

XV Jornadas de comunicación de investigación en Filosofía

COORDINADORAS

Paula García Cherep
María Nidia Casís
Julia Antonella Palavecino



UNL • FACULTAD
DE HUMANIDADES
Y CIENCIAS

XV JORNADAS DE COMUNICACIÓN DE INVESTIGACIÓN EN FILOSOFÍA

Compiladoras: Paula García Cherep, María Nidia
Casís y Julia Antonella Palavecino

Autoridades

Rector UNL

Enrique José Mamarella

Decana FHUC

Laura Tarabella

Director del Departamento de Filosofía

Ezequiel Zerbudis

Comité organizador de las XV JOCOINFI

Ezequiel Zerbudis (presidente)

María Sol Yuan (secretaria)

Esteban Ponce (tesorero)

Valeria Buffón

Ricardo Cattaneo

Germán Castiglioni

Manuel Dahlquist

Paula García Cherep

Luciana Samamé

Adriana Gonzalo

Ilya Guerenstein

Paloma Pesquedua

Índice

A modo de prólogo

Resonancias de la teoría ética aristotélica en *La creación del mundo según Moisés* de Filón de Alejandría

María Elisa Acevedo Sosa

Otto Neurath y la superación del coherentismo. En busca de una definición sociológica de la verdad

Matías Aimino

¿Qué entendemos por determinismo? Desambiguación del término y su vinculación con las ciencias físicas

Ian Sebastián Albornoz Tomas

Dos modelos de desacuerdo profundo

Gustavo Arroyo

Del miedo. Hobbes y Jonas

Carlos Balzi

Sexualidad en Oriente: aportes filosóficos a la educación sexual en nuestra región

Diego G. Bazán

El derecho cosmopolita como «ideal regulativo» y sus proyecciones contemporáneas

Ileana P. Beade

La estética hegeliana más allá de la obra de arte clásica

Ignacio Bisignano

Conocimiento objetivo y actitud teórica: antecedentes husserlianos en Merleau-Ponty

María Paula Buteler

Una fenomenología de los matices sonoros en el marco de la «atención» en Husserl
Gustavo Cámara

El sacrificio y la crueldad en Bataille y Artaud o ¿cómo sobrevivir a un mundo sin atractivos?
Francisco Antonio Candiotti

Notas sobre materialismo en la estética de Diderot
María Nidia Casís

La escena en disputa. Teatro y moralidad en la Francia del siglo XVIII
María Nidia Casís

Funcionalismo e hilemorfismo en *Acerca del Alma II.1*
Miguel Alejandro Castañeda

Antígona y los dilemas del parentesco. Reflexiones hegelianas desde la obra de Judith Butler
Germán Castiglioni

Representación política y libertad: la tensión entre la creación artística colectiva y la libertad individual
María del Mar Castillo

Hegel y la Ilustración escocesa. Traducciones y recepción crítica de ideas en torno a la economía política
Ricardo Cattaneo

Injusticia hermenéutica y feminismo decolonial
Milagros del Pilar Chain y Eduardo Sota

El pensamiento en disputa: lecturas arendtianas sobre la *phronēsis* aristotélica
Maximiliano Chirino

Antigüedades de la noticia ideológica: tres posiciones sobre la relación entre arte y revolución
Matías Cristobo

Desacuerdos profundos en ámbitos de discusiones digitales

Ulises Dávalos

Bilateralismo y fragmentos clásicos

Jonathan Erenfryd y Joaquín Toranzo Calderón

Inferencia y representación en el anti-excepcionalismo de la lógica

Jonathan Erenfryd

El redescubrimiento moderno de la democracia y sus derivas rioplatenses

Pilar Escobar

Logicismo se dice de muchas maneras: la propuesta tractariana

María Gabriela Fulugonio

El espectador emancipado en las entrañas del Capital

Juan Diego García

«Apercepción trascendental» y «noúmeno». Una propuesta sobre el fundamento en La Crítica de La Razón Pura de I. Kant

Fernanda V. Geli

Consideraciones terminológicas y doctrinales sobre la función de las cláusulas adverbiales ἢ ὄν / ἢ ὄντα en la determinación del dominio de «la ἐπιστήμη del filósofo» en la *Metafísica* de Aristóteles

Horacio Alberto Gianneschi

Sobre la existencia de un «órgano del lenguaje humano». Discusiones desde el enfoque de sistemas complejos

Federico Giri

Influencias del estoicismo y el epicureísmo en el materialismo de La Mettrie

Alejandro Martín Gómez

Acerca de la existencia de un protolenguaje humano. Discusiones actuales y consecuencias filosóficas

Adriana Gonzalo

Neurath: el rol de la ciencia y la investigación social. Una crítica a la interpretación Horkheimeriana

Adriana Gonzalo

Conocimiento práctico y fotografía

Julieta Grattier Stalker

ISOTYPE, una acción transformadora

Julieta Grattier Stalker

Una fundamentación de la ética informática desde Norbert Wiener

Ilya Guerenstein

El escepticismo pirrónico de Enesidemo como clave de lectura de la filosofía de Heráclito. Planteamiento del problema y primeras aproximaciones

Emilio Inchauspe

Wittgenstein y el problema del realismo

Pedro Diego Karczmarczyk

El problema de la equiparación entre los términos φαινόμενα y ἔνδοξα en el ámbito de la filosofía práctica aristotélica

Matías Ezequiel Kogel

La paradoja del hombre como «miseria» y «grandeza». El legado filosófico de Blaise Pascal

Ignacio Lanzi

Razonamiento teoremático y conocimiento matemático

Javier Legris

Transhumanismo y naturaleza humana: presupuestos filosóficos, implicancias y alternativas

Ariana Liotta y Nahuel Pallitto

Los tiempos del espectador. Althusser y el teatro materialista

Santiago Lo Vuolo

Epítetos grupales. Expresividad y discursividad

Alfonso Losada

Algunas ideas sobre la posibilidad del conocimiento moral y el perspectivismo en Nietzsche

Franco Lujan

El origen de la inteligibilidad en el contexto de la epistemología divina según Juan Duns Escoto

Enrique Santiago Mayocchi

Algunas observaciones sobre la cuestión del alma en Diógenes de Apolonia (y una mención sobre Anaxímenes y Anaxágoras)

Gerardo Ángel Medina

La vida: el bioarte, límites internos y externos del autor

Antonio Michou

Armonía o necesidad: Leibniz y Spinoza sobre el conocimiento y la virtud

Mario A. Narváez

El solipsisimo en el Tractatus: apuntes sobre la lectura de Alberto Coffa

Andrés Oliva

Los desplazamientos de las ideas políticas de libertad e igualdad en la glorificación de la labor. La lectura de Hannah Arendt en *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*

Virginia Osuna

Precisiones sobre la acción a partir del vínculo entre tradición y experiencia. La clave de la pluralidad en el pensamiento de Hannah Arendt

Virginia Osuna

Análisis crítico de la injusticia epistémica desde una dimensión afectiva

Julia Antonella Palavecino

Epistemología feminista y teoría queer. En busca de vidas más habitables

Sofía Panuncio

Emergencia Evolutiva: ¿del Lenguaje con preferencia por los conceptos o del Sistema Conceptual con preferencia por el lenguaje?

Griselda Parera y Maira D'Antoni

Cosas, datos y fantasmas, ¿de qué está hecho un Centauro?

Fermín Paz

Wittgenstein en el debate sobre el concepto de «color»

Paloma Pesquedua

Kant contra Jacobi en el debate sobre el sentimiento

Emanuel Riffel

Hacia una reconstrucción de las teorías de la evolución como respuesta a la problemática biolingüística de la emergencia del lenguaje humano

Paloma Rivera

Los niveles de la materia en la biología Aristotélica

Guido Spasiuk

La reconfiguración de la escucha musical en el arte sonoro

Francisco Cesar Eduardo Taborda

¿Puede el pueblo vivir sin religión? Reflexiones sobre la posibilidad de un ateísmo plebeyo

Manuel Tizziani

El «cuidado de sí» como clave de lectura de la ética de Plotino

Nicolás Torres Ressa

El lobo del intelecto bajo la piel del voluntarismo: recepción y transformación de Juan Duns Escoto en la teoría de la elección libre de Juan Buridán

Maximiliano Damián Utrera

La praxis artística como un filosofar desde la no-filosofía

Andrea Vidal y Silvia Solas

Aportes del *Tractatus* para pensar la identidad personal

María Sol Yuan

El conocimiento modal y la metafísica de los objetos ordinarios

Ezequiel Zerbudis

A modo de prólogo

Los trabajos reunidos en este volumen procuran dar testimonio del encuentro celebrado los días 13, 14 y 15 de Octubre de 2022 en el marco de la edición XV de las Jornadas de Comunicación de Investigación en Filosofía organizadas por el Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad Nacional del Litoral. Estas jornadas propician desde su primera edición en el año 2000 el ámbito para el enriquecimiento de la indagación filosófica a través de la confluencia y el diálogo entre investigadores en distintas etapas de su formación profesional. Edición a edición, las jornadas reciben participaciones provenientes de diversas instituciones de nuestro país, favoreciendo así un intercambio provechoso para cada una de las comunicaciones presentadas.

Las XV JOCOINFI contaron con conferencias, mesas, simposios y ponencias individuales, además de haber sido el marco elegido para la presentación de libros y revistas académicas de publicación reciente. Los títulos de los simposios pertenecientes a esta edición dan cuenta de la pluralidad de intereses cobijados por las jornadas: *Antropología, moral y política en la Modernidad: antecedentes, debate y derivas*; *Concepciones de la voluntad, el libre albedrío y la vida moral. Un rastreo desde la antigüedad tardía hasta la temprana modernidad*; *Desacuerdos profundos: caracterización, aplicación y problemas*; *Estéticas y materialismos*; *Evolución y lenguaje humano. Enlaces entre la filosofía y la biolingüística*; *Ideas II lecturas, tradiciones y desafíos*; *La naturaleza de lo matemático: entre la práctica y la teoría*; *Metafísica, biología y ética en Aristóteles*; *Teatro y Filosofía: perspectivas sobre la emancipación*, entre otros. También se realizaron los simposios conmemorativos *El Tractatus a 100 años de su publicación*, centrado en el aniversario de la publicación de la clásica obra de Wittgenstein, y *¿Por qué la democracia necesita de las mociones y de la vida buena? Reflexiones en torno a la obra de Graciela Vidiella*, desde el cual se propuso abordar el problema de la relación entre el régimen democrático y la vida de los ciudadanos, a partir del diálogo con las numerosas publicaciones en las que Graciela Vidiella —investigadora de amplia trayectoria y ex docente en la Carrera de Filosofía de la UNL— se ocupó del tema.

Cabe destacar, además, la realización del simposio *El Empirismo Lógico. Más allá de las heladas laderas de la lógica: el legado de Neurath* en homenaje a María Inés Prono (1960–2023), quien fue docente e investigadora de la Universidad Nacional del Litoral, y se desempeñó —entre otros cargos— en las carreras de Licenciatura y Profesorado en Filosofía (FHUC). Fue una de las principales impulsoras

de la creación de la carrera en el año 2000, además de desempeñarse como directora del Departamento de Filosofía. Sus principales contribuciones filosóficas se realizaron en el área de Teoría del Conocimiento y de Epistemología, habiendo legado al medio importantes aportes sobre la revisión histórica del Empirismo Lógico, en especial sobre la obra de Otto Neurath. Su dedicación al trabajo institucional y su compromiso con la comunidad filosófica cultivó nuestra admiración, que se suma a la valoración del compañerismo y capacidad de trabajo conjunto y al entrañable cariño que supo despertar en sus colegas, amigos y alumnos.

Esta edición de las Jornadas también contó con mesas redondas, entre las cuales podemos mencionar: *Problemas actuales en Filosofía de la Ciencia; Feminismos: antiespecismo, familias posedípicas y vidas cuirs; Debates contemporáneos sobre la noción de Injusticia epistémica; Nuevas reflexiones en torno a la noción de consecuencia lógica; Problemas contemporáneos en la filosofía analítica; Cuestiones filosóficas y evidencia empírica; Discurso de odio: explicando la discriminación hacia grupos socialmente oprimidos desde la filosofía del lenguaje; Intelección, objetividad y posibilidad en el pensamiento de Juan Duns Escoto; Los umbrales del autor en el siglo XXI*, entre otras.

Las siguientes páginas recogen algunas de esas intervenciones y ofrecen un espacio para que el encuentro, la reflexión y los debates de aquellos días permanezcan vivos.

Resonancias de la teoría ética aristotélica en *La creación del mundo según Moisés* de Filón de Alejandría

MARÍA ELISA ACEVEDO SOSA¹

eli.aceve@yahoo.com.ar

Universidad Nacional de General Sarmiento / Universidad de Buenos Aires / CONICET

La búsqueda de la causa última de toda acción humana ha conducido al desarrollo de las más diversas investigaciones en el ámbito de la ética. En este sentido, el concepto de voluntad ha adquirido un protagonismo especial y la determinación de su conceptualización se ha presentado como el objeto de estudio de innumerables indagaciones filosóficas. Filón de Alejandría —filósofo y teólogo judío del siglo I d.C— reflexionó a propósito del sentido de la existencia del hombre y la determinación de su bien propio como fin al que aspira todo actuar. En un complejo entramado de relaciones, el alejandrino realizó una exégesis bíblica a partir del uso y revisión de las categorías propias de diversas tradiciones filosóficas.² Por consiguiente, el tratado *La creación del mundo según Moisés* (*Opif.*)³ combina una conjunción de perspectivas estoicas, platónicas y aristotélicas para explicar la responsabilidad ética del hombre en el contexto de la creación divina.

La bibliografía especializada ha señalado exhaustivamente el vínculo de la obra de Filón con el platonismo medio y, en particular, el paralelismo entre la lectura medio–platónica de la creación del mundo del *Timeo* y la que Filón realiza en *Opif.*⁴ Empero, en este trabajo se pretende demostrar que Filón hace un uso preciso y consciente del vocabulario propio de la teoría ética aristotélica para definir los principios que mueven a la voluntad. Mientras que el hombre incontinente tiene una voluntad condicionada o esclava a la búsqueda de los objetos de su deseo, el hom-

1 El presente trabajo integró el Simposio «Concepciones de la voluntad, el libre albedrío y la vida moral. Un rastreo desde la antigüedad tardía hasta la temprana modernidad».

2 Cf. Boeri (2010:64), para quien la finalidad de Filón es ensayar una exégesis filosófica de la Biblia. Esto es, la utilización del lenguaje, las doctrinas y la forma de interpretar los textos propios de la filosofía griega en la interpretación bíblica. Mientras que en ciertos contextos alude a las enseñanzas mosaicas como fuente última de verdad oponiéndolas a las doctrinas paganas que considera falsas, en otros refiere a planteos filosóficos para argumentar a favor de la plausibilidad de la palabra bíblica.

3 En este trabajo se utilizarán las abreviaturas de los tratados de Filón presentes en la publicación *The Studia Philonica Annual*.

4 Véase Runia (1983:428).

bre continente es libre puesto que su voluntad está guiada por la razón en la elección de la virtud como punto medio entre el defecto y el exceso. Pero, a diferencia del estagirita, Filón sostuvo que la facultad racional del hombre es una capacidad que le es otorgada por el Creador a su imagen y semejanza y que es un principio regulador no solo del ser humano sino de la naturaleza toda. Tras de esta concepción, se encuentra a la base el ideal estoico del hombre virtuoso como el verdaderamente libre y feliz por su adecuación a la ley de la naturaleza que rige el Cosmos. Por lo tanto, Filón echa mano de elementos del estoicismo así como del aristotelismo para dar una explicación de la forma propia en que debe actuar el hombre piadoso. El varón virtuoso es aquel que descubre tanto en la naturaleza como en el estudio del Pentateuco la verdad nodal que fundamenta la filosofía mosaica, esto es, la existencia de un único Dios providente que por su familiaridad o afinidad (*οἰκείωσις*) cuida de lo que ha engendrado.

El siguiente escrito⁵ consta de dos apartados. En el primero de ellos se analizará el marco donde es posible toda acción humana, es decir, el lugar de la acción en el contexto de la creación divina. Para ello, se considerará el concepto de voluntad divina expresada en la ley de la naturaleza con la cual Dios gobierna la realidad natural y humana. En segundo lugar, se analizarán los conceptos de la teoría de la acción aristotélica que son retomados por Filón en *La creación del mundo según Moisés*.

1. La voluntad divina expresada como voluntad de la naturaleza

La creación del mundo según Moisés abre e inaugura la serie de tratados de la *Exposición de la Ley*, destinados por Filón a la explicación de las leyes mosaicas en el contexto de una Alejandría cosmopolita en la que la comunidad judía convive con diversas etnias como la griega y la egipcia. Allí encontramos un comentario sobre el relato de la creación divina del mundo basada en la exégesis de los tres primeros capítulos del libro de *Génesis*.

La voluntad de la naturaleza entendida como ley que ordena y gobierna la realidad física y ética es un concepto clave en la concepción filónica acerca de la constitución del mundo y el sentido de la historia humana. En *Opif.* 3 se establece como fundamento metafísico del Cosmos y como principio rector de toda acción humana

⁵ Este trabajo es el resultado parcial de una investigación realizada en el marco del Proyecto PICT 2020 serie A 0554: «Metamorfosis de la voluntad: evolución histórico-filosófica del vocabulario y la conceptualización de la voluntad, de la Antigüedad tardía a la temprana Modernidad».

a «la voluntad de la naturaleza» (*τὸ βούλημα τῆς φύσεως*). Por sobre toda ley particular de una ciudad, se encuentra el *lógos* de la naturaleza que impera sobre la megalópolis que es el Cosmos y prescribe tanto lo que debe hacerse como lo que está prohibido (*Jos.* 29). Desde el punto de vista de Filón, el ciudadano cosmopolita, es decir, aquel que es libre y posee plenos derechos de ciudadanía de la gran ciudad que es el mundo es el varón que encamina sus acciones según la voluntad de la naturaleza. De esta manera, el cosmopolitismo filoniano implicaría la trascendencia de cualquier identidad particular propia de una *pólis* humana y vincularía a todo hombre en tanto ser racional con una ciudadanía universal en conformidad con la ley que rige la naturaleza y que proviene del Monarca divino.

En estrecho vínculo con la teoría estoica, Filón sostiene que el ser humano tiene la prerrogativa de encaminar su voluntad a la búsqueda del bien moral determinado por la razón. Vivir conforme a la razón será, pues, la determinación de la propia voluntad al deseo del bien, es decir, a la conformidad del deseo con la ley de la naturaleza.⁶ Para el estoicismo antiguo, la acción moral está dada en el ámbito de lo que podemos decidir. En tanto que existen circunstancias determinadas por el destino sobre las que no hay posibilidad de decisión —belleza o fealdad, salud o enfermedad, riqueza o pobreza, etc.— hay otras donde sí hay lugar para la elección. La voluntad debe elegir estar en conformidad y desear lo que deviene del destino que es una cadena de causas y efectos. Lo único que depende de la voluntad humana es la Intención moral, esto es, el conformar sus deseos al deseo del destino. La voluntad del hombre debe ajustarse a la teoría de los «deberes» o «acciones apropiadas» que consiste en el instinto primario o primer impulso de conformidad con la ley natural por la afinidad consigo mismo. El instinto natural de autoconservación, es decir, de procurar todos los bienes necesarios para la supervivencia se vuelve racional a través de la elección moral, lo cual se traduce en el «cuidado de sí». El alejandrino hace uso del concepto de *οἰκείωσις* según el cual el hombre tiene el impulso primario de reconocer en sí mismo lo que le es más propio a su naturaleza y cuidar de él.⁷ En este sentido, Filón piensa que lo propio del varón que se deja guiar por la recta razón (*ὀρθός λόγος*) de la naturaleza es su conformidad al principio que le es el más propio, el de su razón. Así como el Creador divino gobierna de acuerdo a la universal ley de la naturaleza procurando para sus creaturas lo que les es útil y provechoso, el hombre procura cuidar de sí mismo y de sus hijos a partir del ejercicio del gobierno de la parte más elevada del alma, el intelecto (*Opif.* 10). Es en este sen-

6 Cf. Hadot (1998:143–145).

7 Según Gómez Franco (2015:63) el término estoico *οἰκείωσις* refiere a un principio metafísico de identidad entre «lo propio» como lo «apropiado» cuyo contenido es la autoconservación.

tido que Filón afirma en *Sobre la posteridad de Caín* 73 que toda vida humana que no se rija «por la voluntad de Dios» (κατὰ βούλημα τὸ τοῦ θεοῦ) se encamina necesariamente a la muerte del alma y, en consecuencia, al distanciamiento con respecto a Dios.

2. La voluntad humana como causa del actuar

Como se ha explicitado en el anterior apartado, Filón sigue el esquema estoico al identificar la ley natural con la voluntad divina. Sin embargo, a la hora de definir en qué consiste la elección del bien el alejandrino echa mano de la teoría de la acción aristotélica. En efecto, para Filón las «intenciones» (βουλήματα) y los «pensamientos ocultos» (διάνοιαι ἀφανεῖς, *Spec.* III, 121) que hay detrás de cada acción deben estar determinados por la razón. Por medio de la guía de la facultad racional el hombre puede determinar el bien en cada situación y así alcanzar la virtud como medianía entre el exceso y el defecto, esto es, el autodomínio sobre la parte apetitiva del alma que lo hace libre y feliz.

Asimismo, en consonancia con el planteo ético aristotélico, en *Opif.* 158 la incontinencia (ἀκρασία) aparece como la carencia de templanza o término medio para actuar en relación a los deseos del cuerpo. En *Opif.* 79 Filón da una lista de las causas del doblegamiento de la inteligencia ante la parte desiderativa del alma, las que identifica como glotonería, fornicación y los deseos de fama, riqueza y poder. Como puede observarse, esta clasificación tiene un claro paralelismo con la de los diferentes tipos de felicidad del libro VII de *Ética a Nicómaco* de Aristóteles. En *EN* VII, 4, 1147b 25–30 el estagirita distingue entre los placeres que están relacionados con las necesidades para la preservación de la especie (alimento, bebida, relaciones sexuales) y aquellos que son elegibles por sí mismos (la victoria, los honores, la riqueza, etc.). Para Aristóteles, el hombre virtuoso será el que logre regular sus deseos a partir de la razón cuya función es la de establecer lo que es bueno y conveniente para él y hacerlo concordar con lo que desea. En cambio, el incontinente es el que está en desacuerdo consigo mismo, puesto que desea las cosas que son acordes con la virtud pero quiere las contrarias que aunque placenteras son nocivas (*EN* IX, 4, 1166 b 7–9). De manera similar, Filón habla de la discordia que se produce al interior del alma entre la parte desiderativa y la racional, así como la batalla que se libra entre la razón, la incontinencia y los placeres (*Opif.* 81; *Opif.* 164). En afinidad con el ideal estoico del hombre sabio, el alejandrino considera que aquel que logra alinear su deseo con la recta razón que rige la naturaleza es el verdaderamente libre

puesto que logra alcanzar lo que desea, esto es, la virtud (*Prob.* 60). A él no se le obliga ni se le impide acción alguna porque su voluntad encuentra la libertad en la elección de lo que está en conformidad con su propia naturaleza y, por tanto, le es provechoso, la ley natural. En cambio, la voluntad del vicioso no decide libremente sino que se encuentra coaccionada por el deseo irrestricto de placeres. Ahora bien, a diferencia del estagirita para quien la búsqueda del dinero, la fama y las riquezas no tiene una connotación peyorativa en tanto se realice con medida, el alejandrino considera que estas tres fuentes de búsqueda de la felicidad son propias del hombre vicioso y malvado apartado de Dios.

En *Opif.* 77 Filón afirma que el ser humano —creatura más semejante a Dios por su carácter racional— es el beneficiario de abundantes dones puesto que el Creador quiso que el hombre no careciera de lo necesario para «vivir» ($\tau\omicron\ \zeta\eta\nu$) y «vivir bien» ($\epsilon\upsilon\ \zeta\eta\nu$).⁸ Esto significa que por naturaleza el hombre ha sido creado no meramente para la supervivencia biológica, es decir, para vivir atado a la necesidad, sino que al compartir un parentesco racional con Dios se encuentra en capacidad de lograr el ideal de buena vida por la prosecución de la sabiduría a través del ejercicio de reflexión filosófica. Esta distinción entre la mera vida biológica y la buena vida está ya presente en Aristóteles quien en el fragmento 53 del *Protréptico* sostiene que lo propio del esclavo es luchar por el mero «vivir» ($\tau\omicron\ \zeta\eta\nu$) y no por «vivir bien» ($\zeta\eta\nu\ \epsilon\upsilon\delta$), es decir, por la vida más elevada aquella cuyo fin se orienta a la virtud. La mayor de las virtudes es para el alejandrino la piedad, esto es, la fe en la existencia de un único Dios y Monarca que tiene providencial cuidado hacia su creación. La convicción en la existencia de Dios y su providencia es lo que diferencia al hombre sabio y piadoso del inicuo y ateo, pues comprende la verdad central de la filosofía mosaica: la existencia de un Dios uno, único principio del Cosmos (*Opif.* 9; *Opif.* 170–172). La elucidación de esta verdad esencial se daría a partir de la distinción ontológica entre la plenitud del Ser como atributo exclusivo de Dios y el extremo opuesto, la nada (*Deus.* 171; *Mos.* I, 75). En el contexto de la interpretación alegórica sobre los árboles presentes en el jardín de Edén de *Opif.* 153–154, Filón identifica el árbol del conocimiento con la virtud de la piedad y a los demás árboles con las opiniones de los hombres. El arribo a la piedad se da por la capacidad de discernir entre el bien y el mal que es llamada por Filón «prudencia intermedia» ($\phi\rho\delta\omicron\nu\eta\sigma\iota\varsigma$

8 Sin embargo, como observa Lisi (2009:128), hay otros lugares del *Corpus Philonicum* donde el concepto de $\epsilon\upsilon\ \zeta\eta\nu$ tiene un significado distinto al de *Opif.* 77. Por ejemplo en *Decal.* 17 y *Spec.* I, 339 se lo relaciona con el respeto hacia la ley; y en *Spec.* II, 229 con la educación.

μέση), es decir, la prudencia en el sentido aristotélico de inteligencia práctica.⁹ Como afirma el alejandrino en *Sobre la inmutabilidad de Dios* 162 la proximidad a Dios por medio del desarrollo de la sabiduría es propia del hombre que «no se desví[a] hacia la derecha ni hacia el otro lado del camino real, sino que avanz[a] por el medio». Este es el camino de la sabiduría —que se encuentra como término medio entre el exceso y el defecto— cuyo dueño es el verdadero Dios y Rey y a través del cual las almas suplicantes se elevan hacia el Increado.

Filón también hace uso de la analogía aristotélica entre la función de la visión física del ojo con la intelectual que ilumina al alma y la gobierna.¹⁰ En *Opif.* 69 el alejandrino expresa que la semejanza del hombre con Dios de la que habla *Gn* 1, 26–27 es «según la guía del alma, el intelecto». En este contexto, se traza un paralelismo entre la función de gobierno que cumple el Gran guía en el Universo¹¹ con la del intelecto en el ser humano. Esta posibilidad de dominio sobre la voluntad implica la capacidad humana de autorregulación, pero también la de gobierno sobre otros. La función política de Dios como Rey del Cosmos es análoga al rol del varón —quien prefigura la facultad racional— como virrey cuyo mandato sería la guía y cuidado de los animales y plantas de la tierra (*Opif.* 85–88). De forma paralela, Aristóteles considera al varón como quien por naturaleza puede gobernar a partir de la capacidad racional de previsión sobre el futuro con vistas al bien común (*Pol.* I 1252 a).

Conclusión

A modo de cierre, se pueden establecer algunas conclusiones parciales. Como se ha podido observar a partir del desarrollo expuesto el alejandrino procura explicar a través de conceptos de diversas tradiciones filosóficas griegas cuáles son los fundamentos que mueven al hombre a actuar. Por un lado, en *Opif.* Filón hace uso del esquema estoico para pensar la acción humana y, más precisamente, la voluntad

9 Véase *EN* 1107a–1109 a. Runia (2001:368, citado en Lisi, 2009:152) indica que el significado de *φρόνησις* en *Opif.* 154 a la luz del pasaje paralelo de *Praem.* 81 es el de inteligencia práctica en el sentido de la filosofía práctica aristotélica.

10 En *Opif.* 66 el Alejandrino habla del intelecto humano como el «alma del alma», «la pupila en el ojo» o el «ojo del ojo». La misma comparación aparece en *Deus.* 46 donde Filón afirma que «...la vista del alma es el intelecto, iluminado por sus propios rayos de luz, por medio de los cuales es disipada la inmensa y profunda tiniebla que desparrama ignorancia sobre los hechos». Asimismo en *Top.* I, 17, 108 a 11 Aristóteles dice que «como la visión en el ojo, el *noûs* en el alma». Esto es, el principio noético como la parte rectora en el alma humana.

11 Uríbarri Bilbao (1996:36–37) señala la relevancia que la imagen de la monarquía doméstica o económica de la que Aristóteles habla en *Pol.* III, 14, 1285b 29–33 tiene en la consideración filoniana del concepto de monarquía divina que aparece por ejemplo en *Prov.* II, 15, *Opif.* 10–11, 171 o *Decal.* 53.

como determinada por una razón universal o ley de la naturaleza que la regula y legisla. El hombre es libre en tanto cuenta con la facultad racional de discernir entre la virtud y el vicio, pero solo aquel que elige la virtud en alineación con la ley natural alcanza la verdadera sabiduría y libertad. La recepción que hace el alejandrino del concepto estoico de voluntad de la naturaleza contribuye a su propósito de enfatizar el carácter universalmente válido de esta ley procedente de Dios, por la que se dispone a dar orden a la realidad física y humana. En efecto, Filón argumenta en favor de la superioridad de la ley divina en su identificación con la ley natural, universal, inmutable y eterna, por oposición a las legislaciones humanas que son de carácter contingente y cuya jurisdicción se circunscribe a un territorio reducido.

No obstante, el alejandrino se aleja del planteo ético del estoicismo en tanto que utiliza de forma consciente y precisa el vocabulario aristotélico para explicar los principios que mueven a la acción humana. En consonancia con el planteo aristotélico, la elección de la virtud se realiza por medio de la razón que como capacidad deliberativa escoge los medios para alcanzar el bien en cada situación en particular. La prudencia como inteligencia práctica es la que determina en cada caso cuál es el punto medio entre el exceso y el defecto. La elección de esta medianía es propia del hombre continente, es decir, del que no se deja dominar por la parte irracional o desiderativa del alma que conduce a la búsqueda del placer. De esta manera, Filón procura dejar en evidencia la responsabilidad ética del hombre sobre sus elecciones, sean acordes a la razón o no.

Por otra parte, el centro idiosincrático de la explicación filoniana acerca de la creación del mundo y del hombre en *Opif.* lo hará alejarse de los planteos éticos propios de la filosofía griega para centrar como punto gravitacional de su sistema la existencia de Dios. El conocimiento de esta verdad que significa en términos filosóficos la distinción entre el pleno Ser y la nada propicia el desarrollo de la mayor de las virtudes, la piedad, así como a la sabiduría y la libertad. En efecto, el punto nodal de la verdad revelada por Dios a Moisés es la existencia de un único Dios creador y providente. El verdadero sabio será, pues, quien apartándose tanto del exceso como del defecto transite el camino medio en la búsqueda de la elevación del alma hacia el conocimiento de Dios tanto como le sea humanamente posible. Por oposición, el hombre inicuo concibe el mundo como ingenerado y eterno. Dada su ignorancia de las verdades reveladas acerca de la creación no podrá desarrollar prudencia, sabiduría ni piedad. Además, será esclavo de sus propios deseos atareado tras la búsqueda desmedida de placeres, honores y riquezas.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles** (1982). *Tratados de Lógica (Órganon). Categorías. Tópicos. Sobre las refutaciones sofísticas* (trad. Miguel Candel Sanmartín). Gredos.
- (2007). *Ética Nicomaquea* (trad. Eduardo Sinnott). Colihue.
- (2011). *Política* (trad. Manuela García Valdés). Gredos.
- (2011). *Protréptico. Una exhortación a la filosofía* (trad. Carlos Megino Rodríguez). Gredos.
- Boeri, Marcelo** (2010). Platonismo y estoicismo en el *De aeternitate mundi* de Filón de Alejandría. *Études platoniciennes*, 7, 63–92. DOI:10.4000/etudesplatoniciennes.625
- Boeri, Marcelo** (2014). Lo justo lo es por naturaleza, no por convención: los argumentos estoicos en contra de la esclavitud y la doctrina de la οἰκείωσις. *Circe*, 18 (1), 19–37. <https://cerac.unlpam.edu.ar/index.php/circe/article/view/2439/2342>
- Bywater, Ingram** (Ed.) (1894). *Aristotelis ethica Nicomachea*. Clarendon Press.
- Cohn, Leopold, Wendland, Paul y Reiter, Siegfried** (Eds.) (1962 [11896–1915]). *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt, vol. I, II, IV, V y VI*. Reimer.
- Düring, Ingemar** (Ed.) (1961). *Aristotle's protrepticus*. Almqvist & Wiksell.
- Gómez Franco, Gabriel** (2015). Vivir en acuerdo con la Razón: sobre las definiciones estoicas del Télos. *Disertaciones*, 4 (4), 51–68. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5891585>
- Hadot, Pierre** (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* Fondo de Cultura Económica.
- Lisi, Francisco** (2009). La creación del mundo según Moisés. En Martín, José Pablo (Ed.). *Filón de Alejandría. Volumen I* (pp. 95–158). Trotta.
- Ross, David** (Ed.) (1958). *Aristotelis topica et sophistici elenchi*. Clarendon Press.
- Ross, David** (Ed.) (1964). *Aristotelis politica*. Clarendon Press.
- Runia, David** (1983). *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato I*. Brill.
- (2001). *Philo of Alexandria, On the creation of the cosmos according to Moses, Introduction, translation and commentary*. Brill.
- Uríbarri Bilbao, Gabino** (1996). *Monarquía y Trinidad. El concepto teológico «Monarquía» en la controversia «Monarquiana»*. Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas.

Otto Neurath y la superación del coherentismo. En busca de una definición sociológica de la verdad

MATÍAS AIMINO¹

aiminomatias@gmail.com

Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales / Universidad Nacional del Litoral / CONICET

La revisión histórico–sistemática del empirismo lógico puso en discusión el presunto compromiso de Neurath con una teoría coherentista de la verdad y reinterpretó su posición como una teoría coherentista de la justificación, invocando, entre otros argumentos, que Neurath no tenía a disposición una teoría de la verdad e incluso pensaba que no era necesaria ninguna (Zolo, 1989; Uebel, 1996). En el marco de la discusión, considero que este argumento también debe ser revisado, porque, si bien es cierto que Neurath no tenía a disposición una teoría de la verdad, tenía en cambio una clara intuición acerca de qué perspectiva habría que adoptar si se intentara dar con una definición de la verdad que fuera compatible con su enciclopedismo. Por la correspondencia que mantuvo con Carnap, Tarski y Kokoszyńska a mediados de la década de 1930, sabemos que trató de establecer una definición sociológica de la verdad (*soziologische Wahrheitsdefinition*), pero no logró desarrollarla con precisión y consideró más oportuno abandonar toda pretensión de definir la verdad. El objetivo de este trabajo es ampliar la comprensión de esta definición sociológica de la verdad, proporcionando una reconstrucción de sus rasgos principales y de su relación con la concepción enciclopedista del conocimiento defendida por Neurath.

1. Los avatares del coherentismo

El coherentismo es uno de los rasgos que se le atribuye a la filosofía de la ciencia de Neurath. El origen de esta atribución debe rastrearse hasta el debate sobre los enunciados protocolares que sostuvieron los miembros del Círculo de Viena a mediados de la década de 1930, a través de una serie de artículos publicados en *Erkenntnis* (vols. 3 y 4). En este debate, Neurath introdujo la tesis de revisabilidad de

¹ El presente trabajo integró el Simposio «El Empirismo Lógico. Más allá de las heladas laderas de la lógica: el legado de Neurath» (Homenaje a María Inés Prono).

los enunciados protocolares, también denominada tesis del convencionalismo de la base empírica de la ciencia, que socavó la posibilidad de sostener una teoría correspondentista de la verdad, así como una concepción fundacionalista de la justificación. Estos dos problemas, el de la naturaleza de la verdad y el de la justificación del conocimiento, aparecían todavía superpuestos y eran objeto de un tratamiento indiferenciado.

Esto condujo a Schlick (1934:220) a interpretar la posición de Neurath como una teoría coherentista de la verdad. De acuerdo con esta teoría, la verdad de un enunciado depende de su consistencia con el sistema de los enunciados científicos previamente aceptados como verdaderos. Neurath contribuyó con la interpretación de Schlick al indicar que «en la ciencia unificada tratamos de crear un sistema consistente de enunciados» y que un enunciado que no está en contradicción con este sistema «puede ser llamado “verdadero”» (Neurath, 1932:94–95), pero sin embargo rechazó de plano tal interpretación. Neurath consideró que la teoría coherentista de la verdad estaba fuertemente asociada con la metafísica idealista (en particular, con el neo–idealismo británico de Francis H. Bradley y Harold H. Joachim)² y que la coherencia no era un criterio suficiente para aceptar un enunciado como verdadero: «[Schlick] no da al lector una clara imagen de mis formulaciones; no considera su carácter *fisicalista y empirista*, sino que las caracteriza como la “bien conocida” teoría de la coherencia» (Neurath, 1934, 101).³

Hempel, en un artículo publicado en *Analysis* (vol. 2), trató de reconstruir tempranamente estas discusiones acerca de la verdad que se desarrollaron en el seno del empirismo lógico. Sin embargo, aunque se posicionó junto a Neurath y lo defendió de las críticas de Schlick, mantuvo en lo fundamental la interpretación de este último: «las ideas de Neurath implican una teoría de la coherencia» (Hempel, 1935:51).

Recién a partir de la década de 1980, la revisión histórico–sistemática del empirismo lógico permitió retomar estas discusiones y diferenciar los dos problemas involucrados: el de la naturaleza de la verdad y el de la justificación del conocimiento. La posibilidad de diferenciar estos dos problemas condujo, en primer término, a

2 Young (2018) sostiene que los neo–idealistas «son conducidos a una teoría coherentista de la verdad por su posición metafísica. (...) No creen que exista una distinción ontológica entre las creencias y lo que hace que las creencias sean verdaderas, (...) la realidad es algo así como una colección de creencias. En consecuencia, (...) la verdad de una creencia solo puede consistir en su coherencia con otras creencias».

3 Schlick no pensaba realmente que Neurath defendiera una teoría coherentista de la verdad. En una carta escrita a Carnap en 1934, decía: «Nunca he dudado de que [Neurath] se negaría a aparecer como un seguidor de la teoría coherentista. Sin embargo, solo quise decir que la teoría coherentista se sigue de sus afirmaciones, si uno las toma en serio. Supuse que esto ni siquiera estaba claro para él» (citado por Mancosu, 2008:204).

mostrar que Neurath no tenía a disposición una teoría de la verdad, sea coherentista o de cualquier otra índole. Zolo (1989:44–45) sostuvo que Neurath «no tenía una teoría coherentista de la verdad porque no tenía ninguna teoría de la verdad», mientras que Uebel (1996:100) afirmó que «lo primero que hay que notar aquí es que Neurath simplemente no tenía una teoría de la verdad, que incluso pensó que no era necesaria ninguna».

En segundo término, la diferenciación de estos dos problemas condujo a reinterpretar la posición de Neurath como una concepción coherentista de la justificación del conocimiento. Por supuesto, esta concepción no se definió como un coherentismo puro, sino como un coherentismo que debía ser complementado con «una teoría empírica de la observación humana y la formación de conceptos» (Hempel, 1982:18) o bien con una «teoría minimalista de la verdad» (Uebel, 1996:110).⁴ La reinterpretación de la posición de Neurath mantuvo, entonces, su presunto compromiso con el coherentismo, pero lo trasladó ahora al terreno de la justificación.

2. La inusual combinación de enciclopedismo y verdad

A pesar de que Neurath no tenía a disposición una teoría o una definición de la verdad, tenía en cambio una clara intuición acerca de qué perspectiva habría que adoptar si se intentara dar con una definición de la verdad que fuera compatible con su enciclopedismo.

Neurath rechazó la teoría correspondentista de la verdad que adoptaron otros miembros del Círculo de Viena, primero en la versión de Wittgenstein (1921) y luego en la de Tarski (1935), alegando fundamentalmente argumentos antimetafísicos. Desde su perspectiva, los enunciados solo pueden compararse con enunciados y nunca con la «realidad», los «hechos» o cualquier otra entidad externa al lenguaje. A este respecto, como señala Mormann (1996:220), Neurath asumió una concepción del lenguaje como medio universal, por la que no es posible «salirse de[l] lenguaje y describirlo desde afuera», así como tampoco es posible expresar «las relaciones de significados que existe[n] entre el lenguaje y el mundo».

Esta concepción del lenguaje parece compatible, en cambio, con una teoría coherentista de la verdad, puesto que, si no es posible transponer los límites del lenguaje, entonces toda atribución de verdad debe realizarse en el lenguaje mismo, estableciendo comparaciones, relaciones, etc. Sin embargo, Neurath también re-

⁴ Uebel (1996:110) se refiere, en particular, a la teoría minimalista de la verdad desarrollada por Horwich (1990).

chazó la teoría coherentista de la verdad, argumentando que la mera coherencia o consistencia lógica de un conjunto de enunciados no es suficiente para establecer su verdad. Dice Neurath:

Nunca he afirmado (...) que la verdad consiste en el acuerdo entre enunciados, sino solo en el acuerdo con un conjunto de enunciados preferido. Esta preferencia [*Bevorzugung*] contiene todos aquellos elementos que son esenciales para una concepción realista. (carta a Carnap del 23 de diciembre de 1935, citado por Mancosu, 2008:205)

La preferencia a la que alude Neurath es la preferencia por la enciclopedia vigente en un momento histórico dado. Recordemos, al respecto, que Neurath concebía la enciclopedia como una reunión provisional de la totalidad del conocimiento disponible, como un modelo reticular de organización del conocimiento en el que todos los enunciados se relacionan entre sí del mismo modo en que lo hacen los hilos de una red. Así, la enciclopedia permite tender puentes entre las diversas disciplinas científicas, establecer patrones relacionales, detectar contradicciones y encontrar formas de conectar y sistematizar los diferentes conocimientos. Sin embargo, la enciclopedia no supone la posibilidad de una sistematización completa porque está siempre en construcción y es, por principio, inacabada. La enciclopedia constituye un modelo de ciencia y, del mismo modo que la ciencia, es una empresa social y colectiva, cuyo desarrollo depende de condiciones históricas. De acuerdo con Neurath:

Lo que llamamos enciclopedia no es sino una reunión provisoria [*provisorische Ansammlung*] del conocimiento, no algo aún incompleto, sino la totalidad de la materia científica a nuestra disposición hoy. El futuro producirá nuevas enciclopedias que se opondrán, quizás, a la nuestra; pero para nosotros no tiene ningún sentido hablar de la enciclopedia completa que podrá servir como una medida estándar para estimar el grado de perfección de las enciclopedias históricamente dadas. La enciclopedia que constituye el modelo de ciencia no es de ningún modo única y selecta, sino que estamos tratando con enciclopedias cada una de las cuales es un modelo de ciencia, y una de las cuales se aplica en un período determinado. La marcha de la ciencia progresa de enciclopedias en enciclopedias. Es esta concepción la que designamos como enciclopedismo. (Neurath, 1936:146)

En el marco del enciclopedismo neurathiano, la verdad de un enunciado solo puede establecerse entonces sobre el trasfondo de la enciclopedia vigente en un momento determinado y, dado que esa enciclopedia está sujeta a cambio histórico, la atribución

de verdad del enunciado también puede cambiar. Esto revela lo que, a mi juicio, es esencial en la posición de Neurath respecto del problema de la naturaleza de la verdad: no se trata de un problema lógico–semántico, sino de un problema histórico–social.

3. La definición sociológica de la verdad

Por la correspondencia que Neurath mantuvo con Carnap y con los lógicos polacos Tarski y Kokoszyńska a mediados de la década de 1930, sabemos que trataba de establecer una definición sociológica de la verdad (*soziologische Wahrheitsdefinition*) que fuera compatible, en lo fundamental, con su enciclopedismo. Según Mancosu (2008), en una de esas cartas,

Neurath señala que en diferentes círculos, con diferentes prácticas lingüísticas, lo que decide la partición entre «verdadero» y «falso» depende de un criterio [*Instanz*] contra el cual se decide la partición. En la mayoría de los casos este criterio resulta ser metafísico y no está en armonía con el empirismo. En el caso de su propuesta, el criterio se da empíricamente en tanto consiste en los enunciados aceptados por un grupo específico de seres humanos en un momento determinado. (Mancosu, 2008:212)

Es importante señalar aquí que Neurath no logró desarrollar con precisión esta definición sociológica de la verdad. Pero, si inscribimos dicha definición en el marco más general de la filosofía de la ciencia de Neurath, podemos comprender sus alcances e identificar algunos de sus rasgos principales. Estos rasgos son:

a) Convencionalismo

La verdad de un enunciado no surge de su relación con los hechos (fundacionalismo) o con otros enunciados (coherentismo), sino de su relación con los sujetos cognoscentes, en tanto que estos determinan su aceptación o rechazo. La atribución de verdad se identifica entonces con la aceptación intersubjetiva, con el reconocimiento (*Anerkennung*), y por eso puede decirse que la verdad es convencional. La impronta convencionalista de la filosofía de la ciencia de Neurath ya fue destacada por Zolo (1989) y Uebel (1996), y se refiere tanto a las normas metodológicas que rigen la investigación científica, como a los resultados cognoscitivos de tal investigación. Neurath concebía a la ciencia como una empresa social y colectiva, que implicaba la colaboración, la discusión y la posibilidad de establecer acuerdos entre los científicos.

b) Decisionismo y pragmatismo

La atribución de verdad de un enunciado, en tanto se identifica con su aceptación intersubjetiva, es el resultado de una decisión. El decisionismo asume que los argumentos epistémicos no son suficientes para determinar la aceptación o el rechazo de un enunciado cognoscitivo y por eso es necesario recurrir a motivos auxiliares (cf. Neurath, 1913). Los motivos auxiliares son argumentos no epistémicos, como la utilidad o la conveniencia social, que permiten realizar la elección en una situación de incertidumbre. Y dado que nuestro conocimiento es siempre incierto y provisional, solo una decisión práctica puede dirimir la elección. Al respecto, Prono (2010:95) señala que, para Neurath, «toda ciencia debe ser entendida como conocimiento práctico, infectada de incertidumbre y apoyada en educación previa. Es la práctica de agentes humanos y no puede ser descrita haciendo abstracción de su contexto».

c) Provisionalidad y variabilidad histórica

La verdad es relativa al contexto histórico–social y, por lo tanto, está sujeta a cambio histórico. Así, por ejemplo, la afirmación de Newton de que el espacio absoluto constituye el *sensorium dei* podía tomarse por verdadera en el siglo XVII,⁵ pero ya no lo era en las primeras décadas del siglo XX, luego del proceso de secularización de la ciencia, la crítica de Mach a la mecánica newtoniana y la aparición de la teoría de la relatividad de Einstein. Del mismo modo, los enunciados que hoy se aceptan como verdaderos, pueden ser rechazados o abandonados en el futuro. Por lo tanto, la atribución de verdad de un enunciado no puede trascender más allá de la historia, no es definitiva, sino tan solo provisional. Y esta provisionalidad es la expresión de los límites del conocimiento humano.

d) Compatibilidad con el enciclopedismo

Dado que los rasgos mencionados hasta ahora son también atribuibles al enciclopedismo neurathiano, puede decirse entonces que la definición sociológica de la verdad es compatible con este.

⁵ Newton (1952:370) afirma: «Y siendo correctamente consignadas estas cosas, ¿no se desprende de los fenómenos que hay un ser incorpóreo, viviente, inteligente, omnipresente, que en el espacio infinito, como en su *sensorium*, ve íntimamente las cosas mismas, y las percibe plenamente y las comprende en su totalidad por su presencia inmediata a sí mismo?».

4. Conclusión

Si la reconstrucción que propongo es correcta, la definición de verdad que Neurath trataba de establecer puede caracterizarse como una concepción débil, deflacionada o moderada de la verdad, de índole básicamente convencionalista, o incluso como una propuesta de *naturalización* de la verdad, dado que el criterio que propone para distinguir entre lo verdadero y lo falso es un criterio empírico, que puede ser objeto de investigación socio–histórica. Esta definición de Neurath iba en una dirección diametralmente opuesta a la vigorosa concepción tarskiana de la verdad que, por la misma época, era recibida con optimismo por otros representantes del empirismo lógico. Neurath advirtió entonces que sería muy dificultoso resignificar el término «verdad» y apartarlo de los contenidos metafísicos con los que históricamente estuvo asociado. Por eso, frente al optimismo de otros empiristas lógicos, como Carnap, adoptó finalmente una actitud pesimista respecto del término «verdad» y lo incluyó en su listado de términos prohibidos.

