que interpretamos el mundo. Si logramos esto, entonces podemos afirmar que nuestras emociones - si las escuchamos - no son sólo una expresión del mundo, sino también participantes activos de cómo se configura el mundo. (Fricker 1991:18)

Otra filósofa de esta tradición de epistemólogas citada por Fricker es Alison Jaggar, quien propone la idea de que existen emociones que están “fuera de la ley” (outlaw emotions), las cuales se distinguen por su incompatibilidad con las percepciones y valores dominantes. La situación social de las personas oprimidas las hace incapaces de experimentar las emociones prescritas convencionalmente: por ejemplo, es más probable que las personas de color experimenten ira que diversión cuando se relata una broma racista, y es más probable que las mujeres sometidas a bromas sexuales masculinas se sientan incómodas o incluso asustadas antes que halagadas (1989:166).

Al igual que Spelman y Fricker, Jaggar otorga a las emociones un potencial subversivo. Esto se debe a que, según Jaggar cuando ciertas emociones son compartidas o validadas por otros, existe la base para formar una subcultura definida por percepciones, normas y valores que se oponen sistemáticamente a las percepciones, normas y valores dominantes. De esta manera, las emociones convencionalmente inexplicables, experimentadas por grupos oprimidos, pueden llevarnos a hacer observaciones subversivas que desafían el *status quo* (1989:167-168).

## Las emociones en la teoría de la injusticia epistémica

A continuación, voy a abordar la concepción de las emociones que encontramos en su obra más madura, *Epistemic Injustice*.<sup>1</sup> Este tema podemos dividirlo a partir de dos dimensiones: 1) las emociones implicadas por parte de los agentes que desarrollan las virtudes de la justicia epistémica, de un lado, y 2) las emociones expresadas por parte de los agentes que padecen injusticias epistémicas, del otro lado. En esta ponencia voy a enfocarme en la segunda dimensión, dado que considero que es

---

1 Recordemos que existen dos tipos de injusticia epistémica. La injusticia testimonial se produce cuando un prejuicio identitario lleva a un oyente a otorgar a las palabras de un hablante un grado de credibilidad disminuido; la injusticia hermenéutica se produce en una fase anterior, cuando una brecha en los recursos de interpretación colectivos sitúa a alguien en una desventaja en lo relativo a la comprensión de sus experiencias sociales. A su vez, estos dos tipos de injusticia consisten en causar un mal a alguien en su condición específica de sujeto de conocimiento.

donde se ve mayormente la influencia de la tradición feminista que vimos desplegada en su artículo temprano.

Para este fin voy a recapitular algunos de los ejemplos paradigmáticos que propone Fricker para definir los tipos de injusticia epistémica. Estos son:

1- El ejemplo central de la injusticia hermenéutica, citado del libro de Susan Brownmiller *In Our Time: Memoir of a Revolution* (1990) donde relata historias del movimiento de liberación de la mujer de la década de los 70' en EEUU. Se trata del caso real de Carmita Wood, una mujer que vive una situación acoso sexual en su lugar de trabajo. En principio, Carmita no cuenta con los recursos conceptuales suficientes para expresar y darle nombre a la experiencia vivida. Sin embargo, la experiencia de acoso genera en ella la necesidad de renunciar a su trabajo. Al dirigirse a solicitar una prestación por desempleo, el encargado le pregunta por qué había dejado su trabajo. Carmita se mostró confusa al describir los episodios que había vivido, en palabras de Fricker, estaba *avergonzada y abochornada (ashamed and embarrassed)*. Finalmente, la solicitud de prestación por desempleo le fue denegada (2007:150). Pasado el tiempo, Carmita Wood asiste a un grupo de concientización donde cuenta su historia a otras mujeres que habían vivido experiencias similares y que ninguna había contado nunca a nadie. Recién allí en la reflexión colectiva, las mujeres logran poner en palabras su experiencia vivida nombrándola como “acoso sexual”.

A raíz de este ejemplo, cabe preguntarnos ¿qué rol juegan la vergüenza en el proceso de comprender y dar sentido a la experiencia vivida? ¿Acaso esta emoción le dió algún indicio previo sobre la injusticia que había vivido Carmita Wood? Continuemos con el análisis de otro ejemplo para encontrar más indicios que respondan a estas preguntas.

2. Otro ejemplo donde opera tanto la injusticia testimonial como la injusticia hermenéutica es un caso ficticio que Fricker toma del guion cinematográfico de *The Talented Mr. Ripley*, de Anthony Minghella. En esta ficción, la trama se desarrolla en torno a la desaparición y asesinato de un joven llamado Dickie. A lo largo de la investigación, su novia Marge manifiesta, con un tono *emocional o intuitivo*, sospechar de Ripley (amigo de Dickie). Sin embargo, al intentar comunicar sus sospechas, el padre de la víctima recurre a un gesto habitual de menosprecio para acallar-la: “Marge, existe la intuición femenina y luego están los hechos” (Minghella, 2000:130).

Fricker analiza este ejemplo a partir de la reconocida teoría feminista de Carol Gilligan (1982), según la cual las mujeres (al menos en un momento de la historia) emplean un tono distinto cuando llega el momento de elevar juicios éticos.

Dicho tono que no se reconoce como racional, más bien se ve marginado porque se valora como moralmente inmaduro. Por lo cual, las tentativas de inteligibilidad comunicativa de las mujeres se ven entorpecidas por un vacío hermenéutico de esta naturaleza. A partir de este análisis, Fricker establece lo siguiente:

Hemos considerado que los vacíos o lagunas hermenéuticas son solo ausencias de interpretaciones adecuadas, huecos en los que debería haber un nombre para una experiencia que interesa al sujeto poder volver comunicativamente inteligible. Pero debemos reconocer que un vacío hermenéutico podría afectar igualmente no (o no solo) al contenido, sino más bien a la forma en que se puede decir.

[...]Si se vive en una sociedad o en una subcultura en la que el mero hecho de adoptar un estilo expresivo intuitivo o emocional significa que no puede ser escuchado como algo plenamente racional, entonces alguien se puede ver injustamente afectado por un vacío hermenéutico; se es objeto de una injusticia hermenéutica (2007:160-161).

Este pasaje es fundamental porque se puede observar claramente que la injusticia hermenéutica, para Fricker, no solo implica “no tener el nombre” para comprender una experiencia, sino que además puede implicar una marginación a la forma en la cual se expresa, la cual puede ser de estilo intuitivo o emocional. Incluso, luego dice que esta sería una “versión diferente de la injusticia” (2007:160). Es precisamente aquí donde Fricker nos dice que las emociones también pueden estar implicadas en las formas de injusticia hermenéutica, *qua* formas de expresión.<sup>2</sup>

Si trasladamos esta idea al caso de Carmita Wood y las preguntas que quedaron pendientes, podríamos inferir que allí la vergüenza y los síntomas físicos son indicios previos al momento en que logra dar el nombre de “abuso sexual” la experiencia vivida. Con lo cual, la marginación de la vergüenza *qua* forma de expresión opera como una injusticia hermenéutica. De modo que, siguiendo lo que se establece en su artículo más temprano, la vergüenza es aquí una construcción social asociada a creencias patriarcales, condicionada por los valores dominantes. Ahora bien, cuando las emociones son compartidas o validadas por otros, citando a Jaggar, se crea una nueva subcultura que logra oponerse a los valores dominantes. Sólo entonces puede la emoción convertirse en una fuerza política para cambiar la forma en que interpretamos el mundo.

A modo de cierre, podemos reconocer con lo desarrollado hasta aquí que existen continuidades entre el artículo más temprano de Fricker y su obra más madura.

---

<sup>2</sup> Recordemos que esta es una idea que ya se encuentra en “Reason and Emotion” (1991) según la cual las emociones son expresiones en sí mismas.

A lo largo de los años la autora continúa sosteniendo la importancia de las emociones y de nuestra responsabilidad epistémica, otorgándoles un rol clave para la construcción del conocimiento y para el cuestionamiento de las concepciones dominantes. Las emociones se constituyen, en ambos textos como expresiones en sí mismas y participantes activos en la configuración del mundo. De esta manera, siguiendo nuestro objetivo principal, logramos poner de relieve la influencia de la epistemología feminista sobre la concepción integral de las emociones presente en la filosofía de Fricker, donde claramente se les concibe gran importancia epistémica, ética y política con una potencial fuerza subversiva.

## Bibliografía

- Brownmiller, Susan (1990):** *In Our Time: Memoir of a Revolution*. New York. Dial Press.
- Code, Lorraine (1989):** “Experience, Knowledge, and Responsibility” En Garry, Ann y Pearsall, Marilyn (Eds.) *Women, Knowledge and Reality*, Unwin Hyman Ltd.
- Fricker, Miranda (1991)** “Reason and Emotion” En *Radical Philosophy*, 57, 14–19.
- Fricker, Miranda (2007).** *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Fricker, Miranda (2017):** *Injusticia Epistémica. El poder y la ética del conocimiento*. Traducción de Ricardo García Perez. Herder. Barcelona.
- Gilligan, Carol (1982):** *In A Different Voice: Psychological Theory and Women’s Development*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Griffiths, Morwenna (1988):** “Feminism, Feelings and Philosophy” En Griffiths, Morwenna y Whitford, Margaret (Eds.) *Feminist Perspectives in Philosophy*, Macmillan Press.
- Jaggar, Alison M. (1989):** “Love and knowledge: Emotion in feminist epistemology” En *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 32/2, pp. 151–176.
- Minghella, Anthony (2000):** *The Talented Mr Ripley*—Based on Patricia Highsmith’s Novel. London. Methuen.
- Spelman, Elizabeth (1989):** “Anger and Insubordination” En Ann Garry y Marilyn Pearsall (Eds.) *Women, Knowledge and Reality*, Unwin Hyman Ltd.
- Tuana, Nancy (2017):** “Feminist epistemology: the subject of knowledge” En Kidd I. J., Medina J. and Pohlhaus, Jr G. (Eds.) *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* (pp. 125 -138). Routledge Handbooks. New York.

# Formas de vida en desacuerdo

PALOMA PESQUEDUA

[pesqueduapaloma@gmail.com](mailto:pesqueduapaloma@gmail.com)

Universidad Nacional del Litoral (UNL)

## Resumen

Frecuentemente nos encontramos en situaciones de desacuerdo con otras personas. Estos desacuerdos pueden ser sobre cuestiones cotidianas, como cuál es el mejor camino para llegar a tiempo a cierto destino. A menudo, no suele ser necesario reflexionar en profundidad sobre cómo manejar estos desacuerdos a causa de su significatividad en nuestras creencias.

Sin embargo, existen desacuerdos que involucran nuestras creencias y valores básicos, y la falta de consenso en estos casos puede afectar tanto nuestra vida personal como el ámbito social. Robert Fogelin denomina esta clase de desacuerdos como “desacuerdos profundos” [*deep disagreements*] (1985).

En su artículo “*The Logic of Deep Disagreements*” Fogelin aborda esta clase de desacuerdos desde una perspectiva wittgensteiniana, describiéndolos como como “choques” entre principios subyacentes que, aunque no se mencionan explícitamente, guían la discusión (1985:5). Según Fogelin, estos principios pueden entenderse como lo que Wittgenstein denominó “reglas”.

A pesar de esta conexión, Fogelin no hace referencia directa a las *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein. En este sentido, en nuestro trabajo realizaremos una interpretación dinámica y pluralista de las tesis que Wittgenstein expone en IF sobre el lenguaje. Esta interpretación será esencial para ofrecer una respuesta optimista sobre el papel de los desacuerdos profundos tanto en el ámbito social e individual, como en la resolución de los mismos.

*Palabras clave:* Wittgenstein / desacuerdos / formas de vida

## Introducción

Nuestra vida como seres sociales está intrínsecamente vinculada a la interacción constante con otros individuos que poseen perspectivas, creencias y experiencias diversas. Los diferentes modos de habitar el mundo, los lugares donde nacemos, las personas con las cuales establecemos vínculos y la manera en la que fuimos criados, entre otros factores, nos condicionan como sujetos a determinados modos de percibir el mundo. Ciertamente, no todos los seres humanos tenemos los mismos aprendizajes y oportunidades, por lo que la constante relación con otros sujetos, que a menudo tienen valores y concepciones del mundo diferentes a los nuestros, inevitablemente conduce a desacuerdos. Estos desacuerdos pueden ser de varios tipos, algunos más cotidianos, otros más intensos y algunos que implican la toma de decisiones urgentes; no obstante, existen discrepancias superficiales y divergencias más profundas, que comprenden los marcos conceptuales y las formas de vida que habita cada sujeto. A esta última clase se los ha denominado en filosofía “desacuerdos profundos”.

En el acto de comunicarnos y negociar nuestras realidades, en ocasiones radicalmente opuestas, nos encontramos con que nuestras interpretaciones del mundo y de percibir lo que acontece, pueden colisionar, reflejando la pluralidad y complejidad inherente de la experiencia humana. Este fenómeno es un aspecto casi inevitable de la vida en sociedad, y su estudio enriquece nuestra comprensión de la dinámica de nuestras interacciones con otros. En el ámbito filosófico, los desacuerdos profundos representan un desafío significativo para la epistemología y la ética. Estos desacuerdos ponen en tensión conflictos que van más allá de los malentendidos superficiales o las diferencias de opinión fácilmente reconciliables, ya que cuestionan las creencias básicas de los marcos epistemológicos y las formas de vida de los sujetos.

El objetivo de nuestro trabajo es delimitar brevemente dos cuestiones: por un lado, los modos en que los desacuerdos profundos pueden caracterizarse, examinando algunas cuestiones epistemológicas que se desprenden de estos desacuerdos. Por otro lado, una segunda cuestión es establecer algunas estrategias o métodos más adecuados a su tratamiento, que permitan presentar a los desacuerdos profundos como un fenómeno valioso que no siempre reviste una valoración negativa. El enfoque al cual atenderemos para abordar estas cuestiones responde a las herramientas que Wittgenstein pone a disposición para su análisis en *Investigaciones Filosóficas* (2021).

## ¿Qué son los desacuerdos profundos y por qué son importantes en filosofía?

A grandes rasgos, los desacuerdos profundos involucran nuestras creencias y valores más fundamentales, por lo que la falta de consenso impacta tanto en nuestra vida personal como en el ámbito social. Por ejemplo, en materia religiosa, algunos creen en la existencia de Dios, otros están completamente seguros de que no existe tal entidad. Del mismo modo, existen desacuerdos sobre otras cuestiones, como la falta de consenso respecto a si un feto es un ser humano, o sobre las causas del cambio climático. Estos desacuerdos, a diferencia de otros en los que somos más permeables a las razones y a ceder nuestra posición, se muestran persistentes y difíciles de resolver.

Los ejemplos de este tipo de desacuerdo se pueden seguir multiplicando. Pero ¿por qué hablar de desacuerdos en filosofía? Los desacuerdos profundos desnudan diferentes modos de interacción social que modifican la vida de los individuos. Por lo tanto, el tema presenta un suelo fértil para la exploración filosófica. De un modo más específico, el desacuerdo reviste interés para la ética, ya que puede influir en el modo en que los sujetos actúan en un sentido moral.

Además, los desacuerdos también son importantes desde la perspectiva epistemológica dado que es posible que genere gran impacto en nuestras actitudes doxásticas. El desacuerdo puede presentarse como una ocasión para revisar mis creencias, cosechando nueva información que me permita ampliar mis conocimientos sobre un tema en particular o simplemente reflexionar sobre la información con la que ya dispongo. En este sentido, los desacuerdos tienen importancia fundamental en el ámbito epistemológico. Estar en desacuerdo con otra persona y entrar en debate emitiendo razones que apoyan nuestras creencias y opiniones sobre diversos temas, puede tener impacto en lo que creemos. Los desacuerdos son una oportunidad para visitar nuestras creencias y nuestros modos de ver el mundo, una oportunidad para ver de manera crítica la evidencia y puede implicar una reflexión sobre lo que consideramos verdadero. En otras palabras, es una oportunidad de aprendizaje o de enseñanza. Como menciona David Christensen (2007:187), vivimos nuestras vidas en estados de imperfección epistémica porque la evidencia sobre la cual basamos nuestras creencias es limitada. Sin embargo, dada esta característica (aparentemente negativa), podemos encontrar la posibilidad de mejorar [*self-improvement*] o, mejor, de enriquecer nuestro conocimiento.

En este caso, el desacuerdo que expone nuestras creencias fundamentales ha sido denominado “profundo” a partir del artículo “*The logic of deep disagreements*”

(1985) de Robert Fogelin. La elucidación de Fogelin sobre la naturaleza de los desacuerdos profundos permite dar cuenta de cuatro características preliminares. En primer lugar, no basta hablar de desacuerdos con una evidente intensidad o simplemente irresolubles. La razón es que tales desacuerdos podrían adoptar estas características simplemente porque una o varias personas involucradas en ellos son testarudas o no comprenden el tema de discusión. En dichos casos, el desacuerdo podría ser superado por un espectador imparcial. El desacuerdo profundo requiere que, al menos en cierta medida, sus interlocutores sean coherentes, objetivos y consistentes (Fogelin, 1985:8). El desacuerdo debe subsistir pese a las “buenas intenciones” de sus participantes e incluso cuando las críticas argumentales hayan sido atendidas. De esta manera, para Fogelin, una de las características principales es que los desacuerdos profundos sean persistentes.

En segundo lugar, un desacuerdo profundo acontece en un contexto argumentativo “anormal”. El contexto argumentativo “normal” es aquel en el cual los individuos comparten un conjunto de creencias y compromisos y, por lo tanto, está disponible la resolución racional del desacuerdo. Se trata de un trasfondo de creencias y preferencias compartidas que no siempre es explícito o manifiesto a simple vista, por lo que no resulta tan sencillo de explicar para los sujetos. Este contexto organiza las razones y facilita su organización, ofreciendo una vía para resolver desacuerdos. Por el contrario, en contextos anormales, no habría este trasfondo que posibilitaría la resolución, dando lugar, consecuentemente, al desacuerdo profundo. Se trata de un contexto donde los individuos no comparten un mismo trasfondo de creencias. En esta situación, ocurre un “choque de proposiciones estructurales” (Fogelin, 2005:8) o bien de principios subyacentes, denominados por Hilary Putnam (2020) como “presupuestos estructurales” [*framework propositions*] y por Ludwig Wittgenstein “reglas” [*Regeln*], las cuales guían las discusiones sin ser el objeto de ella. En contextos anormales, la búsqueda de una resolución por vías de la argumentación racional resultará ineficaz. Esta particularidad (la imposibilidad de resolver mediante la argumentación racional los desacuerdos profundos), ha sido objeto de controversia, tal como veremos más adelante.

En tercer lugar, otra característica de este tipo de desacuerdos es que el conflicto entre proposiciones estructurales es “plural”. Dado el rasgo sistemático de los desacuerdos profundos, cuando ocurre un desacuerdo entre  $S_1$  y  $S_2$  sobre  $p$ , las partes no están en desacuerdo solamente sobre  $p$ , sino que esto conlleva un desacuerdo sobre otras proposiciones  $q; r; s; t (...)$ , las cuales constituyen un sistema completo que, desde la perspectiva wittgensteiniana que sigue Fogelin, constituyen una “forma de vida” [*Lebensform*].

En cuarto lugar, la conclusión a la que arriba Fogelin es que, sin este contexto de formas de vida compartidas, el juego de dar y pedir razones no puede prosperar, por lo que la única salida posible es el empleo de la persuasión. Fogelin (1985:9) recurre a Wittgenstein (SC: 608, 612) para señalar que los procesos racionales no pueden resolver esta clase de desacuerdos. Wittgenstein presenta un escenario donde una persona se deja guiar en sus acciones por las proposiciones de la física, mientras que otra lo hace consultando a un oráculo. Ambas posiciones pertenecen a las convicciones más básicas de estas personas, por lo cual no hay modo de combatir mediante razones, pese a que puedan estas brindarse mutuamente. Wittgenstein (SC: 612) dice, entonces, que “al final de las razones llega la persuasión”.

A partir de la caracterización de Fogelin, han surgido diferentes formas de pensar la naturaleza de los desacuerdos profundos a través de una perspectiva wittgensteiniana. Algunos autores, como Chris Ranalli, han subrayado que los DP deben ser genuinos, por lo que no deben ser clasificados como producto de una mera confusión terminológica. Su perspectiva también destaca que las partes involucradas en el desacuerdo deben ofrecer razones para defender sus posiciones, por lo que el desacuerdo debe ser explícito. En tanto la posición de David Godden y William Brenner destaca que los DP ocurren en contextos donde las partes se ven afectadas por diferencias en sus formas de vida y, por lo tanto, en los juegos de lenguaje en los que se encuentran.

A partir de estas caracterizaciones, desde un enfoque wittgensteiniano, la naturaleza de los desacuerdos profundos revela una intrincada red de desacuerdos arraigada en los compromisos más fundamentales de las partes involucradas. Estos desacuerdos trascienden las simples diferencias de opinión que pueden llegar a existir entre individuos, para adentrarse en el núcleo de las formas de vida y los juegos de lenguaje en los que están formados los individuos. En primer lugar, los desacuerdos profundos reflejan la aparente falta de un trasfondo compartido de creencias y compromisos, lo que, dependiendo de la perspectiva a la que se adscribe, impide la resolución racional del conflicto. En estos contextos, distintos a los normales, las partes involucradas no sólo desacuerdan sobre temas específicos, como el cambio climático o la existencia de la libertad humana, sino que también difieren en sus presupuestos estructurales o reglas subyacentes que guían sus discusiones.

Además, uno de los rasgos esenciales de los desacuerdos profundos es su sistematicidad, es decir, son sistemáticos en su naturaleza. De esta manera, el desacuerdo no solo establece una disputa que implica una sola y única proposición o afirmación, sino que afecta un conjunto completo de proposiciones interrelacionadas.

Esto significa que el conflicto no se limita a un tema en particular, sino que se extiende a diversos niveles de creencias. En consecuencia, las partes en desacuerdo pueden compartir algunas similitudes en sus formas de vida, pero estas similitudes pueden llegar a ser eclipsadas por las diferencias fundamentales que hacen que el desacuerdo sea profundo.

La persistencia también es otro rasgo distintivo de los desacuerdos profundos desde una perspectiva wittgensteiniana. Aunque las partes pueden intentar abordar el desacuerdo mediante la argumentación racional, estas tentativas tienden a ser ineficaces debido a la falta de un marco común para la discusión. Como resultado, el desacuerdo persiste a pesar de los esfuerzos por resolverlo, no obstante, esto va a depender de la lectura desde la cual se aborde el DP.

En última instancia, la interpretación de los desacuerdos profundos inspirada en los escritos de Wittgenstein releva la complejidad inherente a la diversidad de formas de vida y juegos de lenguaje. Estos desacuerdos ilustran cómo las diferencias fundamentales en los compromisos y las concepciones del mundo de los sujetos pueden generar conflictos difícilmente tratables mediante la razón (desde un punto de vista tradicional).

### **Pluralidad wittgensteiniana**

Para explorar una lectura pluralista y dinámica de las IF que admita una interpretación no tan negativa de los desacuerdos profundos es esencial abordar dos conceptos centrales de la filosofía del lenguaje presente en IF: las formas de vida y las reglas que rigen los juegos de lenguaje.

Para Wittgenstein, el significado de las palabras no reside en una correspondencia directa con los objetos, sino en su uso al interior de los juegos de lenguaje, que comprenden un conjunto de palabras y acciones entrelazadas. Esta concepción revela un camino alternativo a las tesis referencialistas que pretende criticar. Dentro de esta crítica, el concepto de forma de vida es central, ya que son los contextos sociales y culturales en los que los individuos participan y donde se desarrollan los diferentes juegos de lenguaje. Estas forman el “trasfondo” de significados. El lenguaje no es una estructura fija; ya que sus usos pueden variar dependiendo de las actividades humanas. De esta manera, el lenguaje está íntimamente ligado a las prácticas de los hablantes.

Como menciona Fogelin, los desacuerdos profundos se establecen entre “chocques” entre principios subyacentes, los cuales menciona que Wittgenstein denomi-

nó como “reglas” [*Regeln*]. El seguimiento de reglas es fundamental en la filosofía del lenguaje de Wittgenstein. Estas reglas no son directrices rígidas que determinan de manera absoluta el uso correcto del lenguaje, sino más bien como guías que orientan a los hablantes en la interacción comunicativa. Ahora bien, estas reglas se sedimentan a través del adiestramiento y la repetición constante. Este adiestramiento nos enseña a seguir reglas de uso, no de manera individual, sino como parte de una práctica colectiva. Las reglas se vuelven parte del trasfondo normativo de la comunicación, funcionando en gran medida de forma implícita, casi obvia, que puede verse alterada en ciertos casos, donde algo haya llamado la atención (IF:129), como puede ser el caso en que dos sujetos estén en desacuerdo y se pongan en cuestión sus perspectivas.

Los aspectos primordiales para destacar de las reglas son, en primer lugar, guían la acción de los participantes de los juegos de lenguaje, delimitan los límites y las posibilidades de los significados en contextos dados. Sin embargo, en segundo lugar, las reglas de los juegos pueden ser creadas sobre la marcha, pueden cambiar en función de las formas de vida de los sujetos.

### **Abordaje y resolución: una exploración wittgensteiniana**

Ahora bien, el problema del planteo de Fogelin respecto a la imposibilidad de resolver los desacuerdos profundos yace en la consideración que presenta el autor sobre las denominadas proposiciones marco. Fogelin da a entender que el “choque” producto del desacuerdo es siempre sobre la totalidad de las proposiciones que subyacen al sistema de conocimiento de los individuos. En este sentido, si comprendemos el sistema de proposiciones como conjuntos cerrados y compactos que “chocan” con otros sistemas, abordar el desacuerdo en vistas a su resolución parece una tarea imposible.

Sin embargo, si analizamos las IF, los individuos participamos de distintos marcos o juegos de lenguaje en muchos aspectos inconsistentes entre sí. Por ello, es importante no tomar los marcos o los juegos de lenguaje como bloques compactos o conjuntos previamente consolidados. No habría que “tomarlo todo o dejarlo todo”. En este sentido, Wittgenstein argumenta que las reglas no son exhaustivas, predefinidas de manera absoluta. En lugar de ser reglas que componen un marco fijo y definitivo, son susceptibles de reinterpretación y modificaciones, de acuerdo con las convenciones de la comunidad lingüística en la que se desarrollan. Esto sugiere que las creencias fundamentales no son siempre, en su totalidad, fijas e inamovi-

bles, sino que están sujetas a procesos dinámicos de construcción y cambio en el contexto de las prácticas y la interacción sociales. Esto nos permite entender a los desacuerdos profundos como oportunidades para la negociación de nuestras creencias y la apertura al avance epistémico.

En este contexto, los hablantes participamos de una variedad de formas de vida que se superponen y entrecruzan entre sí.

El inconveniente con los desacuerdos profundos es que, según Fogelin, no suceden en contextos argumentativos normales. Esta situación va a limitar tanto la disponibilidad como la eficacia de los recursos racionales para la resolución del desacuerdo, lo cual no implica que sean necesariamente intratables mediante la razón, que puede funcionar de diferentes maneras, como tampoco implica que puedan interpretarse como situaciones completamente negativas.

Es aquí donde es posible hacer un análisis de la persuasión en términos no peyorativos, como un método dialéctico y retórico, a través de la cual se “entrene” (en sentido wittgensteiniano) a los sujetos en la introducción de una nueva manera de utilizar los conceptos, lo que implicaría, de manera indirecta, un cambio en las reglas que conforman el lenguaje y comprensión del mundo.

La comparación de la persuasión como el entrenamiento en un juego de lenguaje resulta efectiva cuando se habla de las certezas como reglas que conforman nuestro sistema de conocimiento. Lo que se busca es tratar de llegar a un acuerdo modificando las reglas que nos sirven como puntos de partida para percibir el mundo, aunque de manera paulatina y no total.

En cuanto a la comprensión de los desacuerdos como fenómenos valiosos, es posible considerar una doble dimensión en lo que respecta a los DP. En primer lugar, reconocer que los desacuerdos profundos existen es fundamental para abordarlos de manera efectiva, a la vez que permiten entender que son parte inevitable de la condición humana y de la diversidad de formas de vida que existen. Este reconocimiento no implica, de manera necesaria, habilitar una negatividad total inherente a ellos, sino, más bien, comprender que son una realidad que acontece en la esfera social. En segundo lugar, y derivado de lo anterior, es posible considerar un aspecto positivo u optimista de la existencia de esta clase de desacuerdos. En vez de considerarlos como obstáculos insuperables de lo social o fuentes de conflicto irreconciliables, podemos entenderlos como oportunidades para el diálogo, el aprendizaje y el crecimiento. Los desacuerdos profundos pueden desafiar nuestras propias creencias y abrirnos a nuevas perspectivas, lo que enriquece el proceso de debate.

Desde esta perspectiva, los desacuerdos profundos dejarían de ser vistos en su totalidad como tragedias inevitables, sino como parte integral del proceso humano

de comprensión y resolución de problemas. A través del reconocimiento de su existencia y valoración de su potencial positivo, es posible, de existir las circunstancias propicias, avanzar hacia una mayor comprensión mutua, cooperación y construcción de consenso social.

## **Bibliografía**

- Christensen, David** (2007). “Epistemology of disagreement: The good news”. *The Philosophical Review*, 116(2), 187-217.
- Fogelin, Robert** (1985). “The logic of deep disagreements”. *Informal Logic*, 25(1), 3-11.
- Goldman, Alvin** (2020). “The What, Why, and How of Social Epistemology”. En Fricker, M.; Graham, P.; Henderson, D.; Pedersen, N. (Eds.). *The Routledge Handbook of Social Epistemology*. Routledge, 10-20.
- Kappel, Klemens** (2012). “The Problem of Deep Disagreement”. *Discipline Filosofiche*, 22(2), 7-25.
- Pritchard, Duncan** (2021). “Wittgensteinian hinge epistemology and deep disagreement”. *Topoi*, 40(5), 1117-1125.
- Ranalli, Chris** (2021). “What is deep disagreement?” *Topoi*, 40(5), 983-998.
- Wittgenstein, Ludwig** (2009). *Sobre la certeza*. Madrid: Editorial Gredos.
- Wittgenstein, Ludwig** (2021). *Investigaciones filosóficas*. Madrid: Editorial Trotta

# Kant y la doble partida del progreso contra el mal

NOELIA EVA QUIROGA

[noeliaeva.quiroga@gmail.com](mailto:noeliaeva.quiroga@gmail.com)

Universidad de Buenos Aires, CONICET

## Resumen

En este trabajo me propongo abordar la cuestión de si el mal que está incrustado en nuestra naturaleza puede superarse por el mecanismo de la Naturaleza, más allá del perfeccionamiento moral de los seres humanos, o si el progreso moral requiere también la recuperación del germen del bien en nuestra naturaleza y una transformación virtuosa de los individuos. Se argumentará que, en el período tardío del pensamiento kantiano, la teoría del progreso respecto del mal se articula en un punto de vista jurídico y un punto de vista ético.