En lo personal, he utilizado una especie de *index verborum prohibitorum* desde mis tiempos universitarios, reduciendo mi vocabulario notablemente. (...) En discusiones cuidadosas, evito los términos «verdadero» y «falso» porque tienen un carácter absoluto. De acuerdo con nuestra gramática convencional no podemos decir: «El enunciado S hoy es verdadero para X, pero ayer era falso». Propongo hablar de aceptar y rechazar un enunciado, ya que de acuerdo con nuestra gramática convencional podemos decir: «El enunciado S hoy es aceptable para X, pero ayer no era aceptable». (Neurath, 1941:922)

¿Qué podemos concluir de esto? Que en la república de las ciencias es mejor abstenernos por completo de usar los términos «verdadero» y «falso», así como sus sustitutos o derivados debilitados, en todos los niveles de discusión. (Neurath, 1944:939)

En conclusión, Neurath tenía la clara intuición de que habría que adoptar una perspectiva socio–histórica si se intentara dar con una definición de la verdad que fuera compatible con su enciclopedismo. Su intento de establecer una definición de verdad desde esta perspectiva, discutido intensamente con Carnap, Tarski y Koszyńska a mediados de la década de 1930 (cf. Mancosu, 2008), no condujo sin embargo a los resultados esperados y Neurath finalmente optó por aplicar a la verdad su navaja de Occam terminológica y la incluyó en el listado de términos prohibidos. En su lugar, introdujo el término «aceptación», que expresa claramente el

significado socio–histórico que Neurath pretendía atribuirle al término «verdad» y, a diferencia de este, no vehiculiza contenidos metafísicos porque históricamente no estuvo asociado a tales contenidos.

Referencias bibliográficas

- Hempel, Carl** (1935). On the logical positivists' theory of truth. *Analysis*, 2 (4), 49–59.
- (1982). Schlick und Neurath: Fundierung vs. Kohärenz in der wissenschaftlichen Erkenntnis. En Haller, Rudolf (Ed.). *Schlick und Neurath: Ein Symposium* (pp. 1–18). Rodopi.
- Horwich, Paul** (1990). *Truth*. Blackwell.
- Mancosu, Paolo** (2008). Tarski, Neurath, and Kokoszynska on the semantic conception of truth. En Patterson, Douglas (Ed.). *New Essays on Tarski and Philosophy* (pp. 192–224). Oxford University Press.
- Mormann, Thomas** (1996). El lenguaje en Neurath y Carnap. En Cirera, Ramón, Ibarra, Andoni y Mormann, Thomas (Eds.). *El programa de Carnap. Ciencia, lenguaje, filosofía* (pp. 215–241). CELC–Ed. del Bronce.
- Neurath, Otto** (1913). The lost wanderers of Descartes and the auxiliary motive. En *Philosophical papers 1913–1946* (pp. 1–12). Reidel.
- (1932). Protocol statements. En *Philosophical papers 1913–1946* (pp. 91–99). Reidel.
- (1934). Radical physicalism and the «real world». En *Philosophical papers 1913–1946* (pp. 100–114). Reidel.
- (1936). Encyclopedia as model. En *Philosophical papers 1913–1946* (pp. 145–158). Reidel.
- (1941). Die Gefahr sorgloser Terminologie. En *Gesammelte philosophische und methodologische Schriften*, vol. 2 (pp. 919–924). Hölder–Pichler–Tempsky.
- (1944). Grundlagen der Sozialwissenschaften. En *Gesammelte philosophische und methodologische Schriften*, vol. 2 (pp. 925–978). Hölder–Pichler–Tempsky.
- Newton, Isaac** (1952). *Opticks*. Dover Publications.
- Prono, María Inés** (2010). Otto Neurath: relevancia y actualidad de su concepción pluralista de la racionalidad. *Tópicos*, (19–20), 83–99.
- Schlick, Moritz** (1934). Sobre el fundamento del conocimiento. En Ayer, Alfred (Ed.) (1986). *El positivismo lógico* (pp. 215–232). FCE.
- Tarski, Alfred** (1935). Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen. *Studia Philosophica*, 1, 261–405.

Uebel, Thomas (1996). Normativity and convention. On the constructivist element of Neurath's naturalism. En Nemeth, Elizabeth y Stadler, Friedrich (Eds.). *Encyclopedia and utopia. The life and work of Otto Neurath, 1882–1945* (pp. 97–112). Kluwer Academic Publishers.

Wittgenstein, Ludwig (1921). Logisch–philosophische Abhandlung. *Annalen der Natur- und Kulturphilosophie*, 14, 185–262.

Young, James (2018). The Coherence Theory of Truth. En Zalta, Edward (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/truth-coherence/>

Zolo, Danilo (1989). *Reflexive epistemology. The philosophical legacy of Otto Neurath*. Kluwer.

¿Qué entendemos por determinismo?

Desambiguación del término y su vinculación con las ciencias físicas

IAN SEBASTIÁN ALBORNOZ TOMAS¹

ian.albornoztomas@gmail.com

Universidad Nacional de General Sarmiento

Si hablamos de determinismo causal es necesario remontarnos a la antigua Grecia y encontrar antecedentes en la *Tyche*, y luego en la escuela helenística de los estoicos. Es una teoría de fondo que subyace como principal o secundaria de otras muchas que surgen y viven posterior a los griegos e incluso hasta nuestra propia época.

Hoy en día, entender el determinismo es mucho más simple que en la antigüedad, sobre todo de la mano de teorías físicas como el *big bang*, o incluso algo más simple y dentro de la cultura general, la física mecanicista de Newton.

El determinismo es aquella filosofía que esgrime que todo acontecimiento presente está determinado por factores antecedentes, y por lo tanto, todo acontecimiento futuro ya está determinado. Es decir, hay una causa que promueve un efecto, y por lo tanto el efecto es inevitable dado que hay una causa previa.

Si nos remontamos a la teoría del *big bang*, y con sus postulados al origen de este universo, tenemos que hace casi 14 mil millones de años los choques de partículas ocasionaron efectos mecánicos en cuanto a colisiones y liberación de energía con otras partículas. A su vez estas otras se movieron cinéticamente en determinada posición y no otra, debido a los choques anteriores. Luego todos estos efectos, promovidos por una causa inicial, no tuvieron opción de ser. En otras palabras, estaban determinados causalmente. Si seguimos esta cadena de hechos hasta nuestros días, obtenemos que todo lo que acontece es por una cadena de causas extremadamente larga que escapa a la comprensión del procesamiento del cerebro humano, pero que sin embargo existe, aunque no se la comprenda.

El determinismo cobra nueva importancia a partir del siglo XVII con el auge de la ciencia moderna y su intención explicativa del estado de la naturaleza. A su vez, choca con la idea de libre albedrío del ser humano, dado que, si todo está determinado, la libertad sería sólo una ilusión del hombre, que carece de la capacidad de ver tan lejos en el pasado para encontrar todas las causas de un efecto, y su defi-

1 El presente trabajo integró la Mesa «Problemas actuales en Filosofía de la Ciencia».

ciencia en el procesamiento de interrelacionar tan cuasi infinita cantidad de variables para prever su presente.

A día de hoy no hay acuerdos sobre una postura específica sobre el determinismo, y si este tiene una importancia en la actividad humana, sean tanto correctos sus postulados, o incorrectos. Dado que, si sus postulados son correctos, ¿de qué le sirve al ser humano conocer que es un mero títere de fuerzas primigenias donde ya se establecieron todas las acciones inevitablemente? Y si sus postulados fallan, entonces todas las postulaciones carecen de sentido.

El presente trabajo busca clarificar el concepto de determinismo. En ese proceso veremos cómo en algunas teorías el determinismo resulta relevante, y en otras incongruente. Esto nos lleva a plantear nuestra hipótesis, la cual es que el determinismo depende del estado general y universal de las leyes físicas. Una vez vulneradas dichas leyes, el determinismo comienza a fallar.

En primer término, daremos lugar a una definición formal del determinismo que estudiaremos en el trabajo. En la siguiente sección abordaremos la epistemología del término. Una vez que se haya aclarado el objeto de estudio realizaremos un vínculo entre las teorías físicas y el determinismo. En este momento plantearemos nuestra hipótesis y brindaremos un caso actual en el que las leyes universales son vulneradas y, por lo tanto, el determinismo falla.

1. Definiendo el determinismo

En un contexto informal y no académico con lo explicado en la introducción alcanza para dar a entender lo que es el determinismo. Sin embargo, en un contexto teórico y específico es necesario brindar algunas definiciones, y aclarar algunos puntos de confusión también para entender precisamente el tema del que se está problematizando.

Se puede establecer una definición lo suficientemente abarcativa diciendo que:

El mundo está gobernado por el determinismo si y solo sí, dada una determinada forma en que las cosas son en un tiempo t , la forma en que van las cosas a partir de entonces se fija como una cuestión de ley natural.

La idea de determinismo tiene sus raíces, seguramente, en la idea primigenia de que todo puede ser explicado. Por eso se entiende su vinculación con la ciencia moderna, dado que esta es una de sus características, o mejor dicho, comparten esa característica ambos, tanto el determinismo como la ciencia moderna que surge a

partir del siglo XVII y hasta nuestros días. El Principio de Razón Suficiente propuesto por Leibniz es un claro ejemplo de postulado moderno de este afán causal explicativo. Lo que menciona este principio es que «todo lo que ocurre tiene una razón suficiente para ser de esa manera y no de otra».²

Todo esto parece tener sentido, sin embargo, también se puede incurrir en el error de confundir el determinismo con la previsibilidad o con el destino. En el caso del destino es fácil mezclar a dioses y explicaciones místicas con la idea de que estamos destinados de alguna forma a que todo acontezca y nos acontezca de determinada manera por decisión divina, y no tanto por causas que posibilitan efectos. En ese sentido el destino es una consecuencia del fatalismo, que es la palabra que define lo explicado en cuanto a suplir las causas por dioses. Por otro lado, en el caso de la previsibilidad es un poco más complejo, dado que tanto Laplace como Popper han definido al determinismo teniendo como uno de sus rasgos al factor predictivo que surge de su definición. Sin embargo, dados los avances de las ciencias en el siglo XX sobre todo, sabemos que predecir aunque sea una pequeña región del universo sería imposible para cualquier potencia de cálculo, finita (ser humano) o infinita (dioses). Simplemente la cantidad de variables a tener en cuenta sobrepasa el cálculo de predictibilidad. Por lo que, si bien el universo puede ser determinista, esto no implica que sea previsible ahora o en el futuro.

El libre albedrío queda en jaque al hablar de determinismo en toda su amplitud. El hecho de ser esclavos de leyes naturales deterministas, y por tanto carentes de elección, es algo que viola la condición de raciocinio del ser humano y en algunos casos, puede llenarlo de angustia. El estado de libre albedrío, previo a introducir la noción de determinismo es el estado en el cual no hay un destino, y el futuro no puede ser previsible. Pero no solo eso. El ser humano tiene libertad en ese estado entendida en este trabajo como libre albedrío. Libertad de elección, no coaccionada por ninguna variable que lo anteceda. Sin embargo, para el determinismo tampoco hay un destino, y el futuro no puede ser previsible al igual que en el estado de libertad. Lo que cambia es que tampoco puede ser evitado y, por tanto, la libertad no existe. Es decir, el determinismo excede las nociones de destino y previsibilidad.

Para responder al determinismo apropiadamente hay que entenderlo, y por eso se hace necesario empezar por el mismo antes que por las teorías que abogan más por una libertad en el ser humano.

2 Leibniz, G. (1713–1715). *La Monadología*, §32. Ed. electrónica de Escuela de filosofía Universidad de ARCIS.

2. Epistemología del determinismo

Hoy día se trata de eliminar la palabra «causal» del determinismo causal, y sólo mencionarlo como determinismo. Dicha palabra encierra un causalismo de fondo que no necesariamente se cumple, o si se cumple necesariamente queda indeterminado en cuanto a sus causas. Es decir, es necesario realizar una lista de condiciones negativas para lograr el efecto deseado. Un ejemplo es si hace calor, se está en la plaza y una persona está jugando al vóley. El efecto de causa suficiente es que esta persona va a servirse una lata de gaseosa fría. Sin embargo, no lo hará si se quiebra la pierna. No lo hará si hay un maremoto. No lo hará si recibe un pelotazo en la cara. Y así una larga lista de condiciones negativas para justificar el causalismo. Por eso, mencionar determinismo es lo más usual antes que determinismo causal, aunque ambos se refieran a lo mismo parcialmente. La diferencia está en que un determinismo causal está más asociado a un evento entendido como efecto de causas anteriores las cuales se circunscriben en una cadena de causas determinadas. En cambio, con determinismo a secas nos referimos a que todo está determinado, no sólo un evento particular.

Otro punto a tener en cuenta es la definición de determinismo que establece que las cosas son como son en un determinado tiempo t . Ante todo, en este caso se está suponiendo una mirada mecanicista y newtoniana del mundo en todo momento. Y es necesario que se aclare respecto al tiempo porque incluso la gravedad no es instantánea, ni la luz lo es. Cuando decimos que es una mirada mecanicista y newtoniana nos referimos a que es una mirada que contempla en sumo grado la mecánica clásica de la cual su máximo referente es Isaac Newton. En la misma se establecen las leyes del movimiento, y dichas leyes dependen del tiempo. Un objeto no puede desplazarse de un sitio a otro instantáneamente, requiere de la variable tiempo. Se desplazará en determinado tiempo. Y esto es independiente de las causas que promuevan ese desplazamiento. En otras palabras, el determinismo requiere de la variable tiempo para que las cadenas de causas tengan lugar en este universo. Por lo tanto, en un mundo como el nuestro, y gobernado por las leyes de la naturaleza actuales los acontecimientos tienen lugar en un determinado tiempo que es el ahora. Este ahora es único e irrepetible, pero no predestina el después, que tendrá que ver con un tiempo t a posteriori. En otras palabras, no hay futurología en el determinismo, y el tiempo es relevante para interpretarlo, dado que las leyes de la naturaleza tienen lugar en un tiempo y espacio específicos.

Se ve cómo el determinismo, en cuanto a teoría filosófica, está fuertemente vinculado con la física moderna. En el determinismo es normal mencionar las leyes de la naturaleza, que a saber tratan de explicar las 4 fuerzas fundamentales: gravedad,

electromagnetismo, fuerza nuclear fuerte y fuerza nuclear débil. Todo esto enmarcado dentro de un modelo estándar de partículas y subpartículas que en conjunto explican el funcionamiento del cosmos y lo que lo constituye: materia y energía.

Pero esto ya surge de la suposición de que estas leyes son fundamentales y son únicas. De que todo el universo se rige por las mismas leyes. Y de la suposición de que desde el origen de los tiempos estas leyes funcionan de esta manera y no otra, y que si han sufrido cambios es consecuencia de factores que le preceden y no otros, por ejemplo, probabilísticos. En otras palabras, si las leyes son deterministas, el mundo es determinista. Por lo tanto, el determinismo se vuelve una teoría de la física de las leyes naturales. O sea, las leyes se vuelven la causa del determinismo.

En favor del libre albedrío algunos filósofos humeanos, como Earman (1986) catalogan a las leyes de la naturaleza como BSA (Best Systems Analysis). Por ejemplo, Markus Schrenk en su artículo *A Best System Analysis of Special Science Laws* (2007), de su investigación posdoctoral, siguiendo la línea de Earman, indica que las leyes no son causa del determinismo, sino simplemente el mejor sistema de análisis hasta ahora encontrado para explicar la regularidad del cosmos. En esta explicación las leyes no son primarias, sino derivadas. Son las regularidades del mundo las que explican las leyes, y no al revés. Hay una cuestión importante en esa diferencia, y es que si las regularidades del mundo explican las leyes, el hombre tiene libertad, en tanto es razón primaria antes que las leyes, y las leyes solo dan cuenta de la regularidad del mundo. Es de notar que incluso entre filósofos humeanos el tema de la libertad es un problema a la hora de dar cuenta de explicaciones acerca del determinismo. La pregunta que surge de esto es ¿realmente podría haber hecho lo contrario, dada una situación? ¿realmente las leyes son derivadas? Es claro que el camino no es bidireccional, pero, ¿qué pauta establecer para dar cuenta de uno u otro?

Por último, hay algunos filósofos que directamente desconocen las leyes, tal es el caso de Nancy Cartwright, Bas van Fraassen y John Dupré. Para ellos el determinismo es falso y las explicaciones respecto al mundo hay que abordarlas sin la presencia de las leyes naturales, al menos tal cual las entendemos.

Por lo visto hasta acá, para definir al determinismo de manera más precisa se requieren dos cosas:

- a) Un mundo con una descripción de su estado de cosas bien definido en un momento dado.
- b) Leyes de la naturaleza verdaderas y universales. Que se apliquen en todo el cosmos y en todos los tiempos.

3. Un determinismo cercano a la física

El primer obstáculo que se encuentra a la hora de justificar el determinismo es respecto a las leyes, dado que para empezar hay que justificar que existen leyes y que son universales. Sabemos que las leyes en nuestro planeta, en nuestro satélite y en lugares cercanos a la órbita terrestre se cumplen. Pero siendo la física una ciencia experimental, ¿qué tipo de experimentos se han hecho en la galaxia Andrómeda para justificar que estas leyes se cumplen en esa región también? Y a 10 mil millones de años luz, ¿también se cumplen? ¿cómo se justifica esa afirmación? Las personas que apelan por leyes universales que gobiernan el cosmos se las denomina fundamentalistas, y a las que no, pluralistas, como Cartwright o Dupré. Esta etimología se volvió estándar a partir del artículo de Belot (2001), *The principle of sufficient reason*. Lo que les piden estos últimos filósofos a los fundamentalistas, es que antes de hablar de determinismo establezcan la realidad de las leyes fundamentales de la naturaleza. Esto no es otra cosa que el Santo Grial de la Física del siglo XX, *La Teoría del Todo*. Una fórmula única y precisa que interrelacione las 4 fuerzas fundamentales de la naturaleza en un todo. De más está decir que no se ha logrado y que, si bien hubo avances en relacionar la gravedad con el electromagnetismo por medio de la electrodinámica cuántica, englobar las 4 fuerzas en uno no ha sido posible. Esto es, poner en conjunto la física relativista con la física cuántica.

Respecto a esto, hay físicos que directamente descartan al determinismo, dado que entienden la mecánica cuántica como el nuevo paradigma en cuanto a teorías físicas. Justamente, la mecánica cuántica no es determinista. En base a ello, proponen como argumento que:

- a) Cualquiera sea la Teoría del Todo, va a ser derivada de la mecánica cuántica.
- b) La mecánica cuántica no es determinista.

Por lo tanto, en base a estos dos argumentos, la Teoría del Todo tiene que ser no determinista. Desde el punto de la lógica clásica la teoría del todo debería ser no determinista. Sin embargo, incluso hay debates sobre si la lógica clásica puede ser válida en todos los terrenos de la realidad. Es por eso que hay otros tipos de lógica, como la modal. Es decir, el problema no está agotado en este sentido, y un solo argumento no es razón suficiente para invalidar los postulados deterministas.

4. Conclusión

En lo que respecta al determinismo y su relación con la física, el mismo puede beneficiarse del hecho de que dicha área es una ciencia experimental y, en tal sentido, requiere de la experiencia para sus confirmaciones en grado sumo. Por lo que aislar sistemas y observar regularidades es un patrón inductivo a tener en cuenta en tanto confirmaciones parciales de la teoría filosófica en cuestión. Es decir, observar una pequeña región del universo, por ejemplo una mesa con una taza de café (eso es aislar sistemas), y observar regularidades. En otras palabras, corroborar si repitiendo el experimento en el sistema aislado durante gran cantidad de veces se observan los mismos resultados (en el ejemplo propuesto, que al tirar la taza, esta caiga y se vuelque el café). Esto confirmaría, en este experimento mental muy simple, que los efectos que se visualizan tienen causas particulares.

En este sentido se han hecho experimentos en los que las condiciones iniciales son controladas con precisión y las interferencias externas son reducidas al mínimo, y como consecuencia de ello los resultados obtenidos son idénticos entre sí, en las múltiples repeticiones del mismo experimento, lo cual es prueba a favor del determinismo claramente. Al menos en un ambiente newtoniano. Cuando se comienza a tener en cuenta la mecánica cuántica, estos argumentos pierden objetividad. Esto es importante mencionarlo, dado que son claros al analizar el mundo de acuerdo a la mecánica clásica, pero hacerlo de acuerdo a la mecánica cuántica arroja resultados muy diferentes y hace ver que el determinismo no se ajusta bien a las dos visiones. Por un lado, tenemos a la teoría cuántica, en particular la de Copenhague, y por otro a las teorías deterministas que garantizan la repetibilidad de los experimentos. Si no hubiera cuestionamientos acerca de estas dos visiones de la física se podría hablar de falsedad o no del determinismo. Visiones en el sentido de entender el mundo. Tanto la teoría cuántica como las teorías físicas que permiten el determinismo son cuestionadas incesantemente. Y es bueno que suceda, dado que eso permite el progreso en la ciencia. Pero al ser ellas mismas cuestionadas, no se puede hablar de un valor absoluto de verdad del determinismo, que está sujeto a las leyes que brindan las teorías físicas.

El tema no está agotado y es claro que para desarrollarlo es necesario, como en muchos casos similares, encontrar la definición correcta del término y todo lo que esta implica. Solamente luego de este punto se podrá hacer un análisis pormenorizado de la problemática. Queda la pregunta abierta de si el determinismo es realmente la problemática, o lo es la universalidad de las leyes de la física tal como las entendemos hoy. El ser humano ama su libertad y no se desprenderá de ella fácil-

mente. Seguramente siga dando batalla tratando de encontrar una razón para invalidar el mecanicismo imperante en el determinismo causal. Hume mencionó el problema de la inducción en su *Tratado de la naturaleza humana* (1739): no es posible a partir de alguna causa determinar el efecto, porque ese efecto no es producto de una causa, sino del hábito de ver su repetibilidad a partir de la causa. Bien podría un día, no haber efecto, a pesar de si una causa. Ese mismo problema sigue estando a la hora de hablar de determinismo.

Referencias bibliográficas

- Bishop, R.C.** (2002). Descripciones deterministas e indeterministas. En H. Atmanspacher y R. Bishop (Eds.) *Between Chance and Choice* (pp. 5–31). Imprint Academic.
- Butterfield, J.** (1998). Determinismo e indeterminismo. En E. Craig (Ed.). *Enciclopedia de filosofía de Routledge*. Routledge.
- Callender, C.** (2000). Arrojando luz sobre el tiempo. En *Filosofía de la ciencia (Actas de PSA 1998)*, 67, S587–S599.
- Callender, C. & Hofer, C.** (2001). Filosofía de la física del espacio–tiempo. En P. Machamer y M. Silberstein (Eds.). *The Blackwell Guide to the Philosophy of Science*. (pp. 173–198). Blackwell.
- Cartwright, N.** (1999). *The Dappled World*. Cambridge University Press.
- Dupré, John** (2001). *La naturaleza humana y los límites de la ciencia*. Oxford University Press.
- Earman, J.** (1984). Laws of Nature: The Empiricist Challenge. En RJ Bogdan (Ed.). D.H. Armstrong (pp. 191–223). Reidel.
- Earman, J. & Norton, J.** (1987). What Price Spacetime Substantivalism: the Hole Story. En *British Journal for the Philosophy of Science*, 38, 515–525.
- Fisher, J. M.** (1994). *La metafísica del libre albedrío*. Blackwell Publishers.
- Frigg, R. y Hofer, C.** (2015). El mejor sistema humeano para la mecánica estadística. En *Erkenntnis*, 80 (Suplemento 3), 551–574.
- Gisin, N.** (1991). Propensiones en una física no determinista. En *Synthese*, 89, 287–297.
- Hitchcock, C.** (1999). Explicación contrastiva y los demonios del determinismo. En *British Journal of the Philosophy of Science*, 50, 585–612.
- Hofer, C.** (1996). La metafísica del sustantivismo del espacio–tiempo. En *The Journal of Philosophy*, 93, 5–27.
- Hutchison, K.** (1993). ¿Es la mecánica clásica realmente determinista y reversible en el tiempo? En *Revista británica de filosofía de la ciencia*, 44, 307–323.

- Ismael, J.** (2016). *Cómo la física nos hace libres*. Oxford University Press.
- Laplace, P.** (1820). *Essai Philosophique sur les Probabilités* formando la introducción a su *Théorie Analytique des Probabilités*. V Courcier; repr. FW Truscott y FL Emory (trad.), *A Philosophical Essay on Probabilities*, Dover, 1951.
- Loewer, B.** (2004). Determinismo y azar. En *Estudios de Historia y Filosofía de la Física Moderna*, 32, 609–620.
- Maudlin, T.** (2007). *La metafísica dentro de la física*. Oxford University Press.
- Macía Santamaría, J.** (2016). De la simplicidad a la complejidad. RBA.
- Melia, J.** (1999). Agujeros, heceitismo y dos concepciones del determinismo. En *Revista Británica de Filosofía de la Ciencia*, 50, 639–664.
- Mellor, D.H.** (1995). *Los hechos de la causalidad*. Routledge.
- Norton, J.D.** (2003). La causalidad como ciencia popular. En *Philosopher's Imprint*, 3.
- Popper, K.** (1982). *El universo abierto: un argumento a favor del indeterminismo*. Rutledge (Taylor & Francis Group).
- Russell, B.** (1912). Sobre la noción de causa. En *Actas de la Sociedad Aristotélica*, 13, 1–26.
- Shanks, N.** (1991). Física probabilística y metafísica del tiempo. En *South African Journal of Philosophy*, 10, 37–44.
- Suppes, P.** (1993). El carácter trascendental del determinismo. En *Midwest Studies in Philosophy*, 18, 242–257.
- van Fraassen, B.** (1989). *Leyes y simetría*. Clarendon Press.
- Van Kampen, N.G.** (1991). Determinismo y previsibilidad. En *Synthese*, 89, 273–281.
- Werndl, C.** (2016). *The Oxford Handbook of Philosophy of Science*. Prensa de la Universidad de Oxford.
- Xia, Z.** (1992). La existencia de singularidades sin colisión en sistemas newtonianos. En *Annals of Mathematics*, 135, 411–468.

Dos modelos de desacuerdo profundo

GUSTAVO ARROYO¹

gjarroyo@yahoo.com.ar

Universidad Nacional de General Sarmiento

Muchos desacuerdos del ámbito social son resistentes a la resolución racional. A pesar de intensos y prolongados debates públicos, la argumentación ha sido incapaz en muchos casos de proveer el consenso esperado. Tal es la situación en cuestiones recientemente debatidas sobre identidad personal y derechos (tales como aborto, feminismo y derechos de los homosexuales), política (tales como impuestos, privatización, cuidado de la salud y fomento económico) y ciencia (evolución y cambio climático son ejemplos representativos).

El desacuerdo persistente ha sido objeto de investigación en las últimas décadas en diferentes áreas de la ciencia social (especialmente la psicología social y la ciencia política). Los científicos sociales se han interesado predominantemente por explicar los factores sociales y psicológicos que están por detrás de la actual tendencia a la polarización en las sociedades occidentales (Alfano *et al.*, 2021; Carter & Broncano-Berrocal, 2021; Quattrocioni *et al.*, 2016; Sunstein, 2002). Pero el desacuerdo persistente ha suscitado también un interesante conjunto de preguntas filosóficas, entre las cuales la más acuciante es la de si todos los desacuerdos sociales son, en principio, resolubles por medios racionales.

La cuestión fue discutida por primera vez en un artículo del filósofo norteamericano Robert Fogelin titulado «La lógica de los desacuerdos profundos» y publicado en 1985 por la revista *Informal Logic*. De acuerdo a Fogelin, la argumentación eficaz requiere de una extensa base de acuerdo, que incluye idéntica comprensión de los objetivos de la argumentación, la utilización de los mismos procedimientos de resolución y de idénticos principios epistémicos y un compromiso con proposiciones fácticas específicas. Los desacuerdos que satisfacen estas condiciones son categorizados por Fogelin como «normales». Pero existen contextos de deliberación en los que la mencionada base de acuerdo está ausente en mayor o menor medida. Fogelin acuñó el concepto «desacuerdo profundo» para designarlos. La diversidad cultural explica en muchas ocasiones la existencia de desacuerdos profundos: el

¹ El presente trabajo integró el Simposio «Desacuerdos profundos: caracterización, aplicación y problemas».

ambiente cultural en el que los individuos son educados es un factor prominente en el mundo postmoderno globalizado y multicultural. Los sistemas culturales de creencias específicos pueden promover la comprensión mutua en un intercambio argumentativo cuando este ocurre dentro de los límites de una comunidad cultural, pero es probable que generen desacuerdos persistentes en los casos de argumentación transcultural (Kraus, 2012; LeBaron, 2003).

En el mencionado trabajo, Fogelin propuso la tesis de que los desacuerdos profundos (es decir, aquellos que se dan en contextos anormales de argumentación) son racionalmente irresolubles, dado que el consenso racional no sería posible incluso en un contexto ideal de agentes «no sesgados, libres de prejuicios, consistentes, coherentes, precisos y rigurosos» (Fogelin, 1985:8). El texto provee dos ejemplos de desacuerdos sociales que, en opinión de Fogelin, califican como «profundos». El primero es el debate sobre la moralidad del aborto, un desacuerdo que dividió a la sociedad estadounidense a mediados de los años setenta y que cobró vigor con la reciente decisión de la Corte Suprema de Estados Unidos. El segundo ejemplo está referido a la discusión sobre la justicia de las cuotas de acción afirmativa (también llamadas «cuotas de discriminación inversa»). Sin dudas, una concepción como la de Fogelin pone en cuestión una presuposición básica de las concepciones deliberativas de la democracia y el presupuesto, compartido por los programas de educación que enfatizan la enseñanza del pensamiento crítico, de que la argumentación es siempre capaz de promover el consenso entre agentes racionales. Adicionalmente, existe el riesgo de que el diagnóstico de Fogelin sea extensible a otros casos de desacuerdos socialmente relevantes.

La publicación del mencionado artículo ha dado lugar a un creciente corpus de literatura académica cuyo objetivo principal ha sido evaluar la corrección de las conclusiones escépticas de Fogelin. Aunque un número de académicos comparten su pesimismo en relación a los alcances de la argumentación racional en la resolución de desacuerdos profundos (Campolo, 2005; Turner, 2005; Godden, 2010; Barris, 2018) existe considerable resistencia a aceptar esas conclusiones por parte de aquellos que suscriben perspectivas más optimistas (Lugg, 1986; Memedi, 2007; Phillips, 2008; Siegel, 2013; Aikin & Talisse, 2011; Aikin, 2018; Ranalli, 2018). Sin embargo, no resulta claro si las posturas representadas en la literatura comparten un mismo concepto de «desacuerdo profundo». Se trata de una cuestión relevante pues si diversos conceptos de desacuerdo profundo estuvieran en juego, existiría el riesgo de malentendidos y de que algunas de las discusiones en torno a los desacuerdos profundos fuera de carácter meramente verbal. Desafortunadamente, la literatura especializada no ha producido hasta ahora un avance significativo en

elucidar la naturaleza de los desacuerdos profundos. Un primer intento por entender esa situación ha sido realizado por Chris Ranalli (Ranalli, 2018) en un artículo sobre la metafísica de los desacuerdos profundos. La principal tesis de Ranalli es que existen dos «teorías rivales» sobre la naturaleza de los desacuerdos profundos: la teoría wittgensteiniana, suscrita por Fogelin, de acuerdo con la cual los desacuerdos profundos son desacuerdos acerca de proposiciones bisagras («hinge propositions») y la teoría de los principios epistémicos fundamentales, desarrollada por Michael Lynch en diversos trabajos (Lynch, 2010, 2012, 2016). Esta última sostiene que los desacuerdos profundos son desacuerdos sobre principios epistémicos básicos. Aunque la tesis de Ranalli ha sido adoptada, a veces con algunas revisiones menores, por diversos autores (Lynch, 2020; Lavererio, 2021).

1. Desacuerdos profundos: lógicos y dialécticos

El objetivo de este trabajo es esbozar una perspectiva alternativa sobre esta cuestión. Deseo sostener que existen dos posibles modelos para dar cuenta de la naturaleza de los desacuerdos profundos y que estos se encuentran, en alguna medida, ya presentes en el trabajo seminal de Fogelin. En contraste con lo que sostiene la concepción heredada, estos no pueden ser asociados con el nombre de ningún filósofo particular. Se derivan en cambio de dos tradiciones diferentes en el abordaje del problema de la justificación racional. La primera tradición es estrictamente filosófica y se inicia con la discusión de Aristóteles acerca del estatus del principio de no-contradicción. Como es sabido, en el libro IV de la *Metafísica* Aristóteles argumentó a favor del carácter no demostrable de este principio básico:

Pues resulta imposible que haya demostración de todo (habría un regreso al infinito y nada podría ser demostrado. Pero si hay cosas de las que no debemos requerir demostración, estas personas [quienes demandan una demostración] no pueden decir qué principio sería más evidente que el que estamos discutiendo. (Aristóteles, 2018, 1006a)

El término «compromiso fundamental» podría ser adecuado para designar a cualquier compromiso con un estatus semejante al que Aristóteles atribuye al principio de no-contradicción. Un compromiso fundamental es el punto en la cadena de razones donde la posibilidad de justificación llega a su fin. Existen otras instancias plausibles de compromisos fundamentales. De hecho, el número de compromisos fundamentales que los filósofos creen haber identificado desde tiempos antiguos

hasta la actualidad, podría resultar sorprendente. La lista incluye principios epistémicos, principios básicos de la ética y la razón práctica y muy diversas proposición empíricas.

El primer modelo de desacuerdo profundo, que de aquí en más será denominado el «modelo lógico», reconstruye los desacuerdos profundos como un choque de compromisos fundamentales. Desgraciadamente, y en virtud de la tendencia apriorística de la filosofía tradicional, históricamente no se prestó especial atención a la relevancia empírica de dicho modelo. La inclinación fue considerar a los desacuerdos profundos como una mera posibilidad teórica, sea asumiendo una concepción uniformista de las disposiciones psicológicas básicas de los seres humanos (Hume 1988), sea postulando facultades especiales que permitirían un acceso directo, no inferencial, de los primeros principios (El *nous* aristotélico y el «buen sentido» de Duhem son casos testigos de esta tendencia). El trabajo de Fogelin constituye, probablemente, el primer desafío importante en contra de esta tendencia filosófica. El texto no solo parece adoptar un modelo lógico de los desacuerdos profundos en ciertos pasajes claves (particularmente aquellos referidos a *Sobre la Certeza* de Wittgenstein). Asume también el desafío de mostrar que ciertos debates sociales persistentes se originan en desacuerdos sobre compromisos fundamentales. Uno de los objetivos del proyecto es el de clarificar y discutir las dificultades que surgen de intentar reconstruir los casos empíricos considerados por Fogelin como casos de desacuerdos acerca de compromisos fundamentales.

Sin embargo, si la atención se dirige a otras secciones del artículo, es posible que emerja un modelo de desacuerdo profundo diferente. Previo al análisis de los dos famosos ejemplos, el autor discute una serie de casos elementales para poner de relieve el hecho de que la argumentación productiva requiere una nutrida base de acuerdo sobre creencias, preferencias y procedimientos. Es a este conjunto de creencias, preferencias y procedimientos al que los participantes del debate recurren para elaborar sus argumentos e intentar convencer de sus posiciones a la parte contraria. Fogelin lo denomina «terreno común», una noción proveniente de la lógica informal y de la tradición de estudios de la argumentación con orientación pragmática (Copi, 1992; Govier, 2010; Johnson and Blair, 2006; Sperber and Wilson, 1986; Tindale, 1999; Walton, 2001). El concepto de terreno común provee un modelo alternativo de desacuerdo profundo, al que se denominará el «modelo dialéctico». De acuerdo con él, un desacuerdo profundo es aquel en el que las partes del debate fracasan reiteradamente en encontrar terreno común para sus argumentos.

A diferencia de los compromisos fundamentales, los compromisos del terreno común no necesitan estar más allá del espacio de las razones. Los ejemplos de Fogelin sugieren que, en principio, pueden ser cuestionados y justificados racionalmente. El hecho de que las creencias en el terreno común sean, desde un punto de vista epistémico, creencias ordinarias, podría suscitar la pregunta respecto de qué es lo que torna a los desacuerdos profundos (en sentido dialéctico) teóricamente interesantes o problemáticos. Si las creencias del terreno común no poseen un estatus epistémico propio, nada impediría a los participantes del debate examinarlas racionalmente si la situación así lo requiere (Feldman, 2005). Pero los ejemplos de Fogelin y diversos estudios recientes sobre el desacuerdo social (Aikin and Talisse, 2013; Aikin, 2018; Barris, 2018; Kraus, 2012) sugieren una respuesta plausible a esta objeción frecuente: cuando las partes del desacuerdo intentan examinar racionalmente presupuestos y premisas controversiales en los argumentos de su adversario, descubren a menudo que estas son «justificadas» mediante razones que resultan aún más controversiales desde perspectiva del receptor. A medida que se adentran en la discusión pueden tener la impresión de que el mundo, visto desde la perspectiva de su adversario, es, para utilizar la feliz metáfora de Aikin (2018), un «mundo al revés». Lo que parecía ser en principio un desacuerdo acerca de una única proposición se revela como un desacuerdo acerca de un vasto y complejo sistema de proposiciones. En contraste con los desacuerdos profundos de tipo lógico, los desacuerdos profundos de tipo dialéctico tienden a ser sistemáticos.

2. Resolubilidad Racional

Como se sugirió al inicio, una de las preguntas centrales en relación al problema de los desacuerdos profundos es la de si son pasibles de una resolución racional. No estamos en posición aún de ofrecer una respuesta completamente articulada a este problema. A los efectos de esta ponencia, basta con un esbozo de lo que consideramos la respuesta correcta a este interrogante. Es el modelo lógico el que resulta más adecuado para arribar a conclusiones pesimistas sobre los desacuerdos profundos. Si los compromisos fundamentales son, por definición, racionalmente indecibles, se sigue que agentes que adhieran a compromisos fundamentales incompatibles serán incapaces de zanjar sus diferencias argumentativamente, pues dicha resolución requeriría que uno de ellos fuera racionalmente derrotable. De hecho, la única manera de aceptar la posibilidad de una resolución racional, consistirá en negarles el estatus de compromisos fundamentales.

En cambio, los desacuerdos profundos dialécticos hacen de la distinción resoluble/irresoluble una distinción de grado: cuanto más estrecho sea el terreno común compartido por los argumentantes, mayores serán los obstáculos que encuentren en arribar a una respuesta unánime sobre el tema en disputa. Los extremos del espectro estarían representados, de un lado, por contextos en los cuales el terreno común es tan amplio que el desacuerdo no tiene siquiera la posibilidad de surgir, y del otro, por contextos en los que el terreno común es tan escaso que el desacuerdo resultará irresoluble. En relación a este último punto, es importante notar que incluso individuos provenientes de ambientes culturales radicalmente diferentes suelen compartir un amplio número de creencias factuales, preferencias y principios epistémicos y metodológicos (Henderson, 2021; Phillips, 2008). Resulta así implausible suponer que las partes de un desacuerdo o un observador externo puedan determinar, con antelación y en base a razones puramente a priori, que el terreno común es insuficiente para saldar la disputa (o al menos para hacer progresos en ese sentido).

Referencias bibliográficas

- Aikin, Scott** (2018). Deep disagreement, the dark enlightenment, and the rhetoric of the red pill. *Journal of Applied Philosophy* 36(3), 420-435.
- (2020). What Optimistic Responses to Deep Disagreement Get Right. *Co-herencia* 17(32), 225-238.
- (2021). Deep Disagreement and the Problem of the Criterion. *Topoi* 40 (5), 1017-1024.
- Aikin, Scott & Talisse, Robert B.** (2013). *Why We Argue (And How We Should). A Guide to Political Disagreement in an Age of Unreason.* Routledge.
- Alfano, Mark & Ebrahimi Fard, Amir & Carter, J. Adam & Clutton, Peter & Klein, Colin** (2021). Technologically scaffolded atypical cognition: the case of YouTube's recommender system. *Synthese* 199(1), 835-858.
- Aristóteles** (2018). *Metafísica.* Gredos.
- Arroyo, Gustavo & Matienzo, Teresita & Marafioti, Roberto & Santibáñez Yáñez, Cristián** (eds.) (2014). *Explorando el desacuerdo: epistemología, cognición y sociedad.* Ediciones UNGS.
- Arroyo, Gustavo** (2022). Desacordos profundos: una releitura. *Perspectivas sobre o desacordo* Editora da Universidade federal de Bahia. En prensa.

- Barris, Jeremy** (2018). Deep disagreement and the virtues of argumentative and epistemic incapacity. *Informal Logic*, 38 (3), 369-408.
- Campolo, Christian** (2005). Treacherous ascents: on seeking common ground for conflict resolution. *Informal Logic*, 25(1), 37-50.
- Carter, J. Adam, y Broncano-Berrocal, Fernando** (2021). *The Philosophy of Group Polarization*. Routledge.
- Carter, J. Adam.** (2021). Politics, Deep Disagreement, and Relativism. En Michael Hannon, y Jeroen de Ridder (eds.) *The Routledge Handbook of Political Epistemology* (pp. 101-112). Routledge.
- Copi, Irving M. & Burgess-Jackson, Keith** (1992). *Informal Logic*. Macmillan.
- Feldman, Richard** (2005). Deep Disagreement, Rational Resolutions, and Critical Thinking. *Informal Logic*, 25(1), 13-23.
- Fogelin, Robert** (1985). The Logic of Deep Disagreements. *Informal Logic* 7(1), 3-11.
- Godden, David M. & Brenner, William H.** (2010). Wittgenstein and the logic of deep disagreement. *Cogency*, 2(2), 41-80.
- Govier, Trudy** (2010). *A practical study of argument*. Wadsworth Cengage Learning.
- Hume, David** (2007). *An Inquiry Concerning Human Understanding*. Cambridge University Press.
- Johnson, Ralph Henry & Blair, J. Anthony** (2006). *Logical self-defense*. International Debate Education Association.
- Kraus, Manfred** (2012). Cultural Diversity, Cognitive Breaks, and Deep Disagreement: Polemic Argument. En Frans H. van Eemeren, y Bart Garssen, *Topical Themes in Argumentation Theory: Twenty Exploratory Studies* (91-107). Springer.
- Lugg, Andrew** (1986). Deep disagreement and informal logic: no cause for alarm. *Informal Logic*, 8(1), 47-51.
- Lynch, Michael** (2010). Epistemic circularity and epistemic disagreement. En Adrian Haddock, Alan Millar, y Duncan Pritchard (eds.), *Social epistemology* (262-277). Oxford University Press.
- (2012). *In praise of reason*. MIT Press.
- (2016). After the spade turns: disagreement, first principles and epistemic contractualism. *International Journal for the Study of Skepticism* 6, 248-259.
- Lynch, Michael & Simard Smith, Paul** (2021). Varieties of Deep Epistemic Disagreement. *Topoi* 40, 971-982.
- Phillips, Dana** (2008). Investigating the shared background required for argument: a critique of Fogelin's thesis on deep disagreement. *Informal Logic* 28(2), 86-10.
- Quattrociocchi, Walter & Scala, Antonio & Sunstein, Cass** (2016) Echo Chambers
DOI: 10.2139/ssrn.2795110.

- Ranalli, Chris** (2018). What is Deep Disagreement? *Topoi* 40(5), 983-998.
- Siegel, Harvey** (2013). Argumentation and the epistemology of disagreement. *OSSA Conference Archive* 15(7), 1-22.
- Sperber, Dan & Deirdre, Wilson** (1986). *Relevance: Communication and cognition*. Harvard University Press.
- Sunstein, Cass** (2002). The Law of Group Polarization. *Journal of Political Philosophy* 10(2), 175-195.
- Tindale, Christopher** (1999). *Acts of arguing. A rhetorical model of argument*. State University of New York Press.
- Turner, Dale & Wright, Larry** (2005). Revisiting deep disagreement. *Informal Logic* 25(1), 25-35.
- Walton, Douglas** (2001). Enthymemes, common knowledge, and plausible inference. *Philosophy and Rhetoric* 34(2), 93-112.
- Williams, Michael** (2007). Why (Wittgensteinian) Contextualism Is Not Relativism. *Episteme* 4(1), 93-114.

Del miedo. Hobbes y Jonas

CARLOS BALZI¹

cbalzi@yahoo.com

Universidad Nacional de Córdoba

No soy en absoluto naturalista (como se dice ahora) e ignoro por completo mediante qué resortes actúa el miedo en nosotros; mas es desde luego una extraña impresión; y dicen los médicos que no hay otra que saque tanto de sus casillas a nuestro juicio.
(Michel de Montaigne)

Casi con certeza, no hay una pasión, no hay incluso un término que se relacione tan íntimamente con el nombre de Thomas Hobbes como el del miedo. Se sabe (se cree saber) que la entera posibilidad de realización de la piedra angular de su sistema teórico-político —la cesión de todos los poderes individuales para la conformación de la soberanía— reposa en la hegemonía del miedo como móvil primero de las conductas humanas. Esta supuesta psicología hobbesiana adolece de algunas fragilidades, pues es difícil armonizar la prioridad absoluta del miedo con el hecho de que, cuando Hobbes escribe, los ciudadanos europeos están muriendo masivamente en guerras de diversa estirpe, esto es, se estaban exponiendo voluntariamente a una situación, la muerte violenta, contradictoria con la afirmación del carácter insuperable del miedo a la misma muerte violenta. Es un primer objetivo de estas páginas disipar la aparente contradicción, restituyendo la que considero que es la intención original del filósofo inglés: la producción de una especie particular de miedo como contrapeso a otros móviles humanos más dañinos.

Con la pacificación que trajo el final de las guerras civiles y religiosas en la segunda mitad del siglo XVII, la valoración del miedo cambió de signo y con la llegada del movimiento ilustrado pasó a ser incluso anatema. Esta situación se mantuvo relativamente constante durante un par de siglos hasta que el siglo XX, con el retorno del reprimido afán belicista y el advenimiento de nuevos horrores, volvió a convocarlo: la humanidad volvió a tener miedo. Esto es conocido. Menos ha sido destacado, entiendo, que la segunda mitad del siglo XX trajo consigo algunas propuestas de reivindicación del miedo como medio para contrarrestar los efectos pa-

¹ El presente trabajo integró el Simposio «Antropología, moral y política en la Modernidad: antecedentes, debate y derivas».

tógenos de otras dimensiones de la condición humana. Y que en algunas de ellas Hobbes volvió a ser invitado a la discusión. Es un segundo objetivo de este trabajo presentar brevísimamente una de esas propuestas filosóficas de reivindicación del miedo en las décadas posteriores al final de la Segunda Guerra Mundial, la de Hans Jonas, intentando explicar su «vuelta a Hobbes» (con matices y correcciones) como la razonable apuesta de un mundo post-ilustrado por encontrar fuentes de renovación de sus ideas en el mundo pre-ilustrado.

1. Hobbes. El miedo como proyecto

El nombre del «profeta del Leviatán», como lo llamó Carl Schmitt, es sinónimo de miedo. Y el miedo es una pasión con pésima fama. Es una conclusión razonable que la obra hobbesiana no goce de buena fama. Y sin embargo se lo sigue leyendo. Entiendo que hay un equívoco en la premisa mayor de este fenómeno. Uno del cual el propio filósofo inglés es responsable. Veamos.

Existe una lectura de la antropología que Hobbes hizo anteceder a su propuesta política, ampliamente compartida, según la cual los móviles principales de la conducta humana son la mera preservación de la vida y la huida de las amenazas a la integridad de la misma, en último término, de lo que promete acabar con el bien originario, la muerte violenta. El ser humano se definiría en primer término, para Hobbes, por su carácter medroso. Sobre esa base se cimentaría la posibilidad de erigir el tipo poder político —absoluto, indivisible e irrevocable— que caracteriza a su Estado.

Esta reconstrucción del vínculo entre antropología y política en Hobbes es sencilla y muy útil para fines pedagógicos, y cuenta, además, con un prolongado consenso detrás suyo. Pero, por desgracia, es falsa, al menos por dos razones, una que puede entenderse a partir del contexto histórico y otra más interna.