*Palabras clave:* Kant / mal / naturaleza / progreso moral

## Introducción

En el presente trabajo me propongo abordar la siguiente cuestión: si el mal que está incrustado en nuestra naturaleza (*RGV*, 6: 32)<sup>1</sup>, cuya manifestación se da en forma de guerras efectivas o latentes, se puede superar por el mecanismo de la Naturaleza más allá del perfeccionamiento moral de los seres humanos, como Kant plantea en la “Garantía” de *Paz Perpetua* (*ZeF*, 8: 366), o si el progreso moral requiere también la recuperación del germen del bien en nuestra naturaleza y una transformación virtuosa de los individuos, como parece argumentar en *Religión dentro de los límites de la mera razón*<sup>2</sup>.

En lo que sigue, argumentaré que en el período tardío del pensamiento kantiano la teoría del progreso se articula en un punto de vista jurídico y un punto de vista ético. Primero, mostraré, con la lectura de *Religión*, que el mal en la naturaleza humana se expresa socialmente bajo las características del amor propio en un estado de naturaleza ético. Segundo, sostendré que para el decisivo triunfo del principio bueno sobre el mal, la sola superación de las hostilidades entre las relaciones externas desde el punto de vista jurídico resulta insuficiente, dado que se requiere además una solución ética. Finalmente, expondré las conclusiones sobre la relación entre la esfera ética y la jurídica-política en la idea kantiana de progreso moral.

## El mal en la naturaleza humana y el estado de naturaleza ético

En la Primera Parte de *Religión* Kant expone la argumentación metafísica del mal radical, la cual tiene su piedra de toque en la afirmación de que el “*ser humano es malo por naturaleza*” (*Der Mensch ist von Natur böse*) (*RGV*, 6: 32).

Kant plantea que el mal no se refiere a una privación, es decir, a una limitación en nuestra naturaleza, de lo cual no podríamos ser responsables en absoluto, sino que el mal moral es compatible con la libertad. Pues la intención moral fundamental (*Gesinnung*) es una libre elección del arbitrio entre dos opciones (*RGV*, 6: 22), a saber, entre priorizar la ley moral sobre el amor propio o priorizar los incentivos del amor propio por sobre la ley moral. La diferencia entre el ser humano bueno y el malo no está en si incorpora en su máxima de acción el incentivo de la ley moral o

---

1 Las referencias a las obras de Kant se citan indicando, primero, la sigla de la obra correspondiente, seguido por el volumen y la página de *Kants gesammelte Schriften* (publicados por la *Preussische Akademie der Wissenschaften*, Berlín). Se emplean las traducciones castellanas indicadas en las referencias bibliográficas.

2 En adelante se abrevia *Religión*.

el del amor propio, sino que radica en la forma de la máxima, en la subordinación de estos motores impulsores. Teniendo en cuenta que los dos incentivos están siempre presentes, Kant dice que el ser humano es malo sólo en cuanto invierte el orden de los incentivos al incorporarlos en la máxima de acción, de forma que en vez de hacer a la ley moral la condición suprema, en cambio, subordina la ley moral a los incentivos del amor propio y las inclinaciones (*RGV*, 6: 36). Cuando somos malos nuestras acciones siguen siendo libres, pero contrarias a la moralidad.

El mal debe entenderse propiamente como una *propensión (Hang)* natural a invertir el orden de los incentivos, la cual se halla en la libertad del arbitrio (*Willkür*) de todos los seres humanos (*RGV*, 6: 29, 31-32).

Ahora bien, la teoría de la agencia moral en *Religión* se centra en los seres humanos en la vida terrenal. De ahí que la teoría del mal radical se completa en la Tercera Parte de *Religión*, en donde plantea, desde una perspectiva antropológica y socio-política, que el mal radical se expresa en *un contexto social*.

La libre elección de los agentes morales no se ejerce de forma aislada, sino que las condiciones sociales, como ha notado Wood (1999, pp. 286-289) influyen en las valoraciones éticas de las situaciones concretas en las que realizamos nuestras elecciones.

En un pasaje clave de *Religión*, Kant dice que las causas y circunstancias que atraen el peligro del dominio del mal “no provienen de la propia naturaleza ruda del ser humano, en cuanto existe aisladamente, sino de los seres humanos con los que está en relación o en ligazón” (*RGV*, 6: 93). Es en cuanto estamos en contacto con los otros seres humanos, que se activan todas nuestras inclinaciones hostiles, como la envidia, el ansia de poder o la codicia. Basta que “estén ahí, que lo rodeen, y que sean seres humanos, para que mutuamente se corrompan en su disposición moral y se hagan malos unos a otros” (*RGV*, 6: 94). El contexto social incide en nuestra *fragilidad* para sostener el seguimiento de las buenas máximas de acción (*RGV*, 6: 29), en cuanto ciertos estímulos y situaciones sociales incentivan priorizar el amor propio (el egoísmo) por sobre la ley moral. Así, el mal no sólo tiene la oportunidad de expresarse en un contexto social, sino que es principalmente un *producto social*.

El mal en la naturaleza humana se expresa socialmente bajo las características del amor propio en las relaciones que mantienen los seres humanos en el *estado de naturaleza ético*. Dicho estado, al igual que el estado de naturaleza jurídico, se caracteriza por no tener una autoridad pública común y por ser cada uno juez de su propia causa. Pero desde el punto de vista ético, tal como lo plantea Kant, la falta de leyes públicas de virtud tiene como consecuencia permanecer en un estado en el que los individuos se corrompen mutuamente en su disposición moral. Así como el

estado de naturaleza jurídico es un estado de guerra de todos contra todos, así el estado de naturaleza ético es un estado que se define como “un *público* hacerse la guerra mutuamente a los principios de virtud y un estado de interna amoralidad” (RGV, 6: 97).

Si nos preguntamos quiénes se encuentran en un estado de naturaleza ético, la respuesta es: los individuos que viven en una comunidad política sin un principio de virtud que los unifique en dirección al bien comunitario, pues los individuos aun viviendo en una comunidad política pueden hallarse en un estado de naturaleza ético de acuerdo a sus disposiciones internas para el mal. Podemos tener, como dice Kant en *Paz Perpetua*, un “pueblo de demonios” (ZeF, 8: 336), es decir, una comunidad política en la que quedan aún latentes las tendencias al mal que se corresponden con nuestras disposiciones morales y que no pueden ser coaccionadas. Al derecho solo le corresponde la legalidad de las acciones y no la moralidad, que es algo interior (RGV, 6: 99). El estado de naturaleza es, en este sentido, el *punto cero* desde el cual se aborda el mal manifestado como guerra en su forma interna, el cual deja latente la disposición moral que puede desencadenar las guerras externas. Si bien el mal es un producto social, porque nuestras elecciones morales se dan en contextos sociales y nuestras acciones tienen consecuencias en el mundo terrenal en el que vivimos, no por ello un poder externo es suficiente para terminar con el mal. Desde la base de una comunidad política, la persistencia del mal requiere también una solución *ética*, una solución que la coacción jurídica no puede lograr.

### **El triunfo del principio bueno sobre el malo**

El punto de unidad ético-político, entendido sobre esta base política que resulta insuficiente para la superación del mal y que requiere un abordaje, además, ético, pareciera no acordar con el planteo que Kant realiza posteriormente en *Paz Perpetua*. En donde esta interrelación entre la política y la ética queda desdibujada por el enfoque puramente jurídico.

En la “Garantía” Kant describe el problema del mal de la siguiente manera:

He aquí una muchedumbre de seres racionales que desean, todos, leyes universales para su propia conservación, aun cuando cada uno de ellos, en su interior, se inclina siempre a eludir la ley. Se trata de ordenar su vida en una constitución, de tal suerte que, aunque sus sentimientos íntimos sean opuestos y hostiles unos a otros, queden contenidos, y el resultado público de la conducta de esos seres sea el mismo exacta-

mente que si no tuvieran malos instintos. *Este problema tiene que tener solución*. Pues *no se trata de la mejora moral del hombre, sino del mecanismo de la Naturaleza [...]* (ZeF, 8: 366, el resaltado es mío)

Y unas líneas más abajo continua:

El mecanismo, pues, de la Naturaleza, las inclinaciones egoístas que en modo natural se oponen unas a otras y se hostilizan exteriormente, son el medio de que la razón puede valerse para conseguir su fin propio, el *precepto jurídico*, y, por ende, para fomentar y garantizar la *paz interior y exterior*. (ZeF, 8: 367, el resaltado es mío)

De dichos pasajes podemos inferir que para superar las guerras entre los seres humanos, que tienen inclinaciones hostiles e intereses opuestos, bastaría una solución *jurídica*. Pues, aunque los seres humanos sean moralmente malos, pueden ser obligados bajo el derecho público a ser buenos ciudadanos, esto es, a obedecer por la fuerza a leyes comunes y vivir por fuerza en pacíficas relaciones. Es más, si los hombres no lo hicieran por ellos mismos, la solución estaría igualmente garantizada por el mecanismo de la Naturaleza, que utiliza las guerras para organizar a los pueblos hacia la conformación de Estados con una constitución Republicana, que es la única que se compeadece cabalmente con el derecho de los seres humanos y que se inclina naturalmente hacia la paz perpetua (ZeF, 8: 366).

Sin embargo, esta solución que se plantea en *Paz Perpetua* es solo una cara de la moneda. Pues, como queda claro a partir de lo expuesto en la Tercera Parte de *Religión*, en una comunidad política los individuos viven en un *estado de naturaleza ético*, del cual pueden decidir si salir o no. Esto quiere decir que el progreso moral como superación del mal requiere también una recuperación del germen del bien (*Keim*) en nuestra naturaleza (RGV, 6: 45) y una transformación virtuosa de los seres humanos, a lo cual no podemos ser coaccionados externamente. Ese germen del bien sólo puede ser restablecido a través de una *solución ética y social* para el *mal radical*.

Kant señala que *el individuo por sí sólo no puede vencer al principio malo*, que siempre lo acechará (RGV, 6: 94). Por más que el individuo emprenda una reforma moral con la revolución del corazón para devenir en un ser humano bueno, *dicho cambio se tiene que mantener a lo largo de la vida*, se tiene que mostrar en un obrar continuo (RGV, 6: 48). Pero, en un estado de naturaleza ético, en el cual los seres humanos se corrompen mutuamente en su disposición moral, en cuanto están

en contacto unos con otros, impide que cada individuo pueda mantenerse en la senda de la virtud.

La solución de Kant es la siguiente: si se quiere alcanzar el triunfo definitivo del principio bueno sobre el malo en la Tierra, los seres humanos en su conjunto deben erigir una *comunidad ética* (RGV, 6: 93-94), pues esta unidad es la única que permite mantener la moralidad y dirigirnos a la realización del bien supremo comunitario<sup>3</sup>. Es decir, el mal social que caracteriza el *estado de naturaleza ético* solo puede ser contrarrestado de forma definitiva con el dominio sobre los ánimos, no con leyes externas y coercitivas, sino con leyes de virtud públicas, que son *leyes puramente internas y no coactivas*.

Kant dice que la comunidad ética “puede existir en medio de una comunidad política e incluso estar formada por todos los miembros de ella (de hecho, no podría en absoluto ser llevada a cabo por los hombres sin que esta última estuviese a la base)” (RGV, 6: 94). Esto significa que si bien el derecho es el primer paso para superar el estado de guerra de todos contra todos, con el *ingreso* de los individuos en una comunidad política, sin embargo, también es insuficiente porque queda fuera del alcance del derecho aquellas cuestiones referidas a la virtud, que es algo interior y por tanto que no puede ser coaccionada.

### **La relación entre la esfera ética y la jurídica-política en la idea kantiana de progreso**

El objetivo de la doctrina del derecho es la paz perpetua, que Kant llama el bien político supremo (MS, 6: 355). Esta idea racional de una comunidad pacífica universal, del fin de toda guerra presente o futura, no es un principio ético sino uno jurídico, que no tiene que ver ni con la virtud ni con los motivos de esos Estados y sus pueblos para afrontar el mal y las guerras (MS, 6: 352), sino que depende de una condición jurídica bajo leyes públicas (MS, 6: 355) para las relaciones externas entre los individuos, los Estados y sus pueblos, bajo las tres formas del derecho público: el derecho político, el derecho de gentes y el derecho cosmopolita (MS, 6: 311)

En cambio, el objetivo de la comunidad ética no es la paz perpetua<sup>4</sup>, sino el bien supremo comunitario (RGV, 6: 97-98). Ni el bien supremo comunitario puede ser logrado en el dominio jurídico, dado que este dominio solo refiere a leyes jurídicas

---

<sup>3</sup> Para tratamiento sobre el origen y la función de la comunidad ética remito a Quiroga 2020.

<sup>4</sup> En oposición a Rossi (2005), quien sostiene que la comunidad ética y la federación de Estados tienen el fin común de alcanzar la paz perpetua.

para la coexistencia de las libertades externas; ni el bien político supremo puede ser alcanzado en el dominio ético, dado que este dominio solo se refiere a las leyes internas para las libertades internas (*RGV*, 6: 98-99).

Si bien sin moralidad se puede conformar una comunidad política, pues las leyes jurídicas mandan a cumplir con la ley sin importar sus motivos, sin embargo, bajo la cuestión de si la solución jurídica es suficiente para superar al mal, encontramos que la respuesta es negativa. Pues en una comunidad política, sin leyes de virtud, sus ciudadanos permanecen en un estado de naturaleza ético.

En relación a que el bien político supremo es de hecho un factor indispensable para el establecimiento del bien supremo propiamente, Paul Guyer (2011) ha sugerido que:

[T]al vez una condición en la que algunos individuos virtuosos eligen instituir un sistema político en el que otros pueden ser forzados a cumplir al menos externamente algunas de las exigencias de la moralidad es el *grado más elevado de virtud* que la especie humana puede realmente esperar (p. 117, el resaltado es mío)

Desde este punto de vista, el bien supremo requeriría el bien político supremo, el cual no puede ser producido sin la motivación virtuosa de al menos algunos seres humanos, a saber, los “políticos morales”. La tarea de los políticos morales sería la de instituir leyes coactivas por medio de las cuales incluso aquellos que *no son virtuosos* puedan ser obligados a actuar al menos en el cumplimiento externo de las demandas de moralidad para la libertad externa y a hacer cumplir esas leyes con justicia.

Sin embargo, como he sostenido en este trabajo, el triunfo definitivo del bien se logra con una comunidad ética, sin la cual las comunidades políticas permanecen en un estado de naturaleza ético. El fin que podemos esperar de nuestro obrar bien (*RGV*, 6: 5) no es un bien político, sino un bien ético, que es el bien supremo comunitario, tal como Kant expone en *Religión*. Para este fin, no basta el obrar virtuoso de algunos seres humanos, como ser los “políticos morales”, sino que requiere un obrar virtuoso de la humanidad en su conjunto. Kant dice “puesto que los deberes de virtud concierne a toda la especie humana, el concepto de una comunidad ética está siempre referido al ideal de una *totalidad* de seres humanos” (*RGV*, 6: 96, el resaltado es mío). La comunidad ética tiene que ser de alcance universal, del cual toda sociedad parcial es solo una representación o un esquema.

## Conclusión

En suma, para superar el mal en la tierra la solución *jurídica* es incompleta, pero igualmente necesaria, dado que refiere al término de toda guerra presente y futuro respecto de las relaciones externas entre los individuos, los Estados y los pueblos que los conforman. La solución jurídica se debe complementar con una solución ética, pues solo a partir de ella se puede superar un “pueblo de demonios” y contrarrestar de forma definitiva al mal en la Tierra. Kant plantea que debemos pasar, en un segundo lugar y sobre esta base política, a un ideal ético para lograr establecer relaciones comunitarias que tengan fines éticos comunes. Es un deber salir del estado de naturaleza ético y conformar una comunidad ética para alcanzar el bien supremo, y es esta comunidad también un fin en sí mismo para contrarrestar el mal en la naturaleza humana. Se trata de un accionar virtuoso en conjunto con todos los demás en el espacio público compartido para un dominio de las cuestiones de virtud que son internas. Esta unidad ética debe abarcar a todas las comunidades políticas existentes que se encuentran en estado de naturaleza ético, pues solo así se logrará el verdadero triunfo del bien sobre el mal en la Tierra.

## Bibliografía

- Guyer, Paul** (2011), “Kantian Communities: The Realm of Ends, the Ethical Community, and the Highest Good.” En Charlton Payne and Lucas Thorpe (eds.) (2011): *Kant and the Concept of Community*, Rochester, University of Rochester Press, pp. 88-120.
- Kant, Immanuel**, (MS) *Die Metaphysik der Sitten*, en *Gesammelte Schriften*, tomo VI, pp. 205-493. [*Metafísica de las Costumbres*, traducción de Cortina Orts A. y Conill Sancho J., Barcelona, Altaya, 1996].
- Kant, Immanuel**, (RGV) *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, en *Gesammelte Schriften*, tomo VI, pp. 1-102. [*Religión dentro de los límites de la mera Razón*, traducción de Martínez Marzoa F., Madrid, Alianza, 2007].
- Kant, Immanuel**, (ZeF) *Zum ewigen Frieden*, en *Gesammelte Schriften*, tomo VIII, pp. 341-386. [*La Paz Perpetua*, Traducción Larroyo F., D.F., Porrúa, 2007].
- Quiroga, Noelia E.** (2020), “El origen, objetivo y función de la comunidad ética en *La religión dentro de los límites de la mera razón* de Kant”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 37 (3), pp. 437-447.
- Rossi, Philip** (2005), *The social Authority of Reason: Kant’s critique, Radical Evil, and the Destiny of Humankind*, Albany, State University of New York Press.

**Wood, Allen** (1999), *Kant's Ethical Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.

# En busca del tiempo deconstruido en escritos tempranos de Derrida

JAVIER ALEJANDRO RIGGIO

[javieralejandroriggio@gmail.com](mailto:javieralejandroriggio@gmail.com)

Facultad de Filosofía y Letras – Universidad de Buenos Aires (FFyL – UBA)

## Resumen

La deconstrucción como un pensamiento puramente negativo es una lectura unilateral. La temporalidad es ocasión para expresar el carácter afirmativo que también juega en la filosofía derridiana.

La noción de *retardo* resulta fértil para dar cuenta de ello, tal y como aparece en la conferencia “La *différance*”. Dada su importancia, seguimos su huella hasta su *imposición* en el trabajo con Husserl.

*Palabras clave:* deconstrucción / fenomenología / retardo

**1**

Parecería que la deconstrucción, es decir, el filosofar de Jacques Derrida, podría ser considerada como un nuevo modo de escepticismo. Porque a pesar de su lento, moroso y sofisticado trabajo de lectura de la tradición metafísica occidental, no se trataría más que de negar cualquier tipo de pretensión de saber. Si se asume este punto, entonces resultaría imposible querer dar cuenta de dimensiones - llamémosle- afirmativas del pensamiento derridiano. Sobre todo, cuando es el propio Derrida el que escribe que, por caso, la *différance* no es ni una palabra ni un concepto.

Sin embargo, en este trabajo intentaremos mostrar que esa lectura del pensar de Derrida que sólo enfatiza la deconstrucción como si fuese un hacer negativo resulta unilateral. Puntualmente, y esta es nuestra hipótesis de trabajo, esto puede notarse en relación a lo que Derrida dice sobre la temporalidad. Nos proponemos encontrar dicho tenor afirmativo sobre la temporalidad en un texto de Derrida de 1968, donde destacaremos la noción de “retardo”. Luego, siguiendo indicaciones del mismo filósofo argelino, nos remontaremos hacia el momento en que dicha noción se le “impuso” en su trabajo con Husserl años atrás. Intentaremos reconstruir escuetamente la trama problemática y conceptual en la que acontece dicha *imposición*. Para concluir, enunciaremos algunos aspectos que complejizan el derrotero del “retardo” como noción angular del aspecto positivo de la temporalidad de la deconstrucción.

**2**

“La *Différance*” es el título de la conferencia pronunciada por Derrida en enero de 1968 y publicada cuatro años más tarde en *Márgenes de la filosofía*. La relevancia que tiene la noción de *différance* en la deconstrucción se ofrece aquí complejamente ya que “no es ni una palabra ni un concepto” y tampoco puede ofrecerse a una exposición porque para hacerlo tendría que “hacerse presente” cuando es ella la que hace posible la presencia. Dadas estas dificultades, Derrida ofrecerá un haz que reúna disímiles líneas de sentido en diálogo con Saussure, Freud, Nietzsche y Heidegger. En estas aproximaciones a la *différance*, se encuentra entreverada la problemática de la temporalidad.<sup>1</sup> Sin detenernos detalladamente en las implicancias

---

1 V. Derrida, J., (2003): “La *Différance*” en *Márgenes de la filosofía*, traducción C. González Marín, Madrid, Cátedra, pp. 39, 41, 48.

que se juegan en esos acercamientos, pasemos por ellas para decantar la noción de “retardo”.

En los iniciales compases de la conferencia, Derrida dice que la *différance* no se presenta nunca como tal porque ella es («es» tachado) lo que hace posible la presentación del presente. Es por eso que no puede exponerse como si fuese un concepto tradicional que sí estaría “presente”. Pero dice más sin decir mucho más: esa no presencia es la que, justamente, hace posible que la presencia se presente en el tiempo presente.

A esta primera mención -llamémosle- “negativa”, le siguen otras “afirmativas”. En primer lugar, ofrece un análisis semántico donde parte del doble sentido que tiene el verbo latino *differre* para mostrar que la *différance* tiene el carácter de, por un lado, un diferir temporizado, un rodeo, un *retardo*. Por otro, diferir indica ser discernible, no ser otro, ya sea como semejanza o como polémica, lo que implica cierta distancia, cierto espaciamiento. Entonces, la *différance* no sólo implica una relación con la temporalidad como *retardo* sino también con la otredad como espaciamiento.

En segunda instancia, para conjugar la *différance* en ambos sentidos, temporalización y espaciamiento, Derrida lee a Saussure para dar cuenta que el movimiento de significación es posible si un elemento se hace “presente” de modo tal que no lo puede hacer sin relación con otro elemento, conservando la huella del pasado y dejándose hundir por la impronta del elemento futuro. Por eso el presente se constituye como tal:

por esta misma relación con lo que no es él: no es absolutamente, es decir, ni siquiera un pasado o un futuro como presente modificados. Es preciso que lo separe un intervalo de lo que no es él para que sea él mismo (...) Constituyéndose este intervalo, decidiéndose dinámicamente, es lo que podemos llamar espaciamiento, devenir-espacio del tiempo o devenir-tiempo del espacio.<sup>2</sup>

Si bien Derrida acá no menciona al “retardo”, notablemente ofrece un entrelazamiento de tiempos en el que no es posible pensar al pasado y el futuro como modificaciones de un presente y, a la vez, avanza sobre cómo esa temporalidad no puede ser tal sin su relación con el espacio.

Por último, mencionemos que Derrida afirma encontrar en la teoría freudiana un anudamiento posible entre el diferir como espaciamiento y como temporización

---

2 *Ibid.*, p. 48.

a partir del cual es posible notar que el carácter económico de la *différance* no implica una presencia diferida, una presencia que luego vendrá a colmar la ausencia, porque, justamente, excede la alternativa presencia – ausencia, debido a que cierta alteridad es sustraída a toda presentación:

alteridad radical con relación a todo modo posible de presencia se señala en efectos irreductibles de destiempo, de retardamiento.

Es la estructura del retardamiento, justamente, lo que nos ofrece otro modo de pensar el tiempo, que no permite que se pueda comprender la temporalización, al modo fenomenológico, como una simple complicación del presente vivo, en el que se sintetizan las huellas que retienen y las aberturas protencionales. O sea, en las que, más allá de la complejidad del diseño, el pasado y el futuro se ordenan bajo el privilegio del presente viviente. Con la alteridad del “inconsciente” que nos ofrece Freud, en cambio, entramos en contacto:

no con horizontes de presentes modificados -pasados o porvenir-, sino con un “pasado” que nunca ha sido presente y que no lo será jamás, cuyo “por-venir” nunca será la producción o la reproducción en la forma de la presencia.<sup>3</sup>

En esta última aproximación que reseñamos, la posibilidad de otra temporalidad en la que no se trata de una sucesión que privilegia el punto-ahora del presente, se muestra en estrecha relación con el “retardo”: índice de una ausencia que no puede ser concebida como una falta que una presencia colmará. Enfatizando este punto, inmediatamente nos dice en relación a la *différance* y la huella, otra noción de relieve en el pensar derridiano:

El concepto de huella es, pues, inconmensurable con el de retención, de devenir-pasado de lo que ha sido presente. No se puede pensar la huella -y a si la *différance*- a partir del presente, o de la presencia del presente.

Esta sentencia no implica, claro está, que no se puede pensar la huella y la *différance* temporalmente. Si no que se necesita otro modo de la temporalidad que no sea la que tiene como epicentro constitutivo la presencia del presente. Ese otro modo está cifrado en el retardo, efecto de una ausencia inconmensurable. Dada su

---

3 *Ibid.*, pp. 55-6.

relevancia, en lo que sigue, seguimos su huella, yendo a leer dónde el propio Derrida dice que se le impuso.

### 3

En “Freud y el problema de la escritura”, publicado en 1967 en *La escritura y la diferencia*, Derrida dice, en una nota al pie, que *différance* y *retardo* se le impusieron partir de la lectura de “El origen de la geometría” de Husserl, texto que el filósofo argelino tradujo y al que le escribió una extensa introducción en 1961. De hecho, el mismo Derrida nos reenvía a seguirle el rastro allí, es decir, no al texto de Husserl sino a su propia “Introducción”.

De modo sucinto digamos que el texto husserliano versa sobre la constitución de las objetividades ideales, por caso, los elementos de la geometría. Husserl encuentra que la inscripción material, la escritura, no es un mero medio para expresar una objetividad ideal ya constituida, sino que ésta no es tal hasta que no se encarna en el mundo. Esta corporización es constitutiva de la idealidad de estos objetos de la ciencia, de sus verdades. Pero para Husserl, al revés de Hölderling, donde está lo que salva, crece también el peligro. Porque con la escritura los objetos ideales sobreviven al silencio, al sueño y a la muerte de sus “padres fundadores”, pero así también le abren la puerta a la equivocidad del sentido. Husserl, ante esta situación, clama por la responsabilidad de la comunidad científica, por su indelegable tarea, como funcionarios de la humanidad, de velar por el sentido unívoco de las verdades de la ciencia. Este énfasis sobre la escritura en la relación con los objetos ideales, no priva al fenomenólogo de ofrecer, en este mismo texto, otra vía para su constitución: el método de la variación imaginativa. Destaquemos, por último, que Husserl nada dice ni de la *différance*, ni del *diferir*, ni menos aún, del *retardo*.

Mencionamos estas dos vías que aparecen en Husserl porque Derrida hace algo similar en su exposición. La vía de la escritura está desplegada en el acápite séptimo de su “Introducción”. En cambio, en los últimos dos, el X y el XI, eslabona una serie rigurosa de pasos argumentales para intentar establecer definitivamente la respuesta de Husserl a las condiciones de posibilidad de las idealidades objetivas (entre ellas, las geométricas), pero lo hace sin mencionar la variación imaginativa ni la escritura. En este desarrollo, en las últimas dos páginas, se le impone el “retardo” y el “diferir/diferencia” (que años después, sin ser lo mismo, llamará *différance*). Veamos con cierto detalle el entramado conceptual que jalonan semejante imposición.

En ese derrotero resulta clave la mención a la función regulativa de la Idea kantiana. Sin ella no es posible que las idealidades dejen su dependencia empírica para devenir efectivamente objetivas. La Idea prescribe teleológicamente el paso al límite por medio del cual se constituyen las idealidades como objetivas y exactas, en virtud de un horizonte que se funda en la temporalización del Presente viviente, ya que:

es el absoluto fenomenológico del cual nunca puedo salir, porque es ello en lo cual, hacia lo cual, a partir del cual se efectúa toda salida.<sup>4</sup>

Pero esta participación de la Idea no deja de ser problemática para la fenomenología. En primer lugar, por la imposibilidad de su aparición fenoménica y, en segundo, por su vínculo con la historicidad. Detengámonos en estos dos aspectos.

Primero destaquemos que la Idea ofrece una unidad meramente pensada, nunca fenomenizable, ya que nunca se da en persona, en carne y hueso. Nunca es evidencia. Es ajena al “principio de los principios” de la fenomenología.<sup>5</sup> De este modo, la fenomenología queda establecida entre aquello que sí cae en la jurisdicción del principio fenomenológico, es decir, lo finito en tanto es lo que puede ser fenómeno, darse a la intuición en persona, hacerse presente y la Idea como su fundamento final, para la cual la fundación definitiva queda, dice Derrida:

indefinidamente **diferida** en su contenido, pero siempre evidente en su valor regulativo.<sup>6</sup>

Asimismo, en segunda instancia, se trata de la relación de la Idea con la historia. La historicidad propia de la Idea se da como condición de posibilidad de la historicidad fáctica y, simultáneamente, sólo existiendo en ella, siendo a la vez supra-temporal y omni-temporal. Derrida destaca que Husserl al nombrar de este modo a este doble aspecto de la Idea en relación a la temporalidad, los inscribe como caracteres del Presente Viviente en tanto Absoluto de la vida trascendental, que:

---

4 Derrida, J. (2000): *Introducción a “El origen de la geometría” de Husserl*, traducción D. Cohen, Argentina, Manantial, p. 143.

5 Husserl, E. (1993), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, traducción J. Gaos, España, FCE, parágrafo 24.

6 Énfasis nuestro. Derrida, J. (2000), *Introducción...*, op. cit., pp. 144-5.

que es la forma concreta absoluta de la temporalidad fenomenológica y Absoluto primordial de toda vida trascendental (...) Esta unidad en tanto unidad temporal de la temporalidad (...) es la historicidad misma.<sup>7</sup>

En estas coordenadas en las que se teje la historicidad empírica y a la historicidad de la Idea, nos dice Husserl, “todo es histórico”. No hay un Ser con sentido fuera de la historicidad y que escape al horizonte infinito, ni tampoco puede la historicidad misma no ser más que un paso entre un origen y un polo teleológico que extiende la Idea. Pero, justamente por eso, por ser un paso, también puede extrañarse en el camino. Dicho de otro modo, cualquier palabra con sentido está dentro de la tradición porque resulta ser un paso dentro de su historicidad y, por eso mismo, puede perderse. Otra vez, nace el peligro.

Ahora bien, si la Idea kantiana viene a terminar de configurar la posibilidad de las objetividades ideales, el resultado de su peculiar presencia es tanto un indefinido diferir que nunca se hace presente como un paso peligroso. Ya conocemos la respuesta de Husserl a estos problemas. Por eso Derrida enfatiza que, en este caso, hay que ver a la fenomenología como un método del discurso para hacerse responsable en su relación con la filosofía.

Retomemos para advertir el momento en que se impone el retardo. La fenomenología, a lo largo de toda la introducción derridiana, ha consumado el método por el cual conocemos que no hay ser ni sentido por fuera de la historicidad: “todo es histórico”. De modo que la fenomenología tendría una prioridad jurídica ante las preguntas propias de la filosofía o la ontología: la pregunta no es por el ser sino ¿por qué habría una historia y no más bien nada? Sin embargo, la fenomenología no puede ejercer dicha prioridad si no lleva en sí una apertura a la pregunta por el origen del Ser como Historia, dado que es necesario que el Ser ya se haya dado a pensar en el método fenomenológico. Esa apertura, esa fisura, afirma Derrida, configuran el retardo como *absoluto filosófico*

porque el comienzo de la reflexión metódica no puede ser sino la conciencia de la implicación de otro origen absoluto, anterior y posible en general.<sup>8</sup>

Dicha alteridad inscripta en el Presente Viviente como un origen absoluto no sólo afirma la autenticidad del retardo, sino que también establece los límites de la fenomenología. De esta manera, en esa falla inconmensurable, el retardo resulta

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>8</sup> *Ibid.* p. 161.

una horadación inevitable al Presente Viviente como fundamento absoluto de la fenomenología. Derrida afirma, entonces, que ese presente es tal sólo *difiriéndose* sin cesar, de manera que es imposible que se sostenga como una simple permanencia. Además, este diferir incesante que hace al presente como tal expresa la imposibilidad del Presente Viviente para encerrarse en sí, indivisible y absoluto. Esa imposibilidad de permanencia y de autosuficiencia sólo pueden darse en “una conciencia originaria y pura de la Diferencia”, una conciencia sin la cual, “sin su dehiscencia propia, nada aparecería”. El retardo abrió a esta conciencia agrietada, quebró el tiempo presente e incrustó una alteridad perenne. A eso llama Derrida una Diferencia Trascendental.

En estas últimas dos páginas, como hemos dicho, Derrida, más que extraer una conclusión del desarrollo anterior, ha bifurcado de la exposición husserliana al mostrar los límites de la fenomenología por medio del *retardo* y la diferencia. Ambos demandan otra temporalidad.

#### 4

En enero de 1961 Louis Althusser, amigo y caimán de Derrida, lee la “Introducción” a “Origen de la geometría” de Husserl. Queda fascinado. Le escribe a Derrida una bella carta en la que destaca dos aspectos. La fidelidad con la que siguió a Husserl, mostrando, a diferencias de otros famosos intérpretes de la época, que puede ser comprendido y defendido hasta el final. A la par, lo incita a seguir desplegando las páginas que le concede a la escritura. Sabemos que Derrida lo hará. Curiosamente Althusser nada dice de lo que nos ocupó en estas líneas: el retardo. Quizás no le pareció relevante, quizás no leyó las últimas dos carillas del texto derridiano. Como sea, lo que tratamos de mostrar es que en esas dos páginas finales Derrida, tras haber seguido fielmente el pensamiento de Husserl, abre un nuevo surco: se le impone el pensamiento del retardo (y del diferir). Una imposición, lo vimos, que llegará a la trama misma de la conferencia de enero del ‘68 sobre la *différance*. Entre 1961 y 1968 Derrida hará mucho, pensará de un modo singular y escribirá profusamente. Por eso el “retardo” que se impone con Husserl no camina indemne, siendo uno y el mismo, hasta fines de la década. Ofrecemos un aspecto de lo que vinimos trabajando. En la “Introducción” el retardo expone el límite de la fenomenología fisurando al Presente Viviente, el fundamento absoluto de la vivencia fenomenológica, abriendo al diferir. En la conferencia sobre la *différance*, el retardo es parte crucial del fértil diálogo de Derrida con Freud, en vínculo con una temporalidad

dad que aloja no sólo un pasado sino también -algo que no estaba en la “Introducción”- un porvenir que no se dejan calcar sobre la forma del ahora-presente. Podemos decir que en esos años el *retardo* (y también el diferir/la diferencia) se ha robustecido, complejizado. Seguir la huella del retardo es algo que no podemos hacer aquí. Pero dar cuenta de su imposición, quizás, sea un fértil indicio para rumiar la problemática ya no de la deconstrucción de la temporalidad sino de la temporalidad de la deconstrucción, como parte del pensar afirmativo de Derrida.

## Bibliografía

- Derrida, J.** (2000): *Introducción a “El origen de la geometría” de Husserl*, traducción D. Cohen, Argentina, Manantial.
- (2003): “La Difference” en *Márgenes de la filosofía*, traducción C. Gonzáles Marín, Madrid, Cátedra.
- Husserl, E.** (1993): *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, traducción J. Gaos, España, FCE.
- (2000): “El origen de la geometría”, en Derrida, J. (2000), *Introducción a “El origen de la geometría” de Husserl*, traducción V. Waksman, Argentina, Manantial.

# Hacia una reconstrucción sincrónica de la ecología: la distinción del carácter T-teórico y T-no teórico de sus términos

PALOMA RIVERA

[paloma.rivera@live.com](mailto:paloma.rivera@live.com)

Universidad Nacional del Litoral

## Resumen

En el presente trabajo busco bosquejar un primer acercamiento metateórico a la ecología, tomando como eje de análisis a la teoriedad de los términos, adhiriendo a la caracterización de ella realizada por la Concepción Estructuralista (CE). Con vistas en aquello, me propongo los siguientes objetivos: en primer lugar, introducir brevemente tanto la postura del empirismo lógico al respecto de la teoriedad de los términos, como los problemas que se han identificado en ella. En segundo lugar, bosquejar la noción de t-teoriedad propuesta por la CE, a fines de señalar cómo por medio de esta es posible solucionar aquellas dificultades. Por último, contemplando la idea de t-teoriedad propia de la CE, presentar algunas consideraciones generales al respecto de la ecología y un conjunto de términos que identifiqué en ella.

*Palabras clave:* Ecología / Concepción Estructuralista / Términos teóricos

## 1. Nociones clásicas de teoriedad

### 1.1 El empirismo lógico: términos teóricos y observacionales

Para comprender la posición estructuralista que guiará mi propuesta de análisis de los términos de la ecología, es preciso comenzar presentando las ideas relativas a la cuestión defendidas por el empirismo lógico.

Para esta corriente, el vocabulario de las teorías científicas se compone por tres tipos de términos: 1) los puramente lógicos-matemáticos, es decir, los formales, 2) los observacionales y 3) los teóricos, que son aquellos que refieren a objetos, propiedades o relaciones no directamente observables pero que sirven para dar cuenta de los fenómenos empíricos (Díez y Moulines 1999, p. 291). Siguiendo a la reconstrucción de Suppe (1979), sabemos que esta corriente propuso una *teoría verificationista* del significado, por la cual el conocimiento empírico estaría justificado siempre que se pueda apelar a una “observación directa” del entorno (Díez y Moulines 1999, p. 305).

La cuestión se complica con los términos teóricos, en tanto se utilizan para describir entidades no accesibles mediante la observación. Para zanjar este problema, Carnap propuso en una primera instancia la eliminación o reducción de los términos teóricos a observables, aunque hacia 1956 el autor cambió su postura, defendiendo que el vocabulario observacional puede presentar una determinación *parcial* del teórico (Carnap 1956, p. 39). Con esto, los términos teóricos no pueden reducirse por completo a los observacionales, y tampoco se establece claramente qué es lo que los hace ser, justamente, teóricos. Así, en 1966 señalará que la diferencia entre los tipos de términos parece ser, más bien, gradual (Carnap 1969, p. 318).

### 1.2 Una confusión de base: las ideas de Bar-Hillel y Hempel

Hubo filósofos que señalaron que, bajo la distinción adoptada por los empiristas lógicos entre términos teóricos/observacionales, se escondía una confusión de caracterizaciones. El primero en señalar este malentendido fue Bar-Hillel (1970) quien se dio cuenta de que aquella diferencia respondía a una confusión entre dos dicotomías distintas: por un lado, la de teórico y no teórico, y por otro, la de observable y no observable.

Hempel (1970) también advirtió algo similar. De acuerdo con el autor, la distinción entre teórico/observacional no es correcta, ya que supone que los datos empíricos no están, en sí mismos, configurados previamente por alguna *otra* teoría. Según el autor, los términos de las teorías se diferencian entre aquellos que se utilizan para describir el contenido empírico de la teoría y los que se usan para realizar la elaboración teórica propia de la teoría. A los primeros los denominó términos preteóricos y a los últimos términos teóricos (Díez y Moulines 1999, 305-6). Lo que es importante explicitar es que, para esta perspectiva, el carácter teórico o preteórico de un término es *relativo* a cada teoría, aunque Hempel no presentó un criterio de teoriedad (CT) mediante el cual se pueda distinguir unos de otros: lo que diferencia un término preteórico de uno teórico no es más que el hecho de que sea utilizado o no para la descripción de los fenómenos empíricos que la teoría pretende explicar.

### 1.3 El reto de Putnam

El “Reto de Putnam” concierne a la cuestión de explicitar qué son los términos teóricos en las teorías científicas (Gonzalo 2012, p. 3). Hilary Putnam (1962) señaló que los filósofos nunca precisaron qué es lo que realmente distingue a los términos teóricos de los observacionales, en tanto nunca se esclareció en qué sentido un término teórico “viene” de una teoría científica (Stegmüller 1979, p. 154).

Vimos que filósofos de la talla de Carnap y Hempel han elaborado sus tesis sobre una distinción más o menos fluida entre los términos teóricos y no teóricos, y es aquí precisamente dónde el problema de Putnam tiene lugar. En las filosofías de ambos autores la diferencia juega un papel central, y, sin embargo, no establecen claramente un CT. Así, surge la pregunta al respecto de qué es lo propiamente distintivo de los términos teóricos de las teóricas científicas.

## 2. Resumen de la perspectiva estructuralista sobre la teoriedad

Para comprender cómo desde el Estructuralismo se puede ofrecer una respuesta a esta pregunta, es preciso introducir de forma extremadamente general algunas ideas básicas de la perspectiva. En este marco, las teorías son interpretadas con un elemento teórico (Balzer *et al.* 1987) compuesto de dos partes: una formal, que se denomina “núcleo teórico” y se expresa con la letra *K*; y otra aplicativa, expresada

con la letra *I*. Esta última representa al dominio de las aplicaciones pretendidas, las cuales dan cuenta de cómo *K* se aplica a sistemas extralingüísticos.

Así, según esta perspectiva:

$$T = \langle K, I \rangle$$

De acuerdo con Sneed (1971), la forma de pensar al núcleo *K* era concibiéndolo como un conjunto de modelos, que son los que constituyen las unidades de análisis de las teorías. Los modelos aquí toman un sentido matemático, y representan a todos aquellos sistemas que cumplen con las leyes de las teorías (Díez y Moulines 1999, p. 331). Así, en este marco, las teorías se identifican por sus modelos, los cuales determinan qué parte del mundo se comporta de acuerdo con sus leyes (Díez y Moulines 1999, p. 331). Para el estructuralismo hay varios tipos de modelos: los modelos actuales (*M*) y los modelos potenciales (*M<sub>p</sub>*). Los modelos potenciales tienen la estructura necesaria para que la ley pueda ser aplicada y, si la ley se cumple, serán también modelos actuales. Por esto:

$$K = \langle M_p, M \rangle \text{ y } M \subseteq M_p$$

Hay otro elemento del núcleo teórico que se vincula directamente con lo presentado acerca de la *teoricidad* de los términos: los modelos potenciales parciales (*M<sub>pp</sub>*). Antes de presentarlos, mencionemos algunas ideas de Sneed (1971).

Tanto Sneed (1971) como Stegmüller rechazan la distinción teórico/observacional propia de los empiristas lógicos, cambiándola por la diferencia entre teórico/no teórico (Stegmüller 1979, p. 154), siguiendo así las ideas de Bar-Hillel (1970). En relación con Hempel, si bien suscriben a la relatividad de los términos teóricos (Díez y Moulines 1999, p. 355), Sneed (1971) da un paso más al ofrecer un criterio de teoricidad.

De acuerdo con Stegmüller (1979), el CT de Sneed establece que un término es no teórico en relación con la teoría *T*, si puede ser determinado de forma independiente de *T*, o lo que es lo mismo, no es necesario suponer la teoría *T* para establecer su significado. Por esto, los términos no teóricos se expresan como “T-no-teórico”. Por el contrario, si decimos que cierto término es teórico en relación con la teoría *T*, estamos afirmando que, para todo procedimiento de su determinación, es necesario suponer la validez de *T* y aplicar de hecho sus leyes (Díez y Moulines 1999, p. 355), por lo que se llaman términos “T-teóricos”. Lo importante a remarcar aquí, entonces, es que este criterio relativiza la teoricidad de los términos a las teorías en las cuales aparecen (Stegmüller 1982, p. 163).

Ahora sí podemos continuar con la presentación de los *M<sub>pp</sub>*. Se denomina de esta manera a aquellos elementos de *M<sub>p</sub>* que están disponibles *antes* de la aparición de la teoría y que pueden ser caracterizados mediante términos pertenecientes a

teorías diferentes de T. Esto es lo que permite afirmar que los Mpp identifican la base empírica de las teorías en la CE. Así, con base en la distinción entre términos T- teóricos y T-no-teóricos, los Mpp designan a todas las entidades que corresponden a los T-no-teóricos, por lo que, si bien no presuponen T para existir, son necesariamente compatibles con ella. Así:

$$K = \langle Mp, Mpp, M \rangle$$

Introduciremos ahora muy brevemente en el aspecto empírico de las teorías, esto es, el elemento *I*. Para la concepción estructuralista, el contenido empírico está dado por las aplicaciones intencionales, las cuales son los “trozos del mundo” donde los usuarios de la teoría quieren aplicarla. Las aplicaciones vienen dadas a partir de los Mpp en tanto que vienen descriptos con términos T-no-teóricos de la teoría para la cual son datos.

Con lo anterior podemos comprender que, al presentar un CT es posible diferenciar qué términos son T-teóricos y cuales no lo son, dando una respuesta al reto de Putnam. De esta forma, se defiende un t-teoricidad relativa a cada teoría, por la cual lo particular de los términos T-teóricos es que necesitan, justamente, de la teoría T para ser determinados, o lo que es lo mismo, que sus valores se definen de un modo *T-dependiente* (Stegmüller 1982, p. 163); mientras que, por otro lado, los términos T-no-teóricos se definen de un modo *T-independiente*. Así, la CE se aleja de considerar a la diferencia entre los tipos de términos como algo gradual o convencional.

Introducidas ya estas cuestiones, podemos comenzar con nuestra brevísima exposición al respecto de un conjunto de términos que encontramos en la ecología. Antes, es preciso introducir algunas cuestiones generales de la disciplina.

### **3. Algunas consideraciones sobre la ecología**

Podemos decir que, en términos generales, la ecología analiza las complejas interacciones de los organismos con sus ambientes. Por esta razón, al tratarse de un área que pretende dar cuenta de fenómenos complejos, resulta sensato valerse de herramientas teóricas provenientes de distintas áreas del conocimiento. Esto explica que, en nuestra perspectiva, la ecología aparece no solo como un área con elementos teóricos propios, sino que, además, como un área de convergencia de múltiples teorías, que en algún sentido involucra, incluso, otras disciplinas.

Así, la ecología está constituida por múltiples teorías, y a su vez, múltiples teorías le aportan “datos” y conceptualizaciones que le permiten desarrollar sus inves-

tigaciones. Entre las primeras encontramos teorías que le son propias, como por ejemplo la teoría de gradientes de la riqueza de especies. Dentro de ella, hay términos que son T-teóricos y T-no-teóricos. Entre las segundas, en cambio, se encuentran teorías como la de la selección natural, que es propia de la biología, o la teoría de la mecánica clásica, propia de la física.

En nuestro trabajo distinguimos dos tipos de términos t-no-teóricos al interior del vocabulario de la ecología: por un lado, los que siendo t-teóricos para la teoría de la ecología t, son t-no-teórico para la teoría de la ecología  $t_1$ ; por otro lado, los que, en un sentido absoluto, son t-no-teóricos para toda teoría ecológica, en tanto pueden determinarse por medio de una teoría que pertenece a disciplinas como la física, la química, la geografía, entre otras.

Considerando lo anterior, vemos que los ecólogos presuponen que el mundo natural se comporta de acuerdo con leyes dadas por ciertas teorías, propias de otras disciplinas, que funcionan a modo de una condición previa para sus elaboraciones teóricas. En otras palabras, parten de la base de que ciertos “trozos del mundo” a los que pretenden aplicar sus perspectivas teóricas se comportan de acuerdo con aquellas otras -aunque es preciso tener en mente que los “trozos del mundo” son *relativos* a la teoría particular para la que constituyen la base empírica-. En tanto los “trozos del mundo” vienen dados a partir de los Mpp, son descriptos con términos T-no-teóricos. Así, la descripción del mundo para cierta teoría t de la ecología se expresa, generalmente, mediante términos que son t-no-teóricos.

Sabemos que los términos t-no-teóricos para toda teoría de la ecología son t-no-teóricos con relación a ellas, pero tal vez sí son t-teóricos para alguna teoría de la física, la biología o la genética, etc., dependiendo desde cuáles de ellas provengan en sus orígenes, si es que de hecho su determinación está mediada por alguna teoría. Así, es posible que teorías que no provienen de la disciplina puedan proporcionar a teorías de la ecología algunos de los términos t-no-teóricos con relación a ellas que identificamos en el área.

Así, ahora nos proponemos señalar, justamente, algunas áreas del conocimiento que son pertinentes para la ecología, mediante la identificación de términos de teorías que, proviniendo de otras disciplinas científicas, posibilitan a la ciencia ecológica lidiar con los fenómenos de la naturaleza que ella investiga. En otras palabras, mencionaremos un conjunto de términos que encontramos en la bibliografía del área que le fueron “prestados” a la ecología para el desarrollo de sus investigaciones.

Así, siguiendo a Begon y Townsend (2021) encontramos que, para estudiar el impacto que tienen ciertos factores ambientales sobre los organismos, la ecología

utiliza, por ejemplo, el término “temperatura”, el cual es T-no-teórico para toda teoría ecológica, en tanto proviene de la teoría de la mecánica clásica, propia de la física. Por otro lado, teorías de la biología permiten explicar, por ejemplo, cómo los patrones de crecimiento, reproducción y diferenciación propios de la evolución de los individuos se refleja en sus poblaciones. Para esto, la ecología utiliza términos como “organismo” y “especie”. Por otro lado, la teoría genética, aporta términos como “gen”, el cual se utiliza en la ecología para dar cuenta de, por ejemplo, los ecotipos. Así, entonces, identificamos a los términos: “temperatura”, “organismo”, “especie”, y “gen” como términos t-no-teóricos para toda teoría ecológica.

Baste lo anterior para ejemplificar un conjunto de términos T-no-teóricos para toda teoría ecológica. Es momento ahora de presentar cómo el criterio de teoriedad se implementa en las teorías ecológicas. Si tomamos como base la definición de la ecología, vimos que por ella se entiende al estudio de las interacciones de los organismos con otros organismos y sus ambientes. Así, la noción de interacción ocupa un rol central en la disciplina y creemos que aquí está la pista para ver cuáles de los términos que encontramos en la ecología requieren de alguna de sus teorías para su determinación. Así, por ejemplo, términos como “nicho”, “recurso”, “competencia”, o “tolerancia”, que refieren a una relación o interacción entre los organismos con otros factores bióticos o abiótico, aquí serán considerados como T-teóricos de ciertas teorías de la ecología -y, por lo tanto, que dependen de ellas para su determinación-, y T-no-teóricos de otras.

#### **4. Recapitulación final**

Al comienzo del presente trabajo manifesté mi interés en hacer una lectura metateórica de la ecología.

Con vistas en aquello, comencé introduciendo la noción de teoriedad defendida por Carnap, así como los problemas que se derivaron de ella. Luego, recuperé las ideas de Hempel y Bar-Hillel, para continuar presentando los rudimentos de la CE. Esto nos permitió exponer su CT y ver cómo mediante él se puede ofrecer una solución a los problemas referidos. Sobre la base de la distinción de la CE entre término T-teórico y término T-no-teórico, introduje un conjunto de términos que identificamos al interior de la ecología de los que ésta se sirve para dar cuenta de los fenómenos de la naturaleza, de los cuales vimos que algunos son T-no-teóricos para toda teoría ecológica, mientras que otros pueden ser T-teóricos para alguna, y T-no-

teóricos para otras. De esta forma, pude cumplir con los objetivos planteados al comienzo de mi presentación.

Esto no es en forma alguna un trabajo acabado, sino más bien un primer acercamiento a una serie de problemáticas que actualmente me encuentro investigando en el marco de mi tesis de grado.

## Bibliografía

- Balzer, W., Moulines, C., Sneed, J.** (1987). *An Architectonic for Science. The Structuralist Program*. Reidel Publishing Company
- Bar-Hillel, Y.** (1970). *Aspects of Language: Essays in Philosophy of Language, Linguistic Philosophy, and Methodology of Linguistics*. North-Holland publishing company.
- Begon, M., Townsend C.** (2021). *Ecology: from Individuals to Ecosystems*. John Wiley & Sons.
- Carnap. R. (1956)**. The Methodological Character of Theoretical Terms. En H. Feigl, M. Scriven (Eds.) *The Foundations of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis. Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Volume I* (pp. 38-76). University of Minnesota Press.
- **(1969)**. *Fundamentación lógica de la física*. Editorial Sudamericana.
- Díez, J., Moulines C.** (1999). *Fundamentos de la filosofía de la ciencia*. Ariel.
- Gonzalo, A.** (2012). La distinción entre términos T-teóricos y T-no-teóricos. Compromisos ontosemánticos. *Stoa* 3, 13-35.
- Hempel, C.** (1970). On the 'Standard Conception' of Scientific Theories. En M. Radner, S. Winokur (Eds.) *Theories & Methods of Physics and Psychology, Minnesota Studies in the Philosophy of Science, vol. IV* (pp.142–163). University of Minnesota Press.
- Putnam, H.** (1962). What Theories Are Not. En E. Nagel, E. P. Suppes, A. Tarski (Eds.) *Logic, Methodology and Philosophy of Science* (pp. 240-251). Stanford.
- Sneed, J. D.** (1971). *The Logical Structure of Mathematical Physics*. Dordrecht.
- Stegmüller, W.** (1979). Combined Approach to the Dynamics of Theories. How to Improve Historical Interpretations of Theory Change by Applying Set Theoretical Structures. En G. Radnitzky, G. Andersson (Eds.), *The Structure and Development of Science* (pp. 151-186). Reidel Publishing Company.
- **(1982)**. La concepción estructuralista: Panorama, desarrollos recientes y respuestas a algunas críticas. *Teorema Revista Internacional de Filosofía* 12, 159-179.
- Suppe, F.** (1979). *La estructura de las teorías científicas*. Editora Nacional.

# Configuración del monacato cristiano primitivo: discusión en torno a posibles influencias del tratado *De vita contemplativa* de Filón de Alejandría

DAMIÁN MARÍA RODRÍGUEZ

[dmr.com.ar@hotmail.com.ar](mailto:dmr.com.ar@hotmail.com.ar)

Universidad de Buenos Aires/Universidad Nacional de La Pampa/Universidad Autónoma de Entre  
Ríos

## Resumen

Tras las huellas de la *Historia eclesiástica* de Eusebio de Cesarea, el cristianismo adoptó a lo largo de los siglos la convicción de que al describir el grupo de contemplativos llamados *therapeutái* (terapeutas) en *De vita contemplativa*, Filón describía a un grupo de monjes cristianos residentes en Egipto; e incluso se consideró a Filón como converso al cristianismo tras haber visitado al apóstol Pedro en Roma. No obstante, la crítica ha demostrado (y lo continúa haciendo) que esta noción cristiana de los contemplativos filonianos es errónea, por lo cual nos acerca nuevas configuraciones de *De vita contemplativa* que abren a la constante interpelación de si el monacato cristiano en su configuración originaria recibió influencias filónicas.

Tomando como punto de partida estas discusiones y búsquedas de respuestas, nos proponemos como objetivo principal de nuestra Tesis de maestría en Estudios Medievales generar nuevos aportes respecto a la circulación del tratado *De vita contemplativa* en el período Tardo antiguo y temprano Medieval, para dilucidar si existen influencias directas de Filón en el monacato cristiano.

*Palabras clave:* Filón de Alejandría / monacato cristiano primitivo / influencia / discusión

## Introducción

Nuestro trabajo se configura en torno al plan de tesis de maestría en Estudios Medievales, cuyo campo temático es “La proyección e influencias de Filón de Alejandría en la Edad Media”. Una empresa de este tamaño sin dudas conlleva una extensa labor de investigación, por eso la tesis se postula como puntapié del recorrido histórico y filosófico que se inicia hacia el siglo I e.c. con la figura de Filón en Alejandría.

A modo de contextualización, creemos pertinente precisar en unas líneas datos relevantes sobre nuestro autor y la obra en cuestión. Siguiendo el consenso de la crítica, Filón nació alrededor del año 20 a.e.c. y murió estimativamente hacia el año 50 e.c. en Alejandría. Perteneció a una notable y bien posicionada familia judía, aspecto que le permitió acceder a la educación en la *paideia* helenística. La comunidad judía de Alejandría en la época de Filón vivía impregnada por la tradición griega, aunque pocos años antes de su nacimiento (hacia el 31 a.e.c.) el poder macedónico helenista es derrotado por Augusto y la región mediterránea pasa a manos del poder romano; esto explica que hasta nuestros días no hay indicios de que Filón haya sido conocedor del hebreo, excepto algunos términos puntuales y muy específicos que utiliza para comparar con el griego y establecer etimologías. Su gran obra alegórica de las Sagradas Escrituras (Torá) depende de la versión griega de la Septuaginta. Por lo tanto, si Filón lee, habla y escribe en griego, suponemos que no se deba a otra razón más que su comunidad también lo hacía. Respecto al conjunto de sus obras, basta destacar que sobresale por el original método y género alegórico que prevalece en ella; es el primer autor que emprende la tarea de fusionar por medio de la exégesis alegórica los contenidos de la filosofía griega, por un lado, y los de la Torá, por otro. Considerando la clasificación del *Corpus Philonicum* que establece José Pablo Martín en la introducción general a la traducción española de las obras completas, los tratados se agrupan en cuatro grupos: “hermenéutica de la Biblia (42), tratados histórico-teológicos (3), tratados apologeticos (3) y cuestiones filosóficas (3)” (Martín, 2009: 22-24).

Nuestro foco de estudio radica en un texto del segundo grupo (histórico-teológicos) titulado *La vida contemplativa o De los suplicantes*<sup>1</sup>, tradicionalmente conocido por su versión latina *De vita contemplativa*<sup>2</sup>. Aquí nuestro autor se dedica a relatar con escrupuloso detalle el estilo de vida de un grupo mixto de varones y

---

1 Seguimos la traducción de José Pablo Martín y Marta Alesso, 2009.

2 ΠΕΡΙ ΒΙΟΥ ΘΕΩΡΗΤΙΚΟΥ. Η ΙΚΕΤΩΝ (ΠΕΡΙ ΑΡΕΤΩΝ ΤΟ ΤΕΤΑΡΤΟΝ). Es el título en griego que mantiene la mayúscula sostenida según la edición crítica de Cohn, 1915.

mujeres que viven retirados de las ciudades, llevando un estilo de vida extremadamente modesto y en constante ejercicio (*ascesis-ἄσκησις*) de búsqueda de la verdad por medio de la filosofía (*Contempl. 27-28*). Son denominados propiamente *terapeutas y terapéutrides* (θεραπευταὶ καὶ θεραπευτρίδες) (*Contempl. 2*). En un minucioso estudio entorno a la obra, Joan Taylor (2006) compara el uso de estas denominaciones por fuera del tratado *De vita contemplativa* con el fin de tamizar el significado que le da Filón, y no va más allá de un doble sentido: por un lado, medicinal, y, por otro, de servicio a la divinidad. En palabras de Filón:

son llamados con propiedad *terapeutas y terapéutrides* (θεραπευταὶ γὰρ καὶ θεραπευτρίδες), ya sea porque profesan un arte de curar (ιατρικὴν ἐπαγγέλλονται) superior al de las ciudades -pues éste cura solo cuerpos (ἡ μὲν γὰρ σώματα θεραπεύει μόνον), curando aquél también almas [καὶ ψυχὰς], (...) ya sea porque ellos fueron educados por la naturaleza y por las sagradas leyes para servir al Existente (θεραπεύειν τὸ ὄν), que es superior al bien, más puro que el uno y más originario que la mónada. (*Contempl. 2*)<sup>3</sup>

### **Características de la comunidad terapéutica**

Esta comunidad de contemplativos es esencialmente judía y se diferencia radicalmente, según Filón, de la más conocida de los esenios: “Tratado ya el tema de los esenios, que con celo se han dedicado a la vida activa (τὸν πρακτικὸν ... βίον) (...) trataré ahora de los que abrazaron la contemplación (θεωρίαν)” (*Contempl. 1*). Los primeros llevan un estilo de vida no retirado del mundo y exclusivo para varones, mientras los segundos eligen retirarse por completo de la vida común, abandonan sus bienes y posesiones, pasan su vida en soledad dedicados al ejercicio contemplativo (filosófico-exegético) y la comunidad admite mujeres, de quienes Filón explicita muy claramente que se mantienen vírgenes. La soledad de cada miembro habita en lo que por primera vez (como neologismo) se llama *monasterio* (μοναστήριον), recinto sagrado en el cual el terapeuta se *ejercita* en la *modestia* (ἀσκοῦσιν ἄτυφίαν) teniendo como cimiento el *autodominio* (ἐγκράτεια). En este sentido, podemos establecer una relación con el planteo que hace Pierre Hadot en su obra *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, cuando desarrolla el sentido filosófico de la *áskesis* en el mundo griego:

---

<sup>3</sup> Los subrayados son nuestros.