En cuanto a la primera razón para dudar de la soberanía fáctica del miedo, es preciso atender al contexto en el cual la obra política hobbesiana es escrita. La década de 1640 es el período más intenso de la Guerra Civil en Inglaterra², durante el cual sus habitantes en conjunto, tanto nobles como plebeyos, se expusieron voluntariamente al peligro de la muerte violenta en manos de sus conciudadanos en una contienda que debe haberles parecido interminable. Y no es sencillo comprender cómo podría explicar este escenario una antropología que haría del miedo a esa

2 «El más alto de los tiempos» llamará Hobbes al período cuando escriba su historia en *Behemoth* (Hobbes, 1992:5).

misma situación —y de la reacción de huir de él a cualquier costo— el móvil soberano de la conducta humana. No era el miedo sin más el que impulsaba a las personas a matar o morir. Y esto nos lleva a la segunda razón, más claramente legible en los textos hobbesianos.

Porque si bien no al miedo desnudo, Hobbes adjudica un papel relevante a una especie particular de miedo en su etiología de los conflictos trágicos de su tiempo. O, mejor, al miedo a un objeto particular que, en lugar de iluminar a hombres y mujeres sobre sus verdaderos objetivos, alentaba y promovía justo aquello que más debían temer. Se trata del miedo a la condenación eterna tras la muerte, cuya fuente última está, claro, en Dios, pero cuya administración temporal es potestad de papas, obispos y demás autoridades eclesiásticas. El problema que representa el consenso al respecto está claramente formulado por el filósofo inglés en las líneas que abren el capítulo 38 de *Leviatán*:

Al depender el mantenimiento de la sociedad civil de la justicia, y la justicia, del poder sobre la vida y la muerte y otras recompensas y castigos menores que residen en aquel que tiene la soberanía de la república, es imposible que una república se mantenga cuando cualquier otro que no sea el soberano tiene el poder de dar recompensas mayores que la vida, o de infligir castigos mayores que la muerte. Ahora bien, viendo que la vida eterna es una recompensa mayor que la vida presente, y que el tormento eterno es un castigo mayor que la muerte natural, es una cosa digna de ser bien considerada por todos los hombres que desean (obedeciendo a la autoridad) evitar las calamidades de la confusión y la guerra civil, qué significan vida eterna y tormento eterno en la Sagrada Escritura; así como por qué ofensas, cometidas contra quién y por quién, serán los hombres eternamente atormentados; y por qué acciones obtendrán la vida eterna. (Hobbes, 2019:417-418)

Lo que es «digno de ser bien considerado», para nuestro presente propósito, es la existencia de dos miedos que compiten en desigualdad de condiciones, estableciendo una situación en la que la estabilidad política resulta impensable. Si añadimos que existen otros móviles además del miedo³ —a los que Leo Strauss (Strauss, 2011) supo reunir bajo la categoría «honor»—, el panorama resultante hablará de

3 Además del miedo, Hobbes contempla la existencia de otra fuente pasional políticamente relevante: «Siendo la fuerza de las palabras (como lo he hecho notar antes) demasiado débil para que los hombres cumplan con sus convenios, hay en la naturaleza humana dos recursos imaginables para reforzarlas. Y son el miedo a las consecuencias de faltar a la palabra y la gloria o el orgullo de aparentar no necesitar hacerlo». Por desgracia, ésta última «es una generosidad muy raramente hallada como confiar en ella» (2019:135).

una multiplicidad de fuentes pasionales de la conducta humana, en contra de la límpida imagen de un ser eminentemente medroso, dispuesto a cederlo todo con tal de que se le asegure contra todo riesgo.

Sin embargo, el miedo está en una posición central en las obras hobbesianas. Sólo que no en el que supo adjudicársele en aquella lectura hegemónica. Así como el Estado que *Leviatán* nombra no ha existido en la historia y es función de las obras de Hobbes contribuir a su generación, tampoco hay noticia de un ser motivado en último término por esta «extraña impresión» (como la llamó Montaigne) y, sin embargo, si el primer objetivo ha de ser alcanzado, es una condición necesaria contribuir a la gestación del mismo. Pues sólo si los seres humanos *sienten* miedo en primer término y devalúan otras pasiones como alternativas legítimas a las que amenazan su vida, será posible la erección de una institución que, por su parte, mantenga las condiciones para que esas amenazas resulten minimizadas. Se trata, en suma, de un proyecto y no de un diagnóstico.

Ese proyecto tuvo éxito, si bien Hobbes no llegó a vivirlo. El mundo fue pacificado —en distintos tiempos y de modos diversos: por consensos e intereses en la vieja Europa; a cristazos e imperialismos mediante, en el resto del mundo— y el miedo fue retirado paulatinamente del centro de la escena en los dos siglos que siguieron. Pero cuando todo prometía el avance constante hacia lo mejor para nuestra especie, llegó el siglo XX con su amplísimo muestrario de horrores y, casi con naturalidad, el miedo retornó. En la segunda sección queremos referir brevemente el lugar que esta pasión ocupó en las obras de dos filósofos que la volvieron a invitar a la teoría, y de cómo uno se refirió explícita y naturalmente al viejo Hobbes, y el otro lo ignoró.

2. Jonas, el imperativo

Como afirma Herbert Marcuse en *El hombre unidimensional* «la aceptación del temor y la debilidad (la reacción más racional a esta sociedad!)».

La obra de Hans Jonas (Mönchengladbach, 1903 – Nueva York, 1993) se suele dividir en dos grandes períodos definidos por la violenta cesura que significó su participación activa en la Segunda Guerra Mundial. En la etapa que se abre a partir de la posguerra, Hobbes y el miedo son referidos con cierta insistencia y con el propósito, si de reconocimiento, fundamentalmente de diferenciación.

La «heurística del miedo» es posiblemente uno de los conceptos más reconocidos de la obra tardía de Jonas, *El principio de la responsabilidad* (1979), y a él vol-

veremos. Se ha reconocido menos que el miedo –y a Hobbes con él- ya había sido tratado en la primera gran obra de este segundo período, *El principio vida* (1966):

El viejo Hobbes, por sombrío que fuese su pensamiento, mostraba estar infinitamente mejor informado que los especialistas en información cuando afirmaba que es el temor a una muerte violenta y la necesidad de paz lo que condujo a los hombres a formar mediante contrato una comunidad política, y lo que después sigue manteniendo unido al cuerpo del Estado. A pesar de su unilateralidad, esta doctrina es perfectamente válida en tanto que atribuye el obrar humano a la tendencia a un bien, por más que este último sea tan solo la conservación de la vida o incluso la mera evitación del mal mayor. Sin el concepto de bien no podemos ni siquiera empezar a acercarnos al concepto de comportamiento. Ya sea individual o social, el obrar intencional se dirige per se a un bien. (Jonas, 2017:181)

De este modo, la doctrina hobbesiana del miedo (ciertamente, en una lectura canónica como la reconstruida al comienzo de estas páginas) sirve a Jonas para criticar a la cibernética, en este ensayo que forma parte de la última sección del libro, que trata del paso de la filosofía de la vida a la filosofía del hombre. Este carácter transicional del texto explica, según entiendo, la primera mención a nuestro filósofo, pues anticipa su próxima presencia en la obra ética jonasiana y el lugar fundamental que el miedo ocupará en la misma.

El principio de responsabilidad se publica en 1979 y convirtió a su autor en su vejez (Jonas tenía por entonces 76 años) en una inesperada celebridad en el mundo de la filosofía y más allá de él⁴. Esta *Ética para la civilización tecnológica* (tal era el subtítulo de la obra) es una de las primeras obras sistemáticas que vuelven a imaginar una función positiva para la pasión del miedo, largo tiempo devaluada en la filosofía práctica moderna. En sus *Memorias*, Jonas apunta incluso al miedo como el tema fundamental del libro:

4 En sus *Memorias* (2005:352-353), Jonas especula en estos términos sobre las razones del éxito de su libro: «El enorme impacto de *El principio de responsabilidad* no se debe, si no me equivoco, a su fundamentación filosófica, sino al sentimiento generalizado, del que ya entonces los observadores más atentos podían prescindir cada vez menos, de que algo podía ir mal para la humanidad, que incluso con el tiempo podría estar en posición, en el marco de un crecimiento exagerado y creciente de las injerencias técnicas sobre la naturaleza, de poner en juego su propia existencia. Entretanto se había llegado a comentar que, como era evidente a la vista de la lluvia ácida, el efecto invernadero, a contaminación de los ríos y tantos otros efectos peligrosos, de hecho ya estábamos metidos de lleno en la destrucción de nuestra biósfera. Me parece que ese temor incipiente y totalmente justificado en las amenazas de nuestra era contribuyeron en gran medida al éxito de mi libro, mientras que dudo del influjo de mi filosofía del ser».

Me parece que ese temor incipiente y totalmente justificado en las amenazas de nuestra era contribuyeron en gran medida al éxito de mi libro, mientras que dudo del influjo de mi filosofía del ser. En el libro apelo clara y unívocamente al temor, sí, el caso es que incluso hago el intento de formular una “heurística del temor”. No es el sentimiento humano más encomiable, pero es necesario sentir el miedo y el temor correctos y abrirse a ellos. (Jonas, 2005:353)

Cito este pasaje porque en él se introduce con una claridad incluso mayor que en el propio libro la distinción fundamental que llevará a Anders a revisar la herencia hobbesiana: la que se sugiere entre distintas especies de miedo y la necesidad consiguiente de adoptar uno y desechar los demás. Frente a la amenaza de destrucción de la vida en el planeta a la que se llegó por el desarrollo inmoderado de la técnica humana, el ser humano precisa temer las consecuencias fatales de sus acciones y, a partir de ese temor, construir un nuevo imperativo categórico: «No harás aquello que pueda poner en riesgo la subsistencia de la vida sobre el planeta». Todos los demás temores, que la vida siempre prodiga, deben ser evaluados a la luz de este miedo particular.

En su argumentación, Jonas establece un contrapunto crítico con la obra, también exitosa por entonces, de Ernst Bloch, *El principio esperanza*, publicada en 1954 y a la que también Anders criticará⁵, y que Jonas invoca como representativa de una posición compartida e insostenible:

Ernst Bloch rechaza el temor como consecuencia de la “carencia de sueños hacia adelante”, “que no cuenta con las cosas que van a venir”. En este escepticismo voluntario-involuntario el temor ocupa el lugar de la esperanza, y en lugar de la aprehensión del futuro (...) hay un anti-final. (...) El temor, dice Sartre, es muy especialmente un estado que suprime al hombre; y de acuerdo con ello, hay que tener a la esperanza subjetivamente, y mucho más objetivamente, como lo opuesto vivificante. Ya Hobbes sabía algo más de esto cuando, en asuntos del bien común, hacía del temor el *primum movens* de la razón. Nosotros nos referimos aquí, claro está, a un temor no egoísta y no al temor egoísta de Hobbes. Tampoco aquél cuenta, sin embargo, con el favor de los profetas del gran sueño. (Jonas, 1995:379)

5 Por ejemplo, en la «Introducción: las tres revoluciones industriales» al segundo volumen de *La obsolescencia del hombre* (Anders, 2011:26): «El carácter obsoleto de Ernst Bloch, que se resistía a tomar en consideración siquiera el acontecimiento de Hiroshima, consistía en su fe —que llegaba casi a la indolencia— en que aún seguíamos viviendo en un “todavía no”, es decir, en una “prehistoria”, que precedía a lo auténtico. No podía, siquiera por un momento, animarse a no esperar».

En función de corregir la ingenua escatología blochiana, Jonas convoca aquí al viejo Hobbes en su rol de padre de nuestro miedo. Pero, como observamos más arriba, no lo hace acríticamente ni piensa que la obra del miedo del filósofo inglés sea la clave para resolver nuestra situación crítica. Pues Jonas interpreta — considero que erróneamente, según lo argumenté en la primera parte— que Hobbes hace del miedo a la muerte el primer motor de los actos humanos, en un sentido de preservación egoísta de la propia vida —lo cual es esencialmente correcto. De Hobbes toma, así, la necesidad de recuperar al miedo como pasión ético-política fundamental, pero redefiniéndolo en los términos de nuestra actual situación, inédita, de riesgo para la existencia. Así, donde Hobbes proponía, en nuestra lectura, transformar al miedo a la muerte propia en el cimiento de la antropología por venir, Jonas entiende que el miedo que nos corresponde sentir debe tener un objeto mucho más amplio y menos íntimamente vinculado a nuestros intereses: el miedo por la supervivencia de todo lo vivo.

La distinción entre las especies de miedo, adecuada e inadecuada, reaparece en otro pasaje del libro, en el que el «miedo egoísta» de la cita anterior es llamado ahora, con Kant, «patológico»:

Se ve inmediatamente que ese *malum* representado, por no ser el mío, en ningún caso provoca el temor tan espontáneamente como el *malum* que yo experimento y que a mí mismo me amenaza. Es decir, del mismo modo que no aparece por sí misma la representación de aquello que ha de ser temido, tampoco aparece por sí mismo el temor a ello. También este temor tiene que ser *procurado*. La cuestión no es, pues, tan sencilla como lo era para Hobbes, quien colocaba el punto de partida de la moral no en el amor a un *sumum bonum*, sino en el temor a un *sumum malum*, a saber: el temor a la muerte violenta. Ésta es bien conocida, siempre próxima, y produce un temor extremo, como reacción máximamente involuntaria y forzada de nuestro instinto innato de conservación. El representado destino de hombres futuros —para no hablar del destino del planeta—, que no me atañe ni a mí ni a ninguno de quienes todavía están unidos a mí por los lazos del amor o la convivencia directa, no ejerce por sí solo esa influencia en nuestro ánimo; y, sin embargo, *debe* ejercerla, esto es, *nosotros* debemos admitir este influjo. Así pues, aquí no puede tratarse, como en Hobbes, de un temor de carácter *patológico* —para decirlo con Kant—, que nos asalta caprichosamente antes de que su objeto se presente, sino de un temor de carácter espiritual, que, como algo propio de nuestra actitud, es obra nuestra. (Jonas, 1995:67)

La dificultad que encuentra Jonas en la elaboración de una ética a la altura de los desafíos inéditos planteados por la sociedad tecnológica avanzada es, así, doble. Por una parte, consiste en disipar las vanas esperanzas en la continuación del proceso de mejora del ser humano para posibilitar la aceptación de la necesidad de sentir miedo frente a las consecuencias posibles —y temibles— de nuestras acciones. Y, en segundo lugar, en el posicionamiento frente a la herencia de quien, al comienzo de la modernidad, había subido al miedo al centro de la escena: ¿qué hacemos con Hobbes?

La estrategia jonasiana consiste, primero, en identificar los elementos distintivos de nuestra situación actual que confluyen en la inédita amenaza a la vida sobre el planeta, lo que vuelve caducas todas las éticas de la tradición que no habían tenido que contar con este escenario y que por ello habían podido establecer otros fines para el ser humano, desde el perfeccionamiento en la virtud a la santidad y la coherencia racional consigo mismos: hoy lo apropiado es situar el miedo al frente de nuestros móviles. Y luego, respecto a Hobbes, mostrar que no es el miedo obvio, natural y espontáneo a la muerte propia a manos de nuestros congéneres, sino uno más mediado y abstracto, el temor a la muerte de los congéneres vivientes en un futuro indefinido pero plausible, el que necesita ser estimulado, algo que es posible en virtud de que, a diferencia del primero, este miedo «espiritual», mediado por representaciones intelectuales de un final aún no presente, «es obra nuestra».

Si bien la primera respuesta de Jonas, la que apunta a la rehabilitación de la denostada pasión del miedo frente al doble apocalipsis que nos amenaza —el instantáneo de las bombas nucleares y el lento, pero no menos insidioso, de la catástrofe ambiental— es plausible e incluso más actual hoy que cuando fue publicada⁶, la segunda, la que, contra la adopción de la doctrina hobbesiana en nuestra situación, distingue entre un miedo espontáneo y uno artificial, obra de nuestras manos, pasa por alto, si nuestra brevísima exposición de la concepción del miedo en Hobbes es correcta, que ya el propio filósofo inglés entendió que el miedo que se precisaba para responder a los desafíos de su inestable tiempo también debía ser creado, o al menos privilegiado, pues estaba en competencia con otros temores, éstos funestos.

6 Valga en apoyo de la actualidad de la reflexión sobre el miedo: el 11 de octubre de 2022 amanecemos con la noticia en la prensa mundial de que en Finlandia se habían agotado las reservas de pastillas de yodo para combatir los efectos de una eventual —sentida como inminente— guerra nuclear en Rusia y «Occidente».

Conclusiones

La conclusión debería señalar que lo que Hobbes tiene para enseñarnos no es que el miedo no sea un móvil útil, acaso indispensable para la supervivencia humana, pero que es necesario distinguir especies de esa pasión y de sus objetos. Como dirá Judith Shklar (2018:23), hay un miedo saludable y uno —o muchos— dañinos.

Dañinos son, indudablemente, los miedos de cada uno a todos los demás, inducidos por gobiernos, empresas y medios de comunicación de masas con el fin de controlar las conductas de las poblaciones y dirigir sus consumos. Ciegos, imbéciles y destructivos, los miedos a los extranjeros, los inmigrantes y, en general, los y las diversos. Y la lista puede ampliarse a voluntad. Como ya me he excedido ampliamente, sólo quiero observar, para concluir que, si estos temores contemporáneos son negativos por sí mismos, desde el punto de vista de la distinción entre especies de miedo, lo son aún más posiblemente porque, como el temor al castigo en la otra vida criticado por Hobbes, ocupan la finita carga libidinal de los seres humanos sin dejar resto para afrontar aquello —como la extinción de la vida— que no puede esperar.

Hobbes aún tiene algo para decir en nuestro problemático siglo XXI.

Referencias bibliográficas

Anders, Günther (2011), *La obsolescencia del hombre. Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*, Pre-Textos.

Hobbes, Thomas (1992), *Behemoth*, Tecnos.

——— (2019), *Leviatán*, Colihue.

Jonas, Hans (2017), *El principio vida*, Trotta.

——— (2004), *Memorias*, Losada.

——— (1995), *El principio de responsabilidad*, Herder.

Shklar, Judith (2018), *El liberalismo del miedo*, Herder.

Strauss, Leo (2011), *La filosofía política de Hobbes*, Fondo de Cultura Económica.

Sexualidad en Oriente: aportes filosóficos a la educación sexual en nuestra región

DIEGO G. BAZÁN

bazanfilo@gmail.com

Universidad Nacional del Litoral

El taoísmo es junto al confucionismo y el budismo, uno de estratos culturales más importantes de China. El taoísmo probablemente sea el pensamiento filosófico más antiguo de esa nación y provee principios físicos y metafísicos para comprender la dinámica de todo lo que existe. El carácter universal de los principios taoístas hace que estos se adopten por diferentes artes y ciencias, creando de este modo una red de disciplinas familiares emparentadas por el Tao. Desde la medicina hasta el kung fu, el taoísmo ha influido y sigue siendo una de las principales fuentes filosóficas del gigante asiático (Youlan, 1989:87).

El origen del taoísmo se remonta al inicio de la nación china, en el año 3.000 a.C., signada por el gobierno del mítico Emperador Amarillo, Huang Di, del cual se dice que conoció el arte de alcoba gracias a las conversaciones con sus tres concubinas y su médico personal, el sabio Peng Tse. Seguido de este mítico origen, se encuentra el famoso libro *I Ching (Libro de las mutaciones)* redactado entre el 1.500 y el 1.000 a.C.. Luego, un tercer momento de importancia con la aparición del *Tao te king (Libro del camino y su poder)* en la era axial china, escrito por el legendario Lao Tze en el 500 a.C.. Estas obras, editadas y reeditadas a lo largo del tiempo en China, constituyen los clásicos esenciales del taoísmo y albergan los principios filosóficos de esta fabulosa doctrina.

El taoísmo puede entenderse por tres aspectos distintivos: naturalismo, vitalismo y metodológico. Es naturalista en tanto que la Naturaleza es el modelo supremo a imitar y el objeto de contemplación primordial para resolver las cuestiones filosóficas humanas más acuciantes. Para el taoísmo el humano no está fuera de la naturaleza, sino que es una parte más de esa sinfonía cósmica llena de belleza, éxtasis y conocimiento. Es un vitalismo ya que, dentro de la Naturaleza, la vida es una de las maravillas insondables más cautivadoras y, por lo tanto, la principal preocupación de Tao: de aquí que el cuidado de la vida, su prolongación y el conocimiento de su dinámica forme parte de la sabiduría nuclear de esta antigua filosofía. Esto es lo que hace del Tao un vitalismo filosófico, centrado en la vida terrenal más que en

cualquier otra. Finalmente, es metodológico en el sentido de que constituye, ante todo, una praxis de vida, un modo de vivir: un camino (*tao*). No designa un dios o una religión, sino un camino para vivir en armonía con las fuerzas naturales. También es metodológico debido a que establece que la comprensión del tao se logra gracias a la meditación (*ching jing wu-wei*). Se comprende que se cosechan valiosos beneficios cuando se «vacía» la mente de su contenido, dejándola limpia, despejada y clara: en esta situación la mente detenida se convierte en un espejo capaz de reflejar las cosas en su mismidad o esencia.

Si el taoísmo puede ser comprendido como un naturalismo, el hinduismo podría ser comprendido por su cualidad mística. Las raíces hinduistas se pierden en la historia de la India y pueden rastrearse hasta 2500 a.C, en el valle del Indo, entre el actual Pakistán y la India. Este fue el epicentro de la cultura dravídica, habitantes originarios del Indo que fueron desplazados por las invasiones arias que sufrió esta región alrededor del 1500 a.C.. En cierta medida, el hinduismo se forja sobre la base de la mezcla entre los habitantes originales del valle del Indo, los dravidios y los invasores arios.

Los dravidios pueden reconocerse por tener cabellos lacios, tez morena y ojos claros. Se comprende que de esta ancestral «civilización del Indo» proviene el Samkhya, el Yoga y el Tantra, tres de las doctrinas de las más importantes del hinduismo. El Samkhya es un sistema filosófico sumamente complejo a partir del cual se explica el desenvolvimiento evolutivo de toda la existencia. En esencia, contempla dos principios a partir de los cuales se manifiesta todo lo que existe: *purusha* («espíritu») y *prakriti* («materia»). El Yoga comprende los diversos métodos para alcanzar la liberación interior y la trascendencia. Según el clásico *Yoga-Sutra* de Patanjali, el yoga puede ser comprendido como un método para conocer la diferencia entre *purusha* y *prakriti*, conocimiento que libera al espíritu de las ataduras materiales. Finalmente, el Tantra, una tradición antigua centrada en los ritos de las energías que gobiernan el cuerpo humano.

Los textos tántricos aún no se han contabilizado totalmente, difieren en sus temas y perspectivas, pero podríamos decir que principalmente se ocupan de la veneración de la diosa Shakti y su relación con el mundo a través de ciertos rituales (Roman Lopez, 1996:76). De este modo se postula la existencia de canales energéticos (*nadis*) dentro del cuerpo, así como ruedas energéticas (*chakras*) ubicadas en determinados puntos de la columna vertebral. Se comprende que estos canales energéticos constituyen un tejido bioeléctrico que interconecta todo el cuerpo humano, desde las extremidades hasta la médula espinal, desde los órganos reproductores hacia el cerebro.

El tantra se reconoce no solamente por el tejido de *nadis* y los célebres *chakras*, sino también por la importancia que se le adjudica a *kundalini*: una energía poderosa que yace dormida en el perineo, detrás de los órganos reproductores. Esta energía de origen biológico puede despertarse a voluntad a través del entrenamiento y conducirse hacia el cerebro, dotando de energía extra al tejido cerebral. Se comprende que esta dotación amplía las capacidades cognitivas a la vez que despierta habilidades dormidas en el lóbulo frontal, aquel que se ocupa del pensamiento abstracto. La energía kundalini tiene una naturaleza sexual, pero lejos de ser reprimida debe reconocerse, aceptarse y guiarse hacia los centros energéticos superiores. En el aforismo 3.1 del clásico tratado hindú *Hatha Yoga Pradipika* se afirma que la energía «kundalini es el fundamento de todas las prácticas de yoga».

1. Modelo matriarcal

Tanto el tantra de la India como el taoísmo chino parecen coincidir en un principio filosófico que determina cuestiones centrales en nuestra investigación: la superioridad sexual femenina por sobre la masculina. Esto no sólo determina los modelos matriarcales antiguos, sino que es el punto de partida de la concepción oriental de la sexualidad. El hombre es aquí el sexo débil, por lo cual la educación sexual en textos orientales está dirigida a los hombres y a ilustrar sobre técnicas que permitan remediar esta debilidad o inferioridad. Dicha superioridad femenina no solamente se reconoce ante el hecho indiscutible de que solo la mujer puede engendrar un ser humano sino también ante el hecho de que, a diferencia del hombre, la mujer es multiorgásmica por naturaleza.

Podemos encontrar expresada la superioridad femenina en el clásico *Tao Te King* al establecer que el principio *yin*, femenino, siempre se impone sobre el *yang*, masculino, al tiempo que se define al Tao en términos femeninos como una «hembra misteriosa», siendo la «puerta de lo misterioso femenino la raíz del universo» (Tze, 1990:42). De similar modo, se habla de un ser perfecto, silencioso y solitario, que se desplaza por todas direcciones y que puede llamarse Tao o «Madre del Mundo» (Tze, 1990:92). Los paralelismos se vuelven más sutiles cuando también se define al Tao por ser vacío, siendo el útero de la mujer también un recinto vacío que posibilita la vida.

Las raíces del Tantra parecen ser dravídicas, no arias, y es notable que «la literatura tantra pertenece a los campos menos investigados de la literatura de la antigua India», y a parte de ocuparse de temas de meditación y conocimiento, los tan-

tras se caracterizan por situar «a la mujer como centro de un culto orgiástico en el que se encuentran elevados pensamientos filosóficos junto a los instintos más puramente terrenales» (Mylius, 2015:133). Aunque durante muchos siglos sus principios fueron resistidos, a partir del siglo V de nuestra era la filosofía tántrica se convirtió en una moda religiosa panindia y pasó a formar parte integral de lo que se conoce hoy como hinduismo. El tantrismo significa el triunfo cultural de la fuerza femenina (*sakti*) que da vida al cosmos, encarnada como diosa, madre y esposa. Según Mircea Eliade, «el tantrismo es un retorno a la “religión de la Madre”, religión que antaño predominó en una casta área egeo–afroasiática» (Eliade, 2008:152). Iconográficamente, el tantrismo es dualista y se representa a través de la diosa Shakti y el dios Shiva.

Tanto el taoísmo chino como el Tantra hindú conciben al sexo como un fenómeno natural y necesario. Al mismo tiempo coinciden en que el origen de la existencia tiene una fuente femenina, de tal manera que mientras se admira el poder femenino por contraste se hace manifiesta la debilidad masculina. Esta superioridad femenina es percibida y cala en las raíces constitutivas de los hombres y, desde un punto de vista tántrico, las conductas patriarcales se producirían a causa de una profunda inseguridad de carácter sexual en los hombres. Michael Win lo expresa así:

En el fondo, la mayoría de los hombres siente tanto terror como fascinación por la infinita capacidad sexual de la mujer. El efecto general que esto produce en el hombre es el de hacerle sentirse sexualmente inseguro, lo que le obliga a tratar de compensarlo con algún otro tipo de fortaleza. La inseguridad sexual puede ser la razón principal por la que el hombre ha buscado la superioridad física, política, financiera, intelectual y religiosa sobre la mujer. (Chia, 2001:18)

2. Correcta práctica sexual

Según el maestro taoísta Mantak Chia, «los principios en que se funda el Tantra son casi idénticos a los del taoísmo» y «difieren principalmente en los métodos yóguicos prácticos enseñados para conseguir la misma unión entre mente, cuerpo y espíritu» (Chia, 2002:95). También en ambos podemos encontrar una fuerte vinculación entre el sexo y la salud. Esta relación no es espontánea y directa, pues el sexo puede proveer salud o bien quitarla. La incapacidad de diferenciar esto quizás sea el motivo por el cual muchas culturas hayan instituido el celibato y la reducción del

sexo a una finalidad reproductiva. Hacer del sexo una fuente de salud y no de enfermedad requiere, según estas tradiciones orientales, correcta ejecución de la unión. La unión sin una correcta preparación y enfoque no solamente conduce a la insatisfacción de la mujer y el debilitamiento del hombre sino hasta puede ser perjudicial para la salud de ambos. El punto de partida es el mencionado: la natural e insalvable superioridad sexual de la mujer sobre el hombre. Frente a esto, es el hombre el que debe disciplinarse y prepararse para enfrentar a una amante poderosa. En *Clásico de la Muchacha sencilla (Su Nu Ching)*, Pen Tse expresa que:

El hombre que no ha comprendido este arte, muere joven. [...] El método es sencillo, pero no se tiene la voluntad suficiente para seguirlo, [...] si se sigue el método del coito, sentirá el cuerpo ligero y las enfermedades desaparecerán. Lo esencial es unirse a las jovencitas sin eyacular. (Embid, 2011:24)

La prescripción de evitar la eyaculación durante la unión sexual es la regla de oro en la sexualidad tántrica y taoísta. Ciertamente choca de frente con la concepción sexual dominante en occidente, donde la sexualidad masculina está fuertemente ligada a la descarga de semen. En nuestra cultura, el sexo por parte de los hombres parece practicarse como una «descarga» energética; opuestamente, en estas tradiciones orientales el sexo es concebido como un método de «recarga» energética. Estas filosofías dan cuenta de que el semen representa un fluido noble y virtuoso, que es limitado y que constituye la semilla de la especie. Derrocharlo indiscriminadamente es fuente de enfermedades debido a que el cuerpo del hombre invierte mucha energía y hormonas para producirlo.

El clásico *Principios esenciales del cuarto de Jade (Yu Fang Zhi Yao)* también vincula la correcta práctica sexual y la salud al señalar que «uniéndose sin eyacular, se puede practicar el coito varias decenas de veces al día. En efecto, el coito sin eyaculación no solo puede curar las enfermedades, sino también prolongar la vida» (Embid, 2011:62). La relación entre la preservación seminal y la salud también puede encontrarse en la tradición tántrica de la India. El famoso tratado yóguico de Swami Svatmarama que data aproximadamente del siglo XI d.C., el *Hatha Yoga Pradipika*, no prohíbe el sexo, pero si prescribe la retención seminal como parte de fundamental de la disciplina yóguica, pues «de esta manera, el yogui preserva el *bindu* («esencia seminal») y vence a la muerte; cuando malgasta el *bindu*, la muerte sobreviene a su debido tiempo, pero quien lo preserva, vive una larga vida» (aforismo 3.38).

La idea de que el sexo correctamente ejecutado inmuniza el cuerpo y prolonga la vida no solamente tiene que ver con la liberación de impulsos reprimidos que desestresan el cuerpo, sino sobre todo con la generación de un circuito energético entre los amantes, el cual estimula la secreción de hormonas al torrente sanguíneo. Si el hombre retiene su semilla, mantiene un nivel alto de hormonas (DeRose, 2003:21; Chia, 2001:67) lo que refuerza su cuerpo, al tiempo que brinda el tiempo suficiente a la mujer para desplegar su potencial sexual. Por esto el *Su Nu Ching* afirma que en el sexo «el goce de la mujer, el no debilitamiento del hombre, es un buen resultado» (Embid, 2011:25).

3. Filosofía

Según DeRose, el tantra tiene un origen dravídico (pre-ario), es matriarcal, sensorial y desrepressor. Pero además lo define como: «conocerse a uno mismo a través de otro» (DeRose, 2003:11). Esta definición sintética es sin embargo sumamente acertada. En efecto, tanto en el taoísmo como en el tantrismo, la sexualidad es un poderoso método de autoconocimiento. Esto nos brinda una importante posibilidad de conectar el tantrismo con el famoso principio griego *gnothi seauton* («conócete a ti mismo») y con otro principio menos famoso pero genialmente resalado por Michel Foucault en el clásico *Hermenéutica del sujeto: la epimelia heautou* («inquietud o preocupación por uno mismo»). Pero: ¿Cómo es posible el conocimiento intelectual desde una raíz sexual?

Una manera de comprender la sexualidad tántrica desde una perspectiva occidental es a través del concepto freudiano de sublimación. Freud incorporó este concepto al naciente psicoanálisis en 1905 para explicar ciertas «actividades humanas que aparentemente no guardan una relación con la sexualidad, pero que hallarían su energía en la fuerza de la pulsión sexual», Freud se refirió «principalmente la actividad artística y la investigación intelectual» (Laplanche, 2012:415). De cierta manera y desde la antigüedad, el tantrismo propone algo muy similar, pero con técnicas y prácticas precisas para lograr la ascensión de las energías de origen sexual hacia los centros superiores no sexuales. Fundamentalmente esto se logra a través de retenciones respiratorias (*kumbhaka*) y a partir de la ejecución de cierres musculares (*bandha*) en el diafragma urogenital o pélvico (*mula bandha*), el diafragma pulmonar (*uddiyana bandha*) y la garganta (*jalandhara bandha*) (para un detalle de estas técnicas consultar Iyengar, 2016:375). A través de estos cierres, las energías que yacen en la parte inferior de la columna son dirigidas hacia el cerebro

y es esta dotación energética la que estimula fuertemente las redes neuronales facilitando procesos cognitivos diversos. Esto se conoce en el taoísmo como «alquimia energética» y ocurre cuando «la energía sexual se transforma en impulsos creativos superiores de la mente y del espíritu» (Chia, 2001:61).

Una de las características peculiares de este tipo de cognición es la de no ser discursiva sino de carácter intuitivo y abstracto. Dado que las energías fluyen desde las zonas sexuales a las no sexuales y al cerebro, la energía pasa de una modalidad sexual hacia una intelectual. De aquí que se produce un conocimiento intuitivo, pero también abstracto. Al preservar la semilla, la unión tántrica genera un flujo energético continuo que una vez estabilizado por los amantes produce las condiciones para lograr una meditación. Similar a una fenomenología husserliana, la meditación puede comprenderse correctamente como «un instrumento de penetración en la esencia de las cosas, es decir, finalmente un instrumento de conocimiento, de asimilación de lo real» (Eliade, 1997:81). Son notables las similitudes entre la meditación tal como la describe Patanjali en los *Yoga-Sutras* y la reducción fenomenológica de Husserl, y ciertamente han sido señaladas desde hace tiempo. Destacamos aquí el trabajo de Anand Paranjpe y R. Karl Hanson titulado «On dealing with the stream of consciousness: a comparison of Husserl and Yoga» (1988). Entre otras cosas relevantes, los autores destacan que la práctica de la meditación yóguica *ash-tanga* es muy similar a la práctica fenomenológica y que la idea de un sujeto trascendental es compatible con el concepto de *purusha* («sujeto» o «conciencia») en la célebre obra de Patanjali (Paranjpe; Hanson, 1988:225).

Por otro lado, *Clásico de la Muchacha Sencilla* establece que el fin de la unión sexual es «equilibrar las energías, apaciguar el corazón y reforzar el *Zhi* («voluntad»). Después llega *Shen ming* («claridad del espíritu»); el sujeto siente un profundo bienestar: ni frío, ni calor, ni hambre ni saciedad, el cuerpo en paz goza» (Embid. 2011, 25). *Shen*, aquí traducido como espíritu, es el concepto taoísta que engloba capacidades no sexuales, como la facultad mental, la racionalidad, la intuición, la voluntad y el ego (Reid: 2019:67).

4. Consideración final

La investigación que llevo en curso no solamente tiene desafíos culturales, pues se trata de saberes remotos en el tiempo y el espacio, sino también desafíos académicos debido a que la filosofía oriental, y en especial la hindú, casi que no forma parte del canon de estudio académico. Prácticamente no hay cátedras ni líneas de

financiamiento directas, los especialistas no abundan. Este contexto académico sin lugar a dudas presenta un desafío, pero también constituye una oportunidad pues es un campo de estudio técnicamente virgen.

También es de mencionar que la sexualidad oriental es una práctica que se da en un contexto de sacralización del acto y la unión genital es un momento más dentro de una serie de pasos metodológicos. En este sentido esta práctica requiere que las personas, sobre todo el hombre, practiquen meditación, así como ciertos ejercicios puntuales para poder lograr la retención seminal. Practicado disciplinadamente, el sexo tántrico es capaz de generar un nuevo tipo de masculinidad, por lo que el practicante debe estar abierto a experimentar cambios profundos dentro de sí.

Referencias bibliográficas

- Birch, Jason** (2011). The meaning of *hatha* in the early Hathayoga. *Journal of the American Oriental Society*, 134(4), 527–554.
- Chia, Mantak** (2001). *Secretos taoístas del amor. Cultivando la energía sexual masculina* (trad. Juan Jose Alonso Rey). Equipo difusor del Libro S.D.
- DeRose** (2003). *Tantra, la sexualidad sacralizada* (trad. Melina Flores Raschelli). Universidad Internacional de Yoga.
- Eliade, Mircea** (2008). *Técnicas del Yoga* (trad. Alicia Sánchez). Kairós.
- Embid, Alfredo** (Ed.) (2011). *El Tao de la sexualidad. Su Nu King y otros textos clásicos de la sexualidad taoísta*. Mandala Ediciones.
- Iyengar, B. K. S.** (2016). *Luz sobre el Yoga* (trad. José Manuel Abeleira y Érika Pastrana). Kairós.
- Laplanche, Jean** (2012). *Diccionario de Psicoanálisis* (trad. Fernando Gimeno Cervantes). Paidós.
- Mylius, Klaus** (2015). *Historia de la literatura india antigua* (trad. David Pascual Coello). Trotta.
- Paranjpe, A. & Hanson, R. K.** (1988). On dealing with the stream of consciousness: a comparison of Husserl and Yoga. En Paranjpe, A.; Ho, D. Y. F.; Rieber, R. W. (Eds.). *Asian Contributions to Psychology* (pp. 215–231). Praeger Publishers.
- Reid, Daniel** (2019). *El Tao de la salud, el sexo y la larga vida* (trad. Jordi Mustieles). Urano.
- Roman Lopez, María Teresa** (1996). Sexualidad mágica y sagrada en la India Antigua: el tantrismo. *Espacio, Tiempo y Forma. Historia Antigua*, 9, 65–93.
- Tze, Lao** (1990). *Tao Te King* (trad. Gastón Soubllette). Editorial Cuatro Vientos.

Youlan, Feng (1989). *Breve historia de la Filosofía China* (trad. Wang Hongxun y Fan Moxian). Ediciones en Lenguas Extranjeras.

El derecho cosmopolita como «ideal regulativo» y sus proyecciones contemporáneas

ILEANA P. BEADE¹

ileanabeade@yahoo.com.ar

Universidad Nacional de Rosario / CONICET

El sentido regulativo que Kant asigna a las «ideas de la razón pura» ha sido objeto de importantes debates en la literatura especializada. En este trabajo propongo examinar en qué sentido la idea de derecho cosmopolita, reivindicada por Kant en *Hacia la paz perpetua*, puede ser entendida como ideal regulativo, esto es, como un principio normativo que establece el fin hacia el cual debemos aproximarnos en la transformación gradual de las instituciones jurídico–políticas. Luego de una breve reflexión acerca del sentido que cobran las ideas regulativas en el marco de la filosofía práctica kantiana, intentaré reconstruir el sentido de la idea de «justicia cosmopolita» y, finalmente, haré referencia a algunos avances en materia de Derecho internacional público, que podrían ser considerados como materialización del ideal kantiano de «ciudadanía cosmopolita».

1. El carácter regulativo de las «ideas de la razón»

En conformidad con los límites del conocimiento humano establecidos en la *Crítica de la razón pura*, Kant señala, en diversos escritos políticos y jurídicos, que las «ideas de la razón» no pueden ser conocidas, sino sólo pensadas, y que la imposibilidad de una determinación teórica de tales ideas no compromete su carácter vinculante. Estas «ideas» son representaciones cuyo origen se funda en la naturaleza misma de la razón, y son representadas como ideales cuya realización es asumida, por la propia razón, como un deber. Así, en el ámbito de la razón práctica, ideas como las de «contrato social», «república», «paz perpetua», «ilustración», «progreso», asumen un carácter regulativo y normativo, esto es, expresan el fin último al que debemos orientar los procesos de reforma jurídica y política.

¹ El presente trabajo integró el Simposio «Antropología, moral y política en la Modernidad: antecedentes, debate y derivas».

A modo de ejemplo, la noción de «contrato social»² es caracterizada por Kant como una «idea», una noción que no solo proporciona un criterio que permite juzgar acerca de la legitimidad de las constituciones políticas existentes, sino que señala además la meta última hacia la que deben tender las instituciones jurídicas:

Respecto de este contrato [...] en tanto que coalición de cada voluntad particular y privada [...] para constituir una voluntad comunitaria y pública [...], en modo alguno es preciso suponer que se trata de un hecho [...]. Por el contrario, se trata de una mera *idea de la razón* que tiene, sin embargo, su indudable realidad (práctica), a saber, la de obligar a todo legislador a que dicte sus leyes *como si* éstas pudiesen haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo, y a que considere a cada súbdito, en la medida en que éste quiera ser ciudadano, como si hubiera expresado su acuerdo con una voluntad tal. Pues ahí se halla la piedra de toque de la legitimidad de toda ley pública. (TP, Ak. VIII, 297)

El «contrato» es definido aquí como una construcción teórica, una representación pura que permite legitimar la existencia del orden político. Pero esta representación asume además una función regulativa, por cuanto exige al legislador dictar leyes tales que pudiesen haber sido consentidas por todo un pueblo. A través de una suerte de proyección jurídica del imperativo categórico, Kant establece un criterio general para determinar la legitimidad de las normas positivas, e indica a la vez un criterio que sobre la base del cual deberá llevarse a cabo el proceso legislativo.

Otro ejemplo que permite ilustrar el sentido regulativo que asumen las «ideas de la razón» en el marco de la teoría jurídica kantiana, concierne a la idea de «república». En la primera *Crítica*, Kant se refiere al sentido platónico del término «idea», y señala:

Una constitución de la máxima libertad humana según leyes que hagan que la libertad de cada cual pueda coexistir con la libertad de los otros [...] es [...] una idea necesaria, que se debe poner por fundamento no solamente en el primer diseño de la constitución de un Estado, sino también en todas las leyes [...]. Aunque esto último [la república perfecta] nunca llegue a realizarse, es, empero, enteramente acertada la idea que instituya ese *maximum* como arquetipo, para llevar, de acuerdo con él, la constitución ju-

2 El acto por el que el pueblo mismo se constituye como Estado –aunque, propiamente hablando, sólo la idea de éste, que es la única por la que puede pensarse su legalidad– es el contrato originario, según el cual todos [...] en el pueblo renuncian a su libertad exterior, para recobrarla en seguida como miembros de una comunidad. (MS, Ak. VI, 315)

rídica de los hombres cada vez más cerca de la mayor perfección posible. (A 316-317/B 373-374)

Como se indica en el pasaje citado, la imposibilidad de una realización plena del ideal de una república no compromete el valor de esta idea, que resulta indispensable como principio rector que ha de inspirar los procesos de reforma de la constitución política, en pos de garantizar su perfeccionamiento gradual.

Un tercer ejemplo que cabría mencionar a fin de señalar el carácter esencialmente regulativo de las «ideas de la razón» está dado por la noción de «paz perpetua». En los *Principios metafísicos del derecho*, Kant observa que

La paz perpetua [...] es ciertamente una idea irrealizable. Pero los principios políticos que tienden a realizar tales alianzas entre los Estados, en cuanto sirven para acercarse continuamente al estado de paz perpetua, no lo son, sino que son sin duda realizables, en la medida en que tal aproximación es una tarea fundada en el deber. (MS, Ak, VI, 350)

El pasaje deja en claro que la imposibilidad de una realización del ideal de «paz perpetua» no afecta su carácter vinculante: la paz es el bien político supremo, el fin último al que se orienta toda regulación jurídica en sentido amplio.

Un fin práctico o moral es, por consiguiente, «un fin tal que la máxima de proponérselo es un deber» (MS, Ak. VI, 354). No se establece, en este marco, el deber de suponer que determinados fines son realizables, pero sí el deber de «actuar según la idea de esos fines». Refiriéndose a la paz como el fin último al que tienden todas las instituciones jurídicas, señala Kant:

La razón práctico-moral expresa en nosotros su veto irrevocable: no debe haber guerra; ni guerra entre tú y yo en el estado de naturaleza, ni guerra entre nosotros como Estados [...]; porque éste no es el modo en que cada uno debe procurar su derecho. Por tanto, la cuestión no es ya la de saber si la paz perpetua es algo o es un absurdo [...]; sino que hemos de actuar con vistas a su establecimiento *como si fuera algo que a lo mejor no es*, y elaborar la constitución que nos parezca más idónea para lograrla [...]. Y aunque esto último [...] quedara como como un deseo irrealizable, no nos engañaríamos ciertamente al aceptar la máxima de obrar continuamente en esta dirección; porque esto es un deber. (MS, Ak. VI, 354)³

3 En *Teoría y práctica* Kant sostiene que basta con no pueda demostrarse la imposibilidad de una realización de ciertas ideas prácticas (contrato, república, paz perpetua –y, cabría añadir aquí, ciudadanía cosmopolita– para que la realización de esas ideas sea asumida como un deber; estas ideas son vincu-

Kant presenta su teoría jurídica como una «metafísica del derecho», esto es, como una doctrina que no describe «lo que de hecho es» o sucede, sino «lo que debe ser o suceder». Esta perspectiva normativa no solo configura el marco a partir del cual Kant aborda diversos temas específicamente jurídicos, sino que permea asimismo sus reflexiones acerca de cuestiones políticas (basta recordar aquí, a modo de ejemplo, las elocuentes observaciones del filósofo en torno a la relación entre la política y la moral, formuladas en el Apéndice de *Hacia la paz perpetua*). Se trata aquí de un aspecto importante a tener en cuenta al examinar diversos tópicos desarrollados en sus escritos, incluyendo aquí su breve tratamiento del «derecho cosmopolita», al que haremos referencia a continuación.

2. La justicia cosmopolita como «idea de la razón»

Si bien en el ensayo sobre la paz perpetua Kant se refiere al «derecho cosmopolita», y no a la «justicia cosmopolita», considero que el sentido de esta noción puede ser reconstruido a partir de un análisis de las consideraciones kantianas en torno al problema de la regulación jurídica de las relaciones internacionales⁴. Si el filósofo considerarse «justo» lo que es «conforme al derecho», la «justicia cosmopolita» estará ligada, ante todo, a la institucionalización del llamado Derecho cosmopolita, instancia del Derecho público orientada a la regulación de los vínculos entre un Estado y el extranjero que solicita ingresar en su territorio (y que complementa las instancias del Derecho cosmopolita y del Derecho de gentes).

Como resulta evidente, la cuestión de la «justicia cosmopolita» abarca un conjunto amplio de problemas, algunos de ellos vinculados a la posibilidad de una articulación entre las normas del Derecho constitucional y las normas del Derecho internacional, otros ligados a los alcances y límites de las instituciones del Derecho Internacional en vistas a una protección eficaz de los derechos humanos⁵. En la ter-

lantes para la razón práctica; y cobran, en este marco, una significación claramente normativa (TP, Ak. VIII, 308-309).

4 Un análisis pormenorizado de los tópicos desarrollados en el escrito sobre la paz perpetua, y su vínculo con la cuestión de la justicia, puede verse en: Höffe, 2009, 13ss. Como señala el autor, este escrito presenta los fundamentos teóricos de una filosofía sistemática del derecho y del Estado, y propone además algunas claves para la aplicación de dichos fundamentos al ámbito de la política y la *praxis*. El texto de 1795 no puede ser interpretado, así, como un escrito de coyuntura, sino como una contribución fundamental en el desarrollo de la filosofía jurídica kantiana.

5 Un análisis crítico de las contribuciones de Kant en lo que atañe a la consolidación moderna del discurso en defensa de los derechos humanos, puede verse en Pavao & Faggion (2017:49ss).

cera sección consideraré algunos de esos problemas; pero antes quisiera referirme al sentido que cabría asignar a la idea de «justicia cosmopolita» en el ámbito de la metafísica jurídica kantiana.