En la medida misma en que implica la práctica de ejercicios espirituales, la existencia filosófica supone un apartamiento de la cotidianeidad; se trata de una conversión, de un cambio absoluto de visión, de estilo de vida, de comportamiento. Según los cínicos, campeones de la áskesis, este compromiso marcaba incluso una ruptura total con el mundo profano, análogo a la práctica monacal en el cristianismo (Hadot, 2006: 51).

De este modo queda bastante claro que el fenómeno descrito por Filón en *De vita contemplativa* no representa una originalidad extrema, sino una práctica concurrente y anterior. Dimas Fernández-Galiano (1993) acentúa este carácter no original comparando a los terapeutas alejandrinos con movimientos monasteriales pitagóricos, subrayando el modo de vida similar entre unos y otros: la metafísica del número, el uso de la filosofía como medio de purificación espiritual, el destino divino del alma y la posibilidad de ascensión y unión con la divinidad, el empleo de una metodología alegórica, la exigencia de una estricta disciplina y silencio.

### **Proyecciones del tratado *De vita contemplativa* en la literatura cristiana primitiva**

El tratado filónico tuvo gran impacto hacia el siglo IV e.c. en el mundo tardoantiguo gracias a la recuperación de Eusebio de Cesarea en su *Historia Eclesiástica*; de hecho, en el capítulo 16 del libro segundo menciona por primera vez a Filón, dedica todo el capítulo 17 a comentar *Lo que Filón cuenta de los ascetas de Egipto*<sup>4</sup>, y en el capítulo 18 concluye el ciclo filoniano listando sus obras conocidas hasta el momento. Ahora bien, esta asimilación cristiana trajo inconvenientes al punto de ser necesario comprobar la autenticidad del *De vita contemplativa*, tarea que resolvió Frederick Conybeare en 1895, desplazando las dudas que existían en torno a que el tratado haya sido compuesto por un autor cristiano pocos años antes a Eusebio, con la intención de constituir una prueba de la existencia originaria de la comunidad cristiana de Alejandría (Taylor, 2006).

En el ya mencionado libro segundo de la *Historia Eclesiástica*, Eusebio narra el surgimiento de la comunidad cristiana en Alejandría tras la misión apostólica de Marcos, quien predicó el mensaje de conversión a la fe en el cristianismo “y fundó iglesias, comenzando por la misma Alejandría” (HE 16, 1).

---

<sup>4</sup> Este título no pertenece al texto de Eusebio, sino que es un agregado del traductor y editor Velasco-Delgado, 2010.

Justamente aquí comienzan a desatarse las dudas en torno a la autenticidad del nuestro autor porque Eusebio sitúa al alejandrino como testigo y conocedor de la vida de esos primeros cristianos, y quiso poner por escrito su estilo de vida ascético. De este modo, Filón pasa a considerarse para la tradición como un judío probablemente convertido al cristianismo, ya que se lo presenta como allegado a la comunidad de *terapeutas* a tal punto de conocer con precisión exacta su rutina diaria. Para demostrar esto, bastan unas líneas de Eusebio:

Pero es que, al describir con la mayor exactitud posible la vida de nuestros ascetas, aparece evidente que no solo conocía, sino que también aprobaba, reverenciaba y honraba a los varones apostólicos de su tiempo, de origen hebreo, a lo que parece, y que por ello conservaban todavía la mayor parte de las antiguas costumbres muy a la manera de los judíos.

(...) no es necesario extenderse discutiendo si Filón les impuso este nombre por sí mismo, (...) puesto que el nombre de cristianos todavía no era bien conocido en todo lugar. (*HE* 17, 2, 4)<sup>5</sup>

A partir de aquí, asistimos al fenómeno que conocemos como “Filón cristiano”, es decir, un modo de lectura e interpretación común en el período tardoantiguo y medieval por parte de los autores cristianos, que encuadraba a Filón como un judío convertido al cristianismo, e incluso como personaje que pudo haber entrado en contacto con el apóstol Pedro en Roma. En este punto, siguiendo a Sabrina Inowlocki (2004) nos preguntamos: ¿por qué Eusebio identificó a los *terapeutas* con una comunidad cristiana?

Lo primero que no debemos perder de vista -según la autora- es que Eusebio no reconoce a la comunidad de *terapeutas* como una comunidad propiamente judía, sino que directamente la asocia con una proto-cristiana, cuestión que se aleja muchísimo del *De vita contemplativa*, que claramente los considera como “aquellos que han dedicado sus vidas y sus personas a la ciencia y contemplación de los hechos de la naturaleza, tras las guías santísimas del profeta Moisés” (*Contempl.* 64). En segundo lugar, señala Inowlocki, debemos considerar la posibilidad de proponer una hipótesis, aunque sea difícil de dirimir: Eusebio pudo haber reconocido en la descripción del ascetismo (entiéndase el ejercicio de la modestia y despojo absoluto) de los *terapeutas* una similitud con el ascetismo cristiano propio de Egipto; es decir, puede haber una influencia del *De vita contemplativa* respecto al modo de

---

5 Los subrayados son nuestros.

comprender el ascetismo cristiano por parte de Eusebio. Según la autora, introducir el tratado filoniano como imagen de la primera comunidad cristiana en Egipto, podría representar un intento por parte de Eusebio de alejarse del gnosticismo de Basílides y Heracleón para demostrar que anteriormente existió un estilo de vida cristiana más ortodoxa y pura.

Con todo esto, arribamos a una obra compuesta estimativamente hacia finales del siglo IV, principios del V e.c., de autor desconocido, titulada *Historia de los monjes egipcios* (*Historia Monachorum in Aegypto*). Este pequeño tratado recopila el estilo de vida y enseñanzas de veintiséis monjes anacoretas que habitaban en los desiertos de Egipto, visitados por un grupo de siete monjes que llevaron a cabo un viaje de peregrinación entre los años 394 y 395 e.c. El estilo de la obra es muy similar a las *Colaciones* (*Seniorum Conlationes* o *Conlationes Spirituales*) de Juan Casiano posiblemente redactadas hacia la primera mitad del siglo V.

En la *Historia Monachorum* podemos apreciar cercanías respecto al texto de Filón, en primer término, respecto a la denominación de estos hombres, y en segundo término en cuanto a la reiterada alusión de austeridad en la comida. En cuanto a lo primero, en el párrafo quinto del Prólogo el autor refiere a los santos hombres como “auténticos servidores de Dios”, cuyo equivalente en el texto griego es ὡς ἀληθῶς θεοῦ θεράποντας οὐδὲν (*H.Mon.* 5)<sup>6</sup>. El paralelismo es evidente al leer en *De vita contemplativa* “ellos fueron educados (...) por las sagradas leyes para servir al Existente”: *θεραπεύειν τὸ ὄν* (*Contempl.* 2). Tanto los contemplativos de Filón como los monjes cristianos egipcios dedican su vida en soledad al servicio divino, entendido como ejercicio terapéutico: “Aquellos que van tras este ejercicio terapéutico (*ἐπὶ θεραπείαν*), no por costumbre ni exhortación o convocatoria de alguien sino arrebatados por un amor celestial, como bacantes o coribantes, son poseídos (*ἐνθουσιάζουσι*) por una fuerza divina hasta contemplar lo que anhelan.” (*Contempl.* 12)

En cuanto a la austeridad en la comida, Filón dedica un extenso desarrollo (más que sobre cualquier otro tema) a comparar los banquetes de los *therapeutas* con los de los griegos, enalteciendo la sobriedad de aquellos mientras aborrece la exuberancia de los últimos. Estas disquisiciones recorren desde el párrafo 34-64, aunque en los 73 y 74, 81 y 82 se retoma el tópico de la alimentación; para dimensionar, de los noventa párrafos en los que se estructura el texto, treinta y cuatro oscilan en torno al estilo de alimentación mientras que los cincuenta y seis restantes nos relatan los demás aspectos de sus vidas (oraciones, tipos de lecturas, celebración de

---

6 El subrayado es nuestro.

las fiestas, ubicación geográfica, etc.). El acento en esta específica práctica (ἄσκησις) de austeridad no deja de estar presente en el relato de los monjes egipcios de la *Historia Monachorum*. En casi todos los relatos se reitera, de un modo u otro, la fórmula “era austero/despreocupado en la comida” (οὐ βρωμάτων μέρημα) (*H.Mon.* 45); incluso se relatan ejemplos de monjes que recibían el alimento de manera milagrosa como don de Dios.

Para el relato cristiano el término *ascesis* ya resguarda un sentido de práctica rigurosa y penitencial, mientras que en Filón se entiende como ejercicio espiritual que transforma al hombre elevándolo hacia la contemplación del anhelo divino, más cercano al modo estoico. Así mismo, el término *monasterio* comienza a usarse hacia el siglo IV e.c. para referir al edificio en el que conviven varios monjes, alejándose del sentido original filoniano de “habitación sagrada” (οἶκημα ἱερὸν) (*Contempl.* 25).

## Conclusión

A modo de conclusión, este recorrido por el tratado *De vita contemplativa*, la *Historia Eclesiástica* y la *Historia Monachorum* nos ha permitido identificar elementos que sugieren la posibilidad de una influencia del pensamiento filoniano en la configuración temprana del monacato cristiano. Más allá de la tradicional lectura eusebiana, que asimiló a los terapeutas de Filón con una proto-comunidad cristiana, nuestro análisis ha puesto de relieve la necesidad de abordar este fenómeno con una perspectiva más crítica y contextualizada, despojándolo de las interpretaciones que lo han tamizado desde una óptica exclusivamente cristiana.

En este sentido, hemos señalado la importancia de ciertos conceptos clave, como *ascesis* y *monasterio*, en el pensamiento filoniano y su posterior resignificación dentro del cristianismo. Mientras que en Filón la *ascesis* se comprende como un ejercicio espiritual orientado a la contemplación filosófica, en el monacato cristiano adquirió una dimensión penitencial más rigurosa. De manera análoga, el término *monasterio* evolucionó desde su significado original de “habitación sagrada” en *De vita contemplativa* hasta su consolidación en el siglo IV e.c. como el espacio de vida comunitaria de los monjes.

Por otra parte, la comparación entre la comunidad de terapeutas y los monjes egipcios de la *Historia Monachorum* revela coincidencias en sus prácticas de retiro, oración, estudio y austeridad, lo que sugiere una posible continuidad o, al menos, una convergencia en las formas de vida ascética que se desarrollaron en diferentes

contextos históricos y religiosos. Si bien las fuentes cristianas posteriores reinterpretaron y apropiaron la figura de Filón en función de sus propias necesidades teológicas e historiográficas, los paralelismos identificados permiten considerar que su obra pudo haber ejercido, de manera directa o indirecta, una influencia en la configuración del monacato primitivo.

En conclusión, esta investigación abre nuevas posibilidades para explorar la proyección del pensamiento de Filón en la tardoantigüedad y la Edad Media, en particular en lo que respecta a la estructuración del monacato cristiano y la asimilación de modelos filosóficos anteriores. El desafío, en futuras investigaciones, radicará en profundizar en los mecanismos de transmisión, recepción y reinterpretación de sus ideas, de modo que podamos evaluar con mayor precisión el alcance de su legado en la historia del pensamiento occidental.

## Bibliografía

- Cohn, Leopold, Wendland, Paul y Reiter, Siegfried** (Eds.) (1896-1915): *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, Vol. VI, Alemania, Berolini.
- Eusebio de Cesarea** (2010): *Historia Eclesiástica*, trad. de Argimiro Velasco-Delgado, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Fernández-Galiano, Dimas** (1993): “Un monasterio pitagórico: los Terapeutas de Alejandría”. *Gestión* 22, 245-269.
- Filón de Alejandría** (2009): *La vida contemplativa o de los suplicantes*, trad. de José Pablo Martín, Madrid, Trotta.
- Hadot, Pierre** (2006): *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid, Siruela.
- Inowlocki, Sabrina** (2004): “Eusebius of Caesarea's Interpretatio Christiana of Philo's De vita contemplativa”, *The Harvard Theological Review*, Vol. 97, 3, 305-328.
- Romero Gonzalez, Damaris y Muñoz Gallarte, Israel** (Eds.) (2010): *Historia de los monjes egipcios*, Córdoba, Asociación de Estudios de Ciencias Sociales y Humanidades - Exema. Diputación Provincial de Córdoba.
- Taylor, Joan** (2006): *Jewish Women Philosophers of First-Century Alexandria: Philo's Therapeutae Reconsidered*, Oxford, Oxford University Press.

# Lenguas primitivas y lenguas desarrolladas

MATEO SANTILLÁN CASTRO

[mateosantillanescuela@gmail.com](mailto:mateosantillanescuela@gmail.com)

Facultad de Filosofía y Humanidades (UNC)

## Resumen

El objetivo de este artículo es reconstruir y sistematizar algunas ideas de J. L. Austin sobre las lenguas primitivas y las lenguas desarrolladas. En primer lugar, los enunciados de las lenguas desarrolladas están caracterizados por su funcionalidad, sistematicidad y composicionalidad, mientras que los enunciados de las lenguas primitivas no. En segundo lugar, mientras que las lenguas primitivas no cuentan con verbos realizativos explícitos dado que no los necesitan, las lenguas desarrolladas sí lo hacen. Por último, en tercer lugar, en una lengua desarrollada se pueden hacer enunciados de segundo orden que evalúen a los enunciados u oraciones de primer orden de esa lengua, mientras que en una lengua primitiva solamente pueden realizarse enunciados de primer orden.

*Palabras clave:* J. L. Austin / lingüística contrastiva / actos de habla

## Introducción

Al distinguir entre lenguas primitivas y lenguas desarrolladas no se quiere dar a entender de ninguna manera que hay lenguas que son *mejores* que otras, esto es, que hay lenguas *mejores* y lenguas *peores*. Simplemente se quiere señalar que hay lenguas (más desarrolladas) que permiten a sus usuarios llevar a cabo ciertas funciones que otras lenguas (más primitivas) no.

Alguien podría contraargumentar que, al trazar la distinción entre lenguas primitivas y desarrolladas, estoy trazando consecuentemente la distinción entre sociedades primitivas y desarrolladas, cuyos respectivos integrantes serían los usuarios de aquellas lenguas. Esto tampoco es completamente preciso. En primer lugar, porque la complejidad de una sociedad (cuán desarrollada o cuán primitiva sea) no estriba únicamente en la complejidad de su lengua sino en muchos otros factores (su sistema político, económico, etc.). En segundo lugar, se podría especular que hay sociedades cuyos integrantes son usuarios de más de una lengua y, al contrario, que hay distintas sociedades (con distinto nivel de complejidad, más primitivas unas y más desarrolladas otras), que son usuarias de la misma lengua.

En este trabajo, lo único que se pretende es reconstruir y sistematizar algunas ideas de J. L. Austin sobre las lenguas primitivas (“rudimentary/primitive languages”) y las lenguas desarrolladas (“developed/rich languages”). Me parece que quizás se debería entender a estas dos categorías como los dos extremos de un vector a lo largo del cual se pueden situar cada una de las más de siete mil lenguas humanas que hay sobre la faz del globo. Es decir, quizás no se debería pensar que se trata de dos categorías excluyentes, sino que, en distintos aspectos, una y la misma lengua puede ser considerada como primitiva y desarrollada.

## Funcionalidad, sistematicidad y composicionalidad

Análogamente a Wittgenstein –quien sostuvo que una proposición era una concatenación de nombres<sup>1</sup>–, Austin (1975b) creyó que, mientras los enunciados de las lenguas desarrolladas estaban compuestos por *múltiples palabras*, los usuarios de las lenguas primitivas tendían a usar *una simple palabra* para describir una situación altamente compleja (p. 125). En este aspecto radica la funcionalidad, sistema-

---

1 Véase Wittgenstein, 2022, aforismo 4.22.

ticidad y composicionalidad que caracteriza a los enunciados de las lenguas desarrolladas y que no está presente en los enunciados de las lenguas primitivas.

De acuerdo con esto, se podría reconocer que, en las lenguas desarrolladas, el significado literal (también llamado “significado lingüístico”, “significado convencional” o “significado standard”) de una oración en general depende de manera sistemática de los significados literales de las palabras que la componen, y que el que una palabra tenga un significado literal particular es un asunto concerniente al hecho de que dicha palabra haga una contribución particular sistemática a los significados literales de las oraciones en las que aparece (Strawson, 1983, p. 195).

Dado que las palabras poseen significado literal, hacen la *misma* contribución al significado literal de las oraciones en las que aparecen, y por eso podemos hablar de una contribución *sistemática*. Una y la misma palabra se relaciona, según esta postura, con las distintas palabras que aparecen en las oraciones de las que forma parte, manteniendo constante su significado literal y realizando la misma contribución en cada oración. De esta manera, es posible generar un número infinito de oraciones a partir de un número finito de palabras y reglas gramaticales. Esto se debe a que las lenguas desarrolladas tienen una gramática generativa, que es un mecanismo que produce oraciones, como sostuvo Chomsky.

La posibilidad de esto radica en que las oraciones-tipo de una lengua desarrollada tienen cierta estructura articulada en la cual se puede distinguir partes o elementos constituyentes (cada una de las palabras que la componen). De allí que el significado literal de una oración se derive sistemáticamente de los significados literales de sus partes o elementos, esto es, de allí que el significado literal de una oración sea una función sintáctica de los significados literales de sus partes o elementos y la disposición de estos (Strawson, 1983, p. 199). Es decir, el significado literal de una oración de un lenguaje L es elucidado de manera recursiva mediante los significados literales de las palabras en L que la componen.

Por todo esto, podemos concebir a una lengua desarrollada como un sistema de reglas semánticas y sintácticas que establecen el significado literal de las palabras y, en consecuencia, el significado literal de las oraciones, pues estas últimas no son más que funciones de aquellas (como diría Wittgenstein, *concatenaciones* de aquellas).

Entonces, Austin habría pensado que los enunciados de las lenguas desarrolladas tienen cierta complejidad (pues las oraciones con las cuales son hechos tienen cierta estructura articulada en la que se puede distinguir partes o elementos constituyentes) que los enunciados de las lenguas primitivas carecen (pues son hechos

con una simple palabra)<sup>2</sup>. La desventaja de las lenguas primitivas es que son muy difíciles de aprender, pues se debe memorizar una palabra distinta para cada tipo de situación. Por ejemplo, para describir el hecho de que el gato está sobre la alfombra, los usuarios del castellano usamos la oración «El gato está sobre la alfombra», mientras que si queremos describir el hecho de que el gato es negro, usamos la oración «El gato es negro». Nótese que en ambas oraciones está presente la palabra «gato», pues cada vez que queremos hablar sobre el gato, podemos usar esa palabra de manera funcional, sistemática y composicional para construir distintas oraciones y hacer distintos enunciados. Si, en cambio, tuviéramos que usar una palabra distinta para describir cada hecho del cual el gato es un particular constituyente, entonces el español sería una lengua mucho más difícil de aprender. Esto es precisamente lo que ocurre con las lenguas primitivas.

Según Austin (1975b), las características de las lenguas desarrolladas son la articulación, la morfología de sus palabras, la sintaxis de sus oraciones y las abstracciones (p. 125). En consecuencia, los enunciados de estas lenguas sí serán estructuras articuladas y complejas que estarán constituidas por partes o elementos, como sostuvo Wittgenstein sobre las proposiciones en el *Tractatus*. Esto hace que los enunciados de estas lenguas sean más adaptables, aprendibles, exhaustivos, etc. (Austin, 1975b, p. 125). Los enunciados de las lenguas primitivas, en cambio, al carecer de esta estructura articulada, no poseen estas características.

Como acabo de decir, Austin creyó que las lenguas desarrolladas cuentan con el recurso de las abstracciones. Con esto, el autor puede haberse querido referir a distintas cosas. *Por un lado*, los gramáticos suelen distinguir entre sustantivos abstractos y sustantivos concretos. Mientras que estos últimos son aquellos que hacen referencia a seres que tienen una existencia independiente (“sol”, “casa”, “hormiga”, etc.), los sustantivos abstractos son aquellos que se derivan de adjetivos (“libertad” de “libre”, “cordura” de “ cuerdo” etc.) o de verbos (“expresión” de “expresar”, “escritura” de “escribir”, etc.). Podríamos pensar, si esta interpretación es correcta, que algunas lenguas (las desarrolladas) cuentan con este tipo de sustantivos mientras que otras (las primitivas) no.

*Por otro lado*, si consideramos que los adjetivos son abstracciones, podríamos pensar que hay lenguas más desarrolladas que cuentan con adjetivos (las latinas, por ejemplo), mientras que hay lenguas más primitivas que no cuentan con este tipo de palabra. Es decir, no habría, en esas lenguas primitivas, una palabra cuya función sea la que cumple el adjetivo en las lenguas latinas por ejemplo (a saber, la

---

2 Piénsese, por ejemplo, en el enunciado “Gavagai” de Quine (1969). En este caso, el nativo estaría usando una simple palabra para describir una situación altamente compleja.

función de describir una propiedad o un atributo del referente de un sustantivo). Un ejemplo de este tipo de lengua podría ser el del Navajo, una lengua proveniente de las lenguas Na-dené que es hablada actualmente por unas cien mil personas en los estados de Arizona, Nuevo México, Utah y Colorado, en Estados Unidos. Harry Hoijer, discípulo directo de Edward Sapir, documentó los elementos de esta lengua y concluyó que no hay nada que se corresponda a lo que llamamos adjetivos en español; esta función la desempeñan los verbos. En este sentido, el Navajo podría considerarse una lengua más primitiva o menos desarrollada que las lenguas latinas.

La presencia o ausencia de un tipo de palabra cuya función sea la que cumplen los sustantivos abstractos y/o los adjetivos en una lengua es decisiva para su consideración como una lengua primitiva o desarrollada. En relación con lo anterior, podemos sostener que los sustantivos abstractos contribuyen al significado literal de oraciones que no versan sobre entidades concretas en las lenguas que disponen de ellas.

La conclusión a la que arribamos en este apartado es que una característica de los enunciados de las lenguas desarrolladas es su funcionalidad, sistematicidad y composicionalidad. Estos enunciados tienen cierta complejidad (pues las oraciones con las cuales son hechos tienen cierta estructura articulada en la que se puede distinguir partes o elementos constituyentes) que los enunciados de las lenguas primitivas carecen (pues son hechos con una simple palabra). La ausencia de esta funcionalidad, sistematicidad y composicionalidad tiene grandes consecuencias en el aprendizaje de una lengua primitiva pues, dado que se debe memorizar una palabra distinta para cada tipo de situación, el esfuerzo cognitivo es mucho mayor.

### **Verbos realizativos explícitos**

Las lenguas desarrolladas distinguen distintos verbos realizativos explícitos que permiten reconocer el acto de habla preciso que se está llevando a cabo. Los usuarios de las lenguas primitivas, en cambio, al no contar con estos verbos, deben apelar a otros recursos como el tono de la voz, los gestos y la circunstancia en la que se realiza la emisión para identificar el acto de habla realizado.

Este es justamente un modo en que el lenguaje se desarrolla a tono con la sociedad de la cual es el lenguaje. Los hábitos sociales de la sociedad pueden afectar considerablemente qué verbos realizativos se desarrollan y cuáles, a veces por razones

más bien irrelevantes, no lo hacen. Por ejemplo, si digo ‘Eres un cobarde’, pudiera ser que te estoy censurando o pudiera ser que te estoy insultando. Ahora bien, dado que al parecer la sociedad aprueba el censurar o reprobar, hemos en este caso desarrollado un fórmula “Te repruebo”, o “Te censuro”, que nos permite llevar a cabo expeditivamente esta deseable empresa. Pero por otro lado, dado que al parecer no aprobamos el insultar, no hemos desarrollado una fórmula simple del tipo ‘Te insulto’, cosa que pudiéramos haber hecho exactamente igual. (Austin, 1975a, p. 226).

De acuerdo con el autor en esta cita, la existencia o no existencia de algunas palabras en determinada lengua debe su explicación a los valores vigentes en la sociedad que es usuaria de esa lengua. Se podría predecir (de manera un tanto especulativa) que algunas acciones que son reprobadas por determinada sociedad no dispondrán de un verbo realizativo explícito para ser llevadas adelante. Por ejemplo, dado que insultar es algo que no está bien visto entre los usuarios del español, no se ha desarrollado un verbo explícito que permita insultar al decir “Te insulto”, a diferencia de, por ejemplo, la práctica de apostar, que no se trata de una práctica censurada por los usuarios del español y que, por esa razón, se puede realizar con un verbo explícito “Te apuesto” (“Te apuesto mil pesos a que Messi meterá un gol”, etc.)<sup>3</sup>. Dado que en las sociedades desarrolladas las pequeñas distinciones y sutilezas que introducen los verbos realizativos explícitos son muy relevantes para el trato con otros, estas sociedades han desarrollado este tipo de verbos. Piénsese, por ejemplo, en las diferencias entre emitir “Te pido”, “Te ordeno”, “Te imploro”, “Te ruego”, etc. Todas estas emisiones pertenecen al mismo tipo de discurso, a saber, el discurso imperativo, pero dan cuenta de distintas relaciones de poder debido al uso de distintos verbos realizativos explícitos.

## **Enunciados de segundo orden**

Mientras que, según Austin (1975b), todas las lenguas tienen recursos para realizar afirmaciones y negaciones de primer orden sobre el mundo, solo las lenguas desarrolladas disponen de recursos para realizar enunciados de segundo orden que evalúan sus enunciados de primer orden (p. 128). Es decir, solo en las lenguas desa-

---

<sup>3</sup> Grice (1977) distingue tres razones por las cuales tenemos prohibido realizar determinada emisión: (1) porque es un error gramatical, o (2) porque es de mala educación, o (3) porque carece de significado (p. 9). De acuerdo con esto, se podría pensar que la razón por la cual no se ha desarrollado en español un verbo explícito que permita insultar al decir “Te insulto” es que insultar es considerada una acción de mala educación entre los usuarios del español, como indica la segunda razón propuesta por Grice.

rolladas se pueden hacer enunciados sobre enunciados. De un enunciado, por ejemplo, se puede predicar “es verdadero”, “se corresponde a/con los hechos”, “se ajusta a los hechos”, “es falso”, “es nulo”, “es claro”, “es detallado”, “es desorientador”, “es exagerado”, “es vago” (aproximado, ambiguo, impreciso, no muy detallado, expresado en términos generales, no muy fiel, no muy entero o completo, etc.), “es correcto”, “no es estricto”, “no es riguroso”, “es inexacto”, “es superconciso”, “es demasiado general”, etc. (Austin, 1975b, p. 129).

De la misma manera que se pueden hacer enunciados sobre enunciados, se pueden hacer enunciados sobre oraciones, esto es, enunciados que se refieran a oraciones y que las evalúen o las caractericen de determinada manera. Se puede decir de una oración, por ejemplo, que es elíptica, compuesta, reiterativa, agramatical, etc. (Austin, 1975b, p. 121).

Este tipo de enunciados de segundo orden ocurrirán si la sociedad usuaria de esa lengua cuenta con los contextos evaluativos en los cuales estos enunciados son realizados. Por ejemplo, me parece que, para que haya enunciados sobre oraciones, debe haber lingüistas dedicados a estudiar los tipos de oraciones, sus particularidades, a evaluarlas y a clasificarlas. Las lenguas desarrolladas cuentan generalmente con una institución fundada con el único fin de estudiar y preservar esa lengua. El Español, por ejemplo, tiene a la Real Academia Española, fundada en 1713, cuya función es velar por el uso correcto de la lengua española.

Hace algunos años, en 2010, se fundó en Paraguay la Academia de la Lengua Guaraní, encargada de proporcionar reglas para el uso correcto de esa lengua. Este es un ejemplo de cómo una lengua primitiva, como es el caso del Guaraní, pudo desarrollarse al adoptar el alfabeto de otra lengua (el alfabeto latino) a fin de no ser únicamente oral, y sus usuarios acabaron fundando una institución encargada de proporcionar reglas que velen por su correcto uso. Muchos de los enunciados que produce la Academia de la Lengua Guaraní son enunciados de segundo orden, que evalúan o caracterizan las oraciones de esa lengua. La existencia de estos enunciados evaluativos de segundo orden es otro aspecto en el cual se distingue las lenguas primitivas de las desarrolladas.

## Conclusión

En este trabajo he retomado la distinción que Austin trazó, en distintos artículos y de manera escueta, entre lenguas primitivas y lenguas desarrolladas, y he intentado sistematizar y ampliar algunos puntos. En primer lugar, expliqué la funcio-

nalidad, sistematicidad y composicionalidad que caracteriza a los enunciados de las lenguas desarrolladas y que no está presente en los enunciados de las lenguas primitivas. En segundo lugar, cité a Austin para considerar la existencia o inexistencia de verbos realizativos explícitos: mientras que las lenguas primitivas no cuentan con ellos dado que no los necesitan, las lenguas desarrolladas sí lo hacen. Por último, en tercer lugar, sostuve que en una lengua desarrollada se pueden hacer enunciados de segundo orden que evalúen a los enunciados u oraciones de primer orden de esa lengua, mientras que en una lengua primitiva solamente pueden realizarse enunciados de primer orden.

Aunque hay muchos otros aspectos en los cuales se puede distinguir a las lenguas primitivas de las desarrolladas, este trabajo presenta aquellos reconocidos por J. L. Austin. De esta manera, queda probada la sensibilidad que este autor tuvo por la diversidad lingüística presente sobre la faz del globo.

## Bibliografía

- Austin, J. L.** (1975a). Emisiones realizativas (Trad. A. García Suárez). En J. O. Urmson y G. J. Warnock (Comps.), *Ensayos filosóficos* (pp. 217-231). Revista de Occidente S. A.
- Austin, J. L.** (1975b). Verdad (Trad. A. García Suárez). En J. O. Urmson y G. J. Warnock (Comps.), *Ensayos filosóficos* (pp. 119-132). Revista de Occidente S. A.
- Grice, P.** (1977). *Significado* (Trad. A. Menassé). Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Quine, W. O.** (1969). *Ontological relativity and other essays*. Columbia University Press.
- Strawson, P. F.** (1983). Significado y verdad (Trad. L. M. Valdés Villanueva). En *Ensayos lógico-lingüísticos* (pp. 194-215). Tecnos.
- Wittgenstein, L.** (2022). *Tractatus logico-philosophicus* (Trad. L. M. Valdés Villanueva). Tecnos.

# Reflexiones en torno a las razones prácticas

MATEO SANTILLÁN CASTRO

[mateosantillanescuela@gmail.com](mailto:mateosantillanescuela@gmail.com)

Facultad de Filosofía y Humanidades (UNC)

## Resumen

La pregunta que articula este ensayo y que constituye su hilo conductor es “¿Qué son las razones?”. Se ha sostenido que las razones son actitudes proposicionales, hechos (proposiciones verdaderas) y proposiciones (tanto verdaderas como falsas). Aunque no tengo ideas muy claras sobre esta cuestión, el objetivo de este escrito es el de introducir a la discusión, de manera un tanto especulativa, dos posturas *alternativas*, que podrían tener ciertas virtudes en comparación a las posturas ya *aceptadas*. De acuerdo con la primera postura alternativa, las razones son enunciados, mientras que, de acuerdo con la segunda, son hechos (cosas en el mundo).

La estructura de este ensayo es la siguiente. En el próximo apartado, presentaré las respuestas *aceptadas* en esta discusión, esto es, las respuestas que algunos filósofos ya han proporcionado a la pregunta “¿Qué son las razones?”, mientras que en el tercer apartado introduciré las dos respuestas *alternativas*. Estas últimas podrían considerarse mejores explicaciones que aquellas primeras porque evitan, en cierta medida, que incorporemos a las actitudes proposicionales y las proposiciones en nuestra explicación de la racionalidad.

*Palabras clave:* razones motivantes / racionalidad / estados mentales / hechos

## Respuestas *aceptadas* a la pregunta “¿Qué son las razones?”

### 1) Las razones son actitudes proposicionales

En primer lugar, los filósofos han identificado a las razones con las actitudes proposicionales que tiene un agente y que causan su acción. Podemos llamar a una postura como esta “mentalista” o “psicologista” pues sostiene que las razones son estados mentales, es decir, estados psicológicos del agente. De acuerdo con esta posición, los estados mentales constan de dos partes, por un lado, de un contenido proposicional (esto es, una proposición), y por otro lado, de una actitud hacia ese contenido. Por ejemplo, si Juan cree que está lloviendo, el estado mental de Juan consiste en la actitud de Juan de tomar por verdadera la proposición de que está lloviendo. Siguiendo esta línea, los mentalistas creen que las razones son creencias y deseos, esto es, actitudes proposicionales constituidas por una actitud hacia cierta proposición.

¿Cuáles autores apoyan la postura mentalista? En sentido estricto, me parece, John Turri (2009) y Daniel Kalpokas (SADAF Argentina, 2021). Se ha sostenido que David Hume y Donald Davidson (1980) también fueron mentalistas o psicologistas, aunque dudosamente estos dos entendieron a los estados mentales como actitudes proposicionales.

### 2) Las razones son hechos

En segundo lugar, algunos han sostenido que las razones son hechos, y que los hechos, a su vez, son proposiciones verdaderas. Podemos llamar a una postura como esta “factualista” pues sostiene que las razones son *facts*, hechos, los cuales son proposiciones verdaderas (esto es, verdades).

Los factualistas, a diferencia de los mentalistas, no creen que las razones sean los estados mentales o psicológicos completos del agente sino solamente su contenido proposicional *cuando se trata éste de una proposición verdadera*. Es decir, estos autores no consideran que la actitud de tomar algo por verdadero (esto es, de creerlo) o de desearlo formen parte de la razón, sino únicamente el contenido proposicional cuando se trata de una proposición verdadera. Según ellos, hay una relación estrecha entre la racionalidad y la verdad, de tal manera que las proposiciones falsas no pueden ser consideradas como razones.

Los filósofos factualistas son Jonathan Dancy (2000), Kurt Sylvan (2016), María Álvarez (2010) y Errol Lord (2010).

### 3) Las razones son proposiciones

En tercer lugar, se ha creído que las razones son proposiciones, esto es, entidades abstractas constituidas por conceptos. Podemos llamar a esta postura “abstraccionismo”, dado que interpreta a las proposiciones como entidades abstractas. Las proposiciones, de manera muy general, pueden ser caracterizadas de la siguiente manera:

- A. Son como oraciones mentales (Heck, 2007, pp. 120-125). El sujeto y el predicado gramatical de una oración gramaticalmente bien formada es análogo al sujeto y al predicado de una proposición.
- B. Están compuestas y estructuradas por conceptos (Heck, 2007, pp. 120-125). Este punto también puede ser comprendido mediante una analogía, a saber, que las palabras son a las oraciones, lo que los conceptos son a las proposiciones.
- C. Son entidades abstractas y translingüísticas (Kirkham, 2001, p. 318).
- D. No pueden significar algo diferente de lo que realmente significan, porque, básicamente, las proposiciones no *tienen* significado, sino que, más bien, *son* el significado de las oraciones que las expresan (Kirkham, 2001, p. 318). Esto sostienen, al menos, algunos de los filósofos que creen en las proposiciones.
- E. Son el contenido de las actitudes proposicionales (Lowe, 2004, p. 40).

A diferencia de la postura mentalista, y en concordancia con la postura factualista, la postura abstraccionista no cree que las razones sean los estados mentales o psicológicos completos del agente sino solamente el contenido proposicional. A diferencia de la postura factualista, los abstraccionistas no creen que las razones deban limitarse a las proposiciones verdaderas, sino que las proposiciones falsas también son de hecho muchas veces razones para actuar.

Podríamos considerar como un abstraccionista a Gottlob Frege (1996), pues él parece haber pensado que actuamos a la luz de pensamientos (proposiciones) sin aclarar en ningún momento que deban considerarse como razones únicamente a los pensamientos *verdaderos*, como querría un factualista. A su vez, más contemporáneamente, Mark Schroeder (2008) es definitivamente otro abstraccionista, pues

sostiene que en muchas ocasiones los agentes actúan racionalmente a la luz de proposiciones falsas.

Estas tres respuestas a la pregunta “¿Qué son las razones?” parecen tener algo en común. Se trata de tres posturas que han reificado el problema de la racionalidad, de tal manera que han postulado dos tipos de entidades (las actitudes proposicionales y las proposiciones, sean estas últimas verdaderas o falsas) sin proporcionar una descripción correcta de todos aquellos aspectos que este fenómeno involucra. Tanto las actitudes proposicionales como las proposiciones son tratadas por los partidarios de estas posturas como artículos de propiedad, como piezas de mercancía, que caen bajo la posesión del agente, si es que lo hacen, de alguna manera bastante definida. Para averiguar si el agente posee o no cierta actitud proposicional o cierta proposición, simplemente se debe hacer un inventario del mobiliario de su mente, esto es, se debe confirmar cuáles de estas entidades tiene dentro de la cabeza.

Ahora que hemos conocido las respuestas aceptadas a la pregunta “¿Qué son las razones?”, pasemos ahora a considerar dos respuestas alternativas propias a esta pregunta.

### **Respuestas *alternativas* a la pregunta “¿Qué son las razones?”**

A continuación, voy a introducir dos respuestas alternativas a la pregunta “¿Qué son las razones?”.

#### **4) Las razones son enunciados**

Podríamos considerar a las razones como los enunciados que el agente hace cuando alguien le pregunta por qué ha realizado determinada acción. Las razones, más que *tenerse* (dentro de la cabeza, entre el mobiliario de la mente) serían algo que se *da* o que se *pide*. Es decir, las razones serían los enunciados que el agente haría si alguien le preguntara por qué hizo lo que hizo, dentro de la ocasión o el juego de lenguaje de dar y pedir razones. Podemos llamar a una postura como esta “conductismo”.

En resumen, los agentes no *tienen* razones dentro de su cabeza de manera análoga a como tienen monedas dentro de sus bolsillos, pues las razones son algo que se *da* o se *pide* dentro del marco de la ocasión o el juego del lenguaje de dar y

pedir razones. Una postura como esta nos evita comprometernos con la existencia de entidades como las actitudes proposicionales y las proposiciones, y nos evita sostener que se encuentran, de alguna manera misteriosa, dentro de la cabeza del agente.

### 5) Las razones son hechos

Otra posibilidad sería considerar que las razones son hechos, pero entender a estos últimos no como proposiciones verdaderas sino como cosas en el mundo, esto es, como estados de cosas, eventos, acontecimientos, situaciones, etc. de la realidad (Austin, 1975). Me parece que esto puede hacerse de dos formas distintas.

En primer lugar, considérese el siguiente ejemplo. Juan se está preparando para salir de su casa, mira por la ventana y ve que está lloviendo. Acto seguido, toma el paraguas y se marcha. Si alguien pregunta por qué Juan llevó consigo el paraguas, la respuesta de que lo llevó porque estaba lloviendo sería absolutamente correcta y suficiente para dar cuenta de la racionalidad de Juan y de la razón a la luz de la cual actuó. Juan llevó el paraguas consigo porque percibió el hecho de que estaba lloviendo, es decir, percibió el agua cayendo, y fue este estado de cosas el que lo movió a tomar el paraguas. Es decir, estoy sugiriendo que este estado de cosas fue la razón motivante de Juan para tomar el paraguas. En este sentido, me parece que podríamos considerar a los hechos como razones para actuar, al menos, en los casos de percepción directa (a Juan no le ha dicho su conviviente que está lloviendo, no lo ha escuchado por la radio, ni lo ha leído en la página web del pronóstico climático, sino que él mismo lo ha visto y se ha dirigido a tomar el paraguas).

La ventaja de esta respuesta a la pregunta “¿Qué son las razones?” es que, a diferencia de las tres respuestas presentadas en el apartado anterior, esta respuesta no postula entidades existentes de manera oculta dentro de la cabeza del agente, sino que permanece en la superficie, describiendo el comportamiento del agente en el contexto del resto de acontecimientos que están ocurriendo en la realidad. La acción del agente es descrita como racional pues comprendemos que se inserta armoniosamente en una cadena de eventos que están ocurriendo públicamente en el mundo. Dado que Juan está por salir, y dado que está lloviendo, Juan toma el paraguas, y eso es todo.

Se podría contraargumentar que la simple percepción de la lluvia no es suficiente para explicar la acción de Juan de tomar el paraguas. Juan toma el paraguas, no solamente porque percibe la lluvia, sino porque *quiere* mantenerse seco, y no

mojarse. Si Juan *quisiera*, en cambio, bailar bajo la lluvia, no tomaría el paraguas antes de salir, y esa es la razón por la cual el simple hecho de que está lloviendo – que Juan percibe– no puede explicar completamente su acción de tomar el paraguas. Podría hacerse esta objeción con el objetivo de considerar al *deseo* de Juan de mantenerse seco como parte de la explicación de su acción.

Nobleza obliga, debo admitir que esta objeción es bastante correcta. Sin embargo, debo señalar también que el hecho percibido sigue jugando un rol en la explicación de la acción de Juan. En todo caso, para concederle este punto al objetor, deberíamos decir que Juan actuó a la luz del hecho percibido y de su deseo, pero no a la luz de una creencia. ¿Qué necesidad hay de sostener que Juan actuó a la luz de que *creía que estaba lloviendo* en lugar de sostener que actuó, directamente, a la luz de que *estaba lloviendo*? Si lo que propongo es correcto, entonces en los casos de percepción directa, en los cuales no hay independencia del estímulo, lo que motiva a actuar al agente no es su *creencia* de que en el mundo está ocurriendo determinado hecho sino *el hecho mismo*.

Dado que el ser humano es un organismo que ha evolucionado principalmente no para almacenar información en su memoria sino para actuar, podemos pensar que no es necesario postular un estado mental representacional (una creencia) para explicar acciones en los casos de percepción directa de los hechos, casos en los cuales no hay independencia del estímulo. Es decir, la acción de Juan de tomar el paraguas se produce por el enfrentamiento directo entre Juan y el *hecho de que está lloviendo*, y no por el enfrentamiento indirecto de Juan y el hecho de que está lloviendo, intermediado por el velo de la supuesta *creencia de que está lloviendo*.

En segundo lugar, el otro sentido en el que podríamos considerar que un hecho puede explicar la acción de un agente es el presentado por Michael Thompson en su libro *Life and Action* (2008). Aunque los mentalistas han sostenido que las acciones deben ser explicadas por deseos<sup>1</sup>, Thompson sostiene que una acción puede ser perfectamente explicada *por otra acción*. Piénsese, por ejemplo, un caso como el siguiente. El observador pregunta “¿Por qué estás rompiendo esos huevos?” y el agente le responde “Porque estoy haciendo un omelet”. El autor parece haber pensado que podemos explicar una acción enmarcándola en el curso de acciones más extenso dentro del cual se está desarrollando y del cual forma parte. En este ejemplo, la acción de romper esos huevos se explica por la acción más extensa que se está realizando de hacer un omelet. Romper esos huevos es un medio para el fin de hacer ese omelet, y por eso esta acción más extensa puede explicar a aquella menos

---

1 Por creencias y/o deseos, entendidos estos como actitudes proposicionales, dependiendo de la versión de mentalismo que se trate.

extensa. El autor llama a este tipo de explicación “Explicación ingenua de la acción”, y la contrapone a la “Explicación sofisticada de la acción” que han mantenido los mentalistas al explicar las acciones mediante los deseos del agente (Thompson, 2008, pp. 85-146).

Como las acciones son eventos que ocurren públicamente en el mundo (razón por la cual se tienen directamente ante los ojos), no es necesaria la postulación de ninguna entidad mental (actitudes proposicionales y/o proposiciones) para explicar la acción. Explicamos, más bien, un hecho empírico (el de romper esos huevos) mediante otro hecho empírico (el de estar haciendo un omelet).

En el ejemplo de Juan se explica un hecho que es producto de la conducta humana (la acción de tomar el paraguas) por un hecho que no es producto de la conducta humana (el que esté lloviendo), mientras que en este caso del omelet se explica un hecho que es producto de la conducta humana (la rotura de esos huevos) por otro hecho que también es producto de la conducta humana (la preparación de un omelet). Cuando proporcionamos estos tipos de explicaciones estamos ciertamente refiriéndonos a, caracterizando, un evento histórico, y colocándolo en el contexto de otros. Es decir, en ambos casos se explican hechos mediante hechos. Por esta razón, podemos llamar a esta postura “factualismo 2”, pues aunque sostiene que las razones son hechos, no concibe a estos últimos como proposiciones verdaderas sino como cosas en el mundo, en el sentido de estados de cosas, eventos, acontecimientos, situaciones, etc. de la realidad. Las dos respuestas alternativas introducidas en este apartado podrían considerarse mejores explicaciones que aquellas presentadas en el apartado anterior porque evitan, en cierta medida, que incorporemos a las actitudes proposicionales y a las proposiciones en nuestra explicación de la racionalidad.

## Conclusión

En este trabajo me ocupé de la pregunta “¿Qué son las razones?”. Esta pregunta se viene intentando responder desde hace algunas décadas señalando aquel tipo de entidad a la cual el sustantivo “razón” hace referencia. Se ha sostenido que las razones son actitudes proposicionales, hechos (proposiciones verdaderas) y proposiciones (tanto verdaderas como falsas). La desventaja de estas posturas es que están comprometidas con la existencia de entidades como las actitudes proposicionales y las proposiciones, entidades que se encontrarían de manera oculta dentro de la cabeza del agente. Se trata de tres posturas que han reificado el problema de la racio-

nalidad, de tal manera que han postulado entidades sin proporcionar una descripción correcta de todos aquellos aspectos que este fenómeno involucra.

Las respuestas alternativas que he presentado en este trabajo a la pregunta “¿Qué son las razones?” son, por un lado, que las razones son enunciados y, por otro lado, que las razones son hechos (cosas en el mundo). Posturas como estas nos evitan, en cierta medida, comprometernos con la existencia de actitudes proposicionales y proposiciones, y nos evitan sostener que se encuentran, de alguna manera misteriosa, dentro de la cabeza del agente.

## Bibliografía

- Alvarez, M.** (2010). *Kinds of Reasons: An Essay in the Philosophy of Action*. Nueva York: Oxford University Press.
- Austin, J. L.** (1954). Injusto con los hechos (Trad. A. García Suárez). En J.O. Urmson y G.J. Warnock (Comps.), *Ensayos filosóficos*. Madrid: Revista de Occidente.
- Davidson, D.** (1980). Actions, Reasons, and Causes. En *Essays on Actions & Events*. Oxford: Clarendon Press.
- Frege, G.** (1996). El pensamiento: una investigación lógica. En M. Valdés M. (Comp.), *Pensamiento y Lenguaje: Problemas en la atribución de actitudes proposicionales*. México: Universidad Autónoma de México.
- Heck, R. G. Jr** (2007). Are There Different Kinds Of Contents? En B. P. McLaughlin y D. J. Cohen (Eds), *Contemporary Debates in Philosophy of Mind* (pp. 117-138). Blackwell.
- Kirkham R. L.** (2001). *Theories of Truth: A Critical Introduction*. MIT Press.
- Lord, E.** (2010). Having reasons and the factoring account. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 149(3), 283-296.
- Lowe, E. J.** (2004). *An Introduction to the Philosophy of Mind*. Cambridge University Press. (Trabajo original publicado en 2000).
- SADAF Argentina.** (11 de noviembre del 2021). *Coloquio SADAF 2021 - “Razones: ontología, acción y mentes animales”* [Archivo de video]. <https://www.youtube.com/watch?v=Tm2o5UUOU4&t=1878s>
- Schroeder, M.** (2008). Having Reasons. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 139(1), 57-71.
- Sylvan, K.** (2016). Epistemic reasons i: Normativity. *Philosophy Compass*, 11(7), 364-376. <https://doi.org/10.1111/phc3.12327>
- Thompson, M.** (2008). *Life and Action. Elementary Structures of Practice and Practical Thought*. Harvard University Press.

**Turri, J.** (2009). *The ontology of epistemic reasons*. *Noûs*, 43(3), 490-512.  
<https://doi.org/10.1111/j.1468-0068.2009.00715.x>

# *Phrónesis* y filosofía en el *Protréptico* de Aristóteles

CLAUDIA SEGGIARO

[claudiasegg@gmail.com](mailto:claudiasegg@gmail.com)

UBA- CONICET

## **Resumen**

En el fragmento 9<sup>1</sup>, Aristóteles hace una defensa a la filosofía basándose en las nociones comunes, esto es, a partir de lo que es evidente para todos. Para ello, expone lo que parecen ser tres argumentos diferentes: el primero basado en la confrontación entre “*phrónesis*” y “*aphrosúne*”, el segundo, fundado en la conexión entre filosofía y verdad y el tercero formulado en torno a la identificación entre conocer y pensar con lo más deseado. En esta instancia, nos interesa analizar el primero de estos argumentos, pues, al igual que en el fragmento 3, resalta el aspecto práctico de su concepción de la filosofía, aquel que permite identificarla con cierto cuidado del alma y de las virtudes del alma (fragmento 5).

*Palabras clave:* Aristóteles / *phrónesis* / emociones

---

<sup>1</sup> Salvo que indiquemos lo contrario, para la enumeración de los fragmentos del *Protréptico* usaremos la edición de Ross y la traducción de Vallejo Campos.

## 1. Introducción

En el fragmento 9, Aristóteles hace una defensa a la filosofía, basándose en las nociones comunes, esto es, a partir de lo que es evidente para todos. Para ello, expone lo que parecen ser tres argumentos diferentes: el primero basado en la confrontación entre “*phrónesis*” y “*aphrosúne*”, el segundo fundado en la conexión entre filosofía y verdad y el tercero formulado en torno a la identificación entre conocer y pensar con lo más deseado. En esta instancia, nos interesa analizar el primero de estos argumentos, pues, al igual que en el fragmento 3, resalta el aspecto práctico de su concepción de la filosofía, aquel que permite identificarla en el fragmento 5 con cierto cuidado del alma y de las virtudes del alma. En este sentido, intentaremos mostrar que, al partir de un argumento de corte dialéctico y del uso de la analogía con la salud y la enfermedad, en estos fragmentos Aristóteles pretende demostrar que la *phrónesis* es el bien máspreciado del hombre. Ahora bien, para el Estagirita la *phrónesis* se origina de aprender e investigar aquellas cosas cuyas posibilidades están comprendidas en la filosofía, razón por la cual, concluye, nadie podría dudar sobre la necesidad de filosofar. Para probar esto, dividiremos el trabajo en dos partes, en la primera nos centraremos en la noción de *phrónesis*, poniendo especial énfasis en el juego de continuidades y rupturas con la concepción presente en los tratados éticos. En la segunda parte, nos focalizaremos en la noción de *philosophía* y su articulación con el análisis precedente.

## 2. La noción de *phrónesis* en los fragmentos 3 y 9 del *Protréptico* de Aristóteles

Si bien el *Protréptico* es una de las obras menos trabajadas de Aristóteles, la noción de *phrónesis* que allí aparece ha merecido un particular interés, sobre todo por parte aquellos estudiosos que la han analizado a la luz de obras, como, por ejemplo, la *EN*. Esto se debe a que en este texto Aristóteles, por un lado, equipara *phrónesis* con el conocimiento de los primeros principios (fragmentos 5 y 13), pero, por otro lado, la identifica con la razón práctica (fragmentos 4, 5, 13, 27 Düring). De este modo, tiende a reunificar bajo un mismo términos dos virtudes dianoéticas que en los tratados éticos, no solo distingue sino que designa con términos diferentes: *sophía*, *noûs* y *phrónesis* (*EN* VI 5-6). De hecho, mientras que en *EN* (VI 5,

1140a24-1140b30), diferencia la *phrónesis* de la *epistémē*,<sup>2</sup> por no versar sobre lo universal y necesario, de la *sophía*, por no ser el conocimiento de los primeros principios (*EN* VI 6), y de la *téchne* (*EN* VI 4, 1140a1-3), por no ser un saber productivo, no sucede lo mismo en el *Protréptico*. En esta última obra, “*phrónesis*” es utilizado de forma alternada con “*sophía*” (fragmento 12) y con “*epistémē*” (fragmento 5), pero también con *téchne* (fragmento 5). Es una cuestión en sí misma saber si se debe adjudicar estas alternancias de términos a Aristóteles o a Jámblico, que es nuestra principal fuente para la reconstrucción del *Protréptico*. Según Chroust (1965), es cuestionable si la transcripción de Jámblico de los textos aristotélicos no está contaminada por el intento neoplatónico de reconciliar a Platón y Aristóteles. Düring (1961) y Gadamer (1928) no dudan en atribuir la elección terminológica a Aristóteles. Para Aubenque (1999), “todo induce a creer que Jámblico habría transcrito exactamente los pasajes correspondientes de Aristóteles” (p. 31). Para probar su tesis, (1999, pp. 33- ss), de manera muy convincente, este autor muestra como este uso de “*phrónesis*” aparece replicado en otras obras, como, por ejemplo, *Met.* I 2, 982b 24; XIII 4, 1078b15; *Cael.* III 1, 298b23; *Ph.* VII 3, 247b11, 18; *Top.* VIII 14, 163b9; *MM* I 34, 1143b20. La explicación que encuentra Aubenque para la discrepancia entre este uso y el registrado en la *EN* es que solo en los escritos éticos *phrónesis* tiene el sentido técnico aristotélico (1999, p. 48). “Todo, sucede, afirma Aubenque, como si Aristóteles por una suerte de descuido terminológico, del cual se podría encontrar otros ejemplos, seguía empleando la palabra en un sentido platónico, mientras que en el ámbito ético ya había renunciado a él hace tiempo o había realizado su crítica expresamente” (1999, p. 49). Si bien sostener esta tesis es problemática, no solo porque en *EE* I Aristóteles parece usar *phrónesis* bajo su acepción “no técnica”, sino también porque es imposible demostrarla de manera concluyente, lo que nos interesa en esta instancia es que el uso de *phrónesis* en el *Protréptico* con este sentido particular no es un empleo aislado sino que aparece replicado en otras obras del *corpus*. Düring (1961) y Gadamer (1928), también afirman que Aristóteles realiza un uso no técnico de “*phrónesis*”, aunque consideran que esto se debe a la naturaleza exhortativa del texto y al hecho de que sus destinatarios eran los jóvenes atenienses, a los que se quería captar para que ingresen a la Academia. Por tal motivo, las discrepancias entre este texto y los tratados éticos habrían sido aparente y no real. No obstante, estos autores no hacen un análisis

---

2 En *EE* I 1246b1-6, Aristóteles expone las consecuencias negativas que se desprenden de sostener la identificación entre *phrónesis* y *epistémē*, razón por la cual deja al descubierto las problemáticas que se desprenden de la vinculación que él mismo traza en el *Protréptico*.

exhaustivo de la cuestión; en consecuencia, tampoco se detienen en el juego de continuidades y rupturas entre estos textos: el *Protréptico* y *EN*.

Dada las razones expuestas más arriba, consideramos que si bien es innegable que la noción de *phrónesis* del *Protréptico* discrepa con la desarrollada en sus tratados éticos, hay ciertos indicios de que Aristóteles comienza a prefigurar allí la concepción presente en la *EN*. Un claro testimonio es el fragmento 9:

Efectivamente, es claro para todos que nadie elegiría vivir, teniendo la mayor riqueza y poder que pueda existir entre los hombres, si tuviera que estar privado del *toû phroneîn* y siendo loco, ni siquiera en el caso de que fuera a disfrutar persiguiendo los más intensos placeres, como viven algunos que están fuera de sus cabales. Así pues, según parece, todos rehúyen sobremanera la *aphrosúne*. Ahora bien, la *phrónesis* es lo contrario de la *aphrosúne* y, tratándose de dos contrarios, cuando uno debe ser evitado, el otro debe ser elegido.

En este fragmento, Aristóteles da un argumento dialéctico mediante el cual pretende demostrar la importancia de alcanzar la *phrónesis* y, por lo tanto, de filosofar, tomando como punto de partida un *éndoxon*<sup>3</sup> que en apariencia es indiscutible: nadie desearía poseer las mayores riquezas, poderes y placeres, si careciese la capacidad de *phroneîn* y/o siendo loco.<sup>4</sup> El objetivo de Aristóteles es relativamente claro: mostrar la contradicción en la que incurriría su interlocutor aceptando la premisa 1 :los hombres rehúyen a la *aphrosúne* como el pero mal, pero rechazando la conclusión: se debe buscar la *phrónesis* como el bien más elevado. Desde la perspectiva aristotélica, si la *phrónesis* es lo opuesto a la *aphrosúne*, aquel que considere que esta última es un mal que se debe evitar, automáticamente debe buscar ser *phrónimos*.

La lectura atenta de este pasaje del fragmento 9 nos lleva a pensar que acá *phrónesis* no solo debe referir al “saber contemplativo de los primeros principios”,

---

3 Según Haking (2004, p. 6) la clave para entenderla la relevancia que Aristóteles otorga a los *éndoxa* radica en su concepción sobre la historia el conocimiento humano. Para Haking, Aristóteles sostiene que el mundo es eterno, pero que la raza humana sufre periódicamente cataclismos que destruyen la mayor parte del conocimiento acumulado. Sin embargo, cada época genera las mismas ideas sobre el mundo, y estas ideas se conservan, aunque sólo sea parcialmente, en forma de dichos, máximas y mitos (*Cael.* 270b20). La tarea de Aristóteles, entonces, no es hacer avanzar la comprensión a un nuevo nivel, sino destilar la verdad implícita en las opiniones preservadas.

4 Molina Ayala (2020) es más enfático al respecto ya que traduce la construcción de participio *έχων την μεγίστην άπ’ άνθρώπων ούσίαν και δύναμιν*, dándole un matiz concesivo, “ninguno elegiría vivir, aunque obtuviera de los hombres la riqueza más grande y el poder, si debiera estar privado de pensar y enloquecido”.

como en los fragmentos 5b y 12, sino que también debe tener connotaciones eminentemente prácticas. Tal como lo indicamos más arriba, se debe tener en cuenta que en el pasaje inmediatamente anterior a este, Aristóteles declara que basará su argumento en las creencias comunes. En este sentido se debe destacar que *phroneîn* y *phrónesis* son derivados de *phrén*. Según Rizzerio (2008, p. 47) este término designaba el diafragma o el corazón, aunque posteriormente, con el desarrollo de la filosofía, sufrió una evolución semántica y pasó a designar una facultad o la virtud más importante para actuar: la inteligencia práctica. Por tal motivo, *phroneîn* y *phrónesis* no solo referían a la capacidad de reflexionar, pensar, ser sabio o prudente, sino también a todo aquello concerniente a los sentimientos. De aquí que los antiguos hayan entendido por *phroneîn* un sentir que es también una inteligencia de las cosas.

El sentido *phrónesis* en el fragmento 9 del *Protréptico* está permeado de estas connotaciones que el término fue adquiriendo a lo largo de su desarrollo. Como consecuencia, en esa instancia, Aristóteles no se estaría refiriendo simplemente a la capacidad de pensar, sino también a deliberar, sopesar y determinar qué se debe hacer o elegir<sup>5</sup> y en qué medida es lícito hacerlo. Este mismo sentido del término parece estar presente también en el fragmento 3 del *Protréptico*. Allí Aristóteles sostiene que:

(Los bienes externos) ... les impiden a los que los eligen hacer alguna de las cosas que deben; por ello, al contemplar la desgracia de éstos, es preciso rehuirla y creer que la felicidad no se deriva de la posesión de muchas cosas, sino más bien de una determinada disposición del alma (*diakeisthai*). En el caso del cuerpo, efectivamente, nadie diría que es dichoso el que está adornado con un espléndido vestido, sino el que es saludable y está en una buena disposición (*diakeímenon*), aunque no tenga ninguna de las cosas antes referidas.

Por tal motivo, en el mismo fragmento, unas líneas más abajo, declara que:

para los que tienen una mala condición en lo relativo al alma (*diakeiménois kakôs*), la riqueza, la fuerza y la belleza no constituyen un bien, sino que cuanto más alto grado alcancen estas disposiciones, tanto mayores y más abundantes serán los daños para el que las posea *phrónesis* (φρονήσεως)” (fragmento 3).