En primer lugar, y tal como se ha señalado, la justicia cosmopolita exige la institucionalización o consolidación del derecho cosmopolita. El *Tercer artículo definitivo para la paz perpetua* establece que «el derecho cosmopolita debe ceñirse a las condiciones de la hospitalidad universal» (ZeF, Ak. VIII, 357); a continuación, se indica que «hospitalidad significa aquí el derecho de un foráneo a no ser tratado con hostilidad por aquel en cuyo suelo ingresa» (ZeF, Ak. VIII, 357s.). Como advierte Kant, no se trata aquí de filantropía, sino del derecho, inherente a toda persona por su sola condición de tal, a recibir un trato acorde a su dignidad, toda vez que solicite ingresar en un territorio, en razón de una situación de peligro o extrema vulnerabilidad: en efecto, un Estado puede rechazar al extranjero «*siempre que tal cosa no le hunda*, pero mientras el foráneo se comporte pacíficamente en su lugar no cabe acogerle con hostilidad» (ZeF, Ak. VIII, 358, nuestro subrayado). Esta formulación de la cláusula única del *Derecho cosmopolita* establece, pues, dos exigencias: una dirigida a quienes solicitan ingresar en un territorio, a los que cabe exigirles un comportamiento pacífico; la otra dirigida al Estado, que deberá otorgar permiso de ingreso, en caso de que se solicite asilo a causa de una situación de riesgo extremo. A todo derecho corresponde una obligación: y al derecho cosmopolita corresponde así la obligación de los Estados de reconocer y garantizar el derecho a un trato hospitalario. Por consiguiente, que todos, en cuanto «ciudadanos del mundo», tengamos derecho a la hospitalidad no significa otra cosa que la obligación de los Estados de conceder un permiso de ingreso, bajo condiciones a las que Kant alude a través del término alemán *Untergand* (hundimiento, caída, ruina).

Un aspecto decisivo en vistas a la materialización del principio de derecho cosmopolita remite a la necesidad de establecer qué tipo de situaciones permiten a un extranjero invocar el derecho de ingreso. Otro aspecto decisivo concierne a la duración de la visita, ya que la «hospitalidad universal» no implica, como advierte Kant, que se conceda un

derecho de hospedaje, lo cual requeriría un contrato especialmente generoso [...], sino un derecho de visita para ser recibido en sociedad que le corresponde a todo ser humano en virtud del derecho de copropiedad de la superficie del globo terráqueo. (ZeF, Ak. VIII, 358)

Si bien no es objetivo de este trabajo analizar el argumento que se esgrime aquí para justificar el derecho cosmopolita, quisiera cuanto menos señalar que no se apela en este caso a un argumento ético, es decir, a la exigencia de los Estados de brindar un trato hospitalario a quien solicita ingreso a causa de su dignidad o valor absoluto en cuanto persona, sino que se apela, antes bien, a un argumento de carácter jurídico, basado en la idea de una «originaria propiedad común de la superficie de la tierra». Quizás esta vía argumentativa responda a la distinción entre los ámbitos ético y jurídico, cada uno de los cuales se orienta a diversos aspectos de la libertad: si bien los dominios de la «libertad interna» y de la «libertad externa» se hallan subsumidos en el ámbito de la «moralidad», la especificidad de cada uno de estos dominios exige el desarrollo de vías argumentativas diversas, que contemplen esa distinción. En consecuencia con ella, Kant no afirma que los Estados están éticamente obligados a brindar asilo a quien lo solicita con el propósito expreso de evitar una situación de muerte o peligro extremo, sino que introduce un argumento que invita a considerar el carácter puramente contingente de las barreras geopolíticas, resultado de un proceso histórico. Las personas tienen en principio un derecho originario de circular por diversas regiones del orbe, por cuanto habrían sido, inicialmente, propietarias comunes de la superficie terráquea; más allá de las posteriores divisiones políticas y geográficas, todos conservaríamos el derecho de circular libremente (al menos en ciertas circunstancias peculiares), en cuanto miembro de una comunidad global (la especie humana).

A fin de precisar el sentido del principio de «justicia cosmopolita», debería establecerse un criterio que permitiese indicar qué situaciones específicas se enmarcan bajo este principio jurídico general (esto es, a qué se refiere Kant bajo la noción de hundimiento o ruina, al señalar que los Estados pueden negar el ingreso a personas que lo solicitan, siempre y cuando ello no las hunda) y, por otra parte, debería determinarse por cuánto tiempo se concede el derecho de visita. Si bien el filósofo no realiza indicaciones respecto de estos puntos, cabría suponer que el permiso de permanencia debería concederse a personas que padecen tratos indignos, o solicitan asilo a causa de situaciones de vida no acordes a su dignidad). Cabría asimismo suponer que el permiso de residencia debería extenderse mientras tanto se prolongase la situación en virtud de la cual se ha solicitado el ingreso: en efecto, no tendría sentido conceder un derecho de asilo y luego restringirlo, si tal restricción implicara para el huésped retornar a la situación de riesgo o vulnerabilidad extrema que ha motivado la solicitud.

Como resulta evidente, aquí arribamos a un punto especialmente problemático en cuanto a las posibilidades de una materialización jurídica del principio cosmopo-

lita. Todo Estado posee la potestad de definir sus leyes inmigratorias; ahora bien, ¿debería, priorizarse la defensa y garantía de ciertos derechos humanos por sobre el derecho de los Estado de establecer su política migratoria? Se trata de una cuestión sumamente compleja; motivo por el cual me limito aquí a señalar que, bajo premisas iusnaturalistas, las normas positivas del Derecho público deben establecerse en conformidad con los principios del Derecho natural, y si se admite el derecho universal al «trato hospitalario», no como una norma positiva, sino como un principio del Derecho natural, las normas positivas que violasen tal principio deberían ser revisadas. Bajo la perspectiva iusnaturalista, el derecho de las personas resulta prioritario respecto del derecho de los Estados de autodeterminarse, a través de las instituciones del derecho positivo.

Hasta aquí, se ha señalado la doble función que Kant asigna a ideas tales como las de «contrato originario», «república», y «paz perpetua»: estas ideas no solo permiten evaluar la legitimidad de una determinada institución (política o jurídica), sino que indican a la vez hacia dónde debemos orientarnos en los procesos de reforma. Entender el «derecho cosmopolita» como una «idea de la razón» implica asumir este concepto en esa doble significación: aquellas instituciones o normas que no concordasen con la «idea» de una ciudadanía universal o global no podrían considerarse legítimas; por otra parte, toda estrategia orientada al perfeccionamiento de las instituciones del Derecho internacional público debería diseñarse atendiendo a la idea de un «derecho cosmopolita». La noción de «ciudadanía mundial» o «ciudadanía global», cobra así un sentido normativo: se trata de una idea vinculante para la razón, una *idea* cuya realización constituye para nosotros un «deber»⁶. En los dos siglos posteriores a la redacción del escrito sobre la paz perpetua constatamos numerosos esfuerzos en pos de una materialización gradual del ideal cosmopolita. En la tercera y última sección, haré una breve referencia a los principales logros que se han alcanzado en este sentido.

6 Como señala Caranti, Kant nos ha legado importantes elementos conceptuales para avanzar en el diseño de mecanismos jurídicos orientados a una resolución no violenta de los conflictos internacionales. Caranti considera que el proyecto kantiano de una paz perpetua –posible a través de la creación de una confederación de Estados republicanos y de la fundación de un derecho cosmopolita–, presenta ventajas respecto de propuestas más recientes: las propuestas kantianas en torno de la paz y del progreso, usualmente rechazadas en razón de sus premisas metafísicas, conservan un potencial para hacer frente a los riesgos del realismo político, desencantado de todo progreso histórico (Caranti, 2017:105ss.)

3. El principio de «hospitalidad universal» en el contexto contemporáneo

En un informe de 2002 titulado *Diálogo internacional sobre migración. Un análisis sobre normas jurídicas internacionales y migración*, Aleinkoff destaca que, si bien existen numerosos acuerdos bilaterales, regionales, y multilaterales orientados a la regulación de los fenómenos migratorios, no existe aún «una estructura global que permita encauzar los movimientos ordenados de manera cooperativa y que combine la eficacia, la equidad y el respeto de los intereses de los países de origen, de tránsito y de destino» (Aleinkoff, 2002:7)⁷. Con todo, uno de los principales avances en la consolidación institucional del Derecho internacional público está dado por el principio de «no devolución de personas». Numerosas convenciones ampliamente ratificadas prohíben la devolución de personas en casos en que su expulsión o repatriación implicara un riesgo para su vida o su libertad. En casos en que una persona se vea forzada a emigrar de su país por temor de persecución (por motivos de raza, religión, nacionalidad, ideología, o porque su vida, seguridad o libertad se vea en riesgo), se reconoce, en virtud de ese principio, su derecho a solicitar la protección de otro Estado, bajo la figura del refugiado. La *Convención de 1951 sobre el Estatuto de los Refugiados*, la *Convención contra la Tortura y Otros Tratos o Penas Crueles, Inhumanos o Degradantes* y el cuarto *Convenio de Ginebra* ratifican la necesidad de garantizar protección a personas que atraviesan esta situación de riesgo, físico o moral. En el marco de estos instrumentos jurídicos, se define al «refugiado» como «aquella persona que, debido a fundados temores de ser perseguida por motivos de raza, religión, nacionalidad, pertenencia a determinado grupo social u opiniones políticas, [...] no pueda o, a causa de dichos temores, no quiera acogerse a la protección de tal país» (Aleinikoff, 2002:30).

En consonancia con ello, una serie de normas consuetudinarias establecen la obligación de los Estados de conceder protección a personas cuya situación permite inscribirlos bajo la figura del refugiado, y especifican medidas y normas antidiscriminatorias para garantizar derechos de refugiados que viven legalmente en el país de asentamiento (normas que regular aspectos laborales, religiosos, educativos, sanitarios, enmarcados, en ciertos casos, en programas de bienestar social). Se avanza así en la consolidación de instrumentos jurídicos orientados a garantizar a

⁷ Alexander Aleinkoff es Director del *Instituto Zolberg sobre Migración y Movilidad* en The New School en la ciudad de Nueva York. Entre 2010 y 2015, se desempeñó como Alto Comisionado Adjunto en la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados en Ginebra, Suiza. Recientemente fue profesor visitante de derecho y miembro de investigación de la Iniciativa de Política Global Huo (Columbia).

los refugiados derechos básicos, e incluso se les protege, con ciertas reservas, de las sanciones por el ingreso ilegal (Aleinikoff, 2002:33).

Con todo, estas convenciones y acuerdos no resultan suficientes. En primer lugar, los Estados, en su esfuerzo por impedir la migración ilegal, adoptan medidas, como la exigencia de visado, sanciones a los transportistas y políticas de privación de libertad, que obstaculizan de hecho la capacidad de las personas de solicitar asilo. En segundo lugar, los gobiernos adoptan diversas interpretaciones del término «refugiado», lo que conlleva a una aplicación desigual de la *Convención* de 1951. En tercer lugar, la *Convención* y el *Protocolo* no se aplican a «la totalidad» de las personas que se ven forzadas a cruzar las fronteras internacionales, como consecuencia de conflictos bélicos, desórdenes civiles, pobreza extrema, o desastres naturales. Por último, si bien existe un reconocimiento generalizado del derecho de asilo, los Estados no tienen la obligación estricta de concederlo: técnicamente, la obligación del Estado es la «no devolución», pero no la de la admisión del extranjero o la concesión de la residencia (provisoria o permanente).

En el marco de la *Convención contra la Tortura y Otros Tratos o Penas Crueles, Inhumanos o Degradantes* de 1984, los Estados parte se comprometen a no devolver a una persona cuando haya razones fundadas para creer que estaría en peligro de ser sometida a tortura. En el *Protocolo contra la Trata de Personas*, se establece la intención de proteger y ayudar a las víctimas de la trata, y se impulsan estrategias para proteger la seguridad física, la privacidad y la identidad de las víctimas, y para facilitar el proceso de su recuperación física, psicológica y social⁸.

Ahora bien, como han señalado diversos juristas, el Derecho internacional público no ofrece, hasta el momento, un régimen completo y sistemático para la regulación de la migración internacional, y en rigor no podrían ofrecerlo, ya que los Estados poseen la potestad para definir sus políticas migratorias. Alegando cuestiones vinculadas a la seguridad nacional, suelen exceptuarse del cumplimiento de las normas internacionales. La expulsión de personas consideradas como una amenaza para la seguridad está firmemente arraigada en la práctica (Aleinikoff, 2002:18-19). Aquí podemos identificar uno de los principales límites para el avance de una normativa internacional orientada a garantizar el derecho a un «trato hospitalario»; dicho en pocas palabras: el Derecho constitucional limita la eficacia del Derecho internacional. Otras condiciones que tienden a debilitar esa eficacia remiten al contexto político y económico internacional. Como señala Carrillo Salcedo:

⁸ Dado que los niños son especialmente vulnerables en las situaciones de trata, y son con frecuencia víctimas de explotación sexual, adopciones abusivas o trabajo bajo coacción, las normas internacionales que prohíben la explotación infantil complementan las regulaciones vinculadas a la trata.

En el actual sistema internacional, cada vez más inestable e imprevisible y en el que la universalización y la globalización aparecen como factores determinantes, se han roto las barreras tradicionales que separaban a las distintas comunidades humanas, y se han liberado fuerzas y dinámicas hasta ahora ahogadas. Los grandes centros de poder político, económico y cultural, estatales o no estatales, pueden actuar e imponer sus objetivos sin necesidad de acudir a los procedimientos de intervención característicos de otras épocas históricas; por otra parte, fuerzas y movimientos generadores de inseguridad e inestabilidad, difícilmente controlables por los Estados, incluso los más poderosos, actúan con creciente relevancia en la vida internacional. (Carillo Salcedo, 2004:36-37)

La globalización económica socava la vigencia de los instrumentos jurídicos tradicionales. Las leyes nacionales resultan insuficientes al momento de regular las fuerzas económicas globales. Si bien los Estados soberanos continúan siendo los principales actores en el marco de las relaciones internacionales, existen poderes económicos transnacionales que, por fuera de la regulación estatal, operan en función de sus propios intereses (Carillo Salcedo, 2004:36). En este contexto, y pese al avance en materia jurídica que supone la *Declaración Universal de Derechos Humanos* (1948), millones de personas son aún víctimas de actitudes xenófobas, de discriminación por motivos de religión o de género, y son sometidas a la exclusión, la tortura y otros tratos inhumanos y degradantes.

Puede afirmarse, entonces, que el «principio cosmopolita», entendido como ideal regulativo, no se ha visto tal vez materializado al nivel de las expectativas que parecen inspirar los desarrollos modernos en pos de una regulación jurídica internacional. Pese a los esfuerzos incesantes por perfeccionar los instrumentos jurídicos orientados a la defensa y garantía de los derechos humanos, el Derecho internacional encuentra su límite último en el principio de soberanía estatal, sobre la base del cual se erige el Derecho constitucional. Este problema fue advertido ya por pensadores como Saint-Pierre, Rousseau, y Kant, entre otros. El principio de *no intervención* en asuntos estatales, invocado por Kant en uno de los *Artículos preliminares para la paz perpetua*, parece hallarse en inevitable tensión con el principio jurídico que exhorta a la protección de los derechos humanos en el ámbito internacional. Mientras el Estado nacional continúe siendo la estructura elemental desde la

que se despliega la trama de las relaciones internacionales y su ordenamiento jurídico, el ideal cosmopolita no dejará de ser un *ideal*⁹.

Podemos reconocer, desde luego, preservar el sentido regulativo de este ideal. Podemos conservar incluso la esperanza en el avance de instituciones que procuran materializarlo. En diversos escritos, Kant esgrime argumentos en defensa de la esperanza en el progreso, caracterizándola como una suerte de deber moral (si se abandonara la confianza en un avance del género humano, careceríamos de la motivación suficiente para actuar en pos de ese objetivo)¹⁰. Más allá del *deber* de confiar en el progreso, Kant advierte ciertos «signos» que indican un lento pero constante avance en materia jurídica; así señala, en el escrito sobre la paz perpetua, que «la violación del derecho en un lugar de la tierra repercute en todos [...]. Partes alejadas del mundo pueden entablar mutuas relaciones pacíficas que a la postre se revistan de una legalidad pública y pueden ir acercando así al género humano hacia una constitución cosmopolita» (ZeF, Ak. VIII, 358). La idea de «ciudadanía cosmopolita» —argumentaba el filósofo— no debe ser desestimada como un ideal vacuo, sino como un desafío (quizás el mayor) que enfrenta la especie humana.

La palabra *cosmopolita* (derivada del término griego *kosmopolitēs*), ha sido empleada para describir una amplia variedad de perspectivas teóricas, tanto en el ámbito de la filosofía moral como en el ámbito de la teoría política y jurídica. Un núcleo conceptual básico que en cierto modo comparten las diversas perspectivas cosmopolitas es la idea de que todos los seres humanos son, pueden ser, o deben ser, partícipes de una comunidad única. Ahora bien, más allá de este punto básico de convergencia, las perspectivas cosmopolitas difieren en importantes aspectos: en efecto, ¿cómo entender esa comunidad única de pertenencia?, ¿se trata de una comunidad política, jurídica, económica, moral? ¿Debemos entender la noción de ciudadano del mundo en un sentido literal, esto es, como una noción que alude a la pertenencia a un orden legal global, y por ende a la existencia de normas jurídicas

9 Como señala Leyva, el derecho y la paz no son problemas jurídico-políticos cuyo tratamiento pueda quedar circunscripto al ámbito del Derecho constitucional, sino que exigen ser tratados desde una perspectiva global, cosmopolita. Kant advirtió ya la necesidad de esta perspectiva, cuya importancia resulta cada vez más clara a la luz de los problemas urgentes que plantea la situación actual (Leyva).

10 Kant confía en una aproximación constante al ideal de la sociedad cosmopolita: «Al haberse avanzado tanto en el establecimiento de una comunidad más o menos estrecha entre los pueblos de la tierra, hasta el punto de que la violación del derecho en un lugar de la tierra repercute en todos, la idea de un derecho cosmopolita no resulta una representación fantasiosa ni extravagante, sino un complemento necesario del código no escrito del derecho político y del derecho de gentes para con los derechos públicos de la humanidad en general, de suerte que solo bajo esta condición cabe preciarse de aproximarse continuamente hacia la paz perpetua» (ZeF, Ak. VIII, 360). No es preciso demostrar que el género humano progresa, ya que basta con que el progreso sea posible para que debamos asumirlo como un deber (TP).

específicas que regirían dicho orden (normas de carácter internacional)? La ciudadanía cosmopolita, ¿se construye a partir de instituciones políticas, de normas jurídicas, de lazos económicos, de valores compartidos? Nuestro breve análisis permite reconocer el sentido eminentemente jurídico que la noción de cosmopolitismo asume en los escritos kantianos. Se trata aquí de principio jurídico invocado en el marco de una fundamentación filosófica del Derecho público. Como se ha señalado aquí, dicho principio asume, en los escritos kantianos, un carácter regulativo: el cosmopolitismo es un «ideal», una idea de la razón que debe orientar el desarrollo de mecanismos institucionales que puedan contribuir, de manera progresiva, a la materialización empírica de la idea de «comunidad global»¹¹.

Referencias Bibliográficas

- Aleinikoff, Alexander** (2002). Diálogo internacional sobre migración. Un análisis sobre normas jurídicas internacionales y migración, Suiza, Organización Internacional para las Migraciones (OIM).
- Apel, Karl-Otto** (1997). Kant's 'Toward Perpetual Peace' as Historical Prognosis from the Point of View of Moral Duty. En Bohman, J. & Lutz-Bachmann, M. (eds.), *Perpetual Peace. Essays On Kant's Cosmopolitan Ideal* (79-110). MIT Press.
- Beadé, Ileana**. (2014). Acerca del carácter regulativo de las ideas de la razón en el marco de la doctrina jurídico-política kantiana. *Revista Portuguesa de Filosofía*, 70 (2), 473-492.
- Beadé, Ileana**. (2018). Reflexiones en torno al concepto kantiano de una historia a priori. En Leyva, G., Peláez, A., y Stepanenko, P. (eds.), *Los Rostros de la Razón. Immanuel Kant desde Hispanoamérica* (111-122), Siglo XXI / Anthropos,
- Booth, Wayne** (1983). Reason and History: Kant's Other Copernican Revolution. *Kant-Studien*, 74, 56-71.

11 Un interesante análisis acerca del carácter normativo de la idea de paz perpetua en el marco de las reflexiones kantianas en torno al derecho cosmopolita, puede verse en: Apel, 1997:83ss. La confianza de Kant en el progreso del género humano hacia estadios de mayor perfección, descansa en una concepción *apriorística* de la historia, esto es: en una filosofía de la historia basada en la idea de una *Naturaliza* que garantiza el progreso jurídico, político y moral del género humano, a través de ciertas disposiciones humanas (Booth, 1983). Las reflexiones kantianas en torno al derecho cosmopolita deben ser interpretadas pues, en relación con esta concepción teleológica del desarrollo histórico, basada en principios normativos. *Vid.* Beadé 2018: 111ss. Sobre el carácter normativo de la concepción kantiana acerca del progreso jurídico y político del género humano, véase: Williams, 1992:50-80; Williams, 2011:215ss.

- Caranti, Luigi** (2017). *Kant's Political Legacy. Human Rights, Peace, Progress*. University of Wales Press.
- Carillo Salcedo, Juan Antonio** (1995). *Soberanía de los Estados y derechos humanos en derecho internacional contemporáneo*, Tecnos.
- Höffe, Ottfried** (2009). La paz en la teoría de la justicia de Kant, *Co-herencia*, 6 (11), 13-28.
- Kant, Immanuel** (1902ss.). *Kants gesammelte Schriften* (vol. I-IX), Berlin, Herasugegeben von der Koniglich Preussischen Akademie der Wissenschaften.
- (1993). *Teoría y práctica [Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein taugt aber nicht für die Praxis, 1793]*, traducción de M. Palacios, F. Pérez López y R. Rodríguez Aramayo. Tecnos.
- (1994). *Ideas para una Historia Universal en clave cosmopolita [Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, 1784]*, traducción de C. Roldán Panadero y R. R. Aramayo). Tecnos.
- (1994). *Metafísica de las costumbres [Die Metaphysik der Sitten, 1797]*, traducción de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Tecnos.
- (2018). *Hacia la paz perpetua [Zum ewigen Frieden, 1795]*, traducción de R. R. Aramayo. Ediciones Alamanda.
- (2007). *Crítica de la razón pura [Kritik der reinen Vernunft, 1781/1787]* traducción de M. Caimi. Colihue.
- Leyva, Gustavo** (2009). *Filosofía en sentido cosmopolita. Reflexiones sobre el cosmopolitismo en la filosofía con énfasis en la propuesta kantiana*. En Granja Castro, D, M, y Leyva Martínez, G, (eds.), *Cosmopolitismo. Democracia en la era de la globalización* (279-344). Anthropos.
- Pavao, A. & Faggion, A.** (2017). *Kant for and Against Human Rights*. En Faggion, A., Pinzani, A. & Sanchez Madrid, N. (eds.), *Kant and Social Policies* (49-64). Palgrave Macmillan.
- Williams, Howard** (1992). *Kant's optimism in his political Theory*. En Williams, H. (ed.), *Essays on Kant's Political Philosophy* (50-80). The University of Chicago Press.
- (2011). *Metaphysical and not just Political*. En Baiaus, S., Pihlstrom, S. y Williams, H., *Politics and Metaphysics in Kant* (215-234). University of Wales Press.

La estética hegeliana más allá de la obra de arte clásica

IGNACIO BISIGNANO¹

bisignanoignacio@gmail.com

Universidad Nacional de Córdoba

La estética de Hegel suele leerse como un sistema clásico y decididamente objetivista en el cual hay una verdad en la obra de arte que va más allá de la representación interna de aquel que la contempla: el contenido estético determinante se encuentra en la realidad objetiva misma. Esto se debe a que efectivamente en Hegel el núcleo de lo bello se encuentra en el arte clásico en el cual la fusión entre lo sensible y lo espiritual se realiza efectiva y objetivamente en la materia. Sin embargo, aunque el arte como objetividad clásica expresa el centro de fuerzas de la dialéctica hegeliana, el concepto de lo bello excede ese momento determinado. En las expresiones románticas de la comedia y de la pintura holandesa es posible encontrar determinados núcleos conceptuales que permiten emancipar la estética hegeliana de su concepción estrictamente clásica y objetivista. En ambos fenómenos puede apreciarse el desarrollo de un contenido eminentemente estético que se desliga del ser-ahí fenoménico. Parece ser que el despliegue de la historia del arte hegeliana ofrece expresiones retraídas de la objetualidad sin que ellas se escapen de la esfera estética. La pintura flamenca y la comedia expresan la emancipación de la forma material sin dejar de constituirse como arte. El desplazamiento a la representación religiosa y más adelante al concepto especulativo filosófico no son aquí necesarios para el arribo de un momento histórico de dichas características. Por un lado, en lo cómico se revela una conciencia subjetiva autosuficiente que se emancipa de lo acontecido en el plano material. Por otro lado, en la pintura holandesa se presenta una recreación subjetiva de la exterioridad a través de los colores y la iluminación, que es independiente del objeto mismo.

En este trabajo se mostrará que ambas expresiones artísticas manifiestan una ruptura con el valor normativo de la concepción artística clásica en Hegel y habilitan en su propio sistema expresiones estéticas por fuera de un determinado contenido que se encontraría objetivado en la obra de arte.

1 El presente trabajo integró el Simposio «Estéticas y Materialismos».

1. Una estética clásica y objetivista

Las razones por las cuales la estética hegeliana se interpreta como un sistema rigurosamente clásico no son arbitrarias. Para Hegel, lo bello es la perfecta fusión entre forma y contenido, lo artístico expresa la aparición de la infinitud espiritual en el territorio de la finitud fenoménica (Hegel, 1989:30). La conciliación de la idea y su exteriorización no responden a una representación de la forma en el juicio del sujeto, la fusión entre lo sensible y lo espiritual se realiza efectivamente, se encuentra realizada objetivamente en la materia. Esta insistencia en la objetividad se debe al enfoque epistémico de Hegel. Para él, el arte exige una consideración científica, no es un mero juego o un ejercicio de la reflexión, sino que atañe a la manifestación de lo real, de lo que verdaderamente existe, configurando una estética de contenido (cf. Bloch, 1949:256). La dialéctica hegeliana mantiene una distancia gravitante con el método psicológico sensualista, en el cual se toma como punto de partida el efecto del arte sobre la conciencia. Sin embargo, ese tratamiento científico, no adopta en Hegel el método moderno gnoseológico presente en el Kant de *La Crítica de La Razón Pura*, sino que opta por un procedimiento dialéctico, en el cual se intenta apreciar al objeto tratado en su transitar verdadero e inmanente, en el respetar la existencia concreta sin una violencia conceptual. En este sentido, a Hegel le interesa la capacidad de conocimiento de lo real a partir de una genuina penetración en su acontecer.

Por ello, la estética hegeliana considera que hay una verdad en la obra de arte que va más allá de la representación interna de aquel que la contempla. La unidad que se realiza en el arte entre libertad y necesidad, entre lo universal y lo particular, entre lo racional y lo sensible, no se encuentra ya en el espíritu de quien crea la obra de arte o de quien la contempla, sino en la realidad objetiva misma, en la historia (cf. Garaudy, 1974:249). Para Hegel, la verdad excede la simple relación entre el juicio y el objeto expresado en un predicado del pensamiento subjetivo. La obra de arte no es la causa de una representación bella de corte formal, es más bien, como expresa Bürger (1996:31–34), portadora ontológica de una verdad. Así, lo verdadero en el arte se desliga en cierto modo del sujeto pensante. En palabras de Adorno:

Todo se encuentra dentro del circuito de la inmanencia: no hay oposición entre conciencia conferidora de forma y mera materia. El conocimiento es total: no hay juicio unilateral que aluda por su simple forma a lo abstracto (...) las interacciones del sujeto se extinguen en el objeto. (Adorno, 1974:22)

En la obra de arte de Hegel, forma y contenido se encuentran esencialmente mediados el uno por el otro configurando una manifestación orgánica, esto es, una totalidad en la que todos los elementos se conectan de modo necesario y no pueden ser interpretados con independencia del conjunto. (Hegel, 1989:30). En el arte existe una mutua correspondencia entre lo espiritual y su figuración sensible. Forma y contenido se encuentran esencialmente mediados el uno por el otro.

2. Más allá de lo clásico

Si bien para Hegel la manifestación estética de mayor plenitud se expresa en la forma artística clásica, también identifica las formas artísticas simbólica y romántica como diversas fases del desarrollo de la idea de lo bello (Hegel, 1989:57). El arte como objetividad clásica expresa el centro de fuerzas de la dialéctica hegeliana, pero el concepto de lo bello excede ese momento determinado. Cuando Hegel afirma que el objeto de la estética, «es el vasto reino de lo bello» (Hegel, 1989:10), quiere decir que todo contenido estético será *en* el despliegue dialéctico de la unidad absoluta de las determinaciones de lo bello, es decir, que toda expresión artística será una concreción de las potencialidades contenidas en el concepto de belleza, incluida la potencialidad estética de concretarse una figura romántica tales como la comedia o la pintura. Lo romántico expresado en la comedia y la pintura no se opone a lo bello, sino que existe *en* lo bello, transcurre en el despliegue histórico de la belleza, no fuera de ella. Destaco ambas expresiones artísticas justamente porque manifiestan una ruptura con el valor normativo de la concepción artística clásica y habilitan expresiones estéticas por fuera de un determinado contenido que se encontraría objetivado en la obra de arte.

3. La pintura holandesa y la comedia

En la pintura holandesa se presenta una recreación subjetiva de la exterioridad a través de los colores y la iluminación, que es independiente del objeto mismo. Esto significa que lo determinante para los artistas holandeses del siglo XVII — particularmente Ostade, Teniers y Steen— no es el contenido y su realidad, sino la apariencia desligada respecto al objeto. El interés reside solo en una representación que desestima todo sostén empírico, que allí aparece como un agregado contingente (Hegel, 1989:438). El arte aquí ya no es orgánico, no tiene por contenido lo neces-

rio. Las pinturas muestran las ocupaciones cotidianas de los campesinos, los negocios civiles, las actividades familiares, los hábitos indiferentes de la cotidianidad. El ideal del arte hegeliano parece oponerse a este tratamiento debido a que postula un contenido necesario configurado según una forma que le corresponde extensivamente. La amalgama entre contenido y forma que puede apreciarse en la escultura clásica en la pintura holandesa se quiebra. Las representaciones efímeras y desinteresadas de la vida civil o el pequeño paisaje de un fragmento caprichoso de la naturaleza enuncian una dislocación llamativa entre el medio de ejecución y la temática, entre el contenido espiritual y la configuración material. Interioridad y exterioridad se enlazan arbitrariamente gozando una mera combinación posible en un menú de ilimitadas relaciones.

Este nítido alejamiento de la obra de arte clásica alarma a Hegel y lo conduce a expresar lo siguiente: «surge por tanto la pregunta de si semejantes producciones han de seguir llamándose en general obras de arte». Sorpresivamente la respuesta es positiva: la pintura holandesa es arte más allá que se desligue del centro de fuerzas del despliegue conceptual de lo bello. ¿Por qué razón? Porque en esa pérdida de sustancialidad y vínculo necesario entre forma y contenido se ve allanado el camino para realizar la finalidad más propia del arte: imprimir el sello de lo humano en la otredad. Los artistas holandeses revelan una destreza enteramente subjetiva de producir por sí mismos una objetualidad, es decir avanzan en la proeza de adiestrar la ajenidad según los intereses libres del ser humano. Recordemos que en Hegel lo bello implica una transformación del mundo, un cambio de la naturaleza en donde el sujeto le imprime su sello propio para conquistar la libertad sobre aquello extraño que no controlaba. De este modo, el artista logra reconocerse a sí mismo en la forma de las cosas, adhiere un contenido espiritual a la manifestación fenoménica que previo a su modificación se mostraba como un objeto meramente material, inmediato e idéntico a todo ser—ahí de su especie o género. Hacer arte es verse a sí mismo en la exterioridad. Ese sesgo se ve potenciado en el arte de pintores como Teniers u Ostade. En ellos es la objetividad del artista mismo la que intenta mostrarse. La producción no refleja la realidad sino que la produce en tanto el sujeto creador se ve reflejado nítidamente en lo otro. La destreza individual aquí implica una conquista de la libertad frente a la realidad efectual fenoménica.

La intervención de la otredad como gesto estético se encuentra presente en toda la historia del arte, solo que anteriormente la exterioridad gozaba de mayor centralidad que la interioridad, a lo sumo, como ocurría en el arte clásico, ambos lados convivían en perfecto equilibrio. Es en la pintura holandesa donde el arte consigue imponer su principal actividad plenamente. De hecho, esta proeza artística da lugar

a la transición a la etapa de la representación religiosa en una esfera que desborda el campo de manifestación estético. La libertad necesita superar la sensibilidad material para seguir el camino hacia el pleno conocimiento de sí mismo del espíritu.

Por un lado, es claro que la pintura holandesa es arte, ya que exhibe una recreación subjetiva de la exterioridad en el elemento sensible de los colores y la iluminación concretando el propósito de intervenir lo material bajo el prisma de la actividad humana. Por otro lado, queda en evidencia que el arte holandés facilita la finalización de la fase estética ya que habilita la superación del material sensible que se presenta en la religión. Es así como la pintura holandesa expresa una autoconciencia subjetiva que se reconoce a sí misma en la exterioridad, es decir, que allí lo objetivo no guarda ningún interés salvo por el hecho de que actúa como reflejo de la propia subjetividad.

4. La comedia

En la comedia sucede algo análogo a la pintura holandesa, es el creador de la obra de arte el lado gravitante, no la exterioridad determinada que se despliega. Para Hegel en el humor es la persona del artista la que se produce a sí misma debido a que no se plantea como tarea dejar que un contenido se configure objetivamente conforme a su esencialidad, sino que es el artista quien se introduce en el material y lo deforma a su gusto. Se presenta una subversión del material conforme al cual el autor se exhibe a sí mismo. La actividad principal del creador consiste en que toda figura estable de la realidad efectiva se descomponga en sí y se disuelva mediante el poder de sus ocurrencias subjetivas e ideas repentinas. Según Hegel, esto puede observarse en obras cómicas como *Don Quijote* en la cual se manifiesta una absoluta libertad del espíritu debido a que la subjetividad permanece elevada por encima de lo sensible. Dicha elevación consiste en que la subjetividad reconoce el inevitable fracaso de sus intereses al buscar realizarse en una realidad objetiva que los contradice y se afirma por ello en sí misma firme y segura en su autonomía (Garaudy, 1974:259–262; Hegel, 1989:872). De este modo, lo cómico revela una conciencia subjetiva autosuficiente que se emancipa de lo acontecido en el plano material. Al desligarse de los acontecimientos concretos, la conciencia logra transformar la resignación de su finitud en risa irónica (Bloch, 1949:263).

La trascendencia del material hacia el sí mismo del artista provoca de nuevo la pregunta por la pertinencia al ámbito del arte de la expresión tratada. De alguna manera el humor conduce al arte a trascenderse a sí mismo, desligándose de su es-

pectro de manifestación, esto es, la sensibilidad. Se proclama un retorno del humano a sí mismo que desafía el contenido propiamente estético. Sin embargo, la extracción del contenido artístico de la mismidad del artista da lugar a la consolidación de la eliminación de toda extrañeza en la creación humana. El humor hace consciente el destino que siempre ha buscado el arte, consolida la determinación esencial que se escondía en toda etapa dialéctica, esto es, encontrarse a sí mismo en la otredad.

5. Conclusión

Algunos autores contemporáneos parecen compartir la hipótesis de que el análisis de lo cómico y de lo pictórico permitiría emancipar la estética hegeliana de su concepción clásica y objetivista. Henrich encuentra en el humor subjetivo de la comedia hegeliana una reconciliación de la subjetividad consigo misma, hecho que expresa un estadio al interior de la esfera estética imposible de ser manifestado en términos sensibles, desterrando así el carácter clásico de la obra de arte material como expresión más pura del contenido espiritual artístico (Henrich, 2003:86). Por su parte, Cacciari observa en la comedia hegeliana una manifestación de la libertad de la interioridad subjetiva. Debido a que en lo cómico hegeliano ningún cuerpo puede ser concebido como objeto de referencia estable, Cacciari detecta allí la destitución a toda referencialidad del arte como objetividad orgánica (Cacciari, 2000:181–190). Finalmente, Bürger se detiene en el análisis hegeliano de la pintura holandesa y advierte allí una disolución de la forma artística clásica, esto es, una disociación entre forma y contenido. Para Bürger dicha disolución se traduce como una subjetividad independiente de la contingencia sensible, ya que se sostiene dentro de la esfera del arte un contenido netamente especulativo comprendido como *forma sin contenido* (Bürger, 2000:165–168)⁶.

La revisión de las figuras de la pintura holandesa y la comedia en Hegel conducen a repensar la estética hegeliana en general. Ya no resulta factible circunscribir la filosofía del arte de Hegel a la obra de arte orgánica. El arte en Hegel parece más cercano a un recorrido de la libertad como conquista de lo extraño —encontrando y creando en lo otro el sello de lo humano— que una obra objetiva que porta ontológicamente una verdad rudimentaria en el campo de la sensibilidad. En todo caso, «la manifestación sensible de la idea» implica un desarrollo de mayor potencialidad que excede lo que entendemos por obra de arte autónoma bajo los cánones de lo clásico. Quizás sea más adecuado interpretar la fase estética de la historia espiritual

bajo la concepción hegeliana de la libertad antes de reducirla a un segmento de lo espiritual que se expresa en lo sensible al no tener otra alternativa.

El centro de fuerzas de la estética, el arte clásico, enuncia un estadio determinante en cuanto al recorrido de la libertad. Allí el hombre se conoce a sí mismo de manera nítida, se representa en tanto forma en la objetualidad. La libertad se solidifica en el gesto de domesticar la enigmática extrañeza a partir de lo que para Hegel es la inscripción griega más significativa: «Conócete a ti mismo» (Hegel, 1989:266). Es debido al reconocimiento consciente de lo libre que lo clásico se sitúa en la centralidad del despliegue estético, no por su sustancialidad abigarrada. Luego la pintura holandesa y la comedia no harán más que robustecer esa actividad libre gracias a su conquista sobre la exterioridad sensible. Con lo cómico y lo pictórico el conocimiento humano sobre sí mismo atravesará estéticamente territorios insospechados.

Referencias bibliográficas

Adorno, Theodor (1974). *Tres estudios sobre Hegel*. Taurus.

Bloch, Ernest (1949). *El pensamiento de Hegel*. Fondo de Cultura Económica.

Bürger, Peter (1996). *Crítica de la estética idealista*. La balsa de la medusa.

——— (2000). *Teoría de la vanguardia*. Península.

Cacciari, Massimo (2000). *El dios que baila*. Paidós

Garaudy, Roger (1974). *El pensamiento de Hegel*. Seix Barral.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1989). *Lecciones de Estética*. Akal.

Kant, Immanuel (1991). *Crítica de la Facultad de Juzgar*. Monte Ávila.

Henrich, Dieter (1990). *Hegel en su contexto*. Monte Ávila.

Conocimiento objetivo y actitud teórica: antecedentes husserlianos en Merleau-Ponty

MARÍA PAULA BUTELER¹

mpbuteler26@gmail.com

Universidad Nacional de Córdoba

El presente trabajo parte del análisis de la crítica al pensamiento objetivo realizada por Merleau-Ponty en su obra *la Fenomenología de la Percepción*² (1993), con el objetivo de rastrear en dicha crítica antecedentes del análisis fenomenológico de la constitución que elabora Husserl en *Ideas II* (1997). El tratamiento de esta problemática se ve enmarcado en el desarrollo de una investigación mayor que actualmente estoy llevando a cabo con el objetivo de redactar mi tesis de licenciatura, la cual tiene el título tentativo de «Fuentes husserlianas de la crítica de Merleau-Ponty al pensamiento objetivo», y en la que pongo énfasis en el vínculo entre la *FdP* e *Ideas II*³.

La influencia husserliana existente en los planteos Merleau-pontyanos es clara, teniendo en cuenta que Husserl es el fundador de la fenomenología, a partir de la cual surge un método y una visión filosófica que luego Merleau-Ponty retomó a su manera. Son conocidas las menciones a Husserl en la obra Merleau-pontyana, fundamentalmente las referidas a la obra *Crisis*⁴ en *Fenomenología de la Percepción*; no obstante, me interesa el posible vínculo con *Ideas II*, teniendo en mente que los registros que datan la visita del filósofo francés a los archivos husserlianos indican la lectura del segundo tomo de *Ideas* (Van Breda, 1962). En este marco, la investigación realizada en el presente escrito toma las reflexiones hechas por Merleau-Ponty en el prólogo y la introducción de la obra mencionada, realizando un trabajo comparativo con el primer capítulo de la primera sección de *Ideas II*.

En particular, en este trabajo buscaré mostrar que las afirmaciones Merleau-pontyanas relativas al análisis fenomenológico de la percepción y al problema del pensamiento objetivo tienen una raíz importante en la reflexión husserliana de la

1 El presente trabajo integró el Simposio «*Ideas II* lecturas, tradiciones y desafíos».

2 En adelante, el título de la obra será abreviado por la sigla FdP.

3 El título completo de la obra es *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*.

4 El título completo de la obra es *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (2008).

actitud teórica y su correlato intencional. Es por medio de la recuperación y redefinición del estudio de la constitución intencional de objetividades, hecho por Husserl en *Ideas II*, que Merleau-Ponty puede realizar su crítica al conocimiento objetivo. Mi principal hipótesis es la de una continuidad entre ambos proyectos filosóficos, de la que se deriva la idea de que Merleau-Ponty reformula el análisis husserliano de las actitudes, tomándolo de base para elaborar su crítica al pensamiento objetivo.

De esta manera, el presente trabajo comienza con una sección dedicada a introducir la problemática Merleau-pontyana, para luego, en la siguiente sección, indagar en el tratamiento de la actitud teórica hecho por Husserl en la obra ya mencionada. Por último, se establecen comparaciones entre ambos autores, relativas al estudio del trasfondo fenomenológico de la actividad científica, buscando trazar un camino de continuidad entre el proyecto husserliano y el Merleau-pontyano.

2. La filosofía fenomenológica

En su *Fenomenología de la Percepción*, Merleau-Ponty realiza un análisis del fenómeno perceptivo, buscando reivindicar la importancia de remitirse a la percepción desde una perspectiva fenomenológica. La relevancia de este enfoque tiene que ver no sólo con desentrañar más profundamente la experiencia perceptiva, sino con que este tipo de reflexión permite, de acuerdo con el autor, establecer la relación fundante que el ámbito de la percepción tiene como primera apertura al mundo. Es en este marco que Merleau-Ponty sostiene que un estudio del vínculo epistemológico con el mundo debe ser realizado, en primera instancia, desde un análisis fenomenológico de la percepción.

A lo largo del prólogo de esta obra, el posicionamiento teórico Merleau-pontyano comienza siendo abordado desde una perspectiva metodológica. El tratamiento que él realizará del fenómeno perceptivo a largo de la obra se enmarca en una fundamentación de la fenomenología: esta es un tipo de filosofía trascendental, que en la definición de las condiciones de la experiencia parte de la experiencia misma tal como se nos presenta. Para el autor, la fenomenología es una filosofía para la cual el mundo siempre «está ahí», ya antes de la percepción, como una presencia inajenable, y cuyo esfuerzo total estriba en volver a encontrar este contacto ingenuo con el mundo para finalmente otorgarle un estatuto filosófico» (1993:7).

Ahora bien, esta declaración de principios conlleva implícito no sólo un método, sino también un proyecto que va de la mano con él: coincidiendo con Husserl,

para Merleau-Ponty la fenomenología surge de una preocupación epistemológica. En el marco de filosofías empiristas e intelectualistas que se rigen por los objetos determinados por las ciencias, la fenomenología, con su consigna de «volver a las cosas mismas», aparece como siendo ante todo «una recusación de la ciencia» (Merleau-Ponty, 1993:8), en el sentido de poner sobre la mesa los presupuestos que ella da por sentado. La fenomenología es la encargada de indicar que, con respecto a la ciencia, el mundo percibido viene primero. Las teorías científicas son segundas, derivadas, en la medida en que buscan explicar o dar cuenta del mundo.

3. Críticas al empirismo y el intelectualismo: configuración del pensamiento objetivo

En la medida en que Merleau-Ponty aboga por el retorno al ámbito de los fenómenos, el siguiente paso en su reflexión es el desmantelamiento de los prejuicios clásicos hechos en los análisis tradicionales del fenómeno de la percepción. Para el filósofo francés, estos análisis «han pasado por alto el fenómeno de la percepción» (1993:25).

Los mencionados análisis se decantan por la comprensión de la consciencia perceptiva y su objeto desde posturas empiristas y posturas intelectualistas. Las teorías empiristas dan cuenta de la percepción por medio de la postulación de sensaciones vinculadas a través de asociaciones impulsadas por la memoria. El intelectualismo, por su parte, elabora teorías que involucran la postulación de una consciencia omnipresente que «todo lo constituye, o mejor, que posee eternamente la estructura inteligible de todos sus objetos» (Merleau-Ponty, 1993:49), dándole así un lugar privilegiado a juicios reflexivos de la consciencia que articularían el mismo material que el empirismo determinó: los estímulos corporales o sensaciones.

Si bien Merleau-Ponty señala diversos problemas que carga cada una de las teorías de la percepción, el punto que me interesa destacar dentro de sus defectos es la denuncia del autor que señala que las formas en las que el empirismo y el intelectualismo tratan de explicar la percepción están modeladas a partir del objeto percibido y no desde el fenómeno de la percepción. En este sentido, la experiencia perceptiva es abordada por medio de objetivaciones.

El problema con el abordaje objetivante del fenómeno de la percepción consiste en que se trata la cuestión salteando el plano de la constitución fenomenológica de los objetos, que es lo que hace que la percepción sea de la manera en que se nos

presenta cotidianamente.⁵ De acuerdo con Merleau-Ponty, lo que empirismo e intelectualismo pierden de vista es la importancia de un análisis intencional.⁶

Para este autor es necesaria una reconsideración pre-objetiva de la experiencia perceptiva, lo que involucra una apuesta por la recuperación de la densidad del sentir. Este es lo que nos conecta con el mundo y, más aún, la base desde la cual se desarrolla el ejercicio intelectual. Merleau-Ponty plantea «la originalidad de los fenómenos respecto del mundo objetivo, por ser gracias a ellos que el mundo objetivo nos es conocido» (1993:80). Los fenómenos son el marco que posibilita cualquier tipo de objeto, siendo que «se constituye a través de ellos el mundo objetivo» (1993:81).

Dado este contexto, Merleau-Ponty entiende que la percepción es dinámica, un proceso vivo, donde lo inmediato es «el sentido, la estructura, la ordenación espontánea de las partes» (1993:79). De la mano de la psicología de la Gestalt, el autor señala que el aspecto central de la vida perceptiva es la constitución de un conjunto significativo. El sentido que articula el sentir está dado en nuestra experiencia perceptiva como vinculado indefectiblemente con nuestro cuerpo. Este es el problema que será central para Merleau-Ponty, esto es, la interrelación fundante y originaria entre sentido y percepción, lo que nos hace humanos capaces de desarrollarnos en el ámbito de lo simbólico. Para el filósofo francés «El sentir es esta comunicación vital con el mundo que nos lo hace presente como lugar familiar de nuestra vida. A él deben objeto percibido y sujeto perceptor su espesor. Es el tejido intencional que el esfuerzo del conocimiento intentará descomponer» (1993:73).

Desde esta perspectiva, las leyes del mundo que la ciencia busca revelar están embarradas del magma de la intencionalidad. Pero lo que las ciencias y las filosofías empiristas e intelectualistas comparten, es el atenerse simplemente al plano de los objetos, sin considerar, por un lado, lo que hay detrás de ellos, y, por el otro, sin preguntarse cómo es posible que su tema de estudio sean siempre objetos autocontenidos —ya sean sensaciones asociadas, objetos interpretados por la consciencia, u objetos físicos entendidos y estudiados mediante procesos causales—, si la experiencia vivida no da cuenta más que de escorzos. Lo que estas tres posiciones comparten es el dogmatismo de la actitud natural.

Siguiendo a Walton, es posible afirmar que Merleau-Ponty concibe la actitud natural como un «prejuicio que relega el mundo a la condición de mundo objeti-

5 La manera en que Merleau-Ponty describe el fenómeno de la percepción no será tratada exhaustivamente a lo largo de este trabajo, por motivos de extensión.

6 Los aspectos que involucran el análisis de la constitución de objetos con el análisis intencional serán tratados en secciones posteriores de este trabajo. Aquí radica el punto que compararé y vincularé con Husserl.

vo» (2012:132). Como ya vimos, tanto empirismo como intelectualismo quieren dar cuenta del fenómeno perceptivo desde una perspectiva objetivante. El fenomenólogo francés entiende que este tipo de reflexiones responden al mismo prejuicio, que es, justamente, el de la existencia de un mundo objetivo. Este prejuicio involucra «el mundo tomado como realidad en sí en el empirismo y como término inmanente del conocimiento en el racionalismo, como mundo en sí, y pensamiento de mundo, como objetividad absoluta y subjetividad absoluta» (Walton, 2012:132).

La noción Merleau-pontyana de pensamiento objetivo se enmarca en esta crítica, englobando este tipo de perspectivas, aunque haciendo referencia particular al conocimiento científico. Este concepto engloba aquel tipo de teorizaciones que toman como tema de estudio fenómenos objetivados de manera desambiguada y transparente, dando por sentada la constancia perceptiva entre estímulo y objeto percibido, siendo este último presentado como una unidad autocontenida. De este modo, el pensamiento objetivo es considerado por Merleau-Ponty como aquel que «se aplica al universo y no a los fenómenos» (1993:71).

El punto de encuentro entre estas filosofías de la percepción y las construcciones teóricas de la ciencia es este prejuicio del mundo objetivo que encuentra su origen en la actitud natural, dado que sus reflexiones parten del supuesto de la existencia de un mundo en sí. Con respecto a esta actitud compartida, Merleau-Ponty reflexiona que «Al arrojarme en el mundo de las cosas, la actitud natural me da la seguridad de captar una “realidad” más allá de las apariencias, la “verdad” más allá de la ilusión» (1993:61). Desde estas perspectivas, el mundo se presenta ya objetivado, alejado de la experiencia originaria.

Ahora bien, Merleau-Ponty encuentra el origen de esta visión en la certeza que proviene del mundo de la percepción. Habría en el ámbito perceptivo una preobjetivación de lo experimentado que estaría ligada a la tesis realista propia de la actitud natural. De este modo, el autor sostiene: «si hay un acto humano que de una vez atraviesa todas las dudas posibles para instalarse en la plena verdad: este acto es la percepción, en el sentido amplio de conocimiento de existencias» (1993:62).

En este marco, para hablar de la constitución de una cosa u objeto en el plano perceptivo, Merleau-Ponty hace uso de las herramientas de la Gestalt, entendiendo que hay, antes que una cosa dada en sí, un conjunto que le permite resaltarse sobre un fondo no atendido. Este conjunto es desplegado dentro de un horizonte de sentido que le da a lo percibido una significación; de esta manera,

lo que percibo se me presenta en tanto que algo. En concordancia con esto, el fenómeno perceptivo aparece como la «primera apertura cara al objeto» (1993:39).

Podemos ver entonces en la vida perceptiva un primer atisbo del objeto cuya existencia es afirmada como verdadera por la actitud natural, siendo esta tesis afirmada de manera irreflexiva tanto por las teorías científicas como por las filosofías empiristas e intelectualistas. En este sentido, Merleau-Ponty señala:

La tesis muda de la percepción es que (...) lo que ahora es, para mí, indeterminado, podría ser determinado para un conocimiento más completo que estará como realizado de antemano en la cosa o, mejor, que es la misma cosa. La ciencia no fue, primero, más que la secuencia o amplificación del movimiento constitutivo de las cosas percibidas (...) el campo científico es el medio para fijar y objetivar los fenómenos. (1993:75)

Siguiendo el presupuesto filosófico de este prejuicio objetivista, la ciencia termina efectuando una naturalización de la experiencia, reduciendo el ámbito dinámico del mundo percibido a objetos prefijados y estudiados en su totalidad desde el aspecto físico. No obstante, si este proceder tiene un origen en el propio fenómeno perceptivo, Merleau-Ponty «la ciencia no hacía más que seguir acríticamente el ideal del conocimiento fijado por la cosa percibida» (Merleau-Ponty, 1993:77). Como consecuencia de esta generalización de la visión científica de la experiencia, la filosofía entró en el proyecto de naturalización, entendiendo que «el único ser pensable era definido por los métodos de la ciencia» (1993:76), e incluyendo el estudio de la vida de la conciencia perceptiva dentro de este proceder.

Siguiendo a Rouse (2005), el proyecto merleau-pontyano de la crítica al pensamiento objetivo, con su especial énfasis en la ciencia, tiene como objetivo la tarea de «mostrar que la investigación científica también puede ser liberada de los prejuicios tradicionales del pensamiento objetivo y ser exhibida como un modo de la existencia humana» (Rouse, 2005:265).

Entiendo que una vinculación de este proyecto con el análisis de la constitución intencional de objetos a partir del estudio de las actitudes, hecho por Husserl en *Ideas II*, permite aclarar los presupuestos merleau-pontyanos como así también la agudeza de la propuesta. A continuación, me dedicaré a presentar la cuestión desde la perspectiva husserliana.

4. Husserl: intencionalidad, constitución de objetos y actitud teórica

La fenomenología husserliana es una filosofía que tiene la pretensión de ciencia filosófica de la conciencia o, más precisamente, de los fenómenos de la conciencia, los cuales se nos aparecen como vivencias. La característica desde la cual se estudian estas vivencias es la de su vínculo intencional con el mundo, es decir, la cualidad por la que las vivencias son acerca de algo.

La manera en la que Husserl identifica el aspecto intencional de las vivencias es por medio de la ejecución de una puesta en suspenso o *epoché* de las creencias de la actitud natural, propia de la vida cotidiana. La *epoché* se presenta entonces como «la operación necesaria para *hacernos accesible la conciencia “pura” y a continuación la región fenomenológica entera*» (1962:76. Las cursivas son del autor). Una vez hecha la *epoché*, Husserl realiza la reducción trascendental, a partir de la cual la conciencia es considerada desde su vínculo de correlación intencional con el mundo, de manera tal que la conciencia aparece como constituyente de los objetos de sus vivencias. Lo que se realiza aquí es un cambio de actitud, que es lo que permite acceder al ámbito de las vivencias de la conciencia, sus actos y sus correlatos. Husserl sostiene que «*lo en sí primero es la subjetividad, (...) como la que pre- da ingenuamente el ser del mundo y la que luego lo racionaliza o, lo que es lo mismo: la que lo objetiva*» (Husserl, 2008:112. Las cursivas son del autor).

El hecho de que Husserl presente a la conciencia como constituyente de los objetos de sus vivencias es importante, más aún si consideramos que para presentarla como tal debe realizar un cambio de actitud. Lo que me interesa destacar de este punto es que, si hablamos de distintos tipos de objetos, entonces, siguiendo a Zirión Quijano (1994), debemos hablar de distintos tipos de vivencias que, poniendo el foco en lo dicho en *Ideas II*, son articuladas desde la ejecución de actitudes diferentes. La fenomenología determina entonces, desde un análisis trascendental, que el objeto depende de la vivencia y no a la inversa (Zirión Quijano, 1994), por lo que se presenta a la disciplina fenomenológica como «la ciencia de la conciencia, la ciencia de la subjetividad [que] es a la vez, y claro, en cierto modo, la ciencia de los objetos, la ciencia de la objetividad» (Zirión Quijano, 1994:15).

Pasando al tratamiento de *Ideas II*, en su primer capítulo, Husserl realiza un análisis de la constitución del objeto de la naturaleza, tema de estudio de las ciencias naturales, estableciendo a dicho objeto como correlato de la aprehensión intencional de la conciencia ejecutada desde una actitud teórica.

Esta actitud teórica se caracteriza por «la manera como tales vivencias son ejecutadas en la función de conocimiento (...) estar dirigido a lo objetivo con una mirada activa, el estar dirigido específicamente mentante» (1997:33). Como ejemplo de la ejecución de este tipo de vivencia, habla del caso de estar observando el cielo azul, pero, particularmente, vivir en la ejecución del juicio que afirma que el cielo es azul en ese momento. Lo propio de esta actitud es la constitución de objetos teóricos. Ellos son determinados desde esta actitud en su «ser así», de la mano de la emisión de juicios predicativos, los cuales son dados ya en el ámbito de la tematización del objeto. A partir de la ejecución subjetiva de este tipo de actitud, se «ilumina» cierto estrato objetivo, en lo que Husserl denomina un «giro de la mirada teórica» (1997:34).

Husserl sostiene que la constitución de objetos teóricos puede ser pensada a través de la noción de síntesis categorial, propia de la constitución de objetos superiores —dependientes de la tematización realizada en la actitud teórica—, pero también puede ser vista desde la síntesis estética. Esta última elabora sus objetos de una manera más equívoca, pero sin perder la capacidad de sintetizar las diversas sensaciones de los sentidos en una única cosa sensible. Entiendo que esto es a lo que Merleau-Ponty hace referencia cuando habla de los proto-objetos de la percepción. En concordancia con esto, Husserl sostiene que «preteóricamente ya hay objetos constituidos, sólo que no son objetos teóricamente apropiados, mentados en el señalado sentido, y menos aún objetos de actos que los determinan teóricamente» (1997:36). Estos objetos dados sin ejecución mediante de una actitud teórica actual pueden remitir a un acto teórico posterior o a objetividades que se constituyen en vivencias no ejecutadas a las que se le imprimen «conformaciones lógico-categoriales» (1997:37).

De esta manera, Husserl señala que «la percepción, la retención, es una objetivación general, y en la llamada *reflexión inmanente sobre el acto* vivimos en la ejecución de esta objetivación, estamos por tanto en actitud teórica» (1997:43. Las cursivas son del autor). Mientras que la reflexión acerca de la percepción de objetos involucra la ejecución de una actitud teórica, los objetos de los sentidos serían «los protoobjetos a los cuales remiten todos los objetos posibles conforme a su constitución fenomenológica» (1997:47).

Husserl realiza entonces una distinción entre la síntesis categorial del objeto teórico y la síntesis estética que permite hablar de la cosa percibida. El aspecto clave de la distinción es que el objeto teórico superior de la síntesis categorial, propia de la actitud teórica, está tematizado. En el caso de la constitución perceptiva, por el

contrario, no hay tematización alguna, dado que es un proceso que se da pasivamente.

Lo que a mí me interesa subrayar respecto a la continuidad con Merleau-Ponty es que Husserl, en su análisis de las actitudes, reconoce el rol preobjetivo de la cosa percibida distinguiéndolo como producto de un acto de la pasividad, que luego pasará a ser objeto teórico en el plano de la reflexión. Lo que Merleau-Ponty realiza en la *FdP* es tomar estas indicaciones y señalar que ese protoobjeto que nos brinda la percepción está luego teóricamente articulado por la actitud natural, la cual sostiene que dicho objeto existe y se mantiene constante, generándose así un prejuicio del mundo objetivo que se traslada a la ciencia y las filosofías tradicionales que tratan el tema de la percepción. Lo que es propio de la actitud natural es no ser explicitada o tematizada, pero cuando uno lo hace, cambia de actitud, y pasa a la actitud filosófica. Para poder dar cuenta de esta actitud hay que posicionarse en un plano trascendental, que es lo que Husserl posibilita con su análisis fenomenológico.

5. Conclusión

El vínculo con *Ideas II* se vuelve relevante para la consideración del problema del pensamiento objetivo en *FdP* en la medida en que es en esta obra que Husserl estudia la actividad teórica de las ciencias como desarrollada a partir de la experiencia ejecutada por cada sujeto desde una actitud particular. Esta actitud tiene como correlato intencional el objeto de la naturaleza, objeto que Merleau-Ponty busca desentrañar en sus orígenes fenomenológicos, remitiéndose a un ámbito fenomenológico original o dominio preobjetivo, que permite dar cuenta de la constitución de dicho objeto.

La teoría de las actitudes de Husserl formulada en *Ideas II* permite mostrar en un análisis de la constitución intencional cómo es que distintos objetos son determinados por la ejecución de actitudes específicas. Teniendo esto en cuenta, es posible comprender el análisis merleau-pontyano del pensamiento objetivo como relacionado con la crítica al dogmatismo de la actitud natural, en la medida en que se presenta la constitución de objetos de manera tal que estos últimos serían el correlato de una actitud particular. En el caso de Merleau-Ponty, el objeto de las ciencias, la naturaleza, tendría un antecedente en el mundo perceptivo y estaría directamente vinculado con la ejecución de la actitud natural. Lo que las opiniones de la vida cotidiana comparten con la ciencia es la tesis de la existencia del mundo propia de la actitud natural. Esto es lo que Merleau-Ponty busca desarticular mediante su

análisis del fenómeno de la percepción, tomando el análisis husserliano de la constitución intencional de objetos como punto de partida.

Referencias bibliográficas

- Husserl, Edmund** (1962). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. (Vol. I). Fondo de Cultura Económica.
- (1997). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Tomo II. UNAM.
- (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Prometeo.
- Merleau-Ponty, Maurice** (1993). *Fenomenología de la percepción*. Planeta de Agostini.
- Rouse, Joseph** (2005). Merleau-Ponty's Existential Conception of Science. En Carman, Carman, Taylor & Hansen, Mark (eds.) *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty* (pp. 265–290). Cambridge University Press.
- Walton, Roberto** (2012). El sentido de la construcción en la fenomenología de Merleau-Ponty. En Mario Teodoro Ramírez (ed.) *Merleau-Ponty viviente* (pp. 112–136). Anthropos Editorial.
- Zirión Quijano** (1994). Una introducción a Husserl en *Revista Iztapalapa*. 14 (33), 9–22.

Una fenomenología de los matices sonoros en el marco de la «atención» en Husserl

GUSTAVO CÁMARA¹

guscamara@yahoo.com

Universidad de Buenos Aires

Una legalidad fenomenológica indica que los objetos que se destacan del horizonte perceptivo se nos dan a la percepción por perspectivas o escorzos. Pero es de notar que a partir de este panorama parcial de la cosa decimos, sin embargo, que percibimos efectivamente este objeto en tanto tal como objeto unitario. Un análisis más profundo de los escorzos nos revela que estos a su vez se perfilan en matices más finos, en mínimas «multiplicidades» o «variaciones fenoménicas» —el mutable color rojizo, el brillo variable, etcétera— que lejos de «diluir» el sentido objetivo en puros matices cambiantes, antes bien, lo «constituyen».

A partir de *Ideas II* veremos, luego de lo esbozado, que tanto el destacarse del objeto —sonoro, en nuestro caso— en nuestro campo de percepción desde el trasfondo, como el escorzamiento del objeto en perspectivas, junto al perfilamiento en mínimas variaciones *en* el escorzo mismo, todos estos modos de aparición surgen con la «atención» como un interés teórico del yo, pero también desde su dimensión afectiva en tanto «estimulado, cautivado, conmovido, determinado por el *objeto*» (Husserl, 2005:142).

A la luz de los conceptos de «atención», «interés», «estímulos», etc., nos dispondremos a analizar el modo en que la conciencia se dirige a los objetos y cómo éstos se nos aparecen a la mirada. Pero, precisando un poco más nuestro campo de estudio, nos dirigiremos no tanto a los objetos visibles sino principalmente a los que se nos presentan a la audición. Como dijimos anteriormente —y esto es de suma importancia para nuestro estudio— focalizaremos en los «escorzos», «matices» o «variaciones fenoménicas», en fin, a las «multiplicidades mínimas» que se nos dan como partes no–independientes del objeto sonoro, —una nota musical con su «duración», «intensidad», «altura», «vibrato», «timbre», etcétera— que además de no ser partes separables, son constitutivas del objeto audible tal como se nos da, y estas multiplicidades pueden volverse «tema» de una conciencia atenta.

1 El presente trabajo integró el Simposio «*Ideas II* lecturas, tradiciones y desafíos».

1. Los matices

Tanto en lo visual como en lo auditivo podemos percibir las matizaciones, variaciones mínimas en el objeto que no alteran su sentido objetivo. En *Ideas I* Husserl se refiere a las matizaciones de la nota de un violín. Estas matizaciones, como el filósofo expone, están en relación con la posición del cuerpo respecto de la fuente, y de las condiciones o circunstancias espaciales en que se nos da el sonido, esto es, en el salón, con puerta cerrada, de cerca o de lejos, etcétera. Pero hay otras matizaciones que le pertenecen propiamente al objeto sonoro, esto es, una «propiedad objetiva» (69) —como el cambio de su intensidad, su afinación, su vibrato, su timbre— propiedades que le pertenecen a la nota musical, son no independientes, y no resultan de un «sientonces» cinestésico. Pero tampoco, la nota musical «do» es el *do* abstracto —como podría ser el número 4— sino un *do* empírico, percibido auditivamente, que carga consigo estas microvariaciones como sus propiedades objetivas. Ya que las matizaciones que acá describimos, como dijimos, no son oídas como las variaciones que resultarían de la orientación y distancia desde donde las percibamos sino como propiedades del, o *en* el objeto, lo que estará en juego aquí es la intervención de la atención que a su vez estará en relación con estímulos provenientes del objeto sonoro. Estas matizaciones pueden estimular al sujeto para ser atendidas pero también para ser percibidas valorativamente. Este acto de percibir valorativo es lo que Antonio Zirión tradujo como «valicepción» (*Wertnehmung*), que «designa, pues, dentro de la esfera del sentimiento, un análogo de la percepción (...)» (39), esto es, una «percepción de valor». Como veremos, las matizaciones aparecerán sólo para un oído atento, pero es una atención que estará guiada por el interés, interés que se suscitará en virtud de motivaciones a partir de estímulos que harán que valoremos dichas variaciones como agradables: «El *objeto* ejerce un estímulo, eventualmente a su manera de aparecer, que es muy agradable» (263).

Ahora pasaremos a describir cómo podrían ofrecerse a la conciencia estas matizaciones de un sonido, describiremos las matizaciones «en» el objeto sonoro.

2. Las matizaciones en el objeto sonoro. Actos teóricos y valorativos

Husserl dice que hay un «interés» que opera cuando nos dirigimos a los objetos, bien que los consideremos en actitud teórica, bien en actitud práctica o valora-

tiva. Cuando nos dirigimos a los objetos para juzgarlos teóricamente nos dedicamos a su pura existencia objetiva. En nuestro caso la actitud teórica es la que surge de mentar, por ejemplo, una nota musical en su ser objetivo, arribando a una determinación ontológica, es decir, la nota «es» un *do*, un *re*, etcétera. En esta actitud objetiva «lo objetivo *se vuelve objeto teórico*, esto es, objeto de una *posición de ser actualmente ejecutada*, en la cual el yo vive y capta lo objetivo, lo apresa y lo pone como ente»² (40). Es decir, dejando aparte las valoraciones estéticas de la nota musical dirigimos la mirada, o ejecutamos el mentar específico, —que en nuestro caso es una atención hacia lo audible— a la nota en tanto tal, esto es, a la nota que ocupa un «lugar» objetivo en la notación musical. Como expresa Husserl, «la ciencia de la naturaleza no sabe de predicados de valor ni de predicados prácticos» (Ibíd.:54). Esta actitud «dóxico–teórica» constituye cosas materiales despojadas de toda referencia valorativa o práctica, y en tanto objetivante, nos conecta, como veremos, con el aspecto cuantificable que ofrece la música —alturas de las notas, figuras rítmicas— frente a otras dimensiones que no son objeto de medida, no son del todo apresables científicamente y por ello, no son medibles matemáticamente —como la intensidad, la expresión, el timbre, el vibrato, etc. Esto es, si en actitud teórica dejamos de lado el interés a las valoraciones, entonces quedarían fuera de juego enunciados del tipo: *he aquí una «bella» y «expresiva» y «vibrante» nota do*; nada de este valorar le «interesa» al músico para decidir si es adecuada esa nota en orden a la composición o si debería ser un *re*, *fa*, etcétera.

Pero ocurre que dejamos de ejercer una ejecución teórica del acto cuando «vivimos en el arrobo» (37) ante la nota que, por ejemplo, suena ahora ejecutada en un violín. Aquí hay un pasaje de la actitud teórica hacia una actitud emotiva. Husserl dice «vivimos en la ejecución del agrado estético» (38); resaltamos el «vivir» en la ejecución del acto para expresar no precisamente una consideración teórica sino un «comportamiento emotivo» en el «valorar» y «apreciar» como comportamiento en el cual «vivimos» (38). En esta dimensión la situación fenomenológica no refiere al acto de objetivación, de qué nota se trata, de reconocerla con su nombre y su posición en el pentagrama, sino de «vivir» en el disfrute de la nota musical en actitud valorativa, en la actitud del agrado. Sin embargo, debemos matizar un poco estas consideraciones para no comprenderlas como esferas separadas no comunicables entre sí. La inclusión por parte de Husserl de la «actitud» revela un comportamiento del yo según el cual es capaz de deslizarse de una dimensión a otra. Se trata de si estamos «viviendo» en una actitud determinada o en otra. Todos los actos que no

2 Versalitas del original.

son en principio teóricos, dice nuestro filósofo, «pueden convertirse en actos teóricos mediante un cambio de actitud» (38). Para nuestro tema diremos que, podemos oír una nota musical «disfrutándola»; estamos entonces viviendo en la ejecución del agrado estético, en la actitud de agrado. Pero en la medida en que, por ej., en tanto músicos juzgamos la nota musical como «bella», vivimos entonces en actitud teórica judicativa, y ya no en actitud valorativa o actitud del agrado. En el «predicar sobre el valor se expresa un comportamiento teórico y no un comportamiento emotivo» (38). Pero en este caso el objeto de arte del cual predicamos valor es objetivo de un modo distinto: es axiológicamente intuido. Es ahora «un *objeto* de valor de nivel superior» (39). Comenzamos a comprender cómo unas matizaciones bellas que instaban al yo a vivir en el agrado o placer estético pueden volverse tema en actitud teórica.

Repasemos lo que hemos visto hasta acá. La actitud teórica está orientada o guiada por el interés teórico en el objeto en tanto tal, orientada a su pura existencia objetiva, es lo que Husserl llama «objetivación»: «[el] sujeto teórico (...) es por ende *objetivante* en el sentido específico: que capta y pone como existente una objetividad» (34). La actitud valorativa exige, por el contrario, un cambio de actitud del yo según la cual ahora se dirige al objeto valorando o apreciando con agrado o desagrado. Es fundamental tener en cuenta la distinción entre, por un lado, ver o vivenciar en general, esto es, «tener en el campo de percepción» y, por otro lado, «vivir» en el ver de una manera eminente, juzgando, percatándonos, dirigiéndonos a lo objetivo de un modo activo, dice Husserl, «el estar dirigido específicamente *mentante*» (33).

Ahora bien, en este punto debemos explicitar las motivaciones e intereses que conducen al yo a este cambio de actitud. Podríamos preguntar: ¿cuál es el motor de este cambio de actitud? Veremos que los estímulos que parten del objeto cautivan y atrapan al sujeto y lo hacen desde la esfera emotiva. En una nota crítica, en el *Apéndice crítico* de *Ideas II* leemos: «vivimos (...) en una actitud teórica, ejecutamos un acto de la *objetivación* “cognoscitiva”, el cual, empero, según su esencia, presupone la respectiva vivencia emotiva». Pero vivimos en ella en el modo del «no–vivir–en–ella–ejecutándola», esto es, en modo no activo (463).

Según lo expuesto diremos —como en textos más tardíos de Husserl queda claro pero que ya aparece en *Ideas II*— que hay un fondo de emotividad, en la dimensión pasiva, que está a la base de todo acto constitutivo, y que, no obstante, lo podemos desconectar, dejar a un lado, poner esta esfera entre paréntesis, para ejecutar actos teóricos objetivantes. Por eso Husserl llega a afirmar que no se trata de «un sujeto que no aspira, no quiere, no valora. Esto es impensable» (Ibíd.:55). Y

agrega: «Llevamos con nosotros la conciencia entera como objeto, pero nos permitimos “constituir objetos” solamente mediante la conciencia dóxica *objetivante* y no mediante la conciencia valorativa» (56). Según se entiende, lo que resuelve esta aparente separación entre la esfera teórica y la valorativa es, precisamente, la actitud con que nos dirigimos a los objetos más el fondo de emotividad que subyace pasivamente en todo acto.

3. La atención y el interés

Lo dicho hasta ahora nos permite ingresar en la indagación del modo en que tanto en la actitud teórica como la valorativa juega un papel fundamental el interés que, como se dijo, está arraigado en la dimensión afectiva o emotiva desde la cual los objetos nos estimulan y despiertan nuestra atención.

Aparece en este punto un lenguaje curiosamente antropologizante del objeto, si se nos permite la expresión. En efecto, leemos que el objeto, en palabras de Husserl: «*se impone* al sujeto», «*ejerce* sobre él estímulos», «*quiere* (...) ser objeto del volverse», «*toca a la puerta* de la conciencia», «*invita* al disfrute» (267)³. ¿Cómo ocurre esto? Para Husserl, en la atención siempre hay una participación afectiva emocional en la forma del interés. Veremos que la fuerza del estímulo es doble: el objeto nos llama la atención, pero también nos mantiene en ella para seguir explorando el objeto, dice Husserl, «El sujeto es sujeto de un padecer o de un estar activo, pasivo o activo en referencia a los objetos que están noemáticamente ante él, y correlativamente tenemos *efectos en el sujeto* que parten de los *objetos*» (266–267).

Este interés que se despierta en el sujeto puede llegar a ser, como propone Maren Wehrle, un «motor de la percepción» (Wehrle, 2015:45). Esto significa que nuestra experiencia perceptiva se encuentra en este caso guiada o propulsada por el interés mismo, interés que llega a ser una motivación de los procesos perceptivos según los cuales percibimos de acuerdo a ciertas preferencias. Esta operatoria no necesariamente deba ser activa, sino más bien «pueden también operar [las preferencias] de un modo completamente pasivo, automático, el cual no es temático ni voluntario del sujeto que percibe» (47)⁴.

En *Experiencia y juicio* Husserl describe la atención como «una tendencia del ego hacia un objeto intencional», que lejos de ser la finalización del proceso es sólo

³ Las cursivas son nuestras.

⁴ Traducción propia.

su inicio, un mero apuntar hacia él, o tener a la vista el objeto. Pero a partir de esta tendencia inicial, el yo puede ganar un creciente interés en el objeto, un interés en nuevas apariciones: «apunta a la “producción” de modos siempre nuevos de aparición» (Husserl, 1973:82).

Husserl, en *Ideas II*, en el mismo sentido se refiere a la «serie atencional», como «una suerte de rayo donde en cada serie está captado intencionalmente “lo mismo”» (Husserl, 2005:142) obteniendo un conocimiento cada vez más rico del objeto. Husserl pone entre comillas «lo mismo», y así podríamos entender que, si bien el objeto es efectivamente el mismo, las modificaciones atencionales nos habilitarían a decir que hemos descubierto, a través de la aparición de los matices ahora atendidos, un objeto que es el mismo pero más rico, un nuevo objeto.

4. Conclusión

Hemos visto cómo las matizaciones de una nota musical se nos presentan a la audición despertando nuestro interés a partir de estímulos, que motivan al yo a volverse hacia el objeto sonoro. Por cierto que la nota musical puede aparecer a la percepción de forma difusa y no explorada en un principio. Pero tenemos una captación más profunda, como se dijo, a partir del interés arraigado en la dimensión afectiva emocional que vehiculiza una atención al objeto unitario y también a la tematización de sus modos cambiantes, esto es, a sus matices o variaciones fenoménicas.

Dejamos solamente expresada para futuros análisis la intervención de las «habituales», que, conforme a la sedimentación a partir de experiencias repetidas, guiarán nuestra experiencia presente; por eso las preferencias pueden llegar a ser cambiantes según de qué sujeto se trate e incluso respecto del mismo sujeto a lo largo de su vida intencional sedimentada, es decir, de un yo personal que podría o no, según el caso, dar cuenta de las sutilezas y fluctuaciones en las sonoridades. En este sentido, la conclusión —provisoria, claro está— deja un aspecto problemático a indagar; para expresarlo finalizamos el recorrido citando una nota al pie de *Ideas II* donde se lee: «Habría que desarrollar (...) [por qué] tales predicados emotivos son en efecto en un sentido particular meramente subjetivos, remiten a sujetos que valoran y, por lo tanto, a actos de estos sujetos en los cuales se constituyen para ellos y no para todos» (44).

Referencias bibliográficas

- Husserl, Edmund** (1949). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Fondo de Cultura Económica.
- (1973). *Experience and Judgement, Investigations in a genealogic of logic*. Northwestern University Press.
- (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Investigaciones fenomenológicas sobre la Constitución*. Libro Segundo. Fondo de Cultura Económica.
- Wehrle, Maren** (2015) “Feelings as the Motor of Perception”? *The Essential Role of Interest for Intentionality*. *Husserl Studies* (31), 45–64.

El sacrificio y la crueldad en Bataille y Artaud o ¿cómo sobrevivir a un mundo sin atractivos?

FRANCISCO ANTONIO CANDIOTI¹

franciscocandioti84@gmail.com

Universidad Nacional del Litoral

El presente trabajo es un recorrido por las ideas de crueldad y sacrificio, conceptos que, suponemos, a priori se asemejan y entrecruzan en la obra de Artaud y Bataille. Inspirados por Wittgenstein y el método de Galton iremos en búsqueda del «rostro chino» por decirlo de alguna manera. El sacrificio en la escritura, el arte y en todas sus formas, tiende a la destrucción del mundo profano. De la misma manera, la crueldad tiende a rescatar al teatro de la servidumbre a la psicología y los intereses humanos, se trata de «crear algo así como tentaciones» en palabras de Artaud. Las primeras aproximaciones a ese rostro nos muestran rasgos claramente nietzscheanos. En efecto, el mundo en que morimos, parafraseando a Bataille, es un mundo imposible de ser amado, carece de sentido y atractivo, el mundo civilizado y racional limita su existencia a la comodidad y el sometimiento al trabajo. Artaud pretende romper con la atmósfera asfixiante al grito de «No más obras maestras». Arremeter contra las paredes de nuestra jaula, contra los límites del lenguaje, es la tarea imposible de crear nuevos lenguajes para que otro fin del mundo sea posible. Crear no siempre es destruir algo hermoso.

Durante el siglo XIX Francis Galton desarrolló el «método de composición fotográfica» que consistía en superponer muchos rostros de una categoría, «chinos» por ejemplo, para buscar cuáles eran los rasgos propios e incluso también para indicar cualidades como criminalidad, belleza, salud y enfermedad entre otros.

Si aplicamos este método a las obras de Bataille y Artaud seguramente encontraremos varios rasgos comunes. El primero que podríamos señalar es el hastío. Muchas veces acompañado por la nostalgia de un mundo perdido. Probablemente influenciados por el nihilismo nietzscheano, ambos autores coinciden en la ausencia de valores absolutos... pero también en una consecuencia nefasta: el valor que reina en el mundo capitalista actual es el de la utilidad. Bataille lo plantea en términos generales (económicos, sociales, etc.) y Artaud lo circunscribe al teatro. Parafraseando a Bataille el mundo en que morimos, es un mundo imposible de ser ama-

¹ El presente trabajo integró el Simposio «Teatro y filosofía: perspectivas sobre la emancipación».

do, carece de sentido y atractivo, el mundo civilizado y racional limita su existencia a la comodidad y el sometimiento al trabajo. El teatro es rehén del texto, la psicología y los intereses humanos.

El teatro de la crueldad tiene una función liberadora (en esto veremos que es parecido al sacrificio): «oponiéndose a la tendencia económica, utilitaria y técnica del mundo, pondrá otra vez de moda las grandes preocupaciones y las grandes pasiones esenciales que el teatro moderno ha recubierto con el barniz del hombre falsamente civilizado.» (Artaud, 2001:140)

En este punto nos encontramos con la pregunta: ¿cómo escapar del reino de la utilidad? Artaud insiste en la necesidad de «crear tentaciones». Para ello realiza una especie de inversión o transvaloración de los elementos en el teatro, propone de forma bastante explícita cómo trastocar elementos vitales como los actores, las luces, la escena y la sala, el vestuario, etc. Esta propuesta es justamente en miras de un objetivo específico, que podríamos considerar como el segundo rasgo de este rostro chino: la búsqueda de una puerta de escape.

Comparemos estas dos frases:

(...) lo advierta o no, consciente o inconscientemente, lo que el público busca fundamentalmente en el amor, el crimen, las drogas, la insurrección, la guerra, es el estado poético, un estado trascendente de vida. (Artaud, 2001:139)

Los llamados gastos improductivos: el lujo, los duelos, las guerras, la construcción de monumentos suntuarios, los juegos, los espectáculos, las artes, la actividad sexual perversa (es decir, desviada de la actividad genital), que representan actividades que, al menos en condiciones primitivas, tienen su fin en sí mismas. (Bataille, 2003:114)

Ambos autores enumeran una serie de actividades inútiles, todas escapan al frío cálculo racional.

El Teatro de la Crueldad ha sido creado para devolver al teatro a una concepción de la vida apasionada y convulsiva; y en ese sentido de violento rigor, de extrema condensación de los elementos escénicos, ha de entenderse la crueldad de este teatro. (Artaud, 2001:139)

En la revista *Surrealismo al día* Bataille narra su relación con Artaud. Se conocieron poco, prácticamente no hablaron. Mucho tiempo después Bataille recibirá una carta de una persona que él consideraría un loco, «una carta desordenada y

enigmática.» Sin embargo, ambos compartirían su enemistad con el movimiento surrealista y la pasión por la cultura mexicana, fundamentalmente con los ritos y el sol. Artaud titula al primer espectáculo del Teatro de la Crueldad «La conquista de México», un espectáculo que debía mostrar acontecimientos y no hombres.

Este nuevo teatro requiere una nueva escritura, un nuevo lenguaje. Aquí otro rasgo de ese rostro chino. Para Bataille la literatura, el teatro y fundamentalmente la poesía, provocan la angustia y el horror por medio de representaciones simbólicas de la pérdida trágica (decadencia o muerte), formas menos intelectualizadas de la expresión de un estado de pérdida, puede ser considerado como sinónimo de gesto; significa, en efecto, de la forma más precisa, creación por medio de la pérdida. Su sentido es equivalente a sacrificio. Así la escritura es pensada como pérdida, ¿de qué?, del sentido. La escritura, el arte, es pensada como un arma para destruir el mundo profano, para devolvernos al mundo sagrado de la pasión, la comunicación y el contagio.

Para Artaud el valor del teatro está en su relación atroz y mágica con la realidad y el peligro, liberando de la sujeción al texto, liberándolo de las obras maestras, y sólo puede devolverse este valor con un lenguaje a medio camino entre el pensamiento y el gesto. Si lo pensamos en términos de fondo y forma, el fondo es la vuelta a la catarsis, la convulsión, el éxtasis, la transgresión, y por qué no, a la animalidad perdida. Si lo pensamos desde el punto de vista de la forma se trata de una inversión, modificación, destrucción y reorganización de los elementos del teatro moderno.

Este gesto es interpretado por Ranciere como una supresión... ¿de qué?: del espectador, de la distancia entre el espectador y el espectáculo, para abandonar la pasividad propia del espectador en el teatro isabelino o moderno. Para Artaud el teatro es un reflejo de los ritos y la magia, un medio de ilusión, para actualizar antiguos conflictos, mitos primitivos. Pero todo esto es imposible sin la creación de un nuevo lenguaje.

En palabras de Artaud se trata de crear una metafísica de las palabras, del gesto, de la expresión. Un lenguaje a medio camino entre el gesto y el pensamiento, organizado en jeroglíficos: un lenguaje en el espacio, de sonidos, gritos, luces, onomatopeyas, objetos, personales y sus relaciones. Parafraseando a Wittgenstein, parece que Artaud, como todo aquel que escribe de arte, religión o ética, arremete contra los límites del lenguaje, contra los muros de nuestra jaula perfecta, pero de forma absolutamente inútil, tanto como inevitable. Ir más allá del lenguaje, del mundo, por medio del lenguaje. Pero el nuevo lenguaje de Artaud implica elementos no verbales.

Como señalamos anteriormente, el sacrificio (al igual que toda forma de gasto improductivo) se asemeja a la función liberadora del Teatro de la Crueldad. El sacrificio de personas, cosechas, animales no tiene otro sentido que la producción de cosas sagradas, o desde otra perspectiva, la eliminación del mundo profano.

El mundo profano, tal como lo entiende Bataille, es el mundo de la razón, de la utilidad, del objeto, del trabajo, de la trascendencia; en pocas palabras: es el mundo actual que se configura bajo la forma de la economía mercantil, bajo el predominio de la presencia y del sentido.

El sacrificio abre la comunicación con lo sagrado. El ser humano para Bataille es un ser discontinuo, separado del mundo, de la inmanencia y la inmediatez en la que viven los animales. La razón útil, instrumental, técnica, ha convertido todo en objeto: el mundo, los animales, las otras personas. Sólo podemos ver las cosas bajo la óptica de la subordinación, como cosas separadas. En este sentido el animal que come a otro animal es su semejante, no hay distinción, no hay separación, la única subordinación que existe es la que resulta de la fuerza. El animal comido por otro animal no existe como objeto. Este estado de comunicación, de semejanza, de indistinción, es entendido por Bataille como inmanencia. El animal comido por el hombre es siempre tratado como cosa separada, como objeto: se lo mata, se lo disecciona, se lo cocina, se lo comercializa, en síntesis se lo subordina a la lógica del mercado. Esta situación, la de la cosa, la del objeto en relación con el sujeto, es la trascendencia.

Esta distancia entre el mundo sagrado y el profano es la misma que hay entre el teatro de la crueldad y lo que llamamos aquí el teatro moderno... con su origen isabelino y macerado en la cultura burguesa hasta la época de Artaud. Quizás el rasgo chino más significativo: la destrucción.

Crueldad y sacrificio son dos nombres para la destrucción del objeto, del sujeto y de su relación. Un teatro que no conmueva, sin catarsis, sin liberación de fuerzas, atado a la dictadura del autor y el director, sólo puede ser un teatro «bello», que cumpla con la conformidad burguesa. Probablemente Artaud tiene el mismo impulso que Edward Norton en *Fight Club*: «solo quería destruir algo hermoso».

En el sacrificio se arranca a la víctima del orden de las cosas. El sacerdote, los espectadores, participan de la fiesta que inaugura la sangre y el fuego. De la misma manera, el teatro moderno es inmolado por el teatro de la crueldad y los espectadores y actores se confunden al participar de la fiesta. Al menos ese es el deseo de Artaud.

Retomando el título y para concluir, la crueldad y el sacrificio son intentos desesperados para sobrevivir en un mundo sin atractivos. Los escritores comparten algunos rasgos... la búsqueda de una salida al hastío, la necesidad de un nuevo len-

guaje, la destrucción como punto de partida para la creación de algo nuevo, algo atractivo.

Referencias bibliográficas

Artaud, Antonin (2001). *El teatro y su doble*. Edhasa.

Bataille, George (2001). *La felicidad, el erotismo y la literatura*. Adriana Hidalgo.

——— (2003). *La conjuración sagrada*. Adriana Hidalgo.

——— (2006). *El erotismo*. Tusquets editores.

——— (2018). *Teoría de la religión*. Taurus.

Rancière, Jacques (2010). *El espectador emancipado*. Manantial.

Wittgenstein, Ludwig (1997). *Conferencia sobre ética*. Paidós.

Notas sobre materialismo en la estética de Diderot

MARÍA NIDIA CASÍS¹

nidiacasis@hotmail.com

Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales / Universidad Nacional del Litoral / CONICET

Hay obras de Diderot que pueden leerse aisladamente con interés, sin vinculación aparente con el resto del corpus. Pero su sentido profundo y alcance sólo aparece si se las inserta en el proceso filosófico del que forman parte. Esto, que vale para todo estudio, tiene una importancia peculiar en Diderot por el singular «eclecticismo» de su obra filosófica. En efecto, la reforma teatral propuesta por Diderot a finales del siglo XVIII no se reduce a la invención de un nuevo género. Su comprensión de la escena es inseparable de una reflexión sobre la función del teatro en la sociedad. Esta reflexión, sin embargo, ha sido generalmente reconstruida por la historiografía bajo premisas racionalistas más propias del siglo XVII que de la filosofía diderotiana. Por tanto, este trabajo tiene como objetivo indagar los vínculos entre la estética teatral de Diderot y la perspectiva materialista de su filosofía general.

De la proliferación de temas tratados por Diderot, el materialismo es claramente la tendencia predominante. Si bien el materialismo vitalista ateo de Diderot y su particular modo de entender la naturaleza humana se consolida recién en 1769 en los célebres pasajes de *Entretien entre d'Alembert et Diderot*, en especial en «Le rêve de d'Alembert», décadas antes Diderot ya había tomado distancia del deísmo presente en su obra *Pensées Philosophiques* (1746) y sospechaba de la distinción tajante entre pensamiento y cuerpo del dualismo cartesiano, tan caro a toda la filosofía del período. En *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*, publicada en 1749, reflexiona en torno a la experiencia cognoscitiva de los ciegos a partir de dos conversaciones ficticias: una con el ciego de nacimiento de Puiseaux y otra con Saunderson, el científico y matemático inglés. Entre otros temas desarrollados, la descripción de la singular experiencia que el ciego tiene del mundo le permite a Diderot reflexionar filosóficamente sobre los cuerpos como materia organizada y las derivas de esta idea en la comprensión de la naturaleza humana y física, así como respecto de la existencia de Dios. En *Lettre sur les aveugles* Diderot organiza por primera vez algunas de sus ideas materialistas centrales.

¹ El presente trabajo integró el Simposio «Estética y Materialismo».

Para la época de los escritos sobre teatro, Diderot ya había publicado varias obras y estaba en plena publicación de los primeros tomos de la *Encyclopédie*. En 1757 publicó su primera obra de teatro, *Le fils naturel* en una edición especial que incluye tres conversaciones (*Entretiens sur «Le fils naturel»*) sobre la obra. Al año siguiente, publicó *Le père de famille*, obra acompañada de otro opúsculo, *Discours sur la poésie dramatique*. En estos escritos, Diderot denuncia insuficiencias en el teatro de su tiempo, fuertemente codificado por las reglas del clasicismo francés, y propone una reforma. Bajo la máxima «imitar a la naturaleza», el nuevo género dramático, intermedio entre la tragedia y la comedia clásicas, tiene como objetivo el perfeccionamiento de la ilusión teatral, a partir de reformas específicas sobre la dramaturgia —el modo de construcción del relato y de los personajes— y la puesta en escena —el trabajo de los actores, el vestuario, los decorados y la disposición escénica general—. Diderot confía explícitamente en que el teatro puede ser «escuela de costumbres», y enseñar a amar la virtud y odiar el vicio. Tanto en las *Entretiens* como en el *Discours* aparece en reiteradas ocasiones la idea de que por medio de la escena teatral pueden discutirse los puntos más importantes de la moral de una sociedad.

Pero ¿en qué sentido el teatro podría colaborar con la moralidad, con la instrucción pública? Diderot insiste en que el retorno hacia un modo de expresión más natural es la clave para lograr la conmoción de la audiencia. Así, llama constantemente a que el poeta y los distintos elementos de la escena, como los decorados, la interpretación, se acerquen a la «verdad» de los caracteres, de las situaciones. La dramaturgia y la construcción del relato debe priorizar los argumentos importantes, pero de «intriga sencilla, doméstica y vecina de la vida real» (Diderot, 2008:171). La composición de los personajes no debe responder a la distinción entre caracteres superiores e inferiores que estructuraba la dramaturgia clásica (en la oposición entre tragedia y comedia), sino que tiene que definirse a partir de la «función social» (el filósofo, el comerciante, el juez, el ciudadano, el político, que es además padre, esposo o hijo). El tercer género tendrá por objetivo pintar a la sociedad en su devenir y no la eternidad del carácter. Será la puesta en escena de lo no inmutable, del ser humano atrapado en los continuos cambios de las relaciones sociales y familiares.

Pero ¿es entonces el tercer género de Diderot una poética que pone continuamente la «verdad» en correspondencia con la «ficción»? ¿esto no implicaría, finalmente, una negación de la representación o una anulación de la mimesis teatral? Para dirimir esta cuestión, creo que uno de los pasajes más importantes en este sentido es el capítulo 10 de *Discours sur la poésie dramatique*. Este capítulo, uno de

los más extensos del discurso, tiene como tema central discutir la construcción del plan o el esbozo de una obra, aquello que se hace antes de escribir las escenas. El autor del discurso propone distinguir entre tres órdenes de los relatos: la «historia», donde se da el hecho, la «tragedia», donde el poeta añade a la historia lo que pueda aumentar el interés y la «comedia», donde el poeta lo inventa todo. El armado del plan de la tragedia doméstica, insiste Diderot, tendría la dificultad de ambos géneros: producir el efecto de la tragedia heroica y formar el plan de arriba a abajo, como en la comedia.

La clave técnica para lograrlo es la «verosimilitud». El poeta, señala Diderot, es menos verdadero, pero más verosímil que el historiador: si bien se apodera de las combinaciones extraordinarias de acontecimientos que hace la naturaleza o imagina otras parecidas, quiere, sobre todo, que reine en toda la textura de su construcción ficcional una vinculación aparente y sensible (Diderot, 2009:173). Esto no es lo que sucede en la naturaleza, dice el autor, donde el nexo de los acontecimientos se nos oculta a menudo y, a falta de conocer el conjunto de las cosas, sólo vemos una coincidencia fatal de los hechos. Lograr la ilusión es equilibrar las circunstancias comunes con las maravillosas o extraordinarias. Es el resultado de una compensación propia del artificio, de la combinación y coherencia interna de la obra. Para lograrlo se requiere «imaginación», esa «cualidad sin la cual no se es ni poeta, ni filósofo, ni hombre de genio, ni ser razonable ni hombre» (Diderot, 2009: 179). En este apartado de *Discours sur la poésie dramatique*, la imaginación se define como la facultad de recordar imágenes. Se afirma que se pasa de ejercer la memoria a imaginar cuando nos retrotraemos a las representaciones sensibles que le dieron sentido a los conceptos y palabras que usamos. Si alguien se pregunta «¿qué es la justicia?» se dará cuenta, dice el autor del opúsculo, de que aquello que considera justo o injusto se asocia a alguna imagen primaria y a las afecciones o sentimientos que trae aparejada (Diderot, 2009:178). «Recordar un conjunto de imágenes tal como se suceden en la naturaleza», dice Diderot, «es razonar según los hechos». Mientras «recordar un conjunto de imágenes tal como sucederían en la naturaleza, una vez dado tal o cual fenómeno, es razonar según una hipótesis o fingir: es ser filósofo o poeta, según la finalidad que uno se proponga».

Esta digresión filosófica en medio de la descripción de los modos de construir drama, me parece significativa por dos razones. Por un lado, porque este pasaje sobre cómo se construye el concepto de justicia, recuerda que los conceptos y las ideas abstractas tienen base, piedra de toque, en impresiones sensibles de nuestros órganos. El narrador de la *Lettre sur les aveugles* ya lo había anticipado: afirmaba que el estado de los órganos y de los sentidos, la conformación del cuerpo, tenía

mucha influencia sobre las ideas más puramente intelectuales de metafísica y moral. Con esto, el escrito tomaba distancia de la concepción heredada del siglo XVII, cuyo representante principal era Descartes, que definía al hombre a partir de la distinción esencial entre cuerpo y alma, y explicaba los fenómenos naturales y vitales por medio de las leyes mecánicas del movimiento. Asimismo, las reflexiones que provoca la conversación con el ciego de Puiseaux respecto a la acción moral (cómo su condición física estructuraba sus ideas sobre los vicios y las virtudes) se oponen a la opinión de deístas y teólogos católicos y protestantes de la época que consideraban que la ley moral era posible por la captación de una intuición intelectual que se imponía a la conciencia sin mediación sensible. La moral, según parece indicar este escrito de Diderot, es una virtud práctica construida a partir de la sensibilidad. Volviendo al teatro, las ficciones, en este sentido, aportarían a la moralidad por mostrar imágenes «sensibles». Esto es lo que pocos años después Diderot afirma respecto a las novelas realistas de Samuel Richardson *Éloge de Richardson* (1761): los personajes de los relatos de Richardson, por medio de la identificación que nos provocan, «muestran» una imagen sensible de la acción moral más efectiva que cualquier especulación teórica, que cualquier máxima abstracta. Diderot afirma que Richardson «siembra» en los corazones gérmenes de virtud que quedan, en reposo, hasta que la realidad les dé ocasión de germinar.

Ahora bien, en los escritos sobre teatro, así como en la valoración que Diderot hace de las novelas de Richardson, la condición para lograr la potencia de la imagen, su capacidad de sensibilizar, es la «verosimilitud» como procedimiento técnico de la obra consigo misma. La coherencia interna de sus elementos permite lograr una «unidad» que le da autonomía: la obra no es copia de la realidad sino, por la ilusión ficcional, una realidad en sí misma, independiente (Diderot, 2009:181). Este modo singular de entender la verdad del arte dramático es retomado por Diderot años después en la célebre *Paradoxe sur le comédien* (1773):

Reflexionad un momento sobre lo que se llama en el teatro ser verídico ¿Consiste en mostrar las cosas como son en la naturaleza? De ningún modo. Lo verídico en ese sentido no sería más que lo común ¿Qué es pues lo verídico en la escena? Es la conformidad de las acciones, de los discursos, de la figura, de la voz, del movimiento, del gesto, con un modelo ideal imaginado por el poeta y a menudo exagerado por el comediante. (Diderot, 1975:155)

Con esto, el lema «imitar a la naturaleza» no habría que entenderlo como una anulación del artificio sino como su intensificación. Esta construcción cerrada de la

obra, el trabajo sobre su coherencia interna y la adecuación de todos los elementos de la representación a ello (el decorado, los vestuarios, la interpretación actoral), es lo que logrará conmover como la tragedia heroica (es decir, producir la sensación de estar ante una combinación ficcional de elementos históricos) pero inventando todo, como la comedia.