---

5 Para esta cuestión, véase Sorabji (1980, pp. 201-ss.)

En la primera parte de este fragmento, Aristóteles no solo equipara la felicidad con la buena disposición del alma, sino que también vincula a esta última con el hecho de estar bien educada. Esto es relevante porque, en la segunda parte del fragmento, identifica la mala disposición del alma con la carencia de *phrónesis*. Ahora bien, por *EN VI 3*, 1139b14-16 sabemos que la *phrónesis* es una de las disposiciones habituales que se adquiere por la educación y que, por lo tanto, requieren experiencia y tiempo (*EN II 1,1103a14*-). En tanto *héxis* es una disposición cuya característica fundamental es su estabilidad y persistencia (*Cat. 8 8b26*), razón por la cual, a diferencia de las afecciones, no es fácilmente removible (8b35). De allí que pueda ser calificada de “estado” o “habito”, o, como pareciera dar a entender Aristóteles en el fragmento 3, de cierta disposición habitual del alma.

Desde la perspectiva aristotélica, para quien tiene su alma en mala condición, esto es, carece de *phrónesis*, poseer riquezas, belleza y fuerza es un mal mayor que no tenerlas. Como consecuencia de esto, *phrónesis* parece ser una facultad o función de la razón práctica (fragmento 27,<sup>6</sup> Düring) que permite reflexionar o realizar juicios con vistas a la acción y la elección y, por ende, que es central para deliberar y elegir de modo correcto (*EN, VI 5*, 1140a24-28). Por tal motivo, en concordancia con otros fragmentos, como, por ejemplo, el 4, tiene un carácter normativo e imperativo, que permite determinar que es necesario hacer o no (*EN VI 10,1143a10*) (Ver Düring, 1961, p. 185). Como consecuencia de esto, en consonancia con el resto de los tratados éticos (*EN III, 6 1113a32-33; VI, 13, 1144a34*), es la medida de que lo que se debe o no realizar (fragmento 5b), razón por la cual su poseedor es capaz de distinguir qué es bueno para sí mismo y para el resto de los hombres (*EN VI 5, 1140b7-11, Protréptico fragmento 13*).<sup>7</sup>

Este aspecto práctico de la *phrónesis* es importante, porque en el fragmento 3, a diferencia del fragmento 9, Aristóteles relaciona implícitamente esta virtud dianoética con la filosofía, de modo tal que, si la primera es una disposición adquirida, la filosofía pasa a ser el tipo de educación por la cual logramos poseerla. De este modo, si bien, en el *Protréptico* Aristóteles hace una defensa al ideario contemplativo de la filosofía, le otorga a este ideario una clara impronta práctica, que es central en la estructura argumentativa del texto. En la segunda parte analizaremos esta cuestión.

---

6 Según Vallejo campos, (2005, pp. 204- 205, nota 212), en este fragmento Aristóteles distingue entre el uso teórico (*sophía*) y el uso práctico (*phrónesis*) de la razón, motivo por el cual cree encontrar una distinción análoga a la realizada en *EN VI 3*, 5 y 6, entre *phrónesis* y *sophía*.

7 Para la dimensión pública y política de la *phrónesis*, véase Labarrière (2008, p. 147).

### 3. La filosofía como terapia del alma en el *Protréptico* de Aristóteles

Tras haber identificado la felicidad con el buen estado del alma y haber equiparado esto último con poseer *phrónesis*, Aristóteles establece que esta última se alcanza de aprender e investigar aquellas cosas cuyas posibilidades están comprendidas en la filosofía, razón por la cual es necesario filosofar sin dilación. Si bien en este fragmento, Aristóteles no equipara aprender/investigar y filosofar, describe las dos primeras acciones como funciones de la filosofía, de modo tal que ambas se desarrollan plenamente mediante su ejercicio. De esta manera, si para poder discriminar qué es realmente bueno debemos ser *phrónimos* y esto último presupone aprender e investigar, entonces, necesariamente debemos filosofar. No obstante, en esta instancia, ambas cosas suponen una dimensión práctica, porque no se trata solamente de saber qué es lo bueno, conveniente, justo, etc., en términos generales, sino de reconocer estas cosas, en las acciones y elecciones particulares, es decir, de poder aplicar ese saber a las diferentes instancias en las que hay que actuar y elegir. Es por esto por lo que en el fragmento 5b Aristóteles define a la filosofía como “la adquisición y uso de la sabiduría (*sophía*)”, en este mismo fragmento, varias líneas antes, sostiene que:

hay un cierto cuidado y *téchne* que tiene por objeto el alma y las virtudes del alma, y que somos capaces de adquirirla, ya que también (es posible), respecto a cosas de las que tenemos una ignorancia mayor y que son más difíciles de conocer.

En este fragmento, Aristóteles no especifica a que tipo de virtudes está haciendo referencia. No obstante, la lectura integral del extenso fragmento nos permite inferir que además de estar hablando de las virtudes de las cuales depende el conocimiento de los principios y causas, pues de esto habla en los pasajes inmediatamente anteriores, también debe estar aludiendo a las virtudes éticas, ya que líneas más arriba, se refiere a filosofía como la ciencia de lo justo y lo conveniente. Para Aristóteles, la filosofía es respecto de estas virtudes lo mismo que la medicina y la gimnasia en relación con las virtudes del cuerpo: así como estas ciencias posibilitan que el cuerpo esté bien dispuesto y saludable, aquella, “permite que su poseedor obre políticamente con rectitud y viva provechosamente” (fragmento 4). Por este motivo, es lícito decir que del mismo modo que la gimnasia y la medicina tienen como fin el cuidado del cuerpo, la filosofía tiene como objetivo el cuidado del alma. Esto mismo

vuelve a enfatizarse en los fragmentos 2f y 4, instancias en las que se define la filosofía como una ciencia rectora que prescribe cómo se debe actuar, razón por la cual se la caracteriza como el verdadero bien para el hombre y como una actividad que cualquiera debe realizar. Para Aristóteles, “si el alma es mejor que el cuerpo, puesto que es por naturaleza más apta para gobernar” (fragmento 5b) es evidente que la ciencia que se ocupa de ella es también más relevante (fragmento 4), razón por la cual debe ser adquirida y ejercitada.

En contraposición con la escuela de Isócrates, que relacionaba la filosofía con la retórica, dándole un valor netamente pragmático, desde la perspectiva adoptada por Aristóteles, para ser feliz, el hombre debe conocer los principios que rigen la acción y por esto mismo filosofar. Solo por medio de esta práctica podrá alcanzar su plenitud y, por ende, vivir en un sentido absoluto, en lugar de simplemente subsistir. El conocimiento de ciertos principios, lejos de ser una actividad banal, se transforma en la condición esencial que permite al hombre vivir en concordancia consigo mismo y, en consecuencia, alcanzar la felicidad. Bajo el supuesto de que la felicidad es cierto estado de plenitud, en los fragmentos 3 y 9 Aristóteles, intenta demostrar que, así como nadie pone en duda que el fin del hombre es ser feliz, tampoco debería cuestionar el valor de la filosofía para alcanzar dicho fin. Desde esta perspectiva, el *Protréptico* como una defensa de la filosofía es un modo de exhortar al hombre a que cuide de aquello que es lo mejor de sí mismo: su alma. La necesidad de filosofar pasa a ser una necesidad intrínseca de la naturaleza humana y, por lo tanto, una actividad que todo hombre debe emprender. Para Aristóteles, aquel que se consagra a la filosofía es capaz de hacer un buen uso de sus bienes y de experimentar correctamente sus emociones, razón por la cual, vive plenamente y puede ser feliz, poseyendo riquezas o careciendo de ellas, pues tiene el pleno dominio de sí. De allí que en el fragmento 4 Aristóteles concluya que “la filosofía es la única que puede utilizar y ordenar todo en concordancia con la naturaleza”, razón por la cual, concluye, “hay que filosofar de todas las formas posibles, ya que sólo la filosofía comprende en sí misma el juicio y la sabiduría que da órdenes sin error”. Por este motivo, si bien el ideario filosófico defendido en este texto es el teórico-contemplativo, este tiene también un aspecto práctico que es sumamente relevante.

## Bibliografía

**Aristotele** (1987): *I Frammenti dei Dialoghi*. Introduzione, traduzione e commento di Laurenti, R. Napoli: Loffredo, 2 vols.

- Aristotele** (2005): *Protreptico*. Introduzione, traduzione e commento di Berti, E. Milano: UTET.
- Aristotele** (2008): *I Dialoghi*. Introduzione, traduzione e commento di Zanatta, M. Milano: Biblioteca Universitaria Rizzoli.
- Aristóteles** (1988): *Ética Nicomáquea - Ética Eudemia*. Introducción, traducción y notas de Pallí Bonet, J. Madrid: Gredos.
- Aristóteles** (2005): *Fragmentos*. Introducción, traducción y notas de Vallejo Campos, A. Madrid: Gredos.
- Aubenque, P** (1999): *La prudencia en Aristóteles*. Trad. cast. de Belleró, L. A. Grijalbo Mondadori, S.A.
- Berti, E** (1997): *La filosofía del primo Aristotele*, Milano, Centro di Richerche di Metafisica dell' Università Cattolica del Sacro Cuore.
- Düring, I.** (1961): *Aristotle's Protrepticus. An Attempt at Reconstruction*. Göteborg: Almqvist & Wiksell.
- Gadamer, H. G.** (1928): "Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungs-geschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik", *Hermes*, Berlín, 63 (3), pp. 138-164.
- Jaeger, W.** (1993) [1923]: *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo*. Trad. cast. Xirau, J. - Wenceslao Roces, W. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jámblico** (2020): *Exhortación a la filosofía*. Introducción, traducción y notas de Ayala, J. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Haskins, E. V.** (2004), "Endoxa, Epistemological Optimism, and Aristotle's Rhetorical Project", *Philosophy & Rhetoric*, 37, 1, pp. 1-20.
- Labarrière J. L.** (2008): "Du phrónimos comme critère de l' action droite chez Aristote" en Lories, D.- Rizzerio, L. (eds), *Le jugement pratique. Autour de la notion de phrónesis*. Paris: Vrin, pp. 145-165.
- Rizzerio, L** (2008): "Aspects de la *phrónesis* présocratique: Héraclite et Empédocle", en Lories, D.- Rizzerio, L. (eds), *Le jugement pratique. Autour de la notion de phronésis*. Paris: Vrin, pp. 47-74
- Sorabji, R.** (1980): "Aristotle on the Role of Intellect in Virtue", in Oksenberg, A. (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley, California Press Berkeley, pp. 201-210.
- Van Der Meeren, S.** (2011): *Exhortation à la philosophie: Le dossier grec, Aristote*. Paris, Les Belles Lettres.

# Para nosotros, aquí, ahora: el (no) principio de *Glas*

ANA SORIN

[asorin@filo.uba.ar](mailto:asorin@filo.uba.ar)

FFyL-UBA/CONICET

## Resumen

Este trabajo se apuntará a explorar las ¿primeras? palabras de *Glas*. Sin que esto involucre pretender descifrar alguna especie de fórmula maestra, se tratará de pensar qué aprendimos de Hegel. Es un objetivo tan ínfimo como infinito que nos pedirá tomar una serie de decisiones interpretativas a propósito de la noción derridiana de escritura. La hipótesis general que sostendrá es que aquella pone en entredicho la economía de representación del signo, que si bien implica cierto modo de comprender el lenguaje no es primariamente de carácter lingüístico.

*Palabras clave:* Derrida / escritura / Hegel / Glas

Ayer se cumplieron 50 años de la edición de *Glas*, un texto calificado de “indigerible” por el propio Derrida. ¿Qué significa que un texto sea “indigerible”? Pero más aún, ¿qué se hace con ello? Uno de los peligros más cercanos es no recibirlo so pretexto de “restar”, de mentar una imparidad renuente a las formas de producción académica sesudamente custodiadas por las casas de altos estudios universitarios. Ante la imposibilidad de totalizarlo, dejarlo ahí.

Claro, esto tendría sentido porque técnicamente *Glas* no es un Libro. Pero este enfoque, por bienintencionado que sea, implica interpretar la noción de resto en términos nada más sustractivos, como algo sencillamente indomable. Bajo esa óptica *Glas* devendría índice de una alteridad casi absoluta. Pero hay que resistir ante tales atajos.

En esta oportunidad me gustaría, entonces, ceñirme sobre sus primeras líneas. Un cometido tan ínfimo como infinito, y asimismo una excusa para revisar su noción derridiana de escritura. Se lee:

por lo restante –hoy, para nosotros, aquí, ahora– de un Hegel, ¿qué?

Para nosotros, aquí, ahora: esto es lo que en adelante no se habrá podido pensar sin él.

Para nosotros, aquí, ahora: estas palabras son citas, no dejan ya de serlo, siempre, lo habremos aprendido de él.

¿Él? ¿Quién? (Derrida, 2015: 7)

Palabras algo tropezadas. La situación no mejora en la columna derecha. Dice: “Lo que resta de un *Rembrandt* roto en cuadraditos muy regulares y tirado al cagadero’ se divide en dos. Como el resto.”

Haciendo caso omiso del “se ruega insertar” por un momento, el principio se divide en dos. Llama a otros nombres, reenvía de otros textos. Esto último es claro en el caso de Genet, porque alude a un estudio prometido mas nunca culminado sobre Rembrandt, cuyos fragmentos se publicaron en dos entregas en 1967 en *Tel Quel*. En cuanto a Hegel, mi sugerencia es que estas nimias palabras señalan hacia el primer capítulo de la *Fenomenología del espíritu*. Late entre ambos una comparación amarga, ya que mientras que esta última es la más grande *Bildungsroman* de la historia de la filosofía, Genet justamente no terminó su ansiado estudio por no poder sobreponerse a una serie de circunstancias: el suicidio de un amigo amante, y la publicación del *Saint Genet* sartreano. Pero mi intención no es señalar una simple oposición –otra de las tentaciones–, como si la osadía derridiana transitase por

enfrentar elocuentemente dos figuras impensadas. Hay un juego especular mucho más sofisticado, que en esta oportunidad apenas si podré rozar.

## I. Ahora es la noche

La fenomenología es para Hegel la ciencia de la experiencia de la conciencia. Dicha ciencia implica la ponderación de la adecuación entre el *saber* del objeto, y el objeto de ese saber. A través de ocho capítulos, Hegel desglosa una serie de configuraciones que atraviesa la conciencia en la comprensión de sí y su relación con el mundo. Conforme avanza no sólo aprende que su saber del objeto es deficiente, sino que ese objeto que creía conocer cabalmente como algo “en sí” no es más que un objeto *para* la conciencia, y esa inadecuación entre el saber del objeto y el objeto del saber es lo que echa a andar la dialéctica. La conciencia cambia su concepto del saber para ponerla en consonancia con el objeto, pero con ello *también* el objeto pasa a ser otro. Así se eslabona un decurso en el que cada figura es negada (en su insuficiencia), preservada (en lo que tiene de verdadero) y elevada (a un nivel superior de comprensión). Finalmente, sabemos, la conciencia arriba a un punto donde resulta no haber externalidad. Es decir, donde el Espíritu se descubre absuelto de toda alteridad, no relacionado con nada más que consigo mismo (puesto en todo caso como lo otro de sí).

Pero como marqué, a los fines de *Glas* interesa en particular el primer capítulo. La certeza sensible es la primera postura epistémica que examina Hegel, e implica la aprehensión pasiva de lo inmediato. En rigor hay tres alternativas donde puede pretender situarse tal certeza, aunque el argumento hegeliano es básicamente el mismo.

La primera opción es posar la certeza en el objeto. ¿De qué puedo tener mayor seguridad sino de lo que tengo delante, de este árbol? Pero resulta que “árbol” no nombra sino un concepto universal que abarca y determina múltiples particulares. Lo mismo si pretendo arañar lo singular apelando a la miríada de sensaciones que me invaden en este momento: todos estos adjetivos son *ya* conceptos que exceden la presunta singularidad de mi vivencia.

La situación se agrava en cuanto resulta que no puede siquiera decirse “¡esto!” con justeza. “Porque... ¿qué es *el esto?*”, insiste Hegel. “Un Esto particular es algo que está aquí y ahora”. (Hegel, 2009: 64) ¿Pero cuál es el *ahora*, el *instante* del Esto? Supongamos, dice Hegel, que “ahora es la noche”. Lo anotamos en un papel. ¿Qué pasará en unas horas con esta certeza aparentemente incontestable? Deven-

drá vacía, porque “ahora” será noche. Semejante ocurre con el “aquí” del *esto*. “El aquí es una mesa”, pero si me doy media vuelta es pared.

Por supuesto, con estos argumentos de apariencia simple Hegel no pretende argumentar contra la persistencia de lo real, tan sólo instarnos a tomar en serio la imposibilidad de *decir* lo inmediato, y por tanto animarnos a repensar dónde reposa verdaderamente nuestro saber. Por lo pronto, el “Esto” que la conciencia trata de expresar con un “Ahora” y un “Aquí” es en realidad un No-Esto, *un universal*, que procede lógicamente de la autonegación de lo particular.

La segunda opción consiste en buscar anclar la certeza en el yo, señalándolo permanente y por tanto próximo, *inmediato*. Pero sucede lo análogo: el “yo” que experimenta este ahora no puede ser el mismo que lo experimenta en otro momento. Si lo fuera, el conocimiento del objeto no se basaría una particularidad sensorial. Otra vez, la conciencia dice otra cosa de lo que pretende expresar. Y lo mismo se replica en la tercera opción, aquella que quisiera situar la certeza inmediata en la misma relación del yo y el objeto. Ahí la conciencia pretende exonerarse de la mediación lingüística y se limita a *señalar* (con el dedo, con la mirada) a los fines de mentar el acto de percepción. Pero ocurre lo mismo, porque para Hegel el acto de señalar también es universal. Es un acto repetible, inagotable en el instante que pretende captar: el “esto” señalado se convierte inmediatamente en un “no-esto” tan pronto como el tiempo avanza o la atención se desplaza.

Tales las tres candidatas a la certeza inmediata. El saldo es la experimentación de la insolvencia de la certeza sensible como postura, ahí donde su concepto no coincide con el objeto: queriendo expresar lo singular la conciencia sólo testimonia lo universal. La inmediatez está perdida, justamente porque siempre ya mediada. “Lo universal es, pues, lo verdadero de la certeza sensible”, (Hegel, 2009: 65) concluye Hegel.

El resto es historia: a partir de esta decepción la conciencia arriba a la siguiente figura, a saber, la percepción. Ésta retiene la verdad de su antecesora (porque reconoce que hay objetos particulares) pero la eleva a un nivel superior de comprensión partiendo ya de la mediación: su objeto no puede ser un “esto” indeterminado, sino una cosa con propiedades.

## II. Ahora es la noche para Derrida: la escritura

¿Qué hemos aprendido de Hegel, entonces? ¿Qué es lo que no habrá podido pensarse sin él?

“Hoy, para nosotros, aquí, ahora”. Estas palabras son citas, claro, ahora asentimos: sólo pueden funcionar a condición de no cerrarse sobre la inefabilidad de lo singular. Una palabra que se profiriese por primera y única vez, una palabra inédita y que no se inscribiese ya en un código repetible, no sería siquiera reconocible como tal.

Primero digamos que, tomado en serio y hasta sus últimas instancias, esto que parece tan sencillo es un señalamiento bastante caro a toda consideración sobre la obra –filosófica y en general–, sobre el “libro” como totalidad que traduce el “querer-decir” de un autor: que no inauguramos la palabra implica que no seamos jamás enteramente dueños de ella, y que inevitablemente ésta esté históricamente preñada y diga más *y* menos de lo que pretende. En cierto sentido funciona como una suerte de confesión, ahí, en este “no-principio de *Glas*” que, decíamos, ponía en escena dos textos, uno ruinoso y otro que –estamos descubriendo ahora– pone de relieve la antecendencia de cierta mediación, la inexistencia de un comienzo raso.

Pero quisiera dar un paso más, porque ni para Hegel ni para Derrida se trata verdaderamente de encumbrar la mediación lingüística en sí misma. Por un lado, queda claro que no es así para Hegel en cuanto esgrime el mismo argumento a propósito del acto de señalar, sea con el dedo o incluso con la mirada: lo que se apresta a mostrar no es un fenómeno lingüístico sino el carácter mediado (por lo universal) de *toda* experiencia (presuntamente singular), así como la deficiencia del entendimiento, que abordando la identidad a partir de determinaciones finitas y yuxtapuestas no puede entender la presencia más que como una inmediatez –rígida y evanescente–, que sólo nos puede dejar a los pies de una idealidad vacía y abstracta (en sintonía con el mal infinito). Y le interesa esto, claro, a los fines de arribar a una idealidad *racional*, que deviene *identidad* consigo a partir de la autorreferencia: que es “tránsito y mediación, [así como] igualmente superación del tránsito y de la mediación”. (Hegel, 2017: 152) Es decir, autorrelación a través de sus determinaciones. Exactamente ahí apuntaba mi mención sobre la economicidad de la exposición de “lo no verdadero en su no verdad” en el decurso fenomenológico. Hete ahí el signo del idealismo inmunizado, que comprende toda diferencia como diferencia interna: en acuerdo con “El pozo y la pirámide” podríamos decir que es el idealismo *hecho signo*. Precisar este punto será de utilidad para señalar el límite entre Derrida y Hegel, ya que hasta el momento parece que apunto tan sólo una connivencia.

Leo una pequeña cita de esta conferencia, apenas unos años antes de *Glas*:

El proceso del signo tiene una historia, la significación es incluso la historia comprendida: entre una presencia original y su reapropiación circular en una

presencia final. La presencia para sí del saber absoluto, la consciencia del ser-ante sí en el logos, el concepto absoluto, no habrán sido sustraídos a sí mismos más que el tiempo de un rodeo y el tiempo de un signo. El tiempo del signo es entonces el tiempo del envío. Significa la presencia plena para sí, la presencia ante sí misma. (Derrida, 1972a: 82)

Cuando Derrida explora la semiología hegeliana no se confina a investigar su concepción del lenguaje, sino antes bien la fisonomía y factura entera de su idealismo. “El signo será así, pues, una instancia o estructura esencial de esta vuelta a la presencia a sí de la idea”, agrega. (Derrida, 1972a: 84)

Hago un pequeño paréntesis. Para comprender lo relevante de este planteo cabe recordar, aunque no pueda en esta ocasión más que señalarlo, que durante sus primeros años de trabajo Derrida estudió muy meticulosamente el idealismo trascendental husserliano y que en particular se ocupó de rastrear la inerradicable porosidad habida entre las dimensiones constituyentes y constituidas. Si bien desarrolla esta dificultad a través de distintos avatares a lo largo de la obra de Husserl, es legítimo decir que durante estos primeros años Derrida se esfuerza por subrayar de qué manera el idealismo intuicionista de Husserl es connaturalmente refractario a la duración del tiempo (incluso con la introducción de las síntesis pasivas y de la Idea kantiana). Ahora bien, en cierto sentido podría decirse que a partir de los 60 comienza a cobrar cada vez más peso para Derrida un idealismo que aloja al tiempo, que se viste de rodeo: tal es la caracterización que hace del idealismo absoluto hegeliano. Así, “signo” es, ante todo, una economía de re-presentación: el diferimiento de una presencia de cara a su recuperación. Y por cierto, es en el marco del problema del signo que nace y eclosiona la noción derridiana de escritura, discutiendo justamente esta economía de representación.

Porque, ¿qué es la escritura? “Signos que funcionan a pesar de la ausencia total del sujeto, por (más allá de) su muerte” (Derrida, 1967a: 104) dice a veces, otras sugiere que es un “doble sin original”. (Cf. Derrida, 1967: 238) Para ponerlo en unos términos que han de resonarnos, si escribo algo en un papel –“ahora es la noche”– y esas palabras *no pueden* ser leídas en mi desaparición, sea transitoria o radical, si se ausentan conmigo y se borran ni bien me ausento, entonces no estaban escritas. Que algo esté escrito implica por necesidad que pueda trabajar en ausencia de su presunta fuente: la “duración” y la “dureza” propias de la grafía (Derrida, 1967: 60) implican la independencia y exoneración no sólo de la inmediatez de la percepción actual sino de la intención significativa (es decir, de lo que quise decir yo, como “autora” de estas palabras). Pero el asunto es que si no estoy ahí, garante del sentido,

nada asegura que las relecturas de advengan respeten mi intención. Ese es el *quid* de la cuestión: la escritura es doble sin original.

Desde luego, en general pensamos lo contrario, que la escritura es una técnica subsidiaria a la voz. A eso Derrida lo llama “metafísica de la escritura fonética”, y guarda solidaridad con el logocentrismo y el fonocentrismo. (Cf. Derrida, 1967: 11 y ss.) Pero justamente, lo que está aquí puesto en tela de juicio es el solo valor de la originalidad y la noción de suplementariedad que le es subsidiaria. ¿Es realmente la escritura una extensión anodina de la voz? ¿Sólo eso? Antes que pretender afirmar la inevitabilidad del desvarío, se trata de apuntar el riesgo inerradicable de desvío incluso en la “rectitud”. No se trata de que *de hecho* lo escrito nunca transmita una intención, sino de que ese circuito es *por derecho* vulnerable. ¿Por qué? Porque la ausencia no es el mero reverso de la presencia, circularmente reapropiable, y porque tomado en serio en ausencia del origen *no se sabe* qué pueda acontecer. De ahí la histórica aversión a la escritura: porque cifra un punto ciego, peligroso, un “ayuda memoria” que en realidad muestra que el alma es finita e impotente, que se deja suplantar y que por tanto no oficia como idóneo origen de la significación. (Cf. Derrida, 1972, 163)

### III. En el comienzo el intermediario

Ni para Hegel ni para Derrida hay presencia inmediata a sí misma. Pero a lo que no suscribe Derrida es a la economicidad del circuito espiritual: que lo finito, en su repetibilidad, se niegue a sí mismo y trasluzca lo universal como totalidad racional autodeterminante. En esta sintonía, Hegel no puede complejizar la idealidad, abrirla al rodeo y a la representación, es decir, *abrir el hiato* en el seno de la presencia, *y* a su vez cerrarlo *eficazmente*. Toda inmunidad finalmente es autoinmune para Derrida. Por eso, a la par que la precedencia de la mediación “no habrá podido pensarse sin él”, Derrida lo pone contra sí mismo, lo desapropia (“¿a él? ¿quién?”). Justamente, porque cuanto escribió lo excede. Por eso Hegel es el último filósofo del Libro y el primer pensador de la escritura. (Cf. Derrida, 1967: 41)

La filosofía derridiana es un pensamiento de la mediación. Sólo, claro, que no de la mediación especulativa. Traigo unas últimas palabras: “el espejismo de la cosa misma, de la presencia inmediata, de la percepción originaria. La inmediatez es derivada. Todo comienza por el intermediario, he ahí lo que resulta “inconcebible para la razón”. (Derrida, 1967: 226) Que todo comience por el intermediario implica que comience por el suplemento, por la vacancia del origen. Bien que es claro

que estas elucubraciones tienen consecuencias relevantes para el lenguaje (que se devela escritural), lo que está apuntando Derrida no es un fenómeno lingüístico. Porque en verdad marca la insolvencia de la economía de representación propia del signo, se trata de la ruina de toda reapropiación circular, de toda autoafección como presencia a sí. Allí, la sola distinción entre original y copia (o suplemento) deviene inverosímil.

Dando un paso más, diría que la mediación derridiana pone de relieve la una finitud infinita. No la finitud del entendimiento y sus determinaciones rígidas, sino una finitud que no logra “cicatrizarse”, de la que no es posible inmunizarse, que sigue trabajando (re)inscribiéndose constantemente. El resto no es “abstracto”, no es meramente no-totalizable *porque* sustractivo, sino que es resto que obstruye la cerrazón *a la vez* que disemina, que reenvía y desvía (en términos de *Glas*: golpea). Hete ahí la todavía indigerible “operación” que despliega *Glas* (para nosotrxs, aquí y ahora, 50 años después): muestra cómo todo sentido se gesta “entre colosos”, en una no linealidad siempre desviable y desviada porque agujoneada, que logra inscribirse y hacerse resonar únicamente al calor de la heteroafección.

## Bibliografía

- Hegel, Georg W. F.** (2017 [1830]): *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. de Ramón Valls Plana (edición bilingüe), Madrid, Abada.
- (2009): *Fenomenología del espíritu*, trad. de Wenceslao Roces, Buenos Aires, FCE.
- Derrida, Jacques.** (2015): *Clamor*, trad. de Cristina de Peretti y Luis Ferrero Carracedo, La Oficina, Madrid.
- (1967): *De la grammatologie*, Paris, Minuit.
- (1967a): *La voix et le phénomène*, Paris, PUF.
- (1972): *La dissémination*, Paris, Seuil.
- (1972a): *Marges – de la philosophie*, Paris, Minuit.

# Las “horribles consecuencias” de Bayle. Jean Meslier, la materia pensante y la defensa de los animales

MANUEL TIZZIANI

[manueltizziani@gmail.com](mailto:manueltizziani@gmail.com)

Universidad Nacional del Litoral (UNL) - CONICET

¿Es la materia capaz de pensar? ¿Cuáles son las consecuencias de esa posibilidad? Según Locke, cuya hipótesis será bien aprovechada por Voltaire, “posiblemente jamás podamos saber si un ente puramente material piensa o no piensa” (Locke, 2005: 538-539); según las consecuencias que Bayle extrae de esa posibilidad, el debate sobre materialidad del pensamiento conlleva dificultades teológicas muy graves: en particular, la mortalidad del alma humana y el problema del mal.

Sin haber conocido esos debates, sino a partir de la lectura de la *Recherche de la vérité* de Malebranche, Jean Meslier (1664-1729) dio respuesta a las dudas de Locke y se mostró muy interesado en las “horribles consecuencias” de Bayle. En su *Mémoire des pensées et des sentiments* (1729), Meslier no sólo unió materia y pensamiento, concluyendo que el alma moría con el cuerpo, sino que también ensayó una defensa de los animales, los que, según su mirada, eran capaces de “sentir y pensar”. El objetivo de este trabajo es el de examinar los argumentos con los que Meslier defiende a las *bestias*, mostrando al mismo tiempo las implicancias de ese alegato en el contexto de los debates teológicos y filosóficos del XVII.