En este sentido, el efecto moral del teatro no residiría únicamente en el contenido que pone en escena. De hecho, Diderot admite en *Discours sur la poésie dramatique* que para el poeta nada es sagrado, ni siquiera la virtud, a la que cubrirá de ridículo si el personaje y la situación dramática lo exigen (Diderot, 2009:213). El teatro construye moralidad porque configura un acervo sensorial capaz de ampliar las capacidades del espectador en su condición social. Y además, podríamos pensar, porque pone en escena, en virtud de su trama coherentemente construida, una moralidad del «vivir con otros», una ética que hace posible pensar en una vida colectiva. En el mundo moderno secularizado, el dogma religioso ya no era suficiente como fundamento moral para la cohesión social. En efecto, el ciego Saunderson de la *Carta* rechaza el argumento deísta que demostraba la existencia de Dios a partir del diseño inteligente del mundo, de la perfección del mecanismo del cuerpo humano (argumento popular en la primera mitad siglo XVIII a través de la obra del cartesiano Fontenelle). Sobre el estado primitivo de lo que existe, dice Saunderson, nadie sabe nada con certeza. Su ceguera, un defecto en la perfecta máquina humana, no es la excepción del orden universal sino la prueba de que la organización de la naturaleza es resultado del azar, y avanza mediante mutaciones y transformaciones, no por saltos cualitativos como sostenían las teorías creacionistas. Así, en un mundo azaroso y sin explicación, el teatro como espectáculo público podría ser el predicador laico que trabaje en la transformación social. La lógica interna de las obras, su verosimilitud, que produce un mundo ficcional con causas y consecuencias, aseguraría la posibilidad de lograr cierta inteligibilidad de las acciones humanas en la realidad. El mundo sin dios sería, a pesar de todo, un lugar donde se podría actuar moralmente. Y el teatro podría colaborar con la formación de una «moral secular» separada del dogma religioso que muestra la articulación de la vivencia personal para la cohesión de la comunidad.

Esta defensa diderotiana de la verosimilitud como condición del impacto moral de la ficción pareciera entrar en crisis en la «anti-novela» *Jacques le fataliste et son maître*. Publicada póstumamente en 1830 pero escrita se supone hacia 1771, esta singular novela de Diderot cuenta un viaje a caballo de un amo y su criado Jacques, un criado con una visión fatalista del mundo. Las expectativas que el fuerte narrador de *Jacques* deja insatisfechas explícitamente desde el principio (como

lectores no sabremos los nombres de los protagonistas ni las razones que los encontraron, ni siquiera el porqué de su viaje) y las constantes digresiones e irrupciones deliberadas a lo largo del relato (su expreso poder para cambiar el curso de la historia e hilvanar cuentos a su antojo), produce la sensación inmediata de estar en el otro extremo de la ficción realista, ya sea del teatro diderotiano o la novela de Richardson. Muchos especialistas (Pujol, 1994; De Fontenay, 2000; Oslevicki, 2017) coinciden en ver en los procedimientos narrativos de esta novela una muestra del materialismo de Diderot, escéptico respecto a las posibilidades de organizar el mundo de manera sistemática como parecía pretender la ficción realista. Sin embargo, tal vez sea necesario matizar esta oposición.

Quizás la ficción realista no constituye para el Diderot de la década del 70' necesariamente una representación «falsa» o «equivocada» del mundo por esforzarse en mostrar una imagen unificada de los acontecimientos. Como vimos anteriormente respecto a *Lettre sur les aveugles*, Diderot admite ya en la época de sus escritos sobre teatro que no es posible conocer la estructura del mundo. Unos años después, en el *Entretien entre d'Alembert et Diderot* de 1769, señalará que no conocemos incluso cuando creemos conocer porque el yo es una ilusión siempre determinada por sus condiciones materiales. Pero eso no significa necesariamente que ensayar una ilusión que dé sentido sea imposible o no deseable. En todo caso, es factible pero siempre bajo la conciencia de que es una representación provisional, sujeta a posibles falsaciones. De este modo, la afirmación del verosímil del teatro o de las novelas de Richardson para la formación moral no sería contradictorio con la deconstrucción de ese mismo verosímil en *Jacques*. Esto último sería una radicalización de ese pensamiento materialista ya presente, aunque menos desarrollado, en el *Éloge de Richardson* y en sus escritos sobre teatro.

A modo de conclusión, el aporte de Diderot a la estética teatral no debe reducirse, por tanto, a la invención de un nuevo género, sino que debe ser comprendido en una reflexión mayor de la función del teatro en la sociedad. Sus especulaciones sobrepasan la conformación de reglas poéticas y plantean preguntas que contribuyen a pensar la cuestión de la teatralidad misma: la naturaleza de la verdad escénica y la función del teatro en el mundo moderno. Diderot quiere instalar la «dignidad cívica» del teatro otorgándole una función dialógica con su entorno social. Su «poética» teatral se convierte así en una «estética» que analiza las condiciones materiales de la obra de arte y de quien la contempla. Las discusiones en torno a la escena, siguiendo el ejemplo de Diderot, son un fenómeno significativo para comprender las transformaciones intelectuales, sociales y políticas de finales del siglo XVIII.

Referencias bibliográficas

- De Fontenay, Elizabeth** (2000). *Diderot o el materialismo encantado*. Fondo de Cultura Económica (1981).
- Diderot, Denis** (1939). Elogio de Richardson. En *Obras escogidas de Diderot precedidas de su vida por Madama de Vanedeul, su hija y de una Introducción por F. Tulou* (trad. N. Estévez) (pp. 293–310). Casa Editorial Garnier Hermanos.
- (1975) *Escritos filosóficos* (ed. Fernando Savater). Editorial Nacional.
- (1994) *Jacques el fatalista* (introd. Carlos Pujol, trad. María Fortunata Prieto Barral). RBA Editores.
- (2002) *Carta sobre los ciegos seguido de Carta sobre los sordomudos*. (trad. y notas Julia Escobar). Pre-textos.
- (2008) *El hijo natural. Conversaciones sobre «El hijo natural»* (ed. y trad. Francisco Lafarga). Asociación de Directores de Escena de España.
- (2009) *El padre de familia. De la poesía dramática* (ed. y trad. Francisco Lafarga). Asociación de Directores de Escena de España.
- Olszewicki, Nicolás** (2017) El materialismo vitalista de Diderot y el desarrollo de la novela moderna. *452F. Revista De Teoría De La Literatura Y Literatura Comparada*, 17, 206–222.

La escena en disputa. Teatro y moralidad en la Francia del siglo XVIII

MARÍA NIDIA CASÍS¹

nidiacasis@hotmail.com

Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales / Universidad Nacional del Litoral / CONICET

La teatralidad no es para la historia del pensamiento filosófico un fenómeno marginal. Los debates en torno a los límites morales de la expresión artística son una constante en la historia cultural occidental y la crítica al arte teatral constituye un caso significativo de esas polémicas por su persistencia a lo largo del tiempo. Desde las consideraciones inaugurales de Platón y Aristóteles, la obra teatral ofrece una experiencia de contraste, problemática, que produce discusiones estéticas, así como metafísicas, éticas o políticas de gran alcance. En el período moderno, las discusiones sobre teatro se dan en el marco de un proceso de secularización que va distanciando a las prácticas escénicas del sentido ritual con el que habían sido concebidas en la antigüedad y el medioevo. La utilidad moral del teatro se vuelve un tópico de discusión recurrente en los principales centros urbanos europeos en el contexto de formación progresiva de los primeros estados nacionales. Lo que se discute son los posibles usos del «poder» que la representación dramática tiene en la conducta de los espectadores. En la Francia del siglo XVII, por ejemplo, se da la conocida *querelle du théâtre* de la que participaron autores como Pierre Nicole (*Traité de la Comédie*, 1666), Armand de Bourbon Conti (*Traité de la comédie et des spectacles*, 1667) y el abate Du Bos (*Reflexions critiques sur la poésie et la peinture*, 1719). En efecto, el éxito de las obras de Corneille, Molière y Racine (hecho que llevó a la creación en 1680 de la *Comédie Française*) convivía con la fuerte oposición que la Iglesia de tradición agustiniana, es decir los llamados «jansenistas», hacía a los espectáculos teatrales, cuyos más ilustres representantes estaban en Port-Royal (Albiac, 2021).

En el siglo XVIII esta consideración del fenómeno teatral como materia que cruza aspectos estéticos, morales y políticos no podía sino profundizarse en el marco del proyecto Ilustrado. Además, por aquel entonces se consolidó la popularidad del arte teatral iniciada durante el siglo XVII. Se abrieron los primeros teatros nacionales en varias ciudades europeas y creció el número de espectadores que parti-

¹ El presente trabajo integró el Simposio «Teatro y filosofía: perspectivas sobre la emancipación».

cipaba de los espectáculos. París contaba con tres teatros oficiales: el Teatro de la Ópera, la *Comédie-Française* y la *Comédie-Italienne* de Riccoboni. De manera paralela a la actividad de estos espacios oficiales, se desarrollaba además el «teatro de feria», con pequeñas obras de vodevil y óperas cómicas que se instalaban en las cercanías de los mercados durante la feria de invierno y la feria veraniega, y los pequeños teatros del *Boulevard du Temple*. De este modo, en el siglo XVIII el teatro se convirtió en un elemento definitorio de la sociabilidad urbana europea como punto de encuentro del clero, la nobleza y la ascendente burguesía (Leal, 2006).

En este marco de creciente interés social y diversa actividad teatral aparece, para los representantes de la llamada Ilustración, la pregunta por las condiciones de la representación teatral y sus implicancias morales y políticas como espectáculo público. Algunos de los escritos más representativos al respecto son *Dissertation sur la tragédie ancienne et moderne* (1749) de Voltaire; *La Lettre à d'Alembert sur les spectacles* (1758) de Rousseau; *Entretiens sur Le Fils naturel* (1757), *De la poésie dramatique* (1758) y *Paradoxe sur le comédien* (1773/1830) de Diderot; *Hamburgische Dramaturgie* (1767–1769) de Lessing; *Die Schaubühne als eine moralische Anstalt betrachtet* (1784) de Schiller, entre otros. También la *Encyclopédie*, ese gran compendio dirigido por Diderot y d'Alembert clave para la difusión de las ideas ilustradas de la época, presentaba numerosas páginas dedicadas al drama, a los decorados escénicos y a la labor de los actores (1751–1772). Ejemplo de esto son los artículos del dramaturgo Marmontel sobre los conceptos de tragedia y comedia, así como las veintidós planchas ilustradas que reproducían las maquinarias de escena utilizadas por la Ópera de París para el cambio de decorados y producción de efectos.

Una de las discusiones más relevantes sobre la moralidad del teatro en el contexto ilustrado francés es seguramente aquella que enfrentó a los hermanos enemigos (*frères ennemis*): Diderot y Rousseau. Este último relata en sus *Confessions* (1765–1770) la fuerte amistad que los unía desde 1742 y que se vio interrumpida con la inclusión del artículo *Genève* en el tomo VII de la *Encyclopédie*. Publicado en 1757, el artículo estaba firmado por d'Alembert y sugería el establecimiento de un Teatro de Comedias en la ciudad de Ginebra para refinar las costumbres de los ciudadanos. Como respuesta a esto, Rousseau publicó la *Lettre à d'Alembert sur les Spectacles* (1758) que incluyó un sugerente pasaje donde el ginebrino rompió públicamente con Diderot y el círculo de los ilustrados de París. De todas maneras, no habría que reducir la cuestión en torno al teatro meramente a disputas personales. Ambos filósofos se oponen en la valoración que tienen de la representación teatral y sus efectos en las costumbres.

Para Diderot, el arte teatral puede ser utilizado en favor de la construcción de un nuevo orden social. Así, en sus escritos *Entretiens sur «Le fils naturel»* y *Discours sur la poésie dramatique* propone una renovación del teatro clásico francés a partir de la creación del «tercer género» o «género serio». Diderot exige al teatro impresiones en los espectadores. Apartándose de las normas de decoro y decencia del teatro clásico francés, Diderot quiere la expresión de las grandes emociones, únicos modos, según dice, de inspirar un fuerte y duradero amor por la virtud y un odio por el vicio. Esta idea de un teatro de impresiones que puede aportar en la conducción de las acciones morales de los individuos encuentra su justificación en la perspectiva materialista de Diderot y su concepción del lenguaje. Es precisamente por ese materialismo que la dimensión corporal de la afectación cobra importancia y que hay una reivindicación de la agitación de las pasiones en los escritos del autor. En virtud de esto, Diderot comprende la moral como el resultado de un entramado de inclinaciones naturales, ligadas al placer y al dolor, y las leyes civiles y religiosas. En virtud de su concepción del lenguaje, por otra parte, asegura que una imagen sensible que «muestre» una acción moral llevada a cabo por un personaje puede ser más efectiva que un precepto o máxima racional. Entre el declinar de la Iglesia y el surgimiento del periodismo, Diderot le atribuye al teatro el rol de predicador laico que puede trabajar en la transformación social (Belaval, 1950). El teatro diderotiano secundaría, en este sentido, la empresa filosófica de la *Encyclopédie*.

Rousseau, en cambio, aunque admitiendo una dramaturgia local que diera cuenta de las buenas costumbres, critica en la *Lettre à d'Alembert* la influencia del teatro en la moral de los ciudadanos y, con ello, se opone a la instalación de un Teatro de Comedias en Ginebra defendiendo nuevos espacios como los círculos ginebrinos y las fiestas cívicas. Rousseau rechaza los espectáculos no en sí mismos sino desde las particularidades de su comunidad. Los espectáculos pueden servir en las monarquías como París, pero no en una república como Ginebra. Su posición está sostenida sobre conceptos filosóficos que aparecen en otras de sus obras como los dos *Discours* (1750, 1755), *Essai sur l'origine des langues* (1754–1760) y *Émile* (1762); conceptos que refieren, por lo menos, a dos cuestiones: qué es lo natural y verdadero en el ser humano y en las relaciones que entabla con sus semejantes y el mundo, y cuál es el origen de la moralidad y su vinculación con las pasiones. El postulado central de la filosofía roussoniana es que las fuentes naturales de la vida humana han sido corrompidas en la sociedad moderna y esto ha provocado la transformación de la pasión primitiva del «amor de sí» en «amor propio», con la consecuente degeneración de todas las pasiones derivadas. En el contexto social, sólo la conciencia y los sentimientos simples del corazón, que lo vinculan con Dios,

serán una guía segura para la conducta y las acciones morales. Frente a esto, el teatro con sus ficciones (que muchas veces invierten las relaciones naturales para generar gusto) y la agitación de las pasiones que provoca desde la escena, no puede cumplir con la misión de instrucción moral de hacer amable la virtud y odioso el vicio. En oposición al teatro, a la sala oscura y la relación «asimétrica» entre quienes actúan y quienes miran, la fiesta cívica, los bailes de invierno y la música promoverían la unión entre los ciudadanos y fomentarían la posibilidad de una modalidad del «amor propio» no disolutiva del vínculo social.

Ahora bien, llegado este punto creo que los debates sobre los posibles usos del «poder» de la representación dramática en el período moderno no deben sólo ser reconstruidos desde la óptica de las poéticas (es decir, el análisis de las obras escritas, de los procedimientos dramatúrgicos) o desde problema de los espectadores (en qué medida el teatro influye en sus conductas). La peligrosidad del teatro radicaba también, y me animo a decir especialmente, en la labor de los actores y actrices. La historia del teatro no siempre incluyó consideraciones sobre la actuación. Durante mucho tiempo fue reconstruida atendiendo a los problemas dramatúrgicos de la mimesis poética, como una historia de la «literatura» dramática. Sin embargo, la consolidación del campo de los estudios teatrales a partir del siglo XX supuso un cambio en la perspectiva de estudio de las poéticas y teorías teatrales tradicionales. Desde sus inicios en Alemania, la teatrología propuso una ruptura con la anterior concepción que priorizaba el análisis del texto dramático como elemento central y definitorio de la obra teatral para poner atención en el evento escénico, en la corporalidad de los participantes (ejecutantes y espectadores) y en su continua interacción. Esta revisión se profundizó con las discusiones iniciadas por los *Performance Studies* (Schechner, 1988) que pusieron en jaque las definiciones tradicionales del arte teatral a partir de las tensiones entre representación y performatividad. Trabajos como los de Hans–Thies Lehmann (1999), Naugrette (2000) y Fischer–Lichte (2004), proponen, en este sentido, una revisión crítica de los modos tradicionales de conceptualización del fenómeno teatral. En los últimos años, los estudios de Sabine Chaouche (2007) y Jeffrey M. Leichman (2016) llevaron esta nueva impronta al ámbito de la historiografía teatral del siglo XVIII a partir del análisis no sólo de la producción dramatúrgica de la época sino con especial énfasis en el contexto de producción y en las discusiones relativas a la realización escénica.

El siglo XVIII es un momento decisivo para analizar el problema de la actuación en el pensamiento moderno. La popularidad de los teatros, sobre todo en París y Londres, produjo la aparición casi simultánea de muchas reflexiones acerca de la profesión actoral y su formación específica. La cuestión central a discernir era cómo

lograr una metamorfosis total del intérprete, su transformación en «otra persona», el personaje. El actor inglés Garrick y la actriz francesa Clairon se convirtieron en paradigmas de gran parte de la escena europea por la eficacia de sus labores actorales. Participaron de esta discusión tanto artistas como pensadores: filósofos y dramaturgos como Diderot, Lessing (*Der Schauspieler*, 1745), Luzán (*Poética*, 1737) y Saint-Albine (*Le comédien*, 1747), así como los actores y actrices de la familia Riccoboni (*L'Art du Théâtre*, 1750), Garrick (el panfleto *Garrick y los actores ingleses*, 1763), Sheridan (*A course on lectures on elocution*, 1775) y Clairon (*Mémoires*, 1822). El debate giraba en torno a cuál era la técnica apropiada de interpretación: si quien actuaba debía guiarse por sus emociones o por una construcción técnica que domine la arbitrariedad del sentimiento.

Estas teorizaciones sobre las técnicas actorales convivían, desde luego, con la acusación tradicional de libertinaje y malas costumbres de las compañías teatrales, cuyos integrantes eran excomulgados, sobre todo en París, si no renunciaban al oficio a tiempo, antes de morir. Pero la inmoralidad de la actuación no se reducía únicamente a una crítica social o religiosa. Los actores eran objeto, también, de los análisis de muchas figuras centrales de la Ilustración francesa. Como crítica general, se les señalaba que vivían en la «impropiedad» o en la «hipocresía»: entre máscaras y dobles, fingían cualidades y sentimiento no tenían. Rousseau en la ya mencionada *Lettre à d'Alembert* no sólo ve en la profesión del comediante una mala influencia para las costumbres por su libertinaje. En conexión con sus ideas filosóficas, cree que el mayor mal que provocan es hacer del «olvido de sí» un *métier*: el comediante llevaría al extremo aquella tendencia del «amor propio» que nos distancia de la verdad y los modos naturales. El actor habla, siente y actúa siguiendo las indicaciones de otro, del poeta, y no de sí mismo. Se perfecciona en el arte de engañar a los otros, de parecer diferente de lo que es, como si no se sintiera a gusto en su propio cuerpo. Por su parte, Diderot si bien comparte la crítica al libertinaje de las compañías, busca determinar en su célebre *Paradoxe sur le comédien* las condiciones del trabajo técnico de interpretación, con ocasión de lo cual introduce importantes nociones para su estética (modelo ideal y creación genial) a partir de la labor de la Clairon. Diderot dice en *Paradoxe* que, si los comediantes fueran educados desde la juventud en el buen gusto y las costumbres honradas, ejercerían con distinción la función de hablar a la comunidad que se reúne para ser divertida e instruida por el teatro, y ningún autor dramático osaría proponerles discursos groseros para ser pronunciados públicamente.

Creo que estos debates sobre la condición de la actuación, en términos tanto técnicos como morales y filosóficos, se enlazan además con discusiones médicas de

la época. Curiosamente, esta atención que los actores y actrices ponían a la investigación del gesto y su eficacia en la escena, coincide en el tiempo con otros estudios de la época sobre la conducta humana y sus posibilidades de contenerla o restringirla en el ámbito médico y social en pos de la convivencia. Esto puede verse en la *Encyclopédie* que incluyó varios artículos dedicados al trabajo actoral como *Comédien* de Diderot, *Déclamation* de Marmontel y *Passions* del caballero Jaucourt, aunque con intervenciones de Le Brun. Asimismo, difundió en el anexo ilustrado dibujos hechos por Le Brun de las expresiones faciales asociadas a diferentes pasiones. Creo que constituye una atractiva línea de investigación analizar las discusiones sobre actuación como correlato de estos otros debates sobre la conducta humana en el siglo ilustrado. Debates que se vinculan fuertemente con la nueva filosofía natural del período, con las tendencias empiristas y materialistas. Efectivamente, detrás del tratamiento psicológico o fisiológico de las pasiones hay una meditación moral: la proliferación de reflexiones sobre las pasiones relacionando el conocimiento del ser humano con el control sobre su conducta, con el objetivo expreso de estudiar con detalle la posibilidad de moderar y dominar las pasiones, buscan garantizar las condiciones de una vida virtuosa. Virtud que en el contexto de los grupos ilustrado de la Francia del siglo XVIII comenzaba a pensarse de manera «secular», separada de la autoridad eclesiástica. Y creo que, en este contexto, las controversias en torno a las primeras teorías modernas de actuación son un modelo conceptual clave para entender los debates sobre la constitución de la subjetividad en el período moderno.

No habría que aislar, por tanto, la consideración de la actuación durante el siglo XVIII de la cultura más amplia del período sino estudiarla examinando la relación que tuvo con los discursos morales, científicos y políticos de la época. Pareciera posible pensar que las constantes críticas a la condición de la actuación se apoyan sobre la creencia de que es un *métier* que pone en jaque ciertos postulados caros a la filosofía de la modernidad. La manipulación de la propia conducta en el oficio actoral, que no es sólo una metáfora poética sino una vivencia experimental, parece entrometerse con las discusiones modernas sobre la identidad, la conciencia, la sensibilidad, y el vínculo entre la razón y las pasiones. El oficio de actores y actrices promovió históricamente una reflexión profunda sobre la corporalidad y sus potencias, y las condiciones performáticas de la conducta. Y en la modernidad, representan una vía de acceso particular y significativa para comprender la complejidad del movimiento ilustrado francés y sus debates filosóficos en la configuración cultural de mediados del siglo XVIII.

Referencias bibliográficas

- Albiac, Gabriel** (Ed.) (2021). *Querrela del teatro. Pierre Nicole, Antoine Godeau, Antoine Singlin, Madame de Sablé, Blaise Pascal, Jean Racine, Goibaud du Bois, Barbier d'Aucour, Pierre Corneille, Molière*. Tecnos.
- Belaval, Yvon** (1950). *L'Esthétique sans paradoxe de Diderot*. Éditions Gallimard.
- Chaouche, Sabine** (2007). *La Philosophie de l'acteur*. Champion.
- Diderot, Denis** (2008). *El hijo natural. Conversaciones sobre 'El hijo natural'* (Edición y traducción de Francisco Lafarga). Asociación de Directores de Escena de España.
- (2009) *El padre de familia. De la poesía dramática* (Edición y traducción de Francisco Lafarga). Asociación de Directores de Escena de España.
- Fischer–Lichte, Erika** (2004). *Ästhetik des Performativen*. Suhrkamp.
- Leal, Juli** (2006). *El teatro francés de Corneille a Beaumarchais*. Editorial Síntesis.
- Lehmann, Hans–Thies** (1999). *Postdramatisches Theater*. Verlag der Autoren.
- Leichman, Jeffrey** (2016). *Acting Up. Staging the Subject in Enlightenment France*. Bucknell University Press.
- Naugrette, Catherine** (2000). *L'Esthétique théâtrale*. Éditions Nathan–Université.
- Rousseau, Jean Jacques** (1994). *Carta a D'Alembert sobre los espectáculos* (Traducción Quintín Calle Carabías). Tecnos.
- Schechner, Richard** (1988). *Performance Theory*. Routledge.

Funcionalismo e hilemorfismo en *Acerca del Alma II.1*

MIGUEL ALEJANDRO CASTAÑEDA¹

m78castaneda@gmail.com

Universidad Nacional de Chilecito / Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales

Desde la teoría funcionalista de la mente, que formulan principalmente Putnam (1960) y Fodor (1968) y que es una parte importante de la «rehabilitación» contemporánea de la psicología aristotélica, se afirma que los procesos mentales —que en Aristóteles serían solamente una parte de los procesos anímicos (Boeri, 2010:xxiii)²—, son estados funcionales de un organismo, el cual es un sistema físico que no es necesario que tenga unas determinadas características materiales para realizar la actividad en cuestión. Por lo tanto, si se afirma que el ítem psíquico se realiza con independencia de la naturaleza del soporte material, entonces se supone que entre ambas clases de ítems hay una conexión contingente; dicho de otra manera, se asume que lo psíquico puede ser realizado por diferentes soportes materiales. Lo que tenemos aquí es un supuesto central para el funcionalismo, a saber: el supuesto de la «múltiple realizabilidad de lo mental».

En cuanto a Aristóteles, por un lado, hay evidencia textual según la cual rechazaría contundentemente tal hipótesis³: en su tratado dedicado precisamente al alma, argumenta que la ψυχή es la forma de un cierto tipo de cuerpo, de un cierto tipo de materia, a saber: de un cuerpo natural orgánico potencialmente vivo. Y afirmar esto supondría que la conexión entre el ítem psíquico y el corporal es necesaria en la medida en que la forma se da en un tipo específico de materia. Por otro lado, parece indiscutible que esta relación entre alma y cuerpo se establece en el marco de la aplicación de la teoría hilemórfica para el caso de los seres vivos.⁴ Jus-

1 El presente trabajo integró el Simposio «Metafísica, biología y ética en Aristóteles».

2 El uso aristotélico del término ψυχή, que se traduce por «alma», incluye otras capacidades, además de la mental o racional, como por ejemplo la capacidad vegetativa y la sensitiva (Boeri, 2010:xxxiii). Teniendo presente esta amplitud significativa del término ψυχή, cada vez que nos referimos a la «múltiple realizabilidad de lo mental» en relación con Aristóteles, estamos pensando, en última instancia, en la «múltiple realizabilidad de lo anímico».

3 Algunos intérpretes funcionalistas (Cohen, 1992:59–60) citan pasajes de *Metafísica* VII.11 (1036a33, 1036b3–4) para defender la tesis de que, al menos en cierto nivel abstracto, Aristóteles concibió la posibilidad de la «múltiple realizabilidad de lo mental». Para una discusión de esta línea argumentativa se puede consultar Boeri (2010:xxxiv).

4 Excepto para Bos (1998).

tamente así es como Aristóteles comienza el libro segundo de *Acerca del Alma*, distinguiendo tres sentidos de sustancia: como materia, como forma y como compuesto. Ahora bien, a la hora de coordinar estos dos registros textuales surge un problema (Ackrill, 1973): expresado en términos muy generales, esta cuestión tiene que ver con mostrar cómo dicha aplicación encuadraría consistentemente dentro del modelo explicativo hilemórfico general, o, en todo caso más amplio, que incluiría un tipo de sustancia cuyo ítem formal y material se relacionan contingentemente (*Metafísica* VII.11; *Física* II).

Retomando algunos puntos involucrados en la discusión que acabamos de exponer, el objetivo del presente escrito es hacer una primera exploración de una posible lectura que permita mantener el rechazo del supuesto funcionalista de la «múltiple realizabilidad de lo mental» dentro de una aplicación consistente del modelo hilemórfico para el caso de los seres vivos en *Acerca del Alma* II.1. Para esto dividimos el trabajo en dos tareas: (1) la primera es partir de un argumento textual contra la hipótesis de la «múltiple realizabilidad de lo mental» y explicitar los ejes con los que plausiblemente se podría hacer una reconstrucción del modelo hilemórfico aplicado a los seres vivos en *Acerca del Alma* II.1; y (2) la segunda consiste en esbozar una línea de argumentación para una aplicación consistente de la versión biológica del hilemorfismo.

1. Argumento textual contra la hipótesis de la «múltiple realizabilidad de lo mental» y la versión biológica del hilemorfismo en *Acerca del Alma* II.1

Boeri (2010:xxiii y ss.), en la Introducción que hace al tratado *Acerca del Alma*, elabora una serie de argumentos —siete, entre textuales y conceptuales o sistemáticos—, con el objetivo de rechazar la tesis de «la múltiple realizabilidad de lo mental». En esta ocasión nos detenemos en el primer argumento, que es un argumento textual: todas las afirmaciones que se realizan en el contexto de la definición más general del alma ψυχή, —esto es, en *Acerca del Alma* II—, sostienen que el tipo de materia en el que necesariamente se da el alma no es un cuerpo cualquiera, sino uno de cierto tipo, más precisamente, uno cuyas características se refieren a un cuerpo natural orgánico potencialmente vivo, que tiene en sí mismo el principio del reposo y del movimiento (II.1, 412a17, 412a19–21; 412a29; 412b5; 412b12, 412b16–17, 412b26).

Este argumento textual nos da pie para lo siguiente: habíamos afirmado que el presupuesto de la «múltiple realizabilidad de lo mental» sería inaceptable para Aristóteles precisamente por su particular compromiso hilemórfico para el caso de los seres vivos. Entonces, habíamos planeado explicitar los ejes en torno a los cuales se podría hacer una reconstrucción de la versión biológica del modelo hilemórfico.⁵ La manera en que se determina qué es el cuerpo en *Acerca del Alma* II.1 se puede articular en torno a los siguientes tres ejes: (a) el presupuesto del orden teleológico de la naturaleza; (b) el requisito de especificación necesaria; y (c) el principio de homonimia —llamado así por Ackrill (1973)—:

(a) Orden teleológico de la naturaleza: el supuesto básico de la concepción aristotélica de la naturaleza según el cual las cosas se relacionan por algún fin y no azarosamente tiene como consecuencia, en el contexto biológico de *Acerca del Alma*, el requisito que sigue;

(b) Requisito de especificación necesaria: el cuerpo (materia) en el que se da necesariamente el alma (forma) no es de cualquier tipo, sino, uno necesariamente animado;

(c) Principio de homonimia: se trata de un principio que nos permite examinar qué sucede cuando no se cumple el requisito de especificación anterior: de un cuerpo que no tiene alma, decimos solamente de manera homónima que se trata de un cuerpo, pues le falta aquello que lo determina como tal.

Ahora consideremos brevemente los registros textuales de *Acerca del Alma* en los que aparecen los tres ejes antes mencionados:

1.1 El presupuesto del orden teleológico de la naturaleza

La contextualización más amplia de las afirmaciones acerca del tipo de cuerpo en el que se da el alma se define en términos teleológicos: uno de los tantos absurdos que Aristóteles señala a quienes se han dedicado a la investigación de la ψυχή es que no se han preocupado por indagar el cuerpo (σῶμα) al que suelen vincularlo, como si las cosas sucedieran al azar (I.3, 407b12–26). A este mismo marco teórico se hace referencia cuando, luego de haber definido lo que es el alma de la manera más general posible, se vuelve a insistir con que el alma se da en un determinado tipo de cuerpo, no en cualquiera, porque no es «manifiesto que cosa al azar sea capaz de recibir una cosa al azar» (II.2, 414a19–28).⁶

5 Según Charles (2021:42), lo que dice Aristóteles en *Acerca del Alma* sobre la relación entre alma y cuerpo es una reflexión general del hilemorfismo sobre sustancias naturales.

6 Traducción de Boeri (2010).

1.2 Requisito de especificación necesaria

De manera progresiva, Aristóteles propone el requisito de la especificación necesaria en dos contextos diferentes. En el primer caso, se comienza con una consideración de tipo metódica: en el capítulo introductorio de *Acerca del Alma* (I.1, 403a3–b19), cuando plantea la dificultad en torno a la relación entre el alma y el cuerpo, y parece sugerir que el alma no se da sin el cuerpo y que, además, corresponde al físico estudiar también la materia en la que se da el alma, reitera que la ψυχή se da necesariamente en un cierto tipo de cuerpo (I.1, 403a3–b19). Esto mismo lo determina, pero con precisión en el segundo caso, en todo el primer capítulo de *Acerca del Alma* II: en el marco de la definición más general de la ψυχή, responde a la cuestión de cuál es el tipo de cuerpo en el que se da el alma; dicho brevemente, no se trata de cualquier tipo de cuerpo, sino, en definitiva, de un cuerpo que ya tiene alma (ἔστι δὲ οὐ τὸ ἀποβεβληκὸς τὴν ψυχὴν τὸ δυνάμει ὄν ὥστε ζῆν, ἀλλὰ τὸ ἔχον; 412b26. Ver también II.1, 412a17, 412a19–21; 412a29; 412b5; 412b12, 412b16–17).

1.3 Principio de homonimia

En dos pasajes de *Acerca del Alma* II.1, Aristóteles aplica el principio conocido como principio de homonimia, que, de algún modo, nos indica qué sucedería si el cuerpo ya no estuviese animado. En el primer ejemplo (412b12–15), en el del hacha, tenemos lo siguiente: suponiendo que es un cuerpo natural y que no tiene más su forma —lo de «ser hacha»—, entonces decimos que es un hacha, pero solamente de palabra (ὁμωνύμως), y no por definición. En el segundo ejemplo (412b18–22), en el del ojo, lo que tenemos es lo que pasa con una parte del cuerpo que deja de cumplir su función específica: suponiendo que el ojo es un animal y que pierde su forma —la vista—, entonces solamente de palabra podemos decir que es un ojo, como decimos que es un ojo el que está en una estatua o en una pintura.

2. Un esbozo de la versión biológica del hilemorfismo

La distinción elemental que la teoría hilemórfica establece que todo objeto físico compuesto —natural o artificial, animado o inanimado— se analiza en términos de materia (ἡ ὕλη) y forma (τὸ εἶδος) (cf. *Metafísica* VII.7, 1032a16–25; VII.10, 1035a25–27). Entonces, en un nivel básico de análisis, ejemplos como el de la esta-

tua y el del hombre (incluso el del triángulo) tienen en común que cada uno de estos objetos tiene una materia y una forma. Para el caso de los seres vivos, encontramos que Aristóteles describe precisamente en estos términos al animal cuando dice que es alma y cuerpo (ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ζῶον; *Acerca del Alma* II.1, 413a4). Y la equiparación del alma con la forma y del cuerpo con la materia comenzaría ya en la primera parte de *Acerca del Alma* II.1 (412a1–22).

A propósito del hilemorfismo, hay un planteo clásico a partir de un artículo de Ackrill (1973), y que Shields (2020) llama «un problema fundamental acerca del hilemorfismo». Se trata de la dificultad que surgiría en el interior mismo de la teoría hilemórfica al dar por supuesto que, más allá del nivel básico que distinguimos en el párrafo anterior, hay una versión unitaria del hilemorfismo según la cual todo candidato a materia de un compuesto debería satisfacer un criterio de especificación contingente (Frey, 2007:167). La formulación de este criterio sería la siguiente: la materia es contingente con respecto a la forma; por lo tanto, la materia es identificable independientemente de tener una tal forma, de manera que podemos decir, por ejemplo, que el bronce, en tanto materia, permanece con independencia de que su forma sea la de una estatua (*Física* I.7, 190a24–25; *Metafísica* VII.7, 1033a18–21). En aparente contraste, la versión biológica del hilemorfismo tiene como uno de sus ejes un requisito de especificación opuesto, el requisito de especificación necesaria, según el cual la materia en la que se da la forma, el cuerpo en el que se da el alma, ya está informada, en el sentido de que ya tiene alma (*Acerca del Alma* II.1, 412b25).

Algunos (Shields, 2020) intentan resolver la dificultad en torno a la consistencia teórica del hilemorfismo planteando la hipótesis de los dos cuerpos: uno orgánico y otro inorgánico, haciendo de este último un cuerpo que no está necesariamente animado (cf. *Metafísica* V.6, 1016a19–24; VIII.4, 1044a15–25; IX.7, 1049a24–7). Luego de mencionar solamente que se trata de una propuesta de solución problemática (cf. Mittelmann, 2009:270–271), en el presente escrito intentamos una línea argumentativa diferente (Frey, 2007:169–170): la versión unitaria del hilemorfismo se apoya en el uso frecuente de ejemplos propios de lo que podríamos llamar «paradigma artificial» como si este fuese el patrón de todo análisis hilemórfico de sustancias (cf. Ackrill, 1972:132). Claramente, desde ese paradigma no resultaría fácil comprender la versión biológica del hilemorfismo, que, sin embargo, ya hemos visto que se podría esbozar a partir de *Acerca del Alma* II.1. Pero, proponer que el «paradigma artificial» es determinante para cualquier análisis hilemórfico es cuestionable (Frey, 2007:169–170). En esta oportunidad sugerimos un cuestionamiento a la primacía del «paradigma artificial» sobre el que tradicionalmente suele formu-

larse el modelo hilemórfico de Aristóteles a partir de la diferencia ontológica entre objetos físicos naturales y no naturales que Aristóteles presenta en el capítulo primero del libro segundo de *Física* (II.1, 192b8–193b21).⁷ No hablamos, como Frey (2007:170–171; 174–175), ni de primacía de las sustancias naturales con relación a las artificiales ni de dependencia ontológica de las sustancias artificiales con respecto a las naturales. Ahora nuestra propuesta es mínima y consiste en lo siguiente: la distinción ontológica entre objetos físicos naturales y no naturales nos hace esperar razonablemente que los requisitos de especificación de la materia de los distintos tipos compuestos sean distintos y, por lo tanto, no necesariamente incompatibles, al menos no en un cierto nivel de análisis. Entonces, lo que se dice de los artefactos para las descripciones hilemórficas no valdría para todos los tipos de objetos. Y en lugar de decir que un candidato a materia de un compuesto falla a la hora de satisfacer el requisito especificación contingente, podríamos argumentar que los compuestos vivos que son susceptibles de una descripción hilemórfica satisfacen un requisito de especificación distinto, como el que planteamos anteriormente. Y en lugar de hablar de dos cuerpos —orgánico e inorgánico—, podríamos plantear que existen dos requisitos de especificación distintos según la clase de objeto de la que se trate⁸. Entonces, preguntar por la materia de clases de cosas distintas no exigirá que la relación entre la materia y la forma tenga el mismo sentido, aun cuando preguntemos por el mismo ítem, es decir, por la materia.

Por último, pensemos en la siguiente posibilidad como una primera manera de poner a prueba esta propuesta (cf Frey, 2007:178–180): supongamos que hay, en realidad, un mismo requisito de especificación de la materia para toda clase de objeto; por lo tanto, el principio de hominía también debería ser aplicado para toda clase de objeto. Pero, ¿es este el caso? Para responder esto analicemos el pasaje *Acerca del Alma* II.1 (412b12–16), donde se ejemplifica lo que se ha definido sobre el alma y el cuerpo con el caso del hacha: suponiendo que el hacha es un cuerpo natural y que no tiene más su forma (aquello de «ser hacha»), entonces decimos homónimamente que es un hacha. Ahora, una formulación general del principio de homonimia podría ser la siguiente, al menos tal como la podríamos extraer del contexto de *Acerca del Alma* II.1: se dice homónimamente algo de un objeto *a* cuando tal objeto no tiene la capacidad de cumplir la función específica que por definición

⁷ En algunos pasajes (*Metafísica* VII.17, 1041b28–30), Aristóteles parece no considerar como sustancias a las cosas no naturales.

⁸ En algunos pasajes parece rechazarse esto de la diferencia ontológica (*Física* I.7, 191a8–14). Otra manera de tomar distancia de la diferencia ontológica parece ser la que ofrece Kosman (1987:390), quien argumenta que la ontología de Aristóteles no se centra en la clasificación de distintos tipos de seres, sino en distintos modos de ser.

se le atribuye. Esta formulación parece aplicable a objetos artificiales y no exclusivamente orientada a objetos naturales. Por lo tanto, apelar a este principio para defender una versión biológica consistente con una versión amplia del hilemorfismo parece ser un recurso no del todo adecuado. Sin embargo, algunos matices en la argumentación de *Acerca del Alma* II.1 podrían sugerir que el principio de homonimia es particularmente sensible a la diferencia ontológica entre objetos naturales y artificiales: (a) el primero de esos matices está en el hecho de que el principio de homonimia se refiere de manera contrafáctica (εἶ) a los artefactos, lo que sugeriría que no es pensado, de manera primaria, como un principio exclusivo para el mundo de los artefactos; (b) el segundo de esos matices está en que el principio de homonimia parece ligado, en última instancia, a las descripciones funcionales de la materia animal, no a materias como las que encontramos en un instrumento como un hacha (οὐ γὰρ τοιοῦτον σώματος τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ὁ λόγος ἢ ψυχὴ, ἀλλὰ φυσικοῦ τοιοῦδι, 412b15–16).

4. Algunas conclusiones

En un primer momento, hemos intentado mostrar que el supuesto funcionalista de la «múltiple realizabilidad de lo mental» no tendría cabida dentro de la psicología de Aristóteles precisamente por su particular compromiso con el hilemorfismo en su versión biológica, versión que se puede reconstruir a partir de *Acerca del Alma* II.1 de acuerdo con los tres ejes que hemos propuesto. Y en un segundo momento, hemos sugerido una posible línea de argumentación para sostener la consistencia de esa versión biológica del hilemorfismo con otra versión que hemos llamado artificial haciendo notar que la diferencia ontológica entre los objetos físicos naturales y los no naturales podría ayudar a descubrir algunos ángulos desde donde matizar la distinción hilemórfica elemental materia/forma, de manera tal que los requisitos de especificación de la materia según cada versión —esto es, la biológica y la artificial— no se mostrarían inconsistentes. Naturalmente, esta sugerencia deja abierta la cuestión de qué es lo que sucede con la distinción materia/forma en otros niveles explicativos o contextos, en los que entran en juego conceptos como los de potencia y acto referidos al ser (*Metafísica*), o en los que se discuten las condiciones que permiten explicar el cambio (*Física*) (cf. Kosman, 1987:361–362).

Referencias bibliográficas

- Ackrill, John** (1973). Aristotle's definitions of *psyché*. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 23, 119–133.
- Boeri, Marcelo** (2010). *Acerca del Alma. De Anima*. Aristóteles. Traducción, notas, prólogo e introducción: Marcelo D. Boeri. Colihue.
- Bos, Abraham** (1998). Aristotle's Psychology: The Traditional (hylomorphic) Interpretation Refuted. rb.gy/9y6ew
- Carbonell, Claudia** (2009). El cuerpo en la definición de «psyché» en De Anima II.1. *Méthexis*, (22), 61–76. shorturl.at/borvI.
- Charles, David** (2021). *The Undivided Self, Aristotle and the 'Mind–Body' Problem*, Oxford University Press.
- Cohen, Marc** (1992). Hylemorphism and Functionalism. Nussbaum, M. C. and Rorty, A. O. (eds.) *Essays on Aristotle De Anima* (pp. 57–73). Oxford.
- Fodor, Jerry** (1968). *Psychological Explanation*. Random House.
- Frey, Christopher** (2007). Organic unity and the matter of the man. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 32, 167–204.
- Kosman, Louis** (1987). Animales y otros seres en Aristóteles. A. Gotthelf & J. Lennox (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology* (pp. 360–391): Cambridge University Press
- Mittelmann, Jorge** (2009). ¿Es un ergon aristotélico «multiplemente realizable»? *Elenchos*, 30(2), 255–292.
- Putnam, Hilary** (1960). *Minds and Machines*. En Hook, S. (ed.). *Dimensions of Mind: A Symposium* (pp. 20–33). Nueva York University Press.
- Shields, Christopher** (2020). Psicología de Aristóteles. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (invierno de 2020), Edward N. Zalta (ed.). shorturl.at/vyIU2

Antígona y los dilemas del parentesco. Reflexiones hegelianas desde la obra de Judith Butler

GERMÁN CASTIGLIONI¹

german.castiglioni@uader.edu.ar

Universidad Nacional del Litoral / Universidad Autónoma de Entre Ríos

Las distintas modalidades que adoptan las familias en la actualidad, donde las posiciones de padre y madre se desdibujan al ser ocupadas por varias personas (muchas veces de diferente género) o incluso llegan a estar ausentes sin que ello implique una disfuncionalidad, conduce a preguntarnos por la permanencia del mandato edípico que ha operado en Occidente para regular los lazos de parentesco, asegurando la heterosexualización de la familia y la consiguiente subordinación de la mujer.

En el presente trabajo abordaremos esta cuestión a partir de la lectura que realiza Judith Butler en *El grito de Antígona* de la emblemática trilogía tebana de Sófocles. Butler intenta rescatar, para una política feminista, la fuerza subversiva de Antígona que rompe la complicidad con el Estado a través de la transgresión de las normas de parentesco y de género. Para tal fin, Butler revisa la «ceguera» de las interpretaciones de Hegel, Lacan y Luce Irigaray, las cuales desplazan a Antígona hacia una región pre-política que funcionaría como condición de la política, propiamente masculina. Nos centraremos en las críticas a Hegel, no solo porque su visión de Antígona ha sido la más influyente desde el siglo XIX, sino porque la propia Butler elabora su interpretación a partir de categorías hegelianas, en un acto que imita la obediencia promiscua que atribuye a Antígona frente a su padre-hermano Edipo.

El trabajo se organiza en cuatro partes. En la primera se seleccionan tres pasajes de la tragedia de Sófocles *Antígona*, con el fin de situarnos rápidamente en el conflicto de la obra. En la segunda explicaré por qué a Butler le interesa la figura de Antígona. Esto puede parecer que no necesita aclaración, ya que Antígona es una figura recurrente dentro de las teorías feministas y de género. Sin embargo, quisiera puntualizar más específicamente qué es lo que busca Butler en Antígona, ya que eso permitirá reconocer los aspectos novedosos de su interpretación. En tercer lugar, repasaré muy brevemente el vínculo entre Butler y Hegel. En los círculos académi-

1 El presente trabajo integró la Mesa «Feminismos: antiespecismo, familias posedípicas y vidas cuirs».

cos, quizás no se haya insistido demasiado en que Butler escribe dentro de la tradición de la dialéctica hegeliana y que, en este sentido, ella misma se declara hegeliana, «perversamente hegeliana» (Butler, 2010:78). No obstante, esto no quita que puedan identificarse algunos cambios importantes en la lectura de Butler sobre Hegel que afectan precisamente a su lectura de Antígona. Por último, siguiendo esta línea, reconstruiré algunas de las críticas de Butler a la interpretación de Hegel sobre Antígona. En esta cuestión me interesa remarcar que las críticas de Butler se hacen en nombre de la propia dialéctica hegeliana, como una manera de volver a Hegel contra sí mismo.

1. Tres pasajes de *Antígona*

El primer pasaje está al comienzo de la obra, cuando Antígona le comenta a su hermana Ismene que va a enterrar de noche a Polinices desobedeciendo el mandato de Creonte. Ismene le dice a Antígona: «Y ahora que nos hemos quedado solas, considera cuánto peor será nuestra muerte si, violando la ley, transgredimos el decreto y la autoridad del soberano. Hay que tener conciencia de que somos mujeres y no podemos luchar contra hombres» (Sófocles, 2008:138). A lo que Antígona responde: «Tú sé como quieras. Yo lo enterraré. Será hermoso para mí morir por esto. Yaceré junto a mi ser querido, querida por él, por un santo delito» (*idem*). Sobre esta última afirmación Butler comenta que no se sabe si Antígona se está refiriendo a Polinices o a su otro hermano, que es a la vez su padre, Edipo. Como Antígona es la hija de una relación incestuosa, hay para Butler toda una serie de ambigüedades en su discurso.

El segundo pasaje que quiero destacar es el primer enfrentamiento entre Creonte y Antígona, después de realizar el entierro.

ANTÍGONA. No es ninguna vergüenza honrar a los hermanos.

CREONTE. ¿No era también tu hermano el que murió haciéndole frente?

ANTÍGONA. Hermano de la misma madre y del mismo padre.

CREONTE. Entonces, ¿cómo rindes honores que le parecerán sacrílegos?

ANTÍGONA. No afirmaré eso el muerto.

CREONTE. Pero si lo honras igual que al impío.

ANTÍGONA. No fue un esclavo, sino su hermano el que murió.

CREONTE. Cuando intentaba destruir esta tierra; el otro, en cambio, la defendía.

ANTÍGONA. Sin embargo, Hades decretó estas leyes.

CREONTE. Pero un hombre leal no puede recibir igual trato que un canalla.

ANTÍGONA. ¿Quién sabe si esto es pío allá abajo?

CREONTE. Nunca el enemigo será amigo, ni después de muerto.

ANTÍGONA. Yo no nací para compartir el odio, sino el amor.

CREONTE. Ahora, cuando vayas allá abajo, ámalos si tienes que amar. Pero mientras yo viva, no gobernará una mujer. (Sófocles, 2008: 154–5)

El tercer pasaje que seleccioné es de un diálogo entre Creonte y su hijo Hemón que está enamorado de Antígona y supuestamente se van a casar. Es un diálogo entre hombres, de varón a varón y así lo plantea Creonte. Dice: «Hay que apoyar las órdenes de los que mandan, y nunca someterse a una mujer. Sería mejor, de ser preciso, caer contra un hombre, antes que digan que somos inferiores a mujeres» (Sófocles, 2008:161). Hay allí una complicidad, un nosotros masculino, un ho- moerotismo. Pero Hemón se resiste a los mandatos de su padre y le cuestiona su decisión de matar a Antígona.

CREONTE. ¿Debo gobernar esta tierra según el criterio de otro o según el mío?

HEMÓN. No hay ciudad que sea de un solo hombre.

CREONTE. ¿No se dice acaso que la ciudad es del gobernante?

HEMÓN. Tú gobernarías bien solo en una tierra desierta.

CREONTE. Me parece que este se ha aliado con la mujer.

(...)

HEMÓN. Si no fueras mi padre, te diría que te volviste loco.

CREONTE. No me aburras con tu charla, mientras seas el esclavo de una mujer. (Sófocles, 2008:162–3)

La finalidad de estos tres pasajes es situarnos rápidamente en los conflictos de la obra. Es notorio el contraste entre los personajes, la sumisión de Ismene frente a la valentía de Antígona. Los consejos de Creonte a Hemón nos permiten dimensionar la fuerza histórica que tienen ciertas ideas sobre la masculinidad y que aún perduran en nuestra cultura occidental.

2. ¿Por qué se interesa Butler por Antígona?

En primer lugar hay que decir que Butler se aleja de las lecturas que convierten a Antígona en una heroína o un modelo a seguir. Hay al menos dos puntos que señalar al respecto. Por un lado, si bien Antígona encarna un género cambiante (el

coro, Creonte y los mensajeros la llaman «varonil» por su actitud desafiante, y ella evade el papel de ser simplemente la futura esposa de Hemón), no obstante no asume otra sexualidad que la heteronormativa. En este sentido, dice Butler que Antígona no es una «heroína queer» (Butler, 2001:98), esto significa que se sigue moviéndose en el binarismo sexual, aunque de una manera provocadora. Por otro lado, hacia el final de la tragedia Antígona se lamenta por no haber tenido hijos, por morir soltera. Sobre esto Butler comenta que «es importante rechazar su conclusión de que no tener descendencia sea en sí mismo un destino trágico» (Butler, 2001:42). En otras palabras, el mandato de maternidad, de procreación, sigue todavía operando en Antígona.

¿Qué es entonces lo que le interesa a Butler de esta obra? Frente a ciertas teorías feministas que en su lucha buscan el apoyo y la asistencia del Estado para lograr sus objetivos (por ejemplo, en el debate sobre la inseminación artificial o el matrimonio igualitario), Butler ve en Antígona una fuerza política que se enfrenta al Estado y denuncia sus injusticias. Desde esta perspectiva, Butler remarca que en las interpretaciones de Antígona inspiradas en la antropología de Lévi-Strauss y el psicoanálisis lacaniano se sustrae a Antígona de la esfera propiamente política con el fin de encarnar las relaciones simbólicas de parentesco que fundan el orden social. De esta manera, Antígona es desplazada a una región pre-política e incluso pre-social, ella se vuelve la protectora de las leyes divinas de la familia que son el soporte que el Estado debe garantizar y proteger. Pero mediante esta estrategia de desplazamiento, la figura de Antígona pierde según Butler su principal potencial subversivo que consiste en problematizar la propia necesidad y dependencia respecto al Estado.

A partir de las distintas modalidades que adoptan las familias en la actualidad, donde las posiciones de padre y madre se desdibujan al ser ocupadas por varias personas (muchas veces de diferente género) o incluso llegan a estar ausentes sin que ello implique una disfuncionalidad, Butler se acerca a la trilogía de Sófocles para buscar en Antígona los dilemas que hacen estallar las supuestas leyes del parentesco.

En *Edipo en colono*, que es la tragedia anterior que compone la trilogía tebana y que Sófocles escribió mucho después de *Antígona*, Edipo le dice a sus hijas-hermanas que no van a recibir de otro hombre mayor amor que el que él le da. «Pero una sola palabra las aliviará de todos estos sufrimientos: nadie las amará más de lo que lo ha hecho este hombre, sin el cual van a pasar el resto de su vida» (Sófocles, 2008:126-7). Según Butler, esto se convierte en un mandato que trasciende el tiempo y le exige a Antígona que incluso después de muerto Edipo no se enamore

de ningún hombre, o bien solo de alguien que sea sustituto del padre. Se trata de otra variante del mismo mandato edípico que ha operado en Occidente para regular los lazos de parentesco, asegurando la heterosexualización de la familia y la consiguiente subordinación de la mujer.

Pero Antígona no obedece este mandato, o bien, lo obedece de manera promiscua, y es esa promiscuidad la que Butler va explorar. Precisamente el tercer capítulo de *El grito de Antígona*, se titula justamente «Obediencia Promiscua» (Butler 2001:79). Ya por su nombre (Anti-gona significa literalmente contra-generación), Antígona no encarna las relaciones habituales de parentesco sino más bien se opone a ellas. Como hija de un incesto tampoco puede erigírsela en modelo ejemplar. Butler señala también, y este es un punto al que voy a volver cuando exponga las críticas a Hegel, que Antígona siente un amor apasionado, casi incestuoso, por su hermano Polinices, que la lleva a poner en riesgo su vida y su futuro matrimonio con Hemón. Aunque Antígona recurra a las leyes no escritas, las del reino de Hades, para justificar su acto transgresor, Butler destaca un pasaje hacia el final de la tragedia donde Antígona dice que no habría hecho lo mismo por ningún de los otros miembros de su familia, con lo cual la ley que sigue se reduce al caso singular de su hermano, y por lo tanto no es una ley, no se puede generalizar.

En resumen, Butler se interesa por Antígona fundamentalmente por dos aspectos interconectados: el primero es su oposición política al Estado. Antígona se enfrenta al poder de Creonte pero no desde una instancia pre-política que sea fundadora de la política, sino porque cuestiona la dependencia y subordinación al paternalismo estatal. En segundo lugar, Antígona se vuelve una figura clave en la cual rastrear los dilemas del parentesco que plantean las actuales modalidades de familia que escapan al mandato edípico.

3. El hegelianismo de Butler

Butler dedicó su tesis doctoral a la cuestión del deseo y el reconocimiento en el capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel y su recepción en la Francia del siglo XX. Defiende su tesis en 1984 y la publica tres años después bajo el título *Sujetos del deseo*, agregándole un importante capítulo sobre el posestructuralismo francés, donde aborda las teorías de Lacan, Foucault, Deleuze, Derrida y hacia el final de Julia Kristeva. Pero no se acaba en esto su vínculo con Hegel. En una entrevista que le hicieron en el 2015 cuando vino por segunda vez a la Argentina dijo que «cualquiera sea mi trabajo está influenciado por Hegel» (Abellón, Chiacchio, Fe-

menías, 2016:186). Más de una vez se ha declarado abiertamente hegeliana, incluso «perversamente hegeliana» (Butler, 2010:78), reconociendo su vínculo con la tradición dialéctica que une a Hegel con Marx y la Escuela de Frankfurt. De hecho, en el 2012 fue condecorada con el premio Adorno.

Pero como anticipé al comienzo, este estrecho e inseparable vínculo con Hegel no excluye que puedan identificarse cambios importantes en las obras de Butler. En este sentido, en 1998 Butler reedita su tesis doctoral y escribe un nuevo prólogo donde modifica algunas de sus posiciones, sobre todo en relación al posestructuralismo francés. Puntualmente, me interesa ahora destacar la relación entre Hegel y Foucault. En su tesis doctoral Butler defendía que en la *Fenomenología del espíritu* las constantes inversiones dialécticas entre deseo y poder están teleológicamente reguladas de modo que retornan siempre a unidad originaria, mientras que en Foucault esas mismas inversiones dan lugar a efectos impredecibles que multiplican y proliferan las formas de poder imposibilitando cualquier retorno a una unidad. Por eso con Foucault la dialéctica hegeliana «suelta amarras» (Butler, 2012:303).

Sin embargo, en el nuevo Prefacio a la reedición en 1999 a su tesis doctoral Butler se desdice de tales afirmaciones, en primer lugar, al reconocer que «la temporalidad del concepto no es estática ni teleológica» (Butler, 2012:13). La diferencia, por tanto, no se subordina a la identidad, sino que el sujeto hegeliano, en su relación de deseo constitutiva con el otro, siempre corre el riesgo de perderse a sí mismo, produciendo nuevas e inesperadas formas de poder. «El encuentro del sujeto hegeliano con la diferencia no se resuelve en la identidad. Más bien, el momento de su “resolución” no puede ser diferenciado del momento de su dispersión» (Butler, 2012:20). Esto marca un cambio importante en la lectura de Butler sobre Hegel que desdibuja las anteriores diferencias con Foucault, lo cual se acentúa en obras posteriores de Butler. Por ejemplo, en su debate con Laclau y Žižek, Butler insiste en el carácter abierto de la filosofía hegeliana. «El futuro que abre la operación hegeliana no tiene garantía de éxito necesario, pero es futura, abierta, relacionada con la infinitud que preocupa las reflexiones no teleológicas de Hegel sobre el tiempo» (Butler, Laclau, Žižek, 2004:179).

Desde comienzo de este siglo, Hegel se convierte para Butler en el destructor de toda teleología, el pensador de lo no-idéntico, de la apertura infinita, del riesgo absoluto. En este segundo período se ubica *El grito de Antígona*, una obra publicada en el 2000 y que junto a *El género en disputa* y *Mecanismo psíquicos de poder* conforman las tres primeras obras de Butler que se traducen al español.

4. Las críticas de Butler a Hegel

En primer lugar, Butler atribuye a Hegel la lectura despolitizante de Antígona que la desplaza a un lugar pre-político, el cual funda la política a través del mantenimiento de las leyes del parentesco. De esta manera, en el capítulo sexto de la *Fenomenología* Hegel opone término a término Antígona y Creonte, la familia y el Estado, lo femenino y lo masculino, la oralidad y la escritura, la ley divina y la ley humana. La tensión irresuelta entre esas dicotomías es lo que caracteriza el pensamiento trágico para Hegel y que lleva finalmente a la disolución de la *polis* griega en el derecho romano.

Pero aunque Hegel siga sosteniendo esas mismas dicotomías años posteriores en sus *Filosofía del derecho*, Butler destaca una lectura diferente de Antígona en las *Lecciones sobre la estética*, donde Hegel pondera la tragedia de Sófocles como «obra de arte más excelente, la más satisfactoria» (Hegel, 1989:871). Si en la *Fenomenología* Antígona queda subordinada al Estado siendo su muerte testimonio de su impotencia frente a Creonte, en aquellas lecciones Hegel sugiere que entre ambos personajes no hay una simple oposición sino un reflejo mutuo que los deshace internamente. En este sentido, *El grito de Antígona* lleva como epígrafe una cita de Hegel que resume esta idea fundamental. La cita dice, en referencia a Antígona y Creonte: «Quedan atrapados y quebrados en aquello mismo que pertenece al círculo de su propio ser—ahí» (*idem*).

Desarrollando esta idea de Hegel, Butler sostiene que, entre Antígona y Creonte, y en general entre todas las dicotomías que se organizan en torno a ellos, hay una relación más esencial que la simple oposición, hay un entrecruzamiento inmanente que a la vez que los mantiene enlazados los destroza. «Creonte y Antígona, están relacionados quiasmáticamente» (Butler, 2001:21). Para mostrar este quiasmo señalo dos puntos:

a) Creonte apoya la legitimidad de su gobierno en una relación de parentesco, es el hermano de Yocasta y el tío de los hijos de Edipo. En cambio, Antígona rompe los lazos de parentesco al ser hija de un vínculo incestuoso y mostrar un amor casi incestuoso por su hermano Polinices.

b) Mientras Antígona se viriliza por sus acciones, desobedece la ley y es llamada «varonil» tanto por Creonte como por el coro y los mensajeros, Creonte se desviriliza en el enfrentamiento con Antígona, y hasta Hermón, su hijo, lo llega a llamar una «mujer».

Por lo tanto, las cualidades de Antígona y Creonte se invierten en ciertos momentos de la tragedia, y esta ambivalencia remite a una relación más profunda, que

rompe las dicotomías estáticas por las que el Hegel de la *Fenomenología*, pero no el de la *Estética*, quiere retener y controlar la potencia subversiva de Antígona.

Otro de los aspectos por el que Butler vuelve a Hegel contra sí mismo es el vínculo de Antígona con su hermano Polinices. En el capítulo IV de la *Fenomenología* Hegel despliega el movimiento del deseo como un movimiento extático, que se desborda y sale fuera de sí buscando un otro en cual obtener reconocimiento. «La autoconciencia es *deseo* sin más» (Hegel, 2010:122). El sujeto solo se produce cuando se pierde a sí mismo en un otro, y es a través de ese vínculo apasionado que puede haber reconocimiento genuino. Por tanto, si el deseo es siempre deseo de reconocimiento, a la inversa, el reconocimiento no puede existir sin deseo.

Sin embargo, cuando Hegel analiza los vínculos familiares en el capítulo VI de la *Fenomenología del espíritu* parece olvidarse de lo dicho anteriormente, ya que sostiene que entre hermanos hay reconocimiento recíproco, pero completa ausencia de deseo. «La relación sin mezcla tiene lugar entre *hermano y hermana*. Son de la misma sangre, pero una sangre que ha encontrado en ellos a su *calma* y su *equilibrio*. Por eso no se desean entre ellos» (Hegel, 2010:296). Hegel idealiza así el vínculo entre hermana y hermano, condenando toda práctica incestuosa por su falta de amor. Al contrario, Butler extiende el deseo a los vínculos de parentesco denunciando así la prohibición del incesto como una hipostatización o eternización de ciertas relaciones de parentesco, tal como Marx denunciaba la eternización de las leyes económicas en la teoría de Ricardo. No se trata por ello de fomentar las prácticas incestuosas, sino de develar los mecanismos contingentes por los cuales se instituyen las normas que rigen los vínculos amorosos. En este sentido, Antígona se vuelve para Butler un ejemplo de las vidas que no son vivibles, que no son duelables o llorables, porque escapan a la norma hegemónica.

En relación a Hegel, si en un primer momento Butler contrapone la *Fenomenología* y la *Filosofía del derecho* a la *Estética*, en este segundo caso se trata de un conflicto al interior de la propia *Fenomenología*. En este punto, podría presentarse a Butler como más hegeliana que Hegel mismo, ya que Hegel es refutado por su propia dialéctica. En esto radica la perversidad del hegelianismo de Butler. La obediencia promiscua que Butler atribuye a Antígona en relación al mandato de su padre–hermano Edipo, se traslada análogamente a la relación entre la propia Butler y la dialéctica hegeliana. De esta manera, Hegel es el Edipo al que Butler no deja de pervertir.

Referencias bibliográficas

- Abellón, Pamela; Chiacchio, Cecilia & Femenías, María Luisa** (2016). Breve recorrido sobre la influencia de Hegel en la filosofía de Judith Butler. Entrevista a Judith Butler. *Avatares filosóficos*, 3, 185–192.
- Butler, Judith** (2001). *El grito de Antígona* (trad. Esther Oliver Pérez). El Roure.
- (2006). *Deshacer el género* (trad. Patricia Soley–Beltran). Paidós.
- (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas* (trad. Bernardo Moreno Carrillo). Paidós.
- (2012). *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX* (trad. Elena Luján Odriozola). Amorrortu.
- Butler, Judith; Laclau, Ernesto & Žižek, Slavoj** (2004). *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda* (trad. Cristina Sardoy y Graciela Homs). Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich** (1989). *Lecciones sobre la estética* (trad. Alfredo Brotons Muñoz). Akal.
- (2004). *Principios de la filosofía del derecho* (trad. Juan Luis Vermal). Sudamericana.
- (2010). *Fenomenología del espíritu* (trad. Antonio Gómez Ramos). Gredos.
- Irigaray, Luce** (2007). *Espéculo de la otra mujer* (trad. Raúl Sánchez Cedillo). Akal.
- Lacan, Jacques** (1990). *El seminario de Jacques Lacan. Libro VII: La ética del psicoanálisis (1959–1960)* (trad. Diana Rabinovich). Paidós.
- Lévi–Strauss, Claude** (1981). *Las estructuras elementales del parentesco* (trad. Marie Thérèse Cevasco). Paidós.
- Nussbaum, Martha** (1995). *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega* (trad. Antonio Ballesteros). Visor Distribuciones.
- Roman–Lagerspetz, Sari** (2009). *Striving for the Impossible. The Hegelian Background of Judith Butler*. University of Helsinki Print.
- Schneider, David** (1998). *A Critique of the Study of Kinship*. The University of Michigan Press.
- Sófocles** (2008). *Edipo rey, Edipo en Colono, Antígona* (trad. Jimena Schere). Colihue.
- Steiner, George** (1987). *Antígonas. Una poética y una filosofía de la lectura* (trad. Alberto L. Bixio). Gedisa.
- Weston, Kath** (2003). *Las familias que elegimos. Lesbianas, gays y parentesco* (trad. Rogelio Saunders). Bellaterra.

Representación política y libertad: la tensión entre la creación artística colectiva y la libertad individual

MARÍA DEL MAR CASTILLO

mariadelmarcastil@gmail.com

Universidad Nacional de Córdoba / Universidad Nacional de Quilmes

El problema a desarrollar aquí es el de la representación política en relación con la dimensión de la libertad humana. Si bien la filosofía política puede entenderse de diversas maneras, Alessandro Passerin D'Entrevés afirma que uno de sus intereses es «analizar el fundamento de la relación política, las razones de la relación de dependencia que esto implica (...) determinar el porqué del estado, los motivos que explican la obediencia que los hombres prestan o recusan al poder» (1986:650).

En este análisis, la relación entre individuo y libertad es central, así como también la consideración particular de la vida humana y sus acciones. La tesis a considerar aquí se inscribe dentro de aquellos intereses como parte del fundamento de la relación política y busca trasladar las características del problema a un caso concreto. Para ello, primero sostengo que el individuo está escindido en términos de representación política entre una libertad positiva y una negativa. La posibilidad de la representación política entra en tensión con distintas definiciones de libertad en tanto que al considerarse al individuo como un agente político, su participación y representación políticas requieren poder expresar y satisfacer sus deseos como también no encontrar obstáculos.

Para mostrar esta tensión, primero se definen los conceptos de libertad positiva y negativa a partir de la conceptualización de Isaiah Berlin (1993). Luego se considera la idea de representación política en relación al individuo y sus prácticas políticas para, por último, señalar algunas indicaciones provisionarias en torno a un ámbito concreto de participación: la danza contemporánea como espacio de libertad y representación.

1. Libertad positiva y negativa: el alcance de la acción individual

Berlin afirma que:

La libertad que consiste en ser dueño de sí mismo y la libertad que consiste en que otros hombres no me impidan decidir como quiera, pueden parecer a primera vista conceptos que lógicamente no distan mucho uno del otro y que no son más que las formas negativa y positiva de decir la misma cosa. Sin embargo, las ideas “positiva” y “negativa” de libertad se desarrollaron históricamente en direcciones divergentes, no siempre por pasos lógicamente aceptables, hasta que al final entraron en conflicto directo la una con la otra. (Berlin, 1993:9)

Así, la libertad positiva, surge del deseo individual de ser dueño de sí mismo, suponiendo que hay algún tipo de control sobre el propio accionar. Por otro lado, la libertad negativa, consiste principalmente en la no existencia de obstáculos o impedimentos para el accionar humano, sosteniendo la dimensión intersubjetiva. Pero ambas señalan aspectos diferentes del individuo como agente, por lo que reconocer los modos específicos de cada una aporta a la caracterización del agente.

En términos de libertad positiva, las decisiones del individuo en torno a sus acciones son propias y libres, lo cual supone que las limitaciones que puedan aparecer al momento de actuar, lejos de conllevar una disminución del margen de libertad, contribuyen a acrecentarlo y reforzarlo. Esto se explica al ejercer la libertad y actuar eficazmente en actividades acordadas o reglamentadas. En tales actividades se evalúa lo valioso o disvalioso según la situación correspondiente. Para ello, el individuo pone en juego su subjetividad o alguna dimensión central de la misma cada vez que actúa, evidenciando su libertad y su auto-limitación o regulación. En otras palabras, ser libre implica la posibilidad de hacer efectivamente algo con la propia libertad. Por ejemplo, al participar de las instituciones políticas de cualquier Estado, los individuos ejercen sus derechos constitucionales frente a otros individuos. Al elegir representantes, por caso, ejercen su particularidad frente a otros individuos en igualdad de condiciones. Por otro lado, referirse a un individuo como libre y dueño de sí remite a pensar en las instituciones en las que los individuos se relacionan. Berlin señala:

Yo tengo razón y voluntad; concibo fines y deseo perseguirlos; pero si me impiden conseguirlos, ya no me siento dueño de la situación. Puede que me lo impidan las leyes de la naturaleza, o determinados accidentes, o las actividades de los hombres, o el efecto,

frecuentemente no intencionado, que traen consigo las instituciones humanas. (Berlin, 1993:11)

Tales impedimentos, observados desde la perspectiva de la libertad negativa, tienen un carácter deliberado, intencional, externo, teniendo origen, inmediata o mediatamente, en la intervención de agentes humanos.

2. Representación política y libertad desde la perspectiva moderna

Benjamin Constant (1998) analiza el concepto de libertad a lo largo de la historia de diferentes pueblos identificando diferentes modelos de gobierno y su relación con el sentido positivo y negativo de la libertad. Asume que hay una diferencia entre la manera de ejercer el gobierno de los antiguos y la de los modernos, tomando los primeros las decisiones colectivas de manera directa y los segundos, a través de la representatividad. A partir de esta distinción general, le es posible indagar en los alcances del concepto de individuo como agente libre, capaz de decidir en un entorno político público. Señala que, sin considerar la procedencia de los diferentes individuos, para los modernos, la palabra libertad no es más que «el derecho de no estar sometido sino a las leyes, no poder ser detenido, ni preso, ni muerto, ni maltratado de manera alguna por el efecto de la voluntad arbitraria de uno o de muchos individuos» (Constant, 1998:2). Esto incluye el derecho de expresarse libremente, de elegir su actividad económica, de disponer de su propiedad, y de traspasar los límites, de actuar según los deseos, inclinaciones y caprichos, de influir en la administración del gobierno, o en el nombramiento de sus representantes. Todas estas posibilidades se relacionan con el sentido positivo y negativo de la libertad anteriormente expresado, como dimensiones de una misma caracterización. Estas acciones requieren decidir y actuar según las propias inclinaciones, así como también no encontrar obstáculo alguno para lograrlo.

Ahora bien, la representación política en las posturas modernas, en términos de elección de gobernantes, influencia en la administración del gobierno, entre otras acciones. También genera una tensión entre el individuo, considerado como independiente en su vida privada, y su soberanía en el ámbito público. En palabras de Constant:

(...) no es soberano más que en apariencia aun en los Estados más libres: su soberanía está restringida y casi siempre suspensa: y si en algunas épocas fijas, pero raras, llega a ejercer esta soberanía, lo hace rodeado de mil trabas y precauciones, y nunca sino para abdicar de ella. (1998:3)

En este recorrido comparativo, Constant resalta la importancia de no trasladar la definición antigua de libertad a la moderna, sino entender que en la continuidad de los modelos políticos la libertad individual tiene un rol central. La libertad moderna es una garantía de libertad política indispensable. Por ello, pretender que los pueblos modernos sacrifiquen, como los antiguos, la libertad individual a la política, «es el medio más seguro de apartarlos de una para quitarles bien pronto la otra» (1998:8).

De este modo la representación política es central en la filosofía política moderna, no solo por la posibilidad de delegar la toma de decisiones en vistas de intereses comunes, sino también por el creciente interés en la diversificación de actividades humanas.

Repensar el ámbito de la representación política y la individualidad de los sujetos en el contexto actual cobra diferentes matices en relación con la consideración acerca del ejercicio de la libertad. Los individuos expresan sus intereses sostenidos en su derecho a la libertad y a su vez delegan parte de su ejercicio en la representatividad o la organización colectiva. Por ende, no hay un sacrificio completo de la libertad individual. Claudia Fonnegra Osorio (2015) recupera la lectura de Constant para comprender las relaciones entre libertad positiva y negativa y afirma:

Si bien Constant defiende la prioridad de la libertad como independencia, esto no quiere decir que vaya en contra de la participación política, del derecho a elegir y ser elegido. En un sistema representativo, los ciudadanos delegan a sus gobernantes la administración del Estado y la defensa de sus intereses, pero los ciudadanos no pueden abandonar el seguimiento de sus representantes, estos tienen el deber de vigilar que su gestión se oriente conforme a los principios de las leyes. (Fonnegra Osorio, 2015:36)

Sin embargo, las instituciones del gobierno no pueden vulnerar la existencia humana. Para la autora, Constant es uno de los más importantes representantes del pensamiento liberal, quien defiende la propiedad privada, la circulación del comercio, la libertad de expresión, de culto religioso y la búsqueda particular de la felici-

dad. Esta liberalidad no es conflictiva en un ámbito público si la gestión de las instituciones¹ es adecuada.

3. La representación en la danza contemporánea: creación colectiva y libertad individual

Para indagar en el alcance de la individualidad al momento de elegir, de decidir libremente, propongo tomar como ejemplo el ámbito de la danza contemporánea, en tanto que campo de acción individual y colectiva. La danza puede definirse tanto como acción, actividad, arte. En todos los casos, involucra una práctica propiamente humana que excede la mera ejecución de acciones.

A principios del siglo XX, las formas rígidas y estructuradas del ballet comienzan a ser desafiadas, traspasadas, transformadas por bailarines como Isadora Duncan, Merce Cunningham, Charles Wiedman, José Limón, entre otros. La primera por caso, en una Conferencia pronunciada en Berlín en 1903 cuestiona la rigurosidad y artificialidad del ballet: «Sólo cuando se pone a animales libres bajo restricciones falsas es cuando pierden el poder de moverse en armonía con la naturaleza y adoptan un movimiento expresivo de las restricciones que se les ha impuesto» (Duncan, 2003:56).

La danza contemporánea, entonces, puede definirse de diversas maneras, como arte, acción, actividad que involucra prácticas propiamente humanas, y representan pues, un ámbito problemático y complejo que ha quedado al margen de la crítica filosófica. En el presente recorrido me detengo en esta práctica humana entendida como un ámbito de movimientos que suponen la intervención de todo el cuerpo propio y ajeno, así como también la mirada, la experiencia del espectador. La posibilidad de remover las barreras establecidas por las normas exclusivas del espacio artístico, por caso las del ballet y su práctica disciplinada, supone derribar también los significados y verdades establecidas, apuntar a la práctica como una experiencia presente y comunicable. Mora (2008:210) muestra el surgimiento de la danza contemporánea y señala la importancia de incluir diferentes técnicas de movimiento, a diferencia de la danza clásica en la cual prepondera un único modo de moverse. La

1 La gestión de las instituciones es un aspecto que requiere un desarrollo aparte que no se aborda en este texto. Sin embargo es preciso señalar que la institucionalidad de las organizaciones puede influenciar la vida política de los individuos. Por el momento, resalto la relación que Constant establece entre libertad política y cumplimiento del deber. En esa relación radica parte de la gestión. Cf. Argüello, S. (2021). Una interpretación liberal de la libertad ateniense: Benjamin Constant, lector del Solón de Plutarco. *De Rebus Antiquis*, 0(10), 83–126. Consultado de <https://erevistas.uca.edu.ar/index.php/DRA/article/view/3885>

diversidad de movimientos y perspectivas parece desestructurar la práctica, pero en realidad impone una variabilidad mayor. Es decir, la danza contemporánea desestructura las normativas estilísticas del ballet o danza clásica a través de una mayor cantidad de técnicas y modos creativos que establecen nuevos parámetros.

Ahora bien, el espacio de creación artística pertenecería estrictamente a la consideración estética, hay una dimensión política ineludible. Lepeckie (2006) realiza un recorrido por la importancia del movimiento y la participación en la danza y señala un quiebre particular en la modernidad, en torno a la representación. Cita a Martin quien afirma que las teorías políticas están llenas de ideas que no son suficientes al momento de explicar el rol de la participación y el movimiento. En la creación artística los individuos hacen ejercicio activo de su libertad, expresando sus puntos de vista e intereses. En los espacios de creación colectiva se regulan la toma de decisiones a partir de los roles que cada quien cumple (dirección, producción, puesta en escena, bailarines, entre otros).

Lepecki (2006) analiza distintas obras de danza de coreógrafos contemporáneos poniendo en cuestión el contexto de creación, las maneras de organizarse y las prácticas institucionalizadas. Asegura que la danza está agotándose porque ha perdido paulatinamente la característica propia del movimiento. Los cuerpos y las prácticas se han normativizado de modo tal que no habría posibilidades de bailar fuera de las instituciones y estudios de danza. Si bien esta perspectiva supone conceptualizaciones específicas en torno al movimiento que no pueden resumirse en el presente trabajo, interesa detenerse en un momento de este proceso para poner a prueba la propuesta poliárquica: la creación coreográfica.

En las prácticas contemporáneas, el diálogo y el intercambio de posicionamientos y experiencias en torno a la producción de la obra es más deseable que la simple reproducción de secuencias impuestas por quien ocupa el rol de coreógrafo. Estas experiencias son más preferibles porque maximizan la democratización, el intercambio y la expresión de quienes participan por igual.

Por otro lado, Lepecki (2006) señala que se desafía la lógica moderna del bailarín solitario también. Su puesta en escena como el único capaz de desempeñar la coreografía se resquebraja al abrirse el diálogo con el público para que participe en la construcción del significado de la obra o sea parte de la obra. En este sentido se puede establecer una comparación con lo ocurrido en las asociaciones políticas que se resignifican al considerar la voces y expresiones de todos los involucrados en la práctica (o al menos la mayor cantidad posible).

La práctica de la danza contemporánea, entonces, requiere de un reconocimiento de los intereses y puntos de vista de los individuos, a la vez que critica los roles

estructurados y cerrados. La creación artística supone las instituciones en las que se sostiene la práctica, los roles que avala y a su vez busca el distribuir horizontalmente la toma de decisiones. Por caso, proyectos como *Convocatoria Danza Afuera*, en la ciudad de La Plata durante 2019, donde uno de sus ejes es el encuentro con otros, la cogestión, o en 2021, Clínica para artistas en *Procesos colaborativos de investigación en danza* del gobierno de la ciudad de Neuquén.²

4. Indicaciones provisorias para una obra en proceso

Frente a la libertad positiva y negativa definida por Berlin, los individuos hacen ejercicio efectivo de su libertad al reconocer los límites de la participación del otro. Según los roles dados en la comunidad es posible llevar adelante con mayor o menor consistencia la libertad política. De este modo, en las prácticas modernas la individualidad se encuentra interrogada por la libertad del otro y por su ejercicio ciudadano. El alcance del diálogo para el acuerdo y la puesta en marcha de las responsabilidades ciudadanas es equiparable a la práctica artística como expresión de la diversidad de ideas y posiciones.

En el análisis del espacio de la creación artística de la danza contemporánea, se muestra que los individuos ejercen la libre expresión de sus ideas y posicionamientos, pero deben responder tanto al colectivo como a los roles centrales de dirección y producción, roles jerárquicos, representativos. Tanto la puesta en escena del bailarín solitario como el diálogo para la construcción de la obra reflejan la incipiente tensión entre las dimensiones positiva y negativa de la libertad.

Si bien los conceptos de la teoría política suelen circunscribirse estrictamente a las cuestiones propias del estado y la relación política de los individuos, las prácticas humanas se han complejizado y diversificado de manera tal que arte, cultura y política son ámbitos íntimamente cercanos. Por ello, extrapolar el análisis político a otros ámbitos es un fructífero ejercicio para la construcción política desde la individualidad y la discusión acerca de los intereses, ejercicio crítico que recién comienza.

² Numerosos proyectos convocan a bailarines con y sin experiencia a producir obras experimentales de creación colaborativa y horizontal. Solo refiero dos de ellos para ejemplificar: en la ciudad de La Plata durante 2019, *Convocatoria Danza Afuera* donde uno de sus ejes es el encuentro con otros, la cogestión y el trabajo colaborativo y en red (rb.gy/7b6kh); en 2021, Clínica para artistas en *Procesos colaborativos de investigación en danza* del gobierno de la ciudad de Neuquén (rb.gy/pjkbp).

Referencias bibliográficas

- Bardet, Marie** (2012). *Pensar con mover: un encuentro entre danza y filosofía*. Cactus.
- Berlin, Isaia** (1993). Dos conceptos de libertad. En *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Alianza.
- Carter, Ian** (2010). Libertad positiva y negativa, en *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, 10:15–35.
- Constant, Benjamin** (1998). De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos. En *Del espíritu de conquista*. Tecnos.
- Duncan, Isadora** (2003). *El arte de la danza*. Akal.
- Fonnegra Osorio, Claudia Patricia** (2015). Benjamin Constant. Libertad, democracia y pluralismo. En *Estudios Políticos*, 47, Universidad de Antioquia, 33–46.
- Lepecki, André** (2006). *Agotar la danza. Performance y política del movimiento*. Centro Coreográfico Galego–Mercat de les Flors. Alcalá.
- Mora, Ana Sabrina** (2008). Cuerpo, sujeto y subjetividad en la danza clásica. En *Revista Question*, 17.
- Passerin D'entrevés** (1986). Filosofía de la política. En Bobbio, y Matteuci, *Diccionario de política*. Siglo XXI Editores.

Hegel y la Ilustración escocesa. Traducciones y recepción crítica de ideas en torno a la economía política

RICARDO CATTANEO¹

cattaneoricardo@gmail.com

Universidad Nacional del Litoral / Universidad de Entre Ríos / Universidad Autónoma de Entre Ríos

En las distintas apreciaciones que hace Hegel sobre las diversas vertientes de la Ilustración algunas interpretaciones han creído encontrar otra prueba fehaciente de su proverbial tendencia a incurrir en afirmaciones contradictorias. Sin embargo, no solo es posible reconocer las razones que han acompañado tanto su recepción crítica de *L'esprit des Lumières*, como su toma de distancia respecto de aquella «imitación tardía y sin vida» que conformara la *Aufklärung* berlinesa (Waszek, 1988:19). Creemos que resulta de interés indagar el modo como Hegel entra en contacto con algunos desarrollos teóricos provenientes de la Ilustración británica, más precisamente, con su vertiente escocesa (*The Scottish Enlightenment*), y lo que se sigue de ello en la estructuración sistemática de su pensamiento. A tal fin, es conveniente revisar y recoger los aportes de quienes, como Norbert Waszek, se ocuparon de rastrear la peculiar recepción que hiciera Hegel de algunos tópicos de la economía política propuestos por pensadores escoceses como James Steuart (1712-1780) o Adam Smith (1723-1790).

Sin tener en cuenta las referencias implícitas, podemos afirmar que Hegel hace referencia explícita al tema de la Ilustración en varias obras: la *Fenomenología del espíritu*, la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, las *Lecciones de filosofía de la historia universal* y las *Lecciones de historia de la filosofía*. Se trata de textos que fueron elaborados en distintos momentos de su derrotero filosófico, entre 1806 y 1830, y que han sido publicados sobre la base de manuscritos propios o, incluso, de los apuntes de los oyentes de sus clases en la Universidad de Berlín.

Las referencias que hace el suabo al tema de la Ilustración en esos distintos textos no es homogénea. Si las confrontamos pueden llegar a resultar diversas, contrarias e, incluso, contradictorias. Todo lo cual ha llevado a los estudiosos de su pensamiento a preguntarse si se trata de vaguedades en «sus» distintas exposiciones,

¹ El presente trabajo integró el Simposio «Antropología, moral y política en la Modernidad: antecedentes, debate y derivas».

de incoherencias salvables —en el caso de haber podido afrontar una edición completa de sus escritos—, de meros cambios de posición que asumiera el suabo con el devenir del tiempo o, lo más probable, de apreciaciones críticas que refieren a las distintas vertientes ilustradas. En especial, a *L'esprit des Lumières* en la *Fenomenología del espíritu* y a la *Aufklärung* en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Las *Lecciones* antes mencionadas permiten confirmar esto último (Herszenbaun, 2015).

Dada la relevancia adquirida por algunas de esas grandes obras, como la misma *Fenomenología del espíritu*, y la mayor cantidad de referencias de Hegel a *L'esprit des Lumières*, la mayor parte de los estudios se han centrado en su recepción crítica de la influyente vertiente francesa. En tal sentido, ha sido resaltada la denuncia que hiciera el suabo de la deficiencia de la Ilustración en Francia. Pues, aquella fuerza negadora del entendimiento desatada allí respecto de todo lo concerniente a la fe, motivada por el despotismo, la superstición y la ignorancia, habría conducido del «reino del error» al «reino del terror» (Hegel, 2010:637). Pero sería preciso revisar lo que expresa el suabo en el apartado «La lucha de la Ilustración con la superstición». Pues tales apreciaciones pueden matizarse si se tiene en cuenta lo que expone en sus *Lecciones de historia de la filosofía*, donde expresa que «la filosofía francesa iba dirigida también contra el estado; atacó los prejuicios y la superstición y, principalmente, la corrupción de la sociedad burguesa» (Hegel, 1985:389) Las referencias a ese estado de miseria e infamia en el que se hallaba inmersa la sociedad francesa, permitiría tener otra perspectiva de los motivos que llevaron al modo de proceder supuestamente «irracional» de la intelectualidad francesa.

En menor medida han sido examinadas las referencias críticas, la toma de distancia e, incluso, desdén de Hegel por los representantes de la *Aufklärung*. Pero, ¿qué lo llevó a ello? Recordemos que algunos de los representantes de *L'esprit des Lumières* fueron acogidos cálidamente en el palacio *Sans Souci* (como Voltaire, Maupertuis o La Mettrie) bajo la monarquía de Federico II de Prusia (conocido como *Federico el Grande*, el *rey filósofo* o, simplemente, el *viejo Fritz* que reinara entre 1740 y 1786). Su reinado se caracterizó por asumir posiciones ambiguas, lo cual puede constatarse en las siguientes medidas: la confluencia de su despotismo político con la práctica de la tolerancia religiosa (a su reino llegaron judíos, protestantes expulsados de territorios católicos e, incluso, jesuitas); el fomento de la *República de las Letras* con la obligación de publicar en francés las actas de la Academia de las Ciencias de Berlín; la imposición, repetición y glosa de Leibniz (o su sistematización escolástica con Wolff), para apuntar a una reforma moral mediante la reivindicación de la libertad de expresión, pero sin dar lugar a reivindicaciones de

corte político evitando así toda forma de radicalización. Como decía el viejo Fritz: «razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis» (agreguemos, si es en forma pública, mejor, así el ejército disciplinado del monarca puede evitar las sediciones), pero, sobre todo, «¡obedeced!». Al respecto, tanto en el prólogo de su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (Hegel, 1997:89), como en sus *Lecciones de historia de la filosofía* (Hegel, 1985:310), su autor señala que la Ilustración entre los alemanes ha devenido un movimiento que somete al entendimiento formalizante toda expresión del espíritu objetivo, de lo cual resulta algo abstracto, indiferente a todo contenido. Se trataría de una Ilustración que ya no es revolucionaria, sino que se pone al servicio de la fe y el dogma religioso.

De tal ineficacia tampoco se salva el otro centro alemán de difusión de las ideas ilustradas: la Universidad de Gotinga (fundada en 1734 por Jorge II), que se hallaba bajo el poder de la Casa real de Hannover (la cual reinaba igualmente en Gran Bretaña) y que por ello mismo no estaba asociada a la administración de la corte prusiana. Desde ese otro centro se extenderá la influencia cultural británica, plasmada en las traducciones y la difusión de las ideas de Newton y Locke. En tal sentido, Jorge Dotti señala que el ambiente cultural germano se hallaba ansioso por conocer en los libros lo que la realidad circundante no podía ofrecerles hacia fines del siglo XVIII. De allí que las noticias de las nuevas ideas ilustradas (las doctrinas originales, francesas y británicas) se difundían a través de traducciones, reseñas y artículos elaborados por quienes las difundían como exponentes de la denominada *Popularphilosophie* como Garve, Schlosser, Abbt, Iselin (Dotti, 1983:135).

Escasos estudios han sido dedicados, en cambio, al interés del suabo por ciertos temas abordados en la *Scottish Enlightenment*. Ello pudo deberse a múltiples razones. Entre ellas, a que el derrotero filosófico de Hegel fue inscrito desde sus últimos años y durante mucho tiempo en el contexto de Kant, Fichte y Schelling, lo cual tuvo una amplia acatación hasta nuestros días. Es cierto también que en sus *Lecciones sobre la historia de filosofía*, al momento de analizar el empirismo y el escepticismo de Hume, junto a los principios epistemológicos y éticos de la Escuela del sentido común (Reid, Beattie, Oswald), Hegel menciona solo de paso a Adam Smith. No obstante, sabemos que Hegel intentó encontrar desde su juventud una síntesis filosófica de los materiales provistos por los desarrollos teóricos en materia de economía política por parte de los escoceses, como señala Karl Rosenkranz en su *Hegels Leben* de 1844:

todas las ideas de Hegel sobre la esencia de la sociedad civil, sobre la necesidad y el trabajo, sobre la división del trabajo y la riqueza de los estamentos, sobre las instituciones

para los pobres, la policía y los impuestos, etc., se concentran finalmente en un comentario corrido escrito como glosa a la traducción alemana de la *Economía Política* de Steuart, escrito entre el 19 de febrero y el 16 de mayo de 1799, y que todavía se conserva por completo. (Rosenkranz, 1844:86)

Lamentablemente, ese comentario que menciona Rosenkranz atribuido a Hegel se ha perdido y, por ese motivo, no es posible examinar en detalle su contenido. No obstante, cabe recordar al respecto dos cosas e inferir de ellas una primera conclusión: que James Steuart Denham fue un economista escocés defensor del mercantilismo, cuya obra *Investigación sobre los principios de la economía política* (1767) es probablemente el primer tratado sistemático sobre economía escrito en inglés, y que Adam Smith se va a ocupar de refutarlo al escribir *Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones* (1776). Como veremos a continuación, Hegel tuvo en sus manos también un ejemplar de esta última obra.

Intentemos responder brevemente a algunas cuestiones sobre la recepción material de tales obras. Primera cuestión: ¿con qué ediciones, traducciones y textos de los escoceses pudieron contar los contemporáneos de Hegel? Entre los traductores, cabe darle un lugar especial a los trabajos de Christian Garve (1742-1798), quien se ocupó de difundir la Ilustración escocesa en Alemania. No solo el viejo Fritz le pidió que hiciera la traducción anotada de *De officiis* de Cicerón en 1783, Garve fue uno de los filósofos más famosos entre 1770 y 1780, hasta que poco a poco gane el centro de la escena académica alemana el impacto producido por la publicación de la «nueva filosofía» de Immanuel Kant. Pero volviendo a Garve, sus primeras traducciones de obras de Adam Ferguson y Henry Lord Kames Home fueron seguidas por *La riqueza de las naciones* de Adam Smith en 1794-6, en 3 volúmenes (*Untersuchung liber die Natur und Ursachen des Nationalreichtums*). Otros traductores importantes para la recepción de las ideas escocesas fueron W. G. Tennemann (1761-1819) quien escribió una importante *Historia de la filosofía* en 11 tomos, publicada en Leipzig (1798-1819) y Chr. G. Rautenberg (1728-1776), quien tradujo la *Teoría de los sentimientos morales* de Smith en 1770 (*Theorie der moralischen Empfindungen*), vinculado a la casa real de Hanover ligada a Gran Bretaña.

Segunda cuestión: ¿usó algunas de ellas Hegel para sus indagaciones juveniles o para sus trabajos filosóficos posteriores a su estadía en Jena? Si bien no hay certeza respecto de cuándo leyó Hegel por primera vez *La riqueza de las naciones* de Smith, por una referencia que aparece en la denominada *Filosofía real* elaborada en Jena (1803-1804; GW, VI, p. 323) se considera como más probable que se haya basado en la edición en inglés. De hecho, la biblioteca de Hegel contenía una edi-

ción en idioma original del texto de Smith editada en Basilea y publicada en 1791, lo cual lleva a pensar que Hegel bien pudo haberla comprado en su estadía en Suiza (1793-1796), antes de que apareciera la traducción de Garve.

Tercera cuestión: ¿de dónde surge el interés de Hegel por los temas abordados en la Ilustración escocesa? Durante su estadía como preceptor de una familia en Berna (Suiza), Hegel pudo contar con un estímulo extra para ocuparse de la educación de dos criaturas (de 6 y 8 años): se le permitía el acceso a 190 ediciones originales de libros de autores británicos en la biblioteca de Christoph Steiger von Tschugg, el abuelo de sus educandos. Desde entonces, el desarrollo del pensamiento de Hegel implicó un creciente interés por cuestiones históricas, políticas y económicas, lo cual lo llevaría a leer a autores británicos sobre historia y economía política. Como Gran Bretaña era el reino más avanzado en comercio e industria, y a Berna llegaban muchas noticias de lo que allí sucedía por el intercambio comercial, Hegel siguió atentamente la información que al respecto ofrecían los periódicos británicos. En el mismo sentido, Rosenkranz agrega algo en su biografía de Hegel que puede servir para comprender los motivos de la búsqueda del suabo al menos en su juventud: «Hegel luchó contra lo que estaba muerto en él [el mercantilismo], se esforzó por salvar el corazón del hombre en medio de la competencia y de la interacción mecánica del trabajo que se da en el comercio. (Rosenkranz, 1844:86). Aparece allí un término clave, cuyo campo semántico y connotaciones no podemos examinar aquí: *das Gemüt* puede ser traducido como mente, alma, ánimo, espíritu, corazón, entraña, sensibilidad, índole, naturaleza o temperamento según el contexto. En cualquier caso, con ese término el joven Hegel hace referencia al hombre considerado en su totalidad, íntegramente, por contraposición a quienes solo lo han definido por uno de sus aspectos: el del entendimiento o razón calculadora.

Para no extendernos más en el asunto e ir dándole un cierre a nuestra exposición, digamos que el interés de Hegel habría versado prioritariamente sobre una de las paradojas las sociedades comerciales mercantiles y/o capitalistas. Como señala David DeGroot y recoge Ángelo Narváez, no se trata de dirimir entre una posición hegeliana a favor o en contra del mercantilismo o del capitalismo (de Steuart o de Smith), sino de cuál debería ser la posición ética frente a lo que traen aparejado ambos sistemas económicos, sus consecuencias como la pauperización de la población o la desintegración como comunidad. Pues, como concluye De Grood, la división social del trabajo supuso «un enorme salto cualitativo para la humanidad (...) pero también, un enorme salto cualitativo hacia la depravación de los trabajadores» (De Grood, 1979:102). Así lo expresa Hegel, a quien queremos darle la última palabra en esta comunicación para ir pensando en sus resonancias:

A continuación, la gran riqueza, que se encuentra igualmente unida a la más profunda pobreza –pues en la separación el trabajo llega a ser universal y objetivo por ambas partes–, lleva por un lado a la universalidad concreta ideal, por otro lado, mecánicamente, a la universalidad real, y esto que es puramente cuantitativo, individualizado hasta llegar al concepto inorgánico del trabajo, constituye inmediatamente la más suprema tosquedad. Desaparece el primer carácter del estado de la industria, consistente en ser capaz de una intuición orgánica absoluta y de respeto hacia algo que si bien está fuera de él es algo divino, y hace su aparición la bestialidad propia del desprecio a todo lo elevado. Lo exento de sabiduría, lo puramente universal, la masa de la riqueza, todo ello constituye lo en-sí; de modo que el vínculo absoluto del pueblo, lo ético, ha desaparecido, y el pueblo ha quedado disuelto. (Hegel, 1992:186)

Referencias bibliográficas

- Cattaneo, Ricardo** (2019). Del corazón frío a la religión del corazón. Ensayos del joven Hegel, en *Actas del Cuarto Simposio de Filosofía Moderna 2017*, Damiani A. (coord.), Rosario, Facultad de Humanidades y Artes – UNR, pp. 145-151.
- DeGrood, David H.** (1979). *Dialectics and Revolution. Vol. 2*, Amsterdam, Grüner.
- Dotti, Jorge** (1983), *Dialéctica y derecho. El proyecto ético-político hegeliano*, Buenos Aires, Hachette.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich** (1985). *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, T. III. México, FCE.
- Hegel, G. W. F.** (2010). *Fenomenología del espíritu*, Madrid, UAM.
- (1997). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza.
- (1992). *El sistema de la eticidad*, Madrid, Editora Nacional.
- Herszenbaun, Miguel** (2015). Hegel y la confrontación entre la Ilustración francesa y alemana, *Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos*, 12 (20), 24-49.
- Narváez, Ángelo** (2019). *Hegel y la economía mundial. Crítica y génesis de la economía política del colonialismo*, Valparaíso, Ediciones Universitarias de Valparaíso.
- Rosenkranz, Karl** (1844). *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Berlin.
- Waszek, Norbert** (1988). *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of 'Civil Society'*, International Archives of the History of Ideas, 120, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers.