Primero, se hará una breve presentación de la obra de Meslier y de su defensa de los animales, lo que nos permitirá considerar cómo este tema está vinculado al debate sobre la “materia pensante”. Luego, se ofrecerá una mínima reconstrucción de los argumentos de Malebranche sobre los “animales-máquina”, a fin de comprender mejor la respuesta de Meslier. Por último, se volverá al texto de Meslier para repasar la discusión sobre el alma (de humanos y animales) y sobre el carácter material del pensamiento.

## 1. Meslier, defensor de las bestias

Tras su muerte, ocurrida a mediados de 1729, Meslier sorprendió a los sacerdotes de su región al legarles un manuscrito en el que negaba todas las ideas que había afirmado durante su vida. El voluminoso tratado estaba dividido en ocho "pruebas", y exponía un conjunto de razones con las que el autor decía demostrar la falsedad de todas las religiones en general, y de la cristiana en particular, atacando todos sus puntos de apoyo: la fe; las revelaciones, milagros y profecías del Antiguo y del Nuevo Testamento; los irracionales dogmas metafísicos cristianos; el carácter antinatural de la moral predicada por Jesucristo; y, en particular, las nocivas consecuencias políticas de la religión, es decir, el hecho de que los dogmas teológicos hayan sido siempre aliados del despotismo. En resumen, el objetivo de Meslier consistía en denunciar los abusos de príncipes y curas, y en ofrecer una defensa de las personas iletradas (y las bestias) oprimidas por la injusticia.

Pero además de la crítica teológica, moral y política que se condensa en esas primeras seis pruebas, la *Mémoire* contiene una parte "estrictamente filosófica" (Mori, 2021). En la Séptima, Meslier prueba la inexistencia de Dios criticando los argumentos de eminentes "crístícolos" cartesianos, como Fénelon. La Octava, en fin, está destinada a argumentar contra la inmaterialidad del alma, y puede entenderse como la conclusión de un pequeño tratado de metafísica materialista. En el centro de la última demostración, se encuentra el capítulo 91, que se distingue por su extenso título:

Los pensamientos, los deseos, las voluntades, las sensaciones del bien o del mal, son sólo modificaciones internas de la persona o del animal que piensa, conoce o siente el bien o el mal; y aunque los hombres y las bestias no estén compuestos más que de materia, no se sigue de esto que los pensamientos, los deseos o las sensaciones del bien o del mal deban ser cosas redondas o cuadradas, como se imaginan los cartesianos; y es aquí donde hacen el ridículo, así como cuando, por una vana razón, pretenden privar a las bestias de conocimiento y de sentimiento, opinión que es muy condenable (Meslier, 1972: 53. Traducción propia).

Este título no sólo puede ayudarnos a entender por qué Voltaire ironizaba acerca del rústico estilo de Meslier, sino también a esclarecer las razones que lo llevaron a reunir ambos temas en un capítulo: sabía que las discusiones sobre las bestias eran inseparables de los debates sobre la naturaleza del alma humana. Esto resulta

más claro si tenemos en cuenta el contexto teológico y filosófico en el que desarrolló su materialismo ateo.

## 2. Malebranche y los animales-máquina

La discusión sobre el alma que tiene lugar en la última prueba de la *Mémoire*, dijimos, está ligada al rechazo de la metafísica de los "nuevos cartesianos"; en particular, al dualismo sustancial que Malebranche defiende en su *Recherche de la vérité* (1674-1675). Asumiendo la distinción radical entre el alma inmaterial e indivisible, *res cogitans*, y el cuerpo inerte, material y divisible, *res extensa*, y por contraposición con los seres humanos, Malebranche llega a la conclusión de que los animales carecen de sentimientos y pensamientos, y considera que no son más que autómatas similares a "un reloj". Malebranche acepta las premisas establecidas por Descartes al final de la quinta parte del *Discurso del método* (1637), y defiende la tesis de los "animales-máquina" en la última sección de su *Recherche*, donde también refiere a la discusión sobre la inmortalidad del alma humana. Son estos argumentos los que Meslier intenta refutar.

Para resolver el problema de si "las bestias tienen alma o no", primero hay que definir claramente los términos, explica Malebranche:

Se puede entender el alma como algo corpóreo, extendido por todo el cuerpo, que le da movimiento y vida, o como algo espiritual. Los que dicen que los animales no tienen alma, entienden esto en el segundo sentido... Los que, por el contrario, sostienen que los animales tienen alma, entienden esto en el primer sentido (Malebranche, 1962: 389-390. Traducción propia).

Teniendo en cuenta esta subdivisión, señala Malebranche, aunque los cartesianos están de acuerdo con los aristotélicos en que los animales tienen alma, "es decir, un principio corpóreo de su movimiento", establecen una diferencia entre los movimientos y "las sensaciones". Así, aunque animales y humanos comparten una cierta constitución física –en particular los "espíritus animales" que "agitan las fibras" del cuerpo y transmiten el movimiento–, esto no implica que los animales tengan sensaciones o pasiones, es decir, un alma en el sentido "espiritual" del término (391).

Como hemos dicho, la doctrina de los "animales máquina" es un corolario del dualismo cartesiano. De hecho, Malebranche cree que el problema desaparece si se considera las propiedades de la materia, analizando la idea que tenemos de ella:

Para resolver la cuestión de si las bestias tienen alma, debemos mirar en nosotros mismos, y considerar con toda la atención de la que somos capaces, la idea que tenemos de la materia. Y si concebimos que la materia representada de tal manera como un cuadrado, un círculo, un óvalo, es dolor, placer, calor, color, olor, sonido, etc., podemos estar seguros de que el alma de los animales, por muy material que sea, es capaz de sentir. Si no lo concebimos, no debemos decirlo, pues no hay que afirmar sino lo que concebimos [...] Pienso poder afirmar que nunca creeremos que algún movimiento de la materia pueda ser amor o alegría, siempre que pensemos seriamente en ello (391-392).

Si nos despojamos de los prejuicios y cuestionamos las opiniones que no se basan sino en razonamientos "claros y demostrativos", concluye Malebranche, pondremos en duda la idea de que los animales tengan un "alma capaz de los mismos sentimientos y pasiones que la nuestra" (392).

¿Pero qué ocurre con sus acciones?, se pregunta el oratoriano. En efecto, responde: aunque su conducta pueda asemejarse a las de los humanos, esto no prueba que tengan inteligencia o un alma sensible, sino que han sido construidas por un Dios que ha regulado perfectamente sus movimientos, del mismo modo que el mecanismo de un reloj ha sido diseñado por un relojero.

Los movimientos de las bestias y de las plantas muestran una inteligencia: pero esta inteligencia no es la materia... Así, en los animales no hay ni inteligencia ni alma tal como solemos entenderlas. Comen sin placer, lloran sin dolor, crecen sin saberlo, no desean nada, no temen nada, no saben nada, y si actúan con habilidad y de una manera que muestra inteligencia, es porque Dios, habiéndolos hecho para preservarlos, ha conformado sus cuerpos de tal manera que evitan mecánicamente y sin temor todo lo que es capaz de destruirlos (393-394).

Para Meslier, estas explicaciones bastarán para describir –sin recurrir ya a ninguna "mano imaginaria"– la forma en la que se producen los sentimientos y pensamientos en humanos y animales (puesto que ambos comparten la misma fisiología y están hechos de la misma sustancia), y llevan a la conclusión *natural* de la materialidad del alma. En otras palabras, si los pensamientos se producen "mecáni-

camente", y si podemos explicarlos en términos de materia y movimiento, Dios deviene una hipótesis superflua.

### **3. Alma humana y "materia pensante": consideraciones materialistas**

Según Maestroni (1983), habiendo sido incapaz de ir más allá de su "propia cultura eclesiástica", Meslier construyó su materialismo con el método escolástico que había aprendido en el seminario de Reims: construía sus argumentos exponiendo primero la posición de sus adversarios, para luego refutarla. Con este método, además, Meslier construye su texto como un *collage*: ofrece largas citas –a menudo manipuladas, o puestas fuera de contexto– de diversos autores, y crea un coro de voces que suelen organizarse en dos facciones: de un lado, la de los cristócolos, teólogos y cartesianos, que construyen argumentos contradictorios y apelan a la "creencia ciega"; del otro, la de los sabios y los campesinos, que utilizan la razón, el *buen sentido* y la experiencia para desbaratar los sofismas de sus oponentes.

Este método exigía una lectura atenta, ya que las citas forman parte esencial del texto, y es claro que, sin ellas, Meslier no habría podido expresar su propio pensamiento. Esas operaciones de refutación son particularmente evidentes en las dos últimas pruebas de la *Mémoire*, en las que se critican la *Démonstration de l'existence de Dieu* (1718) de Fénelon y la *Recherche de la vérité* de Malebranche. En el último caso, Meslier separa la física mecanicista de su contexto teológico, al tiempo que aprovecha algunas de las premisas del oratoriano. De este modo, a través de la lectura de Meslier, el pensamiento de Malebranche se enfrenta a las exigencias de un uso metódico de la razón natural –que ya no acepta ninguna verdad de la fe– y se transmuta en una concepción materialista de la naturaleza. Nace así una nueva filosofía, la que, aunque tenga rasgos cartesianos y escolásticos, es una suerte de "desviación dialéctica" de las intenciones de Malebranche.

Teniendo esto en cuenta, podemos decir que el debate sobre la "materia pensante" condensa algunas de las objeciones más importantes de Meslier contra el cartesianismo, no sólo desde un punto de vista teórico, sino también desde una perspectiva práctica. Este debate se desarrolla en tres niveles: primero, en el plano filosófico, en el que Meslier examina los argumentos de Malebranche; en segundo, se "apela a la experiencia familiar", que muestra que las ideas cartesianas no sólo son contradictorias cuando se analizan racionalmente, sino también absurdas desde

el punto de vista del *buen sentido*; por último, Meslier evoca la moral, pues la teoría de los "nuevos cartesianos" tiene graves consecuencias en ese ámbito.

Vayamos al tema: al inicio del capítulo 91, Meslier apela a la autoridad del "juicioso Montaigne" para demostrar que "*todas las facultades de nuestra alma sufren según los movimientos y alteraciones del cuerpo, que son continuos*" (Meslier, 1972: 54). Con esta referencia, pretende desacreditar la posición cartesiana, ofreciendo una prueba de que el alma no es espiritual (ni, *ergo*, inmortal). Dicho brevemente, Meslier busca demostrar que no hay distinción sustancial entre cuerpo y alma, y para ello debe probar primero que el "pensamiento" no es la "esencia" del alma humana, sino una mera modificación de la materia organizada en el cuerpo vivo.

¿Cómo lo hace? Primero, afirma que es "manifiestamente falso" que un alma no pueda dejar de pensar; un hecho que toda persona puede comprobar "por experiencia propia, pues sabemos que cuando hemos dormido un sueño dulce y profundo, no hemos pensado en nada, y que ni siquiera hemos pensado en nosotros mismos" (58). En medio de un sueño profundo, el *cogito* cartesiano deja de existir, del mismo modo en que no existe en el momento en que cada ser humano nace. En consecuencia, si el alma puede dejar de pensar, o si no piensa antes de su primera experiencia sensible, "es claro y evidente que la esencia de esta alma no consiste en su pensamiento" (61).

Pero si el pensamiento no es la esencia del alma, ¿cómo es que los cambios en la materia son capaces de producir esos pensamientos? Meslier acepta la objeción y ensaya una respuesta. Por un lado, afirma que la tesis cartesiana sobre la interacción implica una "serie de dificultades insuperables", mientras que la hipótesis materialista sólo conlleva una, pues da por hecho el vínculo entre cuerpo y alma: la de saber cómo "tal o cual modificación de la materia" produce en nosotros "tal o cual pensamiento, o tal o cual sensación" puntual. Sin embargo, esto también puede explicarse, dice Meslier, porque al igual que el ojo no puede verse a sí mismo, la materia que piensa o siente no puede pensarse ni sentirse a sí misma.

Además, el "sentimiento natural" confirma "la verdad de este último razonamiento" (43). Según Meslier, la evidencia empírica es un axioma que no puede ponerse en duda, a menos que uno quiera "hacerse el pirrónico, y pretenda dudar en general de todas las cosas, lo que sería cerrar los ojos a todas las luces de la razón humana, y querer oponerse enteramente a todos los sentimientos de la naturaleza" (Meslier, 1971: 186). Este es el error en el que parecen haber caído los cartesianos, quienes perdieron el juicio en el juego de las sutilezas filosóficas y elaboraron una doctrina contradictoria, cuyo único objetivo –más teológico que filosófico, como

bien sabía Bayle— era asegurar la distinción radical entre el hombre y las demás criaturas.

Contra esa doctrina, la concepción monista no contiene ningún elemento que la haga imposible. Además, dijimos, Meslier pensaba que las explicaciones fisiológicas de Malebranche eran suficientes para explicar cómo se producen el conocimiento y las sensaciones en humanos y animales, pues ambos comparten la misma “constitución natural”.

Es precisamente en esta clase de movimientos internos y modificaciones de nuestra carne y de nuestro cerebro en lo que consisten todos nuestros pensamientos, todos nuestros conocimientos, todas nuestras sensaciones [...] Y si es precisamente en esta clase de movimientos y modificaciones internas de la materia que está en nosotros, y que actúa en nosotros, en lo que consisten nuestros conocimientos y nuestras sensaciones, se deduce evidentemente que todos los animales son capaces de conocimiento y de sensaciones, al igual que nosotros, puesto que podemos ver claramente que ellos, al igual que nosotros, están compuestos de carne, huesos, sangre y venas, nervios y fibras semejantes a los nuestros, puesto que tienen, como nosotros, todos los órganos de la vida y de los sentimientos, e incluso un cerebro, que es el órgano del conocimiento, y puesto que muestran evidentemente por todas sus acciones y todas sus maneras de actuar que tienen conocimiento y sentimientos. [...] Y es constante e indudable que hay incluso en nosotros una conexión y una correspondencia natural y mutua, como dicen nuestros cartesianos, entre los mencionados movimientos y las mencionadas modificaciones de la materia y el conocimiento y las sensaciones que tenemos en nosotros (Meslier, 1972: 75-77).

Si aceptamos estas premisas: que la materia es la única sustancia que existe, y que la correlación entre los cambios en nuestro cuerpo y nuestras ideas está demostrada por la experiencia, debemos concluir que la materia es capaz de pensar, aun cuando no sepamos en detalle cómo eso ocurre.

La debilidad del razonamiento cartesiano se hace más evidente si analizamos otros dos elementos: si el alma fuera realmente “una sustancia espiritual e inmortal”, no sólo debería tener una idea clara de sí misma, sino que también debería ver con claridad cómo está vinculada al cuerpo. Sin embargo, los cartesianos tuvieron enormes dificultades para demostrar estas dos verdades.

Por una parte, como admite el propio Malebranche, “el alma es ciega a sí misma”. Según Meslier, si el alma “fuera verdaderamente como dicen nuestros cartesianos, no podría dejar de conocerse y sentirse como una sustancia espiritual” (65),

de modo que la ceguera del alma para consigo misma refuta su supuesta espiritualidad. Tampoco se ha explicado de forma convincente la relación entre alma y cuerpo. Por el contrario, para justificar la interacción entre estas dos sustancias, los cartesianos se vieron obligados a elaborar una teoría extravagante: la del ocasionalismo, la que, antes que ofrecer pruebas racionales, parece producto de la imaginación. En suma, que el alma no pueda ni conocerse claramente a sí misma, ni saber cómo está unida al cuerpo, "es una prueba cierta, clara y evidente de que no es como dicen nuestros cartesianos" (65).

Además, ¿qué relación puede establecerse entre dos sustancias radicalmente diferentes? Ninguna, afirma Meslier. Por ello, los cartesianos tuvieron que recurrir a una serie de argumentos "tan imposibles, tan ridículos y tan absurdos", que terminaron postulando la existencia de un alma "que sólo es imaginaria, y que no es nada" (70). Ellos hablan "sin saber lo que dicen" (72), e imaginan un alma inmaterial, "porque no conciben que ninguna modificación de la materia pueda hacer o formar ningún conocimiento o ningún sentimiento" (66).

Es por la misma razón que afirman que los animales son meras máquinas. Para desacreditar este último argumento, Meslier apela de nuevo a la experiencia y a la analogía, porque al igual que un "sentimiento natural" nos persuade de la verdad del materialismo, estamos seguros de que los animales son capaces de conocer y sentir, "puesto que podemos ver claramente que son como nosotros" (75). En otras palabras, vemos que ellos "están organizados" y "tienen los mismos órganos" que los humanos, por lo que no tiene lógica negarles la capacidad de sentir o conocer.

En definitiva, insiste Meslier, los cartesianos afirman que los animales son puras máquinas porque confunden –de mala fe– dos cualidades de la materia, identificándola sólo con la extensión. Al afirmar que todas las modificaciones de la materia son extensas, todas "redondas o cuadradas", los cartesianos "caen en el ridículo" y niegan lo evidente. Para salvaguardar la inmortalidad del alma humana, se vieron obligados a transformar a toda la naturaleza en un cuerpo inerte, y a afirmar que los animales son autómatas. Para Meslier, en cambio, la materia no se reduce a la extensión, porque existen ciertas "modificaciones internas" capaces de producir sensación y pensamiento. Un hecho cuya verdad nos revelan la experiencia, el *buen sentido* y la *recta razón*.

Tras utilizar a Malebranche para expresar sus propias ideas sobre el alma humana, Meslier recurrió al mismo *método de reacción* para abordar el tema del alma de los animales. Para ello, enfrentó las ideas de los "nuevos cartesianos" a las opiniones de los campesinos, quienes coincidían con él en que las opiniones de estos filósofos no podían ser tomadas en serio. Contra lo que afirmaba Fénelon:

Los pueblos, e incluso los niños, están tan lejos de creer que las bestias carecen de alma, de vida, de conocimiento y de sentimientos, que no pueden evitar reírse de quienes pretenden persuadirlos de lo contrario y les dicen, como hacen los cartesianos, que ellas comen sin placer [o] que lloran sin dolor (99).

El juicio de los hombres simples no sólo está "tan bien fundado aquí en la razón y en la experiencia que vemos todos los días", sino también "en la autoridad de las llamadas Sagradas Escrituras de nuestras escuelas cristianas" (100), ya que, según el libro del Génesis, Dios creó a los animales con alma sensitiva. Así, utilizando todos los elementos a disposición (la razón filosófica, la experiencia de la gente del campo y, curiosamente, la *palabra santa*), Meslier concluye que la debilidad de los argumentos cartesianos se pone de manifiesto por el ejercicio de la "recta razón", por la "experiencia cotidiana" y "también [por] la religión de nuestras escuelas cristianas".

Por último, la filosofía de los "nuevos cartesianos" es "enteramente condenable" en el plano moral, es decir, no sólo porque es "falsa y ridícula", sino sobre todo porque sus efectos son "odiosos y detestables". En particular, afirma Meslier, porque esta opinión "tiende manifiestamente a ahogar en el corazón de los hombres cualquier sentimiento de dulzura y de bondad que pudieran tener hacia las bestias, e incluso es capaz de inspirarles sólo sentimientos de rigor y de crueldad hacia ellas" (102). Como ya había dejado claro en la Tercera Prueba, en la que critica los "bárbaros sacrificios de bestias inocentes", Meslier se sentía particularmente molesto por la crueldad humana; más bien, por las doctrinas filosóficas que podían contribuir a desarrollar "la maldad natural de los hombres", justificando la barbarie.

## Bibliografía

- Locke, John** (2005): *Ensayo sobre el entendimiento humano*, trad. Edmundo O'Gorman, Buenos Aires, FCE.
- Maestroni, Alberto** (1983): "Meslier lettore di Fénelon", *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 38 (2), 131-158.
- Malebranche, Nicolas** (1962): *Recherche de la vérité*, ed. Geneviève Rodis-Lewis, Paris, Vrin, t. II.
- Meslier Jean** (1971): *Œuvres complètes*, ed. Jean Deprun, Roland Desné & Albert Soboul, Paris, Anthropos, t. II.

**Meslier Jean** (1972): *Œuvres complètes*, ed. Jean Deprun, Roland Desné & Albert Soboul,  
Paris, Anthropos, t. III.

**Mori, Gianluca** (2021): *Early Modern Atheism from Spinoza to d'Holbach*, UK Liverpool  
University Press.

# Los diálogos argumentativos en los sistemas deductivos

MILENA DASSIE WILKE

[milena.dassiewilke@gmail.com](mailto:milena.dassiewilke@gmail.com)

Universidad Nacional de Córdoba, UNC

## Resumen

Si es correcta la hipótesis que sostiene que los orígenes de la lógica se encuentran en los debates de la antigua Grecia y que aún en la actualidad conserva vestigios de sus inicios, tal como sostiene la tradición dialógica, entonces debe ser posible entender a las demostraciones como un intercambio normado entre agentes. Una demostración será la formalización de un diálogo que se construye por medio de las concesiones o acuerdos previos entre los agentes y las afirmaciones que uno y otro están obligados a sostener. El objetivo de este trabajo es mostrar cómo podríamos interpretar de manera dialógica las demostraciones, preguntándonos qué tipo de diálogo resulta de este proceso y cuáles son las obligaciones y permisiones que establece, y qué aplicaciones puede tener este enfoque.

*Palabras clave:* demostraciones / diálogo / argumentación

## De fórmulas a diálogos

Este trabajo tiene el objetivo de desarrollar una interpretación dialógica de las demostraciones en los sistemas deductivos, particularmente los sistemas de deducción natural, y considerar la importancia o aplicación de este enfoque. Presentaré aquí una propuesta particular a la pregunta de “¿Qué es una demostración?”. Podemos responder a esta pregunta enfocándonos en el uso de reglas de inferencia, recurrir a su uso práctico en la comunidad lógica a lo largo de la historia, o remarcar sus aspectos semánticos y centrarnos en la preservación necesaria de la verdad, etc. La primera opción nos lleva a concebir a una demostración como el producto de la aplicación de reglas que muestra que una conclusión se sigue de manera segura, certera y con necesidad, de una serie de premisas. Propongo desarrollar aquí otra conceptualización de las demostraciones que se encuentra en los trabajos de la tradición dialógica en lógica formal. Esta tradición nos permite discutir sobre un aspecto social o colectivo de la lógica, nos permite presentar a las demostraciones como la formalización de un diálogo argumentativo. Desarrollaré esta concepción y luego la evaluaré desde un punto de vista pedagógico.

## La tradición dialógica

En términos generales, la lógica dialógica es una tradición de investigación que presenta a la lógica como una disciplina que estudia los diálogos argumentativos, esto es, un intercambio de argumentos entre agentes bajo normas estrictas que regulan su comportamiento en el diálogo. Los desarrollos técnicos que llevan el nombre “lógica dialógica” no se realizaron hasta que en 1960, en la Universidad de Erlangen, Paul Lorenzen resolvió problemas de su Programa Operativo (Lorenzen, 1955) recurriendo al concepto de “diálogo”. De esta propuesta derivaron múltiples sistemas dialógicos y una metalógica particular (menciono entre las principales publicaciones de esta época: Lorenz, 1961, 2001; Lorenzen, 1960; Lorenzen y Lorenz, 1978).

Desde la lógica dialógica, la lógica no es una ciencia de la verdad o del razonamiento, sino de la argumentación. Es importante notar que no es una lógica del argumento (o de los esquemas argumentativos), sino de la práctica argumentativa. Esto implica una diferencia en el objeto de estudio: no es un argumento individual sino una serie de argumentos en un diálogo, son argumentos utilizados, intercambiados, expresados por personas. Esto implica múltiples divorcios con la lógica clásica.

sica. Una proposición es algo que se afirma, que se cuestiona, que se defiende, que se duda, etc. Las proposiciones son partes del lenguaje con las que hacemos cosas y, dentro de nuestro juego dialógico, hay reglas sobre qué podemos hacer y qué no para poder jugar al juego. Una proposición, desde un primer momento, es una proposición porque forma parte de un diálogo (Lorenz, 2001).

La lógica dialógica y la lógica clásica se diferencian profundamente cuando reconocemos como punto de análisis a la argumentación como algo que las personas hacemos en conjunto. Argumentar es una práctica social, cooperativa y compartida (Rahman et al., 2018). Quienes investigan bajo la tradición dialógica presentarán a la argumentación como objeto de análisis de la lógica y, por lo tanto, la validez, nuestros sistemas y nuestras reglas pasan a ser elementos dentro de un juego comunitario. Por lo que la lógica estudia las relaciones entre las personas que juegan, sus roles, sus obligaciones, permisos y condiciones y las reglas que gobiernan la práctica de dialogar deductivamente.

La lógica dialógica también sostiene una lectura particular de la historia de la lógica. Dutilh-Novaes en *The dialogical roots of deduction* (2021), libro que es la culminación de múltiples trabajos que la autora publicó a lo largo de los años (2007, 2011, 2012, 2015); ha estudiado principalmente esta lectura y sostiene que la lógica tiene sus orígenes en los debates en la antigua Grecia en el ágora. Es en el contexto de la ciudad democrática de Atenas, en los debates públicos y compartidos, que encuentra sus inicios la lógica. Así, la historia de esta disciplina se entiende como un paso de la argumentación oral a la escrita, paso en el cual múltiples elementos dialógicos se mantienen en la escritura, otros se pierden y nuevas características aparecen (Dutilh-Novaes, 2012; Krämer, 2003; Krämer y Ljungberg, 2016). Dutilh-Novaes muestra, además, cómo es posible aplicar las discusiones metalógicas de la lógica dialógica a la deducción. Al sostener que la deducción mantiene elementos dialógicos desde su inicio, la autora presenta un modelo que le posibilita explicitar características dialógicas que estarían implícitas en las demostraciones formales. Esto nos permite entender a las demostraciones como un diálogo entre dos personas.

Además de lo mencionado, la lógica clásica y la lógica dialógica se diferencian gráficamente en sus sistemas (ver imagen 1 y 2).

O			P		
				$!((p \wedge q) \supset p)$	0
1	$!(p \wedge q)$	(0)		$!p$	4
3	$!p$		(1)	$?L^{\wedge}$	2

**P wins the play.**

Imágen 1: Demostración en un sistema dialógico (Keiff, 2011)

1	$p \vee q$	$\text{hyp}$
2	$\sim p$	$\text{hyp}$
	-	
3	$p$	$\text{hyp}$
	-	
4	$\sim p$	2, $\text{reit}$
5	$q$	3, 4, $\text{neg elim}$
6	$q$	1, 3–5, $\text{dis elim (8.21)}$

Imágen 2: Demostración en un sistema de deducción natural (Fitch, 1952)

Podemos ver que el formato en el cual estos sistemas presentan a las demostraciones es completamente diferente. Los sistemas de deducción natural son lineales y funcionan como un monólogo, una seguidilla o concatenación de proposiciones y justificaciones (aquí he ejemplificado con una demostración en el sistema notacional de Fitch, 1952, pero podríamos comparar con cualquier otro). En el caso de los sistemas dialógicos, la demostración se construye en la interacción de los personajes en el diálogo, por lo que es necesario distinguir cuándo habla uno u otro y qué tipo de afirmación realizan. Así, encontramos dos columnas y signos nuevos, como “!” , “?” , “O” y “P” . Ambas características responden al hecho de que en estas demostraciones existen dos personajes distinguibles que dialogan. Lorenzen y Lorenz denominaron *Oponente* y *Proponente* a dichos agentes (ver Keiff, 2011). Estos personajes tienen diferentes roles y reglas a seguir en el diálogo. Proponente tiene el rol de afirmar la tesis (conclusión) y sostenerla frente a los desafíos de Oponente, y Oponente tiene el rol de desafiar, cuestionar, criticar a su compañero. Los movimientos de ambos están limitados por Reglas particulares, similares a las reglas de inferencia, dado que están asociadas a la conectiva o cuantificador en uso. Estas son reglas de interacción, que permiten y prohíben movimientos dentro del diálogo.

Luego, el juego en su totalidad está normado por Reglas estructurales. Estas establecen la estructura del diálogo, cómo inicia, continúa y finaliza:

Las reglas estructurales describen así la forma en que se construye una argumentación, lo que significa que son responsables de la organización general de los diálogos. Las reglas estructurales están pensadas para organizar la aplicación de reglas de particulares de tal manera que el conjunto de movimientos resultantes de la aplicación de las reglas a una fórmula inicial (llamada tesis) produce un diálogo que puede entenderse como un argumento válido para dicha tesis. (Keiff, 2011)

La Escuela de Erlangen reconoce, en su mayor parte, tres reglas estructurales para sus sistemas. (1) Regla Inicial: Un juego dialógico comienza con Proponente afirmando la tesis (conclusión). (2) Regla formal o *Copy-cat Rule*: En el juego, Proponente sólo podrá afirmar lo que ya haya sido afirmado por Oponente y Oponente sólo puede afirmar lo que se derive de un desafío a la conclusión y las premisas. (3) Regla Final: Un juego dialógico finaliza cuando es el turno de un jugador de hacer un movimiento y no tiene más movimientos para hacer (Clerbout y McConaughey, 2022). Es en la segunda regla en que la tradición dialógica suele centrarse, dado que permite dar cuenta del aspecto formal de estos diálogos. Es también el elemento que diferencia principalmente estos sistemas de la semántica de juegos de Hintikka (para la relación entre estos sistemas ver Keiff, 2011, sección 5). La asimetría que genera esta regla entre los roles de Proponente y Oponente es central. La Regla Formal establece una restricción a lo que Proponente puede hacer en el diálogo, pues sólo puede afirmar lo que se sigue de las afirmaciones de Oponente. Oponente, por su parte, es libre de afirmar las premisas que desee. Rahman y colaboradores (2018) entienden esto como un aspecto socrático y colaborativo de estos diálogos, pues Proponente debe partir de las creencias (premisas) de Oponente, para llegar a la conclusión deseada. Así, Oponente no concede las premisas de Proponente, sino que es Proponente quien debe ceder ante las premisas de su dialogante para poder argumentar.

Esta asimetría, sin embargo, es la que asegura la formalidad en estos diálogos y su analiticidad. En el sentido de que no es posible utilizar ninguna afirmación externa al diálogo. Clerbout y McConaughey (2022) recuperan esta característica formal de los diálogos, dado que ni Proponente ni Oponente pueden traer a colación elementos extraños al intercambio, esto es, elementos que no hayan sido prontamente aceptados por su dialogante (en el caso de Oponente esta restricción es menor porque sólo debe tomar en cuenta la conclusión a la que Proponente quiere

llegar y no discutir sobre otro tema). La analiticidad queda completamente asegurada con esto: todas las afirmaciones de Proponente son posibles por las afirmaciones de Oponente y éstas obtienen su significado de la conclusión de Proponente. Es un diálogo cerrado.

Ahora deseo preguntarme cuáles son las Reglas estructurales de los sistemas de deducción natural y cómo podemos interpretar estos sistemas. Para esto deberemos recurrir al puente que tiende Dutilh-Novaes entre los sistemas dialógicos y los sistemas deductivos. La autora presenta un método dialógico con dos personajes, *Escéptico* y *Demostrador*, que tienen roles similares a los de Proponente y Oponente, pero se diferencian en el lenguaje adversarial que utilizan los sistemas originales. Mostraré cómo podemos concebir el diálogo de las demostraciones, las prohibiciones y obligaciones de sus dialogantes, y luego discutiré sobre una posible aplicación de esta interpretación en la enseñanza.

## **El diálogo en los sistemas deductivos**

La propuesta aquí es interpretar a las demostraciones como un estudio sobre situaciones ideales de la argumentación y sus reglas. Los sistemas dialógicos nos presentaban un tipo de argumentación, ¿cuál encontraremos en los sistemas de deducción natural? Comencemos por entender cómo inicia, procede y finaliza una demostración.

Podemos ver que una demostración en un sistema de deducción natural comienza con la afirmación sucesiva de las premisas (salvo en el caso de sistemas tipo árbol, Gentzen, 1934/5). Podemos entender esto como un primer momento en el diálogo en el que los dialogantes deben acordar sobre lo aceptado o compartido. Esto es así porque, desde la lógica dialógica, comprendemos a la argumentación como un paso desde lo aceptado hacia lo no aceptado, que utiliza lo compartido para poder argumentar. Esto último se ve fuertemente reflejado en las justificaciones de los sistemas deductivos, en las que encontramos la referencia a proposiciones previas, encadenadas en última instancia a las premisas. Dutilh-Novaes (2021) propone que este primer momento debe ser interpretado como Escéptico aceptando las premisas que propone Demostrador; Rahman y colaboradores (2018) retoman los sistemas de Lorenzen y Lorenz y sostienen que la argumentación debe ser vista como un esfuerzo de Proponente de partir de las premisas de Oponente (en estos sistemas las premisas son un movimiento O-!). Sería posible considerar que este es un momento de negociación en que ambas partes indagan en torno a las creencias

de su compañero de diálogo. Perspectivas similares sobre la argumentación pueden ser encontradas en el trabajo de, por ejemplo, van Eemeren y Grootendorst (2004).

Luego, una demostración prosigue con la afirmación secuencial y numerada de proposiciones acompañadas por la explicitación de las reglas de inferencia en uso y el número de las proposiciones anteriores que permitieron la afirmación de cada proposición. Como mencioné, esta encadenación puede ser interpretada como una perspectiva particular de la argumentación, en la que toda afirmación encuentra su justificación última en lo que es aceptado o creído por ambos participantes. A su vez, podemos retomar aquí la Regla formal de la lógica dialógica y hablar de una analiticidad en los diálogos de las demostraciones. Dutilh-Novaes insiste en el rol de la vigilancia mutua que cumplen Demostrador y Escéptico, aquí ambos personajes se critican, no para ganar la discusión sino porque están buscando generar el mejor diálogo posible.

Por último, una demostración finaliza con la afirmación de la conclusión. La relación entre las premisas y la conclusión podrá ser interpretada como un acuerdo o una comprensión mutua. La necesidad que conlleva esta relación podrá ser narrada recurriendo a la noción de analiticidad o formalidad, e insistiendo en que las reglas de inferencia, que regulan la interacción entre los dialogantes, aseguran que lo que se encontraba en las premisas, en este caso un acuerdo mutuo, compromiso o creencia, se traslada hasta la conclusión. Por lo que, si dos personas aceptan jugar al juego de la deducción y aceptaron las premisas, entonces necesariamente deberán aceptar la conclusión. La propuesta de Rahman puede sernos de utilidad aquí. Ante la pregunta de por qué alguien debería aceptar la conclusión, diremos que debería aceptarla porque se sigue de sus propias creencias. Así, la fuerza de la conclusión está en la fuerza de las creencias de nuestro compañero de diálogo, y no al revés. Sundholm, tal como cita Rahman y colaboradores (2018), expresó esto de manera clara en una charla: “Cuando digo “por lo tanto”, le doy a otros mi autoridad para afirmar la conclusión, dada su autoridad para afirmar las premisas” (Sundholm, 2013, p. 17). En este sentido, quien quiera sostener la conclusión deberá responsabilizarse por su conexión con las premisas, pero es su compañero de diálogo quien debe responsabilizarse por dichas premisas.

## **Conclusiones**

Como mencioné, además de desarrollar el enfoque dialógico busco en este trabajo preguntarme por los beneficios o utilidades de este enfoque. Considero que

esta reinterpretación de las demostraciones puede aplicarse a la enseñanza de la lógica, particularmente a la enseñanza de construcción de demostraciones. La manera de trasladar esta conceptualización a la enseñanza es la siguiente. Cuando presentemos por primera vez una demostración en clase podemos describirla como un tipo de diálogo argumentativo ideal, que tiene reglas estrictas que siempre son seguidas por los dialogantes, y donde nunca tenemos restricciones temporales o prácticas. Estas Reglas estructurales son las siguientes. (1) Regla Inicial: Este diálogo comienza con la aceptación mutua de las premisas. (2) Regla Formal: En este diálogo, los agentes sólo pueden afirmar lo que fue mutuamente aceptado, lo que fue aceptado por el otro agente o lo que se sigue de lo aceptado por dicho agente. (3) Regla Final: Este diálogo finaliza con la afirmación de la conclusión por parte de ambos dialogantes.

Esta perspectiva puede verse beneficiada por una discusión previa con los estudiantes en torno a sus intuiciones sobre las prácticas argumentativas, sobre qué implica formar parte de este diálogo y qué es argumentar bien. Incluso, un curso que incorpore elementos de lógica informal podría retomar teorías de la argumentación para esto. En última instancia, esta interpretación dialógica nos permite darle sentido a la serie de números, letras y rayas con las que los estudiantes se enfrentarán cuando vean una demostración. El objetivo de esta futura aplicación es funcionar como un andamiaje en el encuentro entre estudiantes y los elementos extraños de la lógica.

## Bibliografía

- Clerbout, Nicolas y McConaughy, Zoey.** (2022). Dialogical Logic. En E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Falls 2022 Edition). <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/logic-dialogical/>
- Dutilh Novaes, Catarina.** (2007). *Formalizing medieval logical theories: Suppositio, Consequentiae and Obligationes*. Springer.
- (2011). The Different Ways in which Logic is (said to be) Formal. *History and Philosophy of Logic*, 32(4), 303-332. <https://doi.org/10.1080/01445340.2011.555505>
- (2012). *Formal languages in logic: A philosophical and cognitive analysis*. Cambridge University Press.
- (2015). A Dialogical, Multi-Agent Account of the Normativity of Logic. *Dialectica*, 69(4), 587-609. <https://doi.org/10.1111/1746-8361.12118>

- (2021). *The Dialogical Roots of Deduction: Historical, Cognitive, and Philosophical Perspectives on Reasoning* (1.<sup>a</sup> ed.). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108800792>
- Fitch, Frederic B. (1952).** *Symbolic Logic An Introduction*. The Ronald Press Company.
- Gentzen, Gerhard.** (1934). Untersuchungen über das logische Schliessen. *Mathematische Zeitschrift*, 39, 176-210, 405-431.
- Keiff, Laurent. (2011).** Dialogical Logic. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2011 Edition). <https://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/logic-dialogical/> Traducción propia.
- Krämer, Sybille.** (2003). Writing, Notational Iconicity, Calculus: On Writing as a Cultural Technique, trad. de Anita McChesney. *Modern Languages Notes (German Issue)*, 118(3), 518-537. <https://doi.org/10.1353/mln.2003.0059>
- Krämer, Sybille y Ljungberg, Christina.** (Eds.). (2016). *Thinking with diagrams: The semiotics basis of human cognition*. De Gruyter Mouton.
- Lorenz, Kuno. (1961).** *Arithmetik und Logik als Spiele*. Christian-Albrechts-Universität.
- (2001). Basic objectives of dialogue logic in historical perspective. *Synthese*, 127, 255-263.
- Lorenzen, Paul. (1955).** *Einführung in die operative Logik und Mathematik*. Springer.
- (1960). Logik und Agon. *Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia*, 4, 187-194.
- Lorenzen, Paul y Lorenz, Kuno.** (Eds.). (1978). *Dialogische Logik*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Rahman, Shahid, McConaughey, Zoey, Klev, Asten y Clerbout, Nicolas.** (2018). *Immanent Reasoning or Equality in Action: A Plaidoyer for the Play Level* (Vol. 18). Springer International Publishing. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-91149-6>
- Sundholm, Göran.** (2013). *Inference and Consequence in an Interpreted Language*. Charla en el Workshop Proof theory and philosophy, Groningen, Diciembre 3-5, 2013. (Traducción propia).
- van Eemeren, Frans. H. V. y Grootendorst, Rob.** (2004). *A Systematic Theory of Argumentation: The pragma-dialectical approach*. Cambridge University Press.

# Dos variedades de antirrealismo modal

EZEQUIEL ZERBUDIS

[ezerbu@yahoo.com](mailto:ezerbu@yahoo.com)

UNL, UNR, Conicet

## Resumen

En este trabajo, voy a considerar los méritos relativos de dos versiones de antirrealismo modal, el normativismo modal (NM) de Amie Thomasson (2020) y cierto proyectivismo respecto de algunos hechos modales, y concluiré preliminarmente que esta última versión (que por cuestiones de espacio apenas esbozaré) tiene ventajas apreciables. Procederé como sigue: en primer lugar, presentaré algunas motivaciones para sostener una posición antirrealista respecto del discurso modal, y esbozaré algunos puntos de decisión que permiten definir distintas versiones de antirrealismo. En segundo lugar, presentaré el NM y esbozaré algunas críticas a dicha posición. Finalmente, intentaré dar motivos para pensar que una versión proyectivista de los hechos modales relevantes podría resultar una opción más prometedora.

## 1. Motivaciones para el antirrealismo modal

Antes de seguir, es importante consignar que hay distintos tipos de discursos y nociones modales. Así, por ejemplo, se suele distinguir entre modalidades físicas (o nómicas), lógicas, metafísicas, etc., y aún pueden hacerse distinciones al interior de estas mismas clases relativamente amplias. En este sentido, querría dejar en claro que mi propuesta es limitada en este sentido, y solo concierne a un tipo particular de aseveraciones modales metafísicas, a saber, aquellas en las que se atribuyen propiedades “de tipo clasificatorio” a objetos (con la frase entre comillas pretendo traducir *sortalish* en la terminología de Bennett 2004, clase en la que se incluyen propiedades no solo clasificatorias en sentido propio (la traducción que propongo para *sortal properties*), sino también otras propiedades conectadas con ellas, como sus condiciones de identidad, persistencia, y demás). Ejemplos de este tipo de aseveraciones serían aquella mediante la que se afirma que una estatua de arcilla no puede seguir existiendo si altero radicalmente su forma (por ejemplo, si deformedo un busto de arcilla de Julio César hasta convertirlo en una bola informe), o la de que mi escritorio es necesariamente un artefacto. Muchos otros tipos de aseveraciones modales quedan, de todos modos, fuera del alcance de mi propuesta. Por ejemplo, creo que es metafísicamente posible que mi escritorio sea convertido en un montículo de aserrín o, para retomar un ejemplo anterior, que es posible aplastar una estatua de arcilla fresca de modo de cambiar drásticamente su forma, pero que no pretendo aplicar las consideraciones favorables al antirrealismo que voy a esgrimir a estas afirmaciones.

Ahora bien, respecto de las afirmaciones modales que involucran propiedades de tipo clasificatorio como las que mencionamos más arriba, ¿qué motivaciones habría para rechazar una interpretación realista de las mismas, esto es, una interpretación según la cual dichas afirmaciones estarían describiendo estados de cosas objetivos, independientes de nuestras actitudes? Siguiendo a Thomasson y otros autores (cf. Price 2004, Blackburn 1984), habría dos tipos de motivaciones centrales, unas de ellas de carácter ontológico, otras de un tipo epistemológico.

Por un lado, una interpretación realista de los enunciados modales es problemática desde un punto de vista ontológico, en la medida en que se enfrenta con lo que se ha dado en llamar el “problema de la localización” (Jackson 1998, Price 2004), a saber, el problema de encontrarle un lugar en la realidad natural (presumiblemente reducible a hechos físicos) a hechos y propiedades relativamente “raros” como parecen serlo las propiedades y hechos modales metafísicos que venimos de mencionar.

Por otra parte, este carácter extraño de las propiedades modales, en la medida en que no sean explicables en términos de propiedades físicas, da lugar también a un problema epistemológico. En efecto, si bien tenemos una idea más o menos clara de cómo accedemos a las propiedades físicas de los objetos (a saber, mediante nuestras capacidades perceptivas), e incluso a sus propiedades disposicionales (mediante hipótesis empíricas falsables), no parece que podamos acceder de un modo semejante a sus propiedades de tipo clasificatorio, al menos si las entendemos en sentido realista (y el hecho de que éstas últimas no sean reducibles a aquellas parece reforzar este punto).

Es importante recordar que estas dificultades surgen en particular cuando se interpretan nuestras representaciones modales o clasificatorias en un sentido realista, esto es, cuando se las interpreta como describiendo una realidad modal objetiva e independiente. Los inconvenientes funcionan, entonces, como motivaciones para adoptar una actitud antirrealista. Ahora bien, hay distintos modos, que no tenemos lugar para detallar aquí, en que un discurso podría interpretarse de modo no realista. En lo que sigue, me concentro en analizar las ventajas relativas de dos tipos de posiciones: por un lado, un tipo de expresivismo modal, según el que las (aparentes) afirmaciones modales no son tales, sino expresiones de reglas y, por otro, un tipo de posición que acepta el carácter descriptivo del discurso modal, pero que no especifica sus condiciones de verdad en términos de hechos completamente independientes de lo mental. En lo que sigue presento y señalo algunos problemas del NM de Thomasson, una versión reciente y particularmente plausible de expresivismo modal.

## 2. El Normativismo Modal y sus problemas

### 2. 1 Presentación del normativismo modal

La tesis central del NM consiste en sostener que ciertos enunciados que, interpretados literalmente, parecen *describir* hechos modales deben ser más bien comprendidos como *expresiones* de reglas semánticas en el lenguaje objeto.

Veamos esto con más detalle a partir del ejemplo ( $E_M$ ), un enunciado del tipo que nos interesa:

( $E_M$ ) Necesariamente, las estatuas no sobreviven a un cambio radical de su forma.

Según NM, lo que hace un enunciado modal como ( $E_M$ ) es expresar, en el lenguaje objeto, que ( $E_{AS}$ ) es una regla que rige nuestro uso lingüístico. Esto equivale, a su vez, a indicar que la cláusula base ( $E$ ), que consiste en una aplicación particular de la regla, y a la que se aplica el operador modal en ( $E_M$ ), es un enunciado analítico – i.e., aceptable a partir de la mera vigencia de dichas reglas.

( $E_{AS}$ ) ‘Estatua’ se aplica a un trozo de materia solo si tiene una forma definida que se le ha dado con una intención artística.<sup>1</sup>

( $E$ ) Las estatuas no sobreviven a un cambio radical de su forma.

La idea es entonces que aceptamos un enunciado como ( $E_M$ ) porque captamos que ( $E$ ) debe ser aceptado sobre la base de nuestra comprensión del significado, o del contenido conceptual (que bien podemos entender en términos de reglas de aplicación), de los términos involucrados. Por otra parte, se supone que esta aceptación no expresa una creencia acerca de supuestos hechos modales independientes (que pudieran hacerla verdadera), sino que solo expresan, más bien, el compromiso de los hablantes a usar los términos involucrados siguiendo la guía proporcionada por la regla ( $E_{AS}$ ). Esto no obsta, sin embargo, a que podamos aplicarle a estas emisiones el predicado veritativo (entendido de un modo deflacionado), que nos habilitaría a decir que hay hechos modales (en un sentido igualmente deflacionado o, en términos de Thomasson, de un “realismo simple”).

## 2.2 Problemas 1: enunciados modales con nombres

Una vez presentada la posición, veamos ahora algunos problemas, derivados de sus compromisos semánticos, que ella parece tener.

Tomemos en primer lugar aseveraciones modales que involucran nombres propios. Como vimos, según Thomasson estamos habilitados a introducir un operador de necesidad frente a un enunciado que aceptamos cuando dicho enunciado expresa (i.e., es aceptable debido a la validez de) una regla lingüística – o, de modo equivalente, cuando dicho enunciado es analítico.

---

<sup>1</sup> ‘AS’ indica aquí ‘ascenso semántico’. Debe entenderse que la definición de estatua ofrecida aquí es “de juguete”, y solo a fines ilustrativos. Tampoco es necesario comprometerse con que las reglas relevantes puedan expresarse exhaustivamente, alcanza con que haya afirmaciones que los hablantes acepten como validadas por las reglas, que pueden captar de manera tácita.

Ahora bien, parece razonable aceptar enunciados tales como (J<sub>N</sub>), lo que, según el NM, solo podríamos hacer si (J) fuera analítica:

(J<sub>N</sub>) Necesariamente, Juan es humano

(J) Juan es humano

Esta afirmación, claro, choca con la idea usualmente aceptada desde Kripke (1980) según la cual los nombres no expresan semánticamente ningún contenido descriptivo, lo que se requeriría para que (J) valga como una verdad analítica. Thomasson desafía aquí este consenso, y defiende que, por el contrario, los nombres sí tienen un contenido descriptivo lo suficientemente rico como para fundamentar las conexiones analíticas que su posición requiere.<sup>2</sup> Sostiene además que esta afirmación no es *ad hoc*, ya que se la necesita de todos modos para resolver el “problema del respecto” (*qua problem*) que aqueja a las teorías causales de la referencia de los nombres. ¿En qué consiste este problema?

La discusión al respecto se remonta (al menos) al tratamiento de la teoría histórico-causal de la referencia por parte de Devitt y Sterelny (1986). Según ellos, el problema surge debido a que todo intento de anclar (*ground*) un nombre en un objeto (por ejemplo, al realizar un acto de bautismo) está sujeto a cierto grado de indeterminación, ya que, cuando se lo introduce el nombre está en contacto causal con una pluralidad de objetos. Por ejemplo, al intentar bautizar una estatua, el término se conecta causalmente, no solo con la estatua, sino también con el trozo de arcilla que la constituye, y con objetos aún más extraños, como sus partes temporales o espaciales no separadas, sumas mereológicas de partículas de arcilla, etc. Devitt y Sterelny sugieren que, para que un nombre pueda anclarse en solo uno de estos distintos candidatos, deberá asociárselo con cierto contenido descriptivo (en particular, un concepto clasificatorio) que permita individualizar el objeto a nombrar.

Thomasson adopta entonces la idea de que los nombres están semánticamente asociados con un contenido descriptivo que permite individualizar su referente, con una motivación clara: solo bajo esa suposición podrán enunciados como (J) exhibir las conexiones analíticas entre sus componentes que permitan considerarla como expresando una regla semántica.

La idea de que los nombres están asociados semánticamente con contenidos descriptivos (sentidos) que fijan su referencia ha sido, como se sabe, sometida a

---

<sup>2</sup> Thomasson defiende esta posición al menos desde *Ordinary Objects* (2007).

críticas que se suelen considerar como devastadoras – en particular, las distintas objeciones de Kripke al descriptivismo sobre los nombres (1980, conferencias I y II). Sin embargo, la posición defendida por Thomasson no es exactamente la misma que Kripke ataca: no presupone que los contenidos descriptivos asociados permitan individuar de modo exhaustivo el referente semántico del término, sino solo postula la presencia de un contenido clasificatorio general, que desambigüe la referencia en contexto, en cada caso. Así, la idea es que sabemos que ‘Kamala Harris’ designa a Kamala Harris (y no, por ejemplo, simplemente, a un estadio temporal suyo) porque asociamos con el término el contenido clasificatorio de *ser persona*.

¿Son suficientes estas diferencias para dejar a salvo de las críticas de Kripke la versión de descriptivismo planteada por Thomasson? Ella sostiene que, si bien algunos ejemplos conocidos podrían constituir contraejemplos a su posición, hay fenómenos intuitivos que parecen sugerir la presencia de contenidos descriptivos asociados a los nombres, con lo que cierto descriptivismo moderado podría sostenerse.

Conviene centrar la discusión en algunos casos particulares:

1. Podríamos llegar a descubrir que Kamala Harris es en verdad (i.e., siempre fue) un robot, y seguir refiriéndonos a ella con ‘Kamala Harris’.

2. También podríamos llegar a descubrir que nuestro uso de ‘Kamala Harris’ no estuviera asociado más que con una serie de videoclips, de lo que se seguiría que Harris en verdad no existe.

3. Parece que puedo nombrar una estatua, y llamarla, por ejemplo, ‘El emperador’, sin que ese nombre se aplique también al trozo de arcilla que la constituye.

Thomasson no da mucha importancia al caso (1), y se basa en (2) y (3) para argumentar que tenemos que suponer que los nombres están asociados a contenidos clasificatorios, ya que la afirmación en (2) de que Harris no existe parece depender de la idea de que nada cumple con la condición de ser una *persona* asociada al nombre, mientras que la asociación de ‘El emperador’ con *ser estatua* explicaría por qué refiere a la estatua y no al trozo de arcilla coincidente.

Creo que esta evaluación de los casos es incorrecta. Por una parte, (1) provee un contraejemplo claro a su posición, y como tal suficiente (junto con otros casos análogos) para invalidar su postura. He aquí otro ejemplo menos rebuscado: escuchando a mi amigo dar órdenes, puedo comprender suficientemente bien lo que Alexa es capaz de hacer antes de enterarme de que no es una persona sino un *asistente virtual*. Parece que los nombres pueden referir, entonces, aún cuando los ha-

blantes no clasifiquen a sus referentes como perteneciendo a un tipo de cosa definido (y, cuando hay algún contenido clasificatorio asociado, no suele ser tan rico como para fundar las conexiones analíticas requeridas por el NM).

Por otra parte, los casos (2) y (3) parecen incapaces de fundamentar la versión más extrema de descriptivismo que pretende sostener Thomasson, según la cual ciertos conceptos clasificatorios forman parte del significado estable de los nombres. En efecto (y siguiendo la propuesta original de Devitt y Sterelny para resolver el problema), parece que sería suficiente que quienes estén involucrados en la fijación de la referencia de un nombre tengan en claro el tipo de objeto que está siendo bautizado. Incluso podría ocurrir que (como pasa también con algunos términos de género natural) sea necesario que al menos algunos miembros de la comunidad estén al tanto de esas descripciones. Pero no parece necesario, como supone Thomasson, que todo usuario competente del nombre tenga que asociar con él un contenido clasificatorio suficiente para su individuación en cada uso, que es lo requerido si (J) ha de ser analítico.

### 2.3 Problemas II: enunciados modales con demostrativos

Resultan también problemáticos para el NM diversos tipos de enunciados que incluyen demostrativos.

El primer tipo de casos deriva también de comentarios de Kripke. En efecto, al defender que de hecho hacemos afirmaciones modales *de re* intuitivamente verdaderas, llama la atención sobre que podemos señalar a Nixon y preguntarnos si *él* podría haber perdido la elección. O si *él* es o no necesariamente humano. O, para volver a nuestro ejemplo, podemos pensar en alguien que toma una estatua de arcilla en su mano y se pregunta si *eso* podría sobrevivir a un aplastamiento. Por supuesto, necesitamos de algún modo determinar si nos referimos de ese modo a la estatua o al trozo de arcilla que la constituye, y factores pragmáticos y contextuales en que no necesitamos entrar seguramente explican cómo es que logramos hacerlo. Pero, en todo caso, lo importante es que, para el caso en que estemos hablando de la estatua, querríamos defender que un enunciado como (D<sub>M</sub>) es verdadero. Ahora bien, esto sólo sería posible, según el NM, en la medida en que un enunciado no modal como (D) fuera una regla semántica, lo que no parece ser el caso (ya que ‘esto’ puede referir a algo distinto de una estatua):

(D<sub>M</sub>) Necesariamente, esto no sobrevive a un aplastamiento

(D) Esto no sobrevive a un aplastamiento

Es cierto que, de un modo u otro, logramos pensar al referente de ‘esto’ como cayendo bajo un concepto clasificatorio específico – por ejemplo, pensamos en él, entre otras posibilidades más remotas, como una estatua, o como un trozo de arcilla, y podemos suponer que lo que afirmamos del objeto se sigue analíticamente de ese modo de concebirlo. Sin embargo, como sea que hagamos esto, ello no ocurre como supone el NM, a saber, por formar parte ese material descriptivo del contenido semántico de los términos de nuestros enunciados – no hay tal contenido asociado con ‘esto’.

Ahora bien, es cierto que, de todos modos, los demostrativos están asociados con ciertas condiciones descriptivas, que ayudan a determinar su referencia en cada contexto (lo que Strawson llama “requisito contextual” (1950, p. 19) y Kaplan el “carácter” del demostrativo, por oposición a su contenido (1989, p. ...)). Así, para ‘yo’, por ejemplo, la descripción relevante sería *el hablante del contexto*. Tal como ocurre con contenidos descriptivos no contextuales, las condiciones descriptivas contextuales también parecen dar lugar a (algo asimilable a) conexiones analíticas. Por ejemplo, podría pensarse que el significado lingüístico de ‘yo’ y otros índiceos presentes en enunciados como (K) y (C) parecen garantizar su verdad en todo contexto de emisión:

(K) Yo estoy aquí ahora

(C) Yo existo

Podemos en consecuencia considerarlos como expresando reglas semánticas, siguiendo la caracterización del NM, ya que resultan verdaderas siempre que se las emita en virtud de su significado – de sus reglas de uso.<sup>3</sup> Según la posición de Thomasson, esto debería habilitarnos a introducir el operador modal frente a tales enunciados. Pero es claro que las versiones modalizadas de (K) y (C) no son aceptables:

(K<sub>N</sub>) Necesariamente, yo estoy aquí ahora

(C<sub>N</sub>) Necesariamente, yo existo

---

<sup>3</sup> Acá estoy simplificando, ya que, como el mismo Kaplan mencionó, puede haber casos en que ‘Yo no estoy aquí ahora’ sea verdadero – por ejemplo, en un mensaje en un contestador automático. El punto que queremos hacer puede igualmente mantenerse.

De nuevo, el NM parece dar aquí el resultado incorrecto.

### 3. Una alternativa

Los problemas que usamos para criticar el NM no son particularmente novedosos, y Thomasson obviamente conoce dichas dificultades. Esto sugiere que su sostenimiento del NM está motivado, fundamentalmente, porque considera que ese sería el único modo de las ventajas indicadas del antirrealismo. En lo que sigue sugiero que una variante distinta del antirrealismo, un cierto tipo de proyectivismo respecto de los hechos clasificatorios y modales que da lugar a una concepción constructivista de los objetos, puede obtener esas ventajas sin las dificultades que mencionamos.

La propuesta consiste entonces en suponer que nuestros conceptos clasificatorios no estarían representando hechos clasificatorios objetivos e independientes (*mind-independent*), sino que sería más bien nuestra aplicación de dichos conceptos a lo dado en la experiencia lo que determina los contornos (i.e., las condiciones de existencia, identidad y persistencia) de los objetos que así delineamos.

Imagino que una propuesta de este tipo será recibida con cierta incredulidad, ya que las posiciones predominantes parecen favorecer ahora al realismo. No puedo aquí hacer más que sugerir (o reiterar) razones que hacen a esta posición independientemente atractiva:

En primer lugar, suponer que los objetos son parcialmente constituidos por nuestras actitudes clasificatorias (y los conceptos específicos allí utilizados) nos da la oportunidad de ofrecer una epistemología modal plausible y coherente con nuestra práctica, al menos en lo que respecta al conocimiento de las propiedades modales y clasificatorias de los objetos. En efecto, la propuesta nos permitiría explicar cómo podríamos obtener tal conocimiento, como parece que de hecho lo hacemos, a partir de nuestros juicios intuitivos, esto es, a nuestra aplicación de conceptos, respecto de casos imaginarios (algo del orden del análisis conceptual, pero que no tiene por qué asociarse al *desideratum* de exhaustividad asociado con un análisis).

En segundo lugar, esta perspectiva nos permitiría ofrecer respuestas plausibles a los diversos problemas metafísicos de localización que mencionamos y, en particular, al problema de explicar cómo podría haber objetos coincidentes con propiedades modales y clasificatorias diferentes. En efecto, alcanza para esto hacer notar que lo que ocupa una cierta región del espacio bien puede satisfacer más de un concepto clasificatorio.

Finalmente, la posición permite compatibilizar las intuiciones modales señaladas por Kripke, según las cuales las propiedades modales que adscribimos a los objetos parecen residir en ellos mismos, y no en los modos en que los describimos, con la idea de que tenemos un acceso relativamente poco problemático a dichas propiedades, a partir de un examen de nuestros conceptos clasificatorios.

## **Bibliografía**

- Bennett, K.** 2004 “Spatio-temporal Coincidence and the Grounding Problem”, *Philosophical Studies* 118, pp. 339-371.
- Blackburn, S.** 1984 *Spreading the Word*, Oxford: OUP.
- Devitt, M. & Sterelny, K.** 1986 *Language and Reality*, Oxford: Blackwell.
- Jackson, F.** 1998 *From Metaphysics to Ethics*, Oxford: OUP.
- Kaplan, D.** 1989 “Demonstratives”, en Almog, J., Perry, J. & Wettstein, H. (eds.), *Themes from Kaplan*, New York: OUP, pp. 481-563.
- Kripke, S.** 1980 *Naming and Necessity*, Oxford: Blackwell.
- Price, H.** 2004 “Naturalism without Representationalism”, en su *Naturalism without Mirrors*, Oxford: OUP, pp. 184-199.
- Strawson, P.** 1950 “On Referring”, en *Logico-Linguistic Papers*, Londres: Methuen.
- Thomasson, A.** 2007 *Ordinary Objects*, Oxford: OUP.
- Thomasson, A.** 2020 *Norms and Necessity*, Oxford: OUP.



**UNL • FACULTAD  
DE HUMANIDADES  
Y CIENCIAS**