Injusticia hermenéutica y feminismo decolonial

MILAGROS DEL PILAR CHAIN¹

pilarchain@hotmail.com

EDUARDO SOTA

eduardomsota@gmail.com

Facultad de Filosofía y Humanidades / Universidad Nacional de Córdoba

La tradición hermenéutica nos proporciona la noción de (In)justicia hermenéutica para indagar, en este caso, las voces del feminismo latinoamericano. Adoptando una perspectiva contextual y polifónica advertimos la diversidad que cobija y, entre una de ellas, un feminismo interseccional que articula género, raza y clase. Esta noción compleja y densa de la particularidad, pone en cuestión una noción compacta y homogénea de la demanda social particular, como es la del feminismo.

«Historizando» el propio desarrollo del movimiento, se pueden advertir diversos contenidos y propósitos en sus peticiones en la esfera pública. Una «primera oleada» de los feminismos de finales del siglo XIX y principios del XX se presenta como el empeño de fortalecer los parámetros de la burguesía progresistas que había pregonado los principios de fraternidad, igualdad y libertad. Los límites exhibidos por esta aspiración puesta, señaladamente, en la igualdad formal, fueron superados, en parte, por la nueva oleada feminista de fines de los sesenta del siglo pasado que asoció estrechamente la remoción de la opresión de género a la lucha anticapitalista. A esa fase le sucede otra, coexistiendo con corrientes alternativas naturalmente, reconocida como un «feminismo de la diferencia»: no se busca ya la liberación de la mujer mediante la contestación de las relaciones sociales sino a través de la acción en el orden simbólico; abandonada la tradición de lucha contra la alianza capital/patriarcado se afirma la idea de la posibilidad de emancipación individual basada en la apropiación–transformación subjetiva del propio cuerpo» (Formenti, 2018:107).

Más allá de este esquemático repertorio diacrónico, los feminismos son múltiples y heterogéneos programáticamente. Actualmente, Nijensohn distingue al menos dos. Un feminismo neo–liberal, actualización de las demandas del mismo feminismo liberal, se apoya en las mujeres cis, blancas, heterosexuales y de sectores medios, buscando su inclusión en el orden jurídico–institucional, mientras

¹ El presente trabajo integró la Mesa «Debates contemporáneos sobre la noción de Injusticia epistémica».

que el otro está sometido a las estrategias de captación neoliberal del feminismo ya que «se trata de una gubernamentalidad neoliberal que “maquilla” sus políticas de austeridad, precarización y represión con ciertas proclamas del feminismo o de la disidencia sexo–genérica pero vaciadas de sentido o incluso contrapuestas a los sentidos transformadores que se construyen en las luchas» (Nijensohn, 2019:24). A estos podríamos añadir y caracterizar varios más, de uno de los cuales, de cuño señaladamente latinoamericano, nos ocuparemos en nuestro trabajo, con el propósito último de mostrar la tesis de que las luchas feministas, no exentas de conflictividad en su propio seno, están atravesadas por lo que denominamos «disputas hermenéuticas».

Y ya que de hermenéutica se trata, revisemos brevemente el repertorio conceptual de esta corriente para habérsela con nuestra indagación. Gadamer es quien destaca la importancia del «prejuicio» como preestructura de la comprensión. El círculo hermenéutico ya no tiene que ver con una cuestión cognoscitiva, sino que hace referencia a la preestructura ontológica que caracteriza toda forma de entendimiento. Para el autor antes del momento de la comprensión e interpretación está el momento de la situación. Y ésta última tiene que ver con la condición de ser en el mundo. Parte del enfoque ontológico para poner en el centro de la escena la cuestión sobre la propia «historicidad de la comprensión» (Gadamer, 1984:331). Desde esta perspectiva filosófica se entiende la estructura previa o anticipatoria de la comprensión, como prejuicio. El prejuicio no significa una limitación para la comprensión, sino que, más bien, se constituye como condición de posibilidad para la misma en tanto forma parte de la experiencia humana del mundo. Ahora bien, una conciencia hermenéutica que pretenda ser crítica deberá ser consciente de sus propios prejuicios a fin de ir elaborando los mismos, de tal modo que se pueda llegar a discernir entre aquellos prejuicios que son legítimos y nos conducen a la verdad, y aquellos que son ilegítimos y nos llevan a incurrir en el malentendido. Así, los prejuicios que obstruyen la comprensión serán reemplazados progresivamente por aquellos que son considerados como más adecuados para la misma. Los prejuicios no tienen un sentido negativo en sí mismo, sino que, de lo que se trata, es de distinguir entre prejuicios legítimos y prejuicios cuya superación es un deber incuestionable de toda razón crítica. Del mismo modo, Miranda Fricker muestra en su obra *Injusticia hermenéutica*, que más bien se trata de cultivar cierta virtud, que permita crear un ambiente hermenéutico más inclusivo —y al igual que en Gadamer— este se logra a través de la apertura y el diálogo. Para la autora, este microclima hermenéutico que se presenta como más inclusivo y es compartido por el oyente y el hablante, nos conduce a generar nuevos significados con los que rellenar los vacíos

hermenéuticos ofensivos y, por consiguiente, a reducir los efectos de la marginación hermenéutica. Sin embargo, y a pesar del propósito gadameriano final que persigue de apertura y diálogo, su trabajo se dirige menos a las idealizaciones racionales de los seres humanos que a los aspectos sombríos e injustos de la actividad epistémica para, en todo caso, dejar al descubierto lo que comporta la justicia epistémica. La injusticia epistémica consiste en causar un mal a alguien en su condición específica de sujeto de conocimiento y distingue la injusticia testimonial que se provoca cuando los prejuicios llevan a un oyente a atribuir a las palabras de un hablante un grado de credibilidad reducido, mientras que la injusticia hermenéutica se caracteriza por representar una fase anterior de la injusticia testimonial, «cuando una brecha en los recursos de interpretación colectivos sitúa a alguien en una desventaja injusta en lo relativo a la comprensión de sus experiencias sociales» (Fricker, 2017:18). Este enfoque atiende al carácter socialmente situado de los agentes y concede un papel relevante a cuestiones de identidad social y poder que es donde se revela, también, las dimensiones éticas de la vida epistémica. Un ejemplo de injusticia epistémica sería cuando un policía no le cree a alguien por su condición de inmigrante, siendo un prejuicio en la economía de la credibilidad, mientras que del hermenéutico lo sería el de alguien que denuncia abuso sexual cuando se carece de ese concepto analítico siendo un prejuicio estructural en la economía de los recursos hermenéuticos colectivos. Los grupos que revelan esta desigual desventaja se debe a que los miembros del mismo, y debido a este vacío categorial, quedan en cierta medida «marginados hermenéuticamente»; es decir:

Participan de forma desigual de las prácticas a través de las cuales se generan significados sociales. Este tipo de marginación supone que nuestras formas colectivas de interpretación pueden ser estructuralmente prejuiciosas por su contenido o por su estilo (...) (Fricker, 2017:25)

Las relaciones de poder proporcionan y constriñen un mundo socialmente estructurado de los significados, en tres planos, al menos: el material por cuanto las prácticas sociales favorecen a los poderosos; ontológicamente, en cuanto a, de acuerdo a cómo sea dicha estructuración, también lo estarán los hechos sociales y, epistémicamente, en el sentido que los poderosos gozan de una ventaja indebida en la estructuración de las interpretaciones sociales colectivas. Naturalmente, los tres están interrelacionados siendo el ontológico el recogido, preferentemente, por Gadamer mientras que el epistémico, si bien apoyado en el precedente, es destacado por Fricker. En una sociedad segmentada se presume que el poder desigual provo-

que un sesgo en los recursos hermenéuticos compartidos de manera tal que los que están en una situación aventajada tengan interpretaciones adecuadas de sus experiencias y no así los que están desfavorecidos recurriendo, por el contrario, a significados que no encajan bien. El caso que nos ocupa es aquel que, bajo relaciones de poder restrictivas, ha reducido la capacidad de las mujeres para comprender su propia existencia y experiencia social. Como contrapartida, el feminismo latinoamericano en particular, ha sido y es el trabajo de suplir las lagunas hermenéuticas proporcionando nuevas categorías y prácticas sociales que den cuenta de su condición y experiencia colectiva. Ese primer feminismo tradicional era encarnado por mujeres cis blancas, de clases medias/altas y heterosexuales. Las mujeres que componían el feminismo blanco y hegemónico reivindicaban su derecho a salir de la esfera doméstica y escapar del destino inevitable de la maternidad —de los mandatos impuestos a la femineidad decimonónica— para ocupar los mismos espacios y tener los mismos salarios que sus maridos blancos. Sin embargo, los recursos hermenéuticos de las culturas no son homogéneos sino «que nos reclama atención la diversidad interna de un colectivo para prestar interés a sus subgrupos y subculturas e iluminar así la diversidad y heterogeneidad de capacidades y recursos expresivos que típicamente exhibe el colectivo» (Medina, 2017:43).

Esta primera invisibilización de la heterogeneidad interna, para el caso en cuestión que nos ocupa, bien puede obedecer a la denominada «ignorancia blanca» que parece cómplice con el privilegio blanco y con la perpetuación de desventajas hermenéuticas para grupos racialmente oprimidos. En efecto, Mills señala «la fundamental asimetría entre el típico punto de vista blanco de los negros y el típico punto de vista negro de los blancos: éstos no son cognoscentes vinculados por una ignorancia recíproca sino más bien grupos cuyas respectivos privilegios y subordinación tienden a producir autoengaño, mala fe y distorsión, por una parte, y una percepción más verídica, por otra parte» (Mill, 2007:17); así, la gente de color entiende y conoce mejor a la gente blanca que lo que los blancos entienden y comprenden a ellos. Esa ignorancia no solo incluye creencias erróneas sino también la carencia de creencias verdaderas como puntualiza Mill.

Es así que esta «obstinada ignorancia blanca» ha sido crecientemente desafiada por otras voces, «negras» o de «color», para denotar a un feminismo no blanco, dando lugar así a lo que denominamos como disputas o querellas hermenéuticas. En efecto, tal vez el término más inclusivo y generador de un amplio consenso para recusar la presunta homogeneidad dada por la femineidad y advertir, por el contrario, la pluralidad y heterogeneidad, sea la noción de interseccionalidad acuñada por Crenshaw (1989, 1991). Ella expresa, precisamente, este

cruce de género, raza, clase y sexo que permite ver a las mujeres de color bajo otras opresiones allí donde la categoría de «mujer» oculta su dominio, tanto en el feminismo blanco como en el patriarcado dominante. Seguramente, a la «ceguera blanca» contribuye, como mecanismo epistémico, aunque práctico también, la separación categorial de los ítems ya citados que ocultan lo que mostrarían si se los concibiera como inseparables. Es que el fenómeno que se pretende explicar consiste en «la ignorancia de la multiplicidad a través de la categoría en vista de que no puede acreditar a los que viven en la intersección de más de una categoría de opresión» (Lugones, 2005:68). En el feminismo tradicional esta articulación no se había alcanzado y apoyaba sus luchas en una caracterización de la mujer como frágil, débil, recluida en lo privado y sexualmente pasiva; una concepción eurocéntrica de la cultura y una racialización del trabajo, de la heterosexualidad y del género conformaba el colonialismo de la modernidad. Si bien la mujer blanca era identificada con la naturaleza, junto con los niños y los animales domésticos, las mujeres que caían fuera de esta descripción eran entendidas como animales en el sentido de «sin género», marcadas sexualmente como hembras, pero sin las características de la femineidad. Por ende, la intersección aludida nos permite ver a las mujeres de color bajo una doble opresión allí donde la perspectiva categorial oculta esta sumisión superpuesta, ya sea desde el feminismo blanco como del patriarcado dominante. Para desarrollar su concepto de colonialidad de género, la autora se basa, en parte y críticamente, en la noción de colonialidad de poder de Quijano cuya idea de «raza» es central y la cual clasifica las relaciones sociales por medio de una ficción, en términos biológicos. En este esquema de Quijano no hay separación raza/género. Sin embargo, Lugones observa que la descripción de género realizada es «demasiado estrecha e hiper-biologizada ya que presupone el dimorfismo sexual, la heterosexualidad, la distribución patriarcal del poder y otras presuposiciones de este tipo» (Lugones, 2008:82). Pero bajo esta perspectiva Quijano se compromete con una noción de género que es anterior a la sociedad y la historia y tiene el efecto, por ende, de naturalizar las relaciones de género y la heterosexualidad. Por el contrario, para Lugones el sexo biológico está socialmente construido e interpretado. En todo caso, el dimorfismo al que alude Quijano ha sido un rasgo relevante del «lado claro/visible» del sistema de género moderno/colonial pero los ubicados en «el lado oscuro/oculto» no fueron necesariamente comprendidos en términos dimórficos. En efecto, la autora pasa revista a varias situaciones en las que no regía ese patrón. Por ejemplo, en muchas sociedades tribales los individuos intersexuales eran reconocidos sin ser reducidos a una clasificación bina-

ria. Cita las investigaciones de Allen quien identifica muchas comunidades tribales de Nativos Americanos como matriarcales y reconocían a la homosexualidad como al «tercer género»; asimismo entendían al género en términos igualitarios, así como que el alcance de las diferencias de género era mucho más abarcador y no se basaba en lo biológico. Otra de sus apoyos, la feminista Oyewumi sostiene que el género no era un principio organizador en la sociedad Yoruba antes de la colonización occidental. El par «hembra/mujer» y «macho/hombre» no se oponen en forma binaria ni están relacionadas por medio de una jerarquía. «Mujeres» (el término de género) no se define a través de la biología. Por el contrario, bajo el poder colonial, la correlación entre anatomía y género es parte de la oposición binaria y jerárquica, redundando en el dominio de la mujer, claro. La colonización fue un proceso, en relación a las mujeres, de superposición de inferiorización racial y subordinación de género. En suma, con Lugones hemos querido destacar la pluralización de las luchas hermenéuticas que se libran al interior del feminismo latinoamericano. Dicha noción nos muestra un vacío previo ya que «mujer» y «negro» han sido atrapadas por categorías distintas y separadas hasta el momento, lo que requiere una reelaboración teórica y política anclada, ahora, en su articulación y con la asunción de las consecuencias que ello supone. Para ello ha ahondado en las entrañas mismas de las configuraciones identitarias, raciales y de género, ejercidas por el Sistema Moderno/Colonial de Género y cuyo corolario es que las mujeres de estas partes del mundo colonizado no solo fueron racializadas, sino que al mismo tiempo fueron reinventadas como «mujeres» de acuerdo a códigos y principios discriminatorios de género occidentales.

En su disputa con la «ignorancia blanca», el feminismo decolonial amplía su comprensión hermenéutica indagando en los textos fundacionales de ese pasado colonial como, en este caso, el trabajo exegético de Eraso Jurado sobre dos libros *Tratado de las enfermedades venéreas* y *Tratado de las enfermedades relativas a las mujeres* del teólogo y médico Jean Astruc del siglo XVIII, quien podría agregarse fácilmente a los detractores y defensores de América inventariados por Gerbi en *La disputa del Nuevo Mundo*. Las tesis centrales que colige Jurado de dicha interpretación son las siguientes: a propósito del mal venéreo que investiga Astruc, se infiere que erradica el origen de la enfermedad de las fronteras europeas para transferirlo a América, pero, y principalmente, deposita su procedencia y contagio en un cuerpo femenino, una Venus patológica, como la responsable del mal, aunque no cualquier cuerpo sino en el de la mujer indígena. En efecto, se distingue como norma, la mujer blanca, europea, heterosexual, casta, esbelta y burguesa, que es el lado visible del sistema mo-

derno/colonial de género mientras que en el lado oscuro de ese sistema está la mujer colonial cuyo cuerpo es el paradigma de la anormalidad. En efecto, visto desde la experiencia colonial «el útero hunde sus raíces simultáneamente la diferencia sexual y la diferencia racial, es decir, construye de manera imbricada raza y sexo: el útero indígena queda marcado por un sino patológico, es el medioambiente en donde se gestó el mal venéreo» (Eraso Jurado, 119:2016). En definitiva, la construcción moderna/colonial del sexo tiene dos caras: el ideal de mujer blanca y heterosexual y la mujer de color, promiscua y segregada de las fronteras del mundo «civilizado».

Partiendo de la noción de Injusticia Hermenéutica, formulado por Fricker, hemos ahondado la complejización que le imprime Medina con su *Contextualismo Polifónico* de carácter hermenéutico, para el caso en cuestión que nos interesa. Este enfoque contextualista tiene que ser pluralizado y vuelto relacional de maneras más complejas. El silencio y los daños hermenéuticos no pueden ser predicados del entero contexto social sino adoptarse un «análisis pluralista de las diferentes comunidades interpretativas y prácticas interpretativas que coexisten en el contexto social en cuestión» (Medina, 2012:202). Así, este enfoque nos ha permitido descubrir el velo de la «ignorancia blanca», que es el tipo de incapacidad hermenéutica de sujetos blancos privilegiados para dar «sentido de sus identidades raciales, experiencias y posicionalidades en un mundo racializado» (Medina, 2012:202).

Por último, el develamiento brindado por la noción relacional de interseccionalidad abre la posibilidad política de asumir un ejercicio coalicional o imbuido de una lógica de la fusión por el cual se crea un «nosotros» mucho más amplio y heterogéneo del que supondría concebir a una demanda particular como compacta, homogénea y monofónica, tal como cabría suponer al proveer a las mujeres una identidad común independientemente de las rotulaciones con las que se conceptualiza dicha identidad.

En efecto, esta perspectiva contextualista y polifónica de las disputas hermenéuticas nos revela que la misma formulación de la demanda feminista supone una diversidad de voces y comunidades en su interior que disputan por el sentido e inscripción de dicha formulación. En este caso, el análisis de feminismo decolonial nos lleva a identificar que la misma demanda de género es ya un «universal contaminado», es decir, el «feminismo de color» es ya, desde el inicio una complejidad que expresa y articula otras demandas, tales como las de raza y clase, entre otras.

Referencias bibliográficas

- Crenshaw, Kimberlé W.** (1991). Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color. (Trad. Platero, Raquel (Lucas) y Sáez Javier) *Law Review*, 43 (6), 1.241–1.299.
- Eraso Jurado, Mónica** (2016). *De Morbis Venereis: la construcción de raza y sexo en los tratados médicos de J. Astruc (1736–1765)*. Colección intervenciones en estudios culturales. Pontificia Universidad Javeriana.
- Formenti, Carlos** (2018). *La variante populista. Luchas de clases en el Neoliberalismo*. El Viejo Topo.
- Fricter, Miranda** (2017). *Injusticia epistémica*. Herder.
- Gadamer, Hans–G.** (1984). *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Sígueme (edición original 1960).
- Lugones, María** (2005). Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color. *Revista Internacional de Filosofía Política*, (25), 61–76.
- Medina, José** (2012). Hermeneutical Injustice and Polyphonic Contextualism: Social Silences and Shared Hermeneutical Responsibilities. En *Social Epistemology: A Journal of Knowledge, Culture and Policy*. London Mills, 201-220.
- Medina, José** (2017). Varieties of hermeneutical injustice. En Kidd, Ian James, Medina, José, Gaile Pohlhaus, Jr. (Ed.) *The routledge handbook of epistemic injustice* (pp. 41-52), Routledge.
- Mill, Charles** (2007). White Ignorance. En Sullivan, Sh & Tuana, N. (Ed.). *Race and Epistemologies of Ignorance* (pp. 11-38). State University of New York Pres.
- Nijensohn, Malena** (2019). *La razón feminista. Políticas de la calle, pluralismo y articulación*. Cuarenta Ríos.

El pensamiento en disputa: lecturas arendtianas sobre la *phronēsis* aristotélica

MAXIMILIANO CHIRINO

maximiliano.chirino@gmail.com

Universidad Nacional de Córdoba

En *Entre el pasado y el futuro* (2016), Hannah Arendt comprende que el pensamiento se abre en una hendidura que conecta el pasado con el futuro, y que dicha conexión se ha visto resquebrajada por la crisis de la tradición. En esta crisis donde la mente queda desprovista de preguntas y respuestas en relación a su tiempo, el pensamiento puede comprenderse como ejercicio y como práctica que se ancla en un presente: «el propio pensamiento surge de los incidentes de la experiencia viva» (Arendt, 2016:30).

En un mundo herido por los distintos hechos que vuelven más hostil la vida en la Tierra para los seres que la habitan, el pensamiento puede, en el marco de comprensión arendtiano, erguirse como una densa y laboriosa ocupación en torno al presente que habitamos. Si leemos las condiciones sociales, políticas y culturales actuales que buscan reducir el espacio del ejercicio de la política, así como si consideramos las maniobras orquestadas por movimientos de ultraderecha que aspiran a disolver las formas de vida democráticas, es posible atender el peligro inminente que acecha a la acción política como facultad y dimensión humana y la urgencia que representa el fortalecimiento de un pensamiento político que pueda comprender y transformar este presente.

El fenómeno histórico moderno de la ruptura de la tradición descrito por Arendt nos habla de un presente que se ve desprovisto de un pasado al cual acudir. Gran parte de este sentimiento de ruptura de la tradición se condensa en el aforismo de René Char¹ con el que Arendt reflexiona, señalando a su vez no sólo un fenómeno histórico sino también un hecho fenoménico de nuestra existencia: «estar vivo significa vivir en un mundo anterior a la propia llegada y que nos sobrevivirá al partir» (2010:45).

En esta identificación del vínculo con el pasado como hecho fenoménico de vivir en un mundo intersubjetivo compartido, y como tradición que se resquebraja, Arendt identifica al pensamiento como actividad localizada y arraigada al presente.

1 A saber: «nuestra herencia no proviene de ningún testamento» (citado por Arendt, 2016:13).

No se trata del pensamiento representacional, sino más bien del pensamiento como ejercicio, como camino que se pavimenta con laboriosidad. De allí que una de las posibilidades que Arendt identifica de la ruptura moderna de la tradición es que tenemos la posibilidad de contemplar el pasado con ojos nuevos, de pensar sin prescripción alguna sobre cómo operar con nuestros legados.

En esta vía es que Arendt afronta el trabajo tanto con la historia de la filosofía como con los pensadores profesionales. No se trata de un revisionismo de la tradición, sino de un ejercicio del pensamiento, de recuperación de un pasado que corre el peligro de pérdida junto con nuestras tradiciones filosóficas y políticas. No es asumir que hayan desaparecido o que hayan perdido su significado las viejas cuestiones que acompañan al humano desde su aparición en la Tierra. Más bien resulta que lo que se ha puesto en jaque con la ruptura de la tradición es el modo en que tales cuestiones han sido formuladas y resueltas.

Uno de los problemas nodales que Arendt discute con y al interior de la tradición es el del vínculo entre pensamiento y acción. En una conferencia dictada en 1954², aborda el problema del vínculo entre la filosofía y la política, advirtiendo cierta hostilidad histórica por parte de la filosofía hacia los asuntos humanos y que produjo un abismo, infranqueable hasta nuestro presente, entre el pensamiento y acción, aislando al primero a una cuestión abstracta y meramente especulativa o representacional y relegando a la acción al terreno de lo accidental y aleatorio.

Este problema que Arendt identifica al interior de la tradición encuentra en ella, y en su obra, un vínculo estrecho con su tiempo, con su conmoción³. Una de las preocupaciones medulares de su pensamiento político ha sido en torno al nuevo tipo de agente moral que se desarrolla con el fenómeno totalitario. Ya en textos tempranos como *Culpa organizada y responsabilidad universal* (1945) se puede identificar la preocupación de Arendt por el nuevo tipo de agente que se había gestado con el Tercer Reich (1933-1945). Lo que más adelante definirá en *Los Orígenes del Totalitarismo* (1951) como el universo concentracionario desplegado por el totalitarismo, cuyo fin era volver superfluos a los hombres, se había desarrollado junto a un nuevo tipo de hombre-masa contemporáneo que no era posible ser comprendido a la luz de los proyectos éticos previos al fenómeno totalitario. El vínculo

2 Se trata de la tercera parte de las conferencias que Arendt dictó en 1954 en la Universidad de Notre Dame titulada «Philosophy and Politics: The Problem of Action and Thought after the French Revolution», y que fue publicada bajo el título «Sócrates» en Jerome Kohn (ed.) *La promesa de la política* (2008).

3 En una entrevista realizada en 1964 por Günter Gauss, Arendt señala que en 1933 se vio «conmovida» por lo que estaba pasando. A saber, se producía el Incendio de Reichstag, evento que daría paso al establecimiento del *Tercer Reich*. Cuando Arendt se refiere a su conmoción señala que a partir de ese momento se sintió responsable y que abandonó la posibilidad de ser espectadora.

que se había tejido en toda la tradición filosófica entre el pensamiento como reflexividad moral y la acción, ya no resultaba tan evidente tras las experiencias del horror desplegado por el Tercer Reich.

En 1978 se publicó *La vida del espíritu*, libro en el que Arendt estaba trabajando al momento de su fallecimiento en 1975. En sus términos, uno de los principales motivos que la llevó a trabajar en sus últimas investigaciones fue la experiencia del juicio a Eichmann en Jerusalén entre 1961 y 1962, de donde piensa el concepto de la «banalidad del mal». Frente a un sujeto que había renunciado a la reflexividad moral de sus actos, que no había ejercido el pensamiento tal como Platón lo asumió, a saber, como el diálogo silencioso del yo consigo mismo, ¿qué vínculo se atiende entre el pensamiento y la acción? La pregunta con que nos introduce a su primer apartado sobre el pensamiento ya sienta dicha inquietud: «¿puede [el pensamiento] ser una actividad de tal naturaleza que se encuentre entre las condiciones que llevan a los seres humanos a evitar el mal o, incluso, los “condicionan” frente a él?» (Arendt, 2010:31).

1. Aparición y pluralidad en la política

En *La vida del espíritu* (2010) Arendt aborda el problema del aparecer, el hecho por el cual las cosas aparecen y se aparecen ante los agentes. Esta naturaleza fenoménica del mundo implica el hecho de que todo lo que existe presupone un espectador, en la medida en que está destinado a ser percibido por alguien. En suma, «nada de lo que existe en singular desde el momento en que hace su aparición; todo lo que es está destinado a ser percibido por alguien» (Arendt, 2010:43).

Este carácter fenoménico de la existencia viene dado a su vez por el carácter intersubjetivo de la existencia humana. Los agentes llegan a un mundo que les ha precedido y parten de un mundo que continuará sin ellos. Este hecho revela la importancia que revisten los actos de aparecer y desaparecer: «estar vivo significa estar movido por una necesidad de mostrarse que en cada uno se corresponde con su capacidad de aparecer. Los seres vivos «hacen su aparición» como actores en un escenario preparado para ellos» (Arendt, 2010:25).

Los agentes requieren de su aparecer para desplegar su existencia y este carácter propio de la vida en la Tierra revela la condición de pluralidad de la existencia compartida en este mundo. Como Arendt señala, no existe un singular en la medida en que aparecer significa ser percibido por alguien, por un espectador. La pluralidad de la existencia humana remite «al hecho de que los hombres, no el Hombre,

vivan en la Tierra y habiten en el mundo» (Arendt, 2019:22). Esta condición plural afirma el carácter compartido de la existencia, siendo la condición específicamente de la política en la medida en que para Arendt la política nace del hecho de vivir entre otros que poseen su perspectiva propia del mundo que se les aparece: «la política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres. (...) La política trata del estar juntos» (Arendt, 2017:45).

Este vivir juntos, cuya expresión podemos rastrear en el pensamiento clásico de Aristóteles y que encuentra su lugar en la experiencia de la *philia* (término equiparable con la experiencia de la amistad), constituye la condición material para la vida buena en comunidad. «Vivir juntos» implicaba en la *polis* ateniense el sostenimiento de un régimen de igualdad, similar a la igualdad que existe entre amigos, donde por medio de este régimen se volvía posible la constitución de un mundo común, de una comunidad. «El amigo comprende cómo y bajo qué articulación específica el mundo común se le presenta al otro» (Arendt, 2015:55), de modo que en la práctica de la amistad se volvía posible no sólo conocer la perspectiva desde la cual al otro se le aparece el mundo, sino que en el encuentro mismo con esa diferencia se hacía posible construir un mundo común entre seres diferentes.

2. La facultad de la acción y su espacio público de aparición

En *La condición humana* (2019), Arendt distingue tres facultades de la *vita activa*: el trabajo como labor sobre las necesidades biológicas, el hacer-obra en cuanto fabricación de objetos, y la acción en cuanto facultad de *praxis* (transformación) y discurso (dar cuenta de la perspectiva que se tiene del mundo en el que se vive). De estas tres facultades, sólo la acción precisa por necesidad de las condiciones y características presentadas en el apartado anterior, a saber, del carácter intersubjetivo y plural de la aparición en un espacio público compartido.

La acción en cuanto facultad es la única que no requiere de objetos materiales para su mediación ya que articula con lo específicamente humano: actos y palabras. Mediante dicha facultad el agente se vuelve propiamente humano en la medida en que ingresa a un escenario donde aparece ante otros y donde responde ante la pregunta «¿Quién eres tú?». La expresión griega *dokei moi* (equiparable a «me parece») refleja la naturaleza fenoménica del mundo al mismo tiempo que la inserción del agente en un mundo común que puede ser comprendido como la suma de las distintas perspectivas.

El aparecer, por tanto, siempre implica parecerle algo a otros, cambiando según la perspectiva de quien está asumiendo un punto de vista, es decir, de quien se está asumiendo como espectador. Sin embargo, este «me parece» no reflejaba para los griegos un contenido subjetivo o fantasioso, ni tampoco algo absoluto y válido para todos. Más bien, se asumía que era el mismo mundo el que se mostraba «de modo diferente a cada hombre en función de la posición que ocupa dentro de él, y que la “mismidad” del mundo, su rasgo común, reside en el hecho de que el mismo mundo se muestra a cada cual» (Arendt, 2015:52).

Para dar cuenta de cómo se le aparece a cada espectador el mundo que se comparte y se construye en su mismidad, así como al mismo tiempo poder desplegarse e iniciarse en el mundo propiamente humano —el mundo de palabras y actos—, mostrando quién es, es decir, mostrándose como agente, resulta necesaria la existencia de un espacio para la aparición. Este espacio es para Arendt la esfera pública, el espacio donde el agente puede salir del reino de la necesidad (localizado en la esfera privada de lo doméstico), para, con la libertad comprendida como superación de la necesidad, poder mostrarse quién es, iniciarse como agente que actúa junto a otros y ante otros, mediante actos y palabras.

Este espacio público necesario para la manifestación de quién es el agente y para la constitución de la mismidad del mundo común se sostiene en gran parte por la interacción entre los agentes que dan lugar a la trama de las relaciones humanas: «la revelación del “quién” mediante el discurso cae siempre dentro de la ya existente trama donde pueden sentirse sus inmediatas consecuencias» (Arendt, 2019:207). En este sentido siempre hay una trama que precede, tal como señalaba Arendt al tratar la naturaleza fenoménica del mundo en su carácter intersubjetivo. Por tanto, no es posible hablar de autores en la medida de que los agentes se insertan en una trama ya comenzada y sostenida por otros, por lo que Arendt señala la existencia de actores-pacientes que interactúan entre sí. Siguiendo a Taminioux (1994), «la doble actividad de la *praxis* y de la palabra se ejerce entonces entre actores en interacción manifiesta» (1994:129) donde quien actúa es a su vez espectado por otros y viceversa.

3. Pensamiento y juicio entre la retirada y la implicación

Como hemos podido atender, la mismidad del mundo en común reflejada en el «me parece» de cada agente se vuelve posible por la constitución de un espacio público que pueda garantizar la aparición de sí mismos ante otros. Sin embargo, en un

pasaje del *Gorgias* de Platón, Sócrates afirma no ser más que uno consigo, abordando en dicha cuestión el problema de la relación dialógica que tenemos con nosotros mismos: el-dos-en-uno, el hecho de que nos presentamos ante los otros, pero también ante nosotros mismos. Ciertamente cuando nos aparecemos a otros y somos vistos, «uno es uno». Se llama «consciencia de sí» al hecho curioso de que también soy para mí mismo, a pesar de que es difícil comprender cómo me aparezco a mí.

Lo que aparece en la expresión socrática y que permite fenoménicamente dar cuenta de sí mismos ante sí mismos es la experiencia del yo pensante, del pensamiento: «nada puede ser sí mismo y a la vez para sí mismo, sino el dos-en-uno que Sócrates descubrió como la esencia del pensamiento y que Platón tradujo al lenguaje conceptual como el diálogo silencioso⁴ del yo consigo mismo» (Arendt, 2010:207). Así, la actividad pensante no constituye una unidad. El dos-en-uno, el diálogo silencioso, solo se convierte en Uno cuando el mundo exterior se le aparece al pensador y donde uno es visto como uno mismo.

El pensar, analizado desde el punto de vista existencial es, como Arendt ya ha desarrollado en distintas obras, una empresa solitaria, pero no aislada. Al interior de dicha definición Arendt diferencia dos conceptos: por un lado, la soledad (*solitude*) que es aquella situación donde uno se hace compañía a sí mismo; y por otro lado, la soledad (*loneliness*) que aparece cuando estoy solo sin poder separar en mí mismo el dos-en-uno, donde me es imposible hacerme compañía a mí mismo, y la ausencia de otro es vivida con angustia.

Esta solicitud actualiza la consciencia que el hombre tiene de sí mismo en una dualidad. Este aspecto da cuenta para Arendt de la existencia plural que el hombre posee. Pluralidad de la existencia y del mundo que se contiene en el hombre en la forma de una dualidad del yo consigo mismo que hace del pensamiento una actividad auténtica, donde el pensamiento se vuelve una actividad dialéctica y crítica en el diálogo del yo consigo mismo.

Ahora bien, dicha lectura arendtiana acerca del pensamiento en términos existenciales, alrededor de la expresión socrática del dos-en-uno, se posiciona críticamente frente a una tradición que ha definido como condición del pensamiento su retirada del mundo y del ámbito de la acción. Esta retirada del reino de los asuntos humanos constituye «el descubrimiento de que sólo el “espectador”, jamás el actor, puede conocer y comprender aquello que se ofrece como un espectáculo» (Arendt, 2010:114).

4 Ver diálogos *Teeteto* (189e) y *Sofista* (263e).

Es en este ámbito de la discusión donde la figura de Aristóteles, y su proyecto ético-político, presentan varias divergencias respecto a las lecturas que realiza Arendt. Por un lado, hemos atendido a lo largo de los apartados anteriores que el proyecto político aristotélico en torno a la conformación de mundo común tuvo en consideración la condición plural e intersubjetiva de la existencia humana compartida en comunidad. Esto se ve reflejado en la importancia que radicaba para su proyecto la práctica de la *philia* en la *polis*, así como el estatus que le confiere a los *dokei moi*, los pareceres de cada agente sobre el mundo a partir del lugar que ocupan en este. Por otro lado, en su distinción acerca de los ámbitos y objetos del pensamiento y de la acción ética (discernidos principalmente en el Libro VI de *Ética Nicomaquea* y también en el Libro VII de *Metafísica*), Aristóteles traza una diferencia sustancial y jerárquica entre dos categorías que corresponden a los ámbitos de lo contingente (predilecto en el reino de los asuntos humanos) y de lo necesario (presente en los objetos metafísicos): *nous praktikos* y *nous theoretikos*. Lo primero trata con los asuntos que dependen de los hombres y lo segundo con los que no están en su poder y que necesariamente son, en oposición al ámbito de lo contingente donde lo que es puede no ser.

En este punto sin embargo resulta pertinente una detención. Presentar radicalmente la distinción aristotélica entre lo teórico y lo práctico no permitiría pensar una tercera vía que se desliza entre un tipo de comprensión del ámbito del pensamiento racional y un tipo de práctica en el ámbito de los asuntos humanos: se trata de la *phronēsis* (término equiparable a la expresión contemporánea de prudencia). Ésta es definida por Aristóteles como «hábito práctico verdadero, acompañado de razón, referente a las cosas buenas y malas para el hombre» (1140b5).

Esta facultad humana que compromete al pensamiento, pero también a la acción es leída por Arendt como «un tipo de penetración y comprensión de lo que es bueno o malo para los hombres, un tipo de sagacidad –ni sabiduría ni inteligencia– necesaria para los asuntos humanos» (2010:292). Se trata de la facultad de tener agudeza de juicio, discernimiento y discriminación, algo que hombres como Himmler o Eichmann estuvieron faltos al momento de cometer sus acciones. Pero no por estar imposibilitados o ser faltos de capacidad, sino porque fueron sustraídos, en la orquesta de una máquina deshumanizante, de su condición humana de habitar el mundo compartido.

Lo que se juega con la *phronēsis* aristotélica es el mundo en común en la medida en que reconoce nuestra implicación en un mundo-compartido-con-los-demás. Para Arendt, «la diferencia entre este discernimiento capaz de juzgar [la *phronēsis* aristotélica] y el pensamiento especulativo está en que el primero arraiga en lo que

en general llamamos sentido común, al que el segundo trasciende sin cesar» (Arendt, 2016:338).

A partir de un análisis político de la facultad del juicio del gusto en la *Crítica del Juicio* de Kant, Arendt asume al juicio como la facultad mediante la cual el agente juzga el mundo que se le aparece ante él y en interacción con los otros. A diferencia de la facultad del pensamiento que orbita sobre el yo y que exige de esta la retirada del mundo, en el juicio lo que está en juego es el mundo, en la medida en que lo que se juzga son los juicios particulares que se desprenden de los «me parece» de cada quien. Es mediante la facultad del juicio que se construye mundo común a partir de la capacidad de cada agente de expresar su parecer gracias a la facultad de la acción que revela el quién es uno. Lo que aparece en el centro de disputa son los sentidos alrededor de la mismidad del mundo que se aparece igualmente a todos los agentes que habitan la Tierra.

Si bien no es posible equiparar la comprensión del juicio que realiza Arendt, a partir de una lectura política de Kant, con el tipo de penetración y comprensión que identifica en la *phronēsis* aristotélica, sí podemos afirmar que ésta última resulta ser un tipo de conocimiento que articula las facultades del pensamiento y de la acción con la comunidad. En este entramado, un tipo de facultad de discernimiento como la *phronēsis* permite vincular la actividad del pensar con la prevención del mal en la medida en que disputa el sentido común en torno al mundo que compartimos.

4. Consideraciones finales

A lo largo del trabajo se procuró constatar la hipótesis dada ante la pregunta por la vinculación entre la facultad del pensamiento y de la acción. Respondiendo a partir de las distintas lecturas discutidas es posible considerar que existen diversas fuentes del cuerpo arendtiano que permitirían reconocer en la *phronēsis* aristotélica un tipo de facultad de discernimiento que vincula la actividad del pensar con la dimensión de la acción por medio de la facultad del juicio.

En la capacidad de juzgar, cuyo antecedente se puede ver contenido en parte en el concepto aristotélico de la *phronēsis*, el mundo compartido en común es lo que está en juego. A diferencia del pensamiento especulativo que trasciende y se retira del mundo, la capacidad de juzgar reconoce la implicación intersubjetiva dada por nuestra condición de pluralidad. Es esta diferencia sustancial entre la retirada y la

implicación lo que nos permite aseverar que la capacidad de discernimiento identificada por Aristóteles vincula un tipo de pensamiento con la acción política.

Con respecto a la recuperación que Arendt realiza de Aristóteles, podemos concluir que su trabajo sobre la tradición resulta crítico en la medida en que toma en consideración las limitaciones metafísicas y políticas que suscita el marco conceptual aristotélico para la comprensión de los problemas que su obra plantea, al mismo tiempo que ensaya otros modos de ir al pasado y de recuperar la tradición del pensamiento filosófico y político.

Queda, por último, enfatizar en la importancia que reviste, para nuestra comprensión y transformación del presente, el ejercicio del pensamiento como una densa y laboriosa ocupación que antes que apartarnos y alejarnos del mundo y de los otros, puede ser ejercido en compañía y en mundo compartido.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles** (2010). *Ética Nicomaquea*. Editorial Colihue.
- Arendt, Hannah** (2010). *La Vida del Espíritu*. Editorial Paidós.
- (2015). *La promesa de la política*. Editorial Paidós.
- (2016). *Entre el pasado y el futuro. Ochos ejercicios sobre la reflexión política*. Editorial Ariel.
- (2017). *¿Qué es la política?* Editorial Paidós.
- (2018). *Ensayos de Comprensión 1930-1954. Formación, exilio y totalitarismo*. Editorial Página Indómita.
- (2019). *La condición humana*. Editorial Paidós.
- Taminiaux, Jaques** (1994). Acontecimiento, mundo y juicio según Hannah Arendt. En Hilb, C. (comp.). *El resplandor de lo público: en torno a Hannah Arendt* (pp. 125-144). Editorial Nueva Sociedad.

Antigüedades de la noticia ideológica: tres posiciones sobre la relación entre arte y revolución

MATÍAS CRISTOBO¹

matiascristobo77@hotmail.com

Universidad Nacional de Córdoba / CONICET

Preguntarse hoy por la relación entre arte y revolución puede parecerse a la exhumación de un cadáver (exquisito). Al menos en dos sentidos: por un lado, el desentierro de algo ya aparentemente muerto; y, por otro, respetando al juego surrealista que convocamos, escribir arte en un pliegue de la hoja, cedérsela a un compañero, que él escriba revolución, y leer lo sorpresivo del resultado. Dos participantes —y uno más, si contamos a Diego Rivera— elaboraron en 1938 el *Manifiesto por un Arte Revolucionario Independiente*, en México. Fue dado a luz precisamente en el momento en el que el mundo occidental organizaba metódicamente una de sus largas noches, y encuentra su punto de medida exacto en la doctrina del Realismo Socialista tanto como en las condiciones de las cuales fue su expresión.

La sanción de este tipo de realismo, fijada como canon estético para el mundo soviético —y no sólo para esta geografía, puesto que también se propagó por toda Europa a través de los partidos comunistas—, fue el resultado de las posiciones dominantes en el Primer Congreso de Escritores Soviéticos llevado a cabo en agosto del año 1934. Aunque allí el representante más célebre de la literatura rusa era Máximo Gorki, el nombre que ganó una popularidad inmediata y se transformó en una suerte de equivalente de Stalin en el terreno de la cultura y del arte es el de Andréi Zhdanov. En su discurso ante el Congreso, que en su propia argumentación y estructura parecía duplicar el mismo materialismo mecanicista válido para el total de la cosmovisión soviética de aquel período, reconoce los avances de la revolución bolchevique en el terreno social y económico.

Pero si bien estos avances son palpables, siempre según Zhdanov, en cuanto a la consolidación de la revolución luego de la guerra civil, el rápido proceso de industrialización y la creación de granjas estatales y colectivas, en suma: en el desarrollo económico del socialismo, aún persisten ciertas «reminiscencias» burguesas en la consciencia del proletariado ruso. Contra ellas se dice que luchó y debe seguir luchando la literatura soviética. ¿Cómo lo hace? En principio, de un modo pura-

1 El presente trabajo integró el Simposio «Estéticas y Materialismos».

mente instrumental, organizando a los trabajadores en su tarea de derrotar a la explotación y al trabajo asalariado. Pero no sólo eso: porque además de sus labores organizativas cumple, también, con una «función» estética, y ella es el haber puesto como su determinación temática «la vida de la clase obrera y del campesinado y su lucha por el socialismo» (Zhdanov, 2022:4).

En este reconocimiento no sólo actúa soterradamente la tesis marxiana según la cual las rápidas transformaciones producidas en la «base» demoran, más o menos tiempo, en afectar a las «superestructuras», ni tampoco el estricto acompañamiento que la revolución «cultural» debe prestar a la «material», sino también se desarrolla un abierto combate contra la literatura «burguesa» de la Europa contemporánea, cuya característica definitoria no sería otra que la manifestación del «oscurantismo, misticismo, clericalismo y superstición» (Zhdanov, 2022:4). Precisamente a causa de ello, la exaltación de la vida obrera y campesina y su representación fidedigna de la realidad comunista es la que transforma a la literatura soviética en la más vanguardista de su época. El Realismo Socialista, a través de su portavoz Zhdanov, pretendió ahorrarse de una buena vez los intensos debates en torno a la relación entre vanguardia estética y vanguardia política producidos en el primer tercio del siglo en Europa y, sobre todo, en la primera época de la Rusia revolucionaria para fundirlas en una y la misma vanguardia. Claro que, y este será un dato a tener muy en cuenta más adelante, lo hizo —y aquí hay que tener presente al Lenin de *Un paso adelante, dos pasos atrás*— «centralizando» a todos los autores en una organización dependiente de los lineamientos del Partido.

En el campo propiamente artístico, el escritor burgués no puede hacer otra cosa que expresar, mediante su literatura, la misma decadencia y descomposición del mundo capitalista en el cual produce sus obras. Carece del «entusiasmo» que le infunde el nuevo sistema social, la nueva realidad floreciente. La falta de héroes en esta literatura se debe a que ya no hay nada heroico en su mundo, como sí lo hubo en la edad de oro que señalaba el triunfo de la burguesía. Pero la ausencia de entusiasmo esconde un problema verdaderamente crucial por sus efectos:

Aquellos representantes de la literatura burguesa que más agudamente perciben el estado de cosas están absorbidos por el *pesimismo*, la desconfianza en el día de mañana, el elogio de la noche negra, la celebración del pesimismo como teoría y práctica del arte. (Zhdanov, 2022:5, las cursivas son nuestras)

Es crucial el problema —y volveremos sobre ello— porque, precisamente, la determinación del pesimismo como marca de la literatura burguesa, lejos representar

un envilecimiento o desmoralización de los intelectuales, es el elemento que Benjamin transforma en decisivo para su trasposición en nihilismo revolucionario. Seamos claros: si los ideales moralistas, el concepto humanista de la libertad y la confianza en el progreso se pudrían en la Europa de entreguerras, el «pesimismo en toda la línea» que Benjamin reclama —y que, por otra parte, toma de *Los paisanos de París*, de Aragon— no pretende aprobar la decadencia, sino reconocerla como síntoma del mundo burgués que pide por su transformación.

Pero el Realismo Socialista se autocomprende como la expresión artística de la nueva sociedad, por ello debe ser «afirmativo»: debe tomar sus materiales, temas, imágenes, lenguajes, de la experiencia y la epopeya obrera y campesina. Por ello no es «utópico», porque la utopía ya se ha realizado materialmente y, en consecuencia, la literatura pudo resolver su hiato con la realidad. Aunque aquí —y no importan mucho las consecuencias que tuvo a futuro— hay algo sumamente valioso que suele ser pasado por alto en la crítica vulgar a la vulgaridad del Realismo Socialista: representar fielmente a la realidad no significa describirla tal cual se ofrece ante la vista, al modo de la fotografía de un cuerpo inerte, sino en mostrarla como «realidad en su desarrollo revolucionario» (Zhdanov, 2022:6). La representación de la «realidad objetiva» quiere decir, entonces, captar el movimiento que la revolución impone en su curso, de ahí que el Realismo Socialista consista, en gran medida, en una estilización del hombre y la mujer —en suma: de sus caracteres y personajes— a través de su heroicidad cotidiana.

Este es uno de los pilares que responde al *dictum* estético —y hoy no puede menos que sonar un tanto brutal— de Stalin, aquel que prescribe a los artistas el ser «ingenieros de las almas humanas». El otro es, quizás, el que más ha trascendido —compartido, por lo demás, con el otro gigante que fue la China comunista de Mao— y tiene que ver con el valor de «reformar y educar a los trabajadores en el espíritu del socialismo» (Zhdanov, 2022:6). Aquello de ser «ingenieros del alma humana» supone, asimismo, el dominio de las técnicas de la escritura. Pero en esta empresa el escritor revolucionario debe, de algún modo, reapropiarse de lo mejor de la herencia histórica —incluso y especialmente la burguesa— en cuanto a «géneros, estilos, formas y procedimientos de creación literaria» (Zhdanov, 2022:7). Porque, así como en el terreno material el proletariado se adueña, no simplemente suprimiendo sino transformándolo, de lo mejor del mundo burgués, en el terreno espiritual la herencia literaria es recogida, asimilada y llevada «más allá».

La posición relativa al «qué hacer» con el arte en un territorio en el que —más allá de la opinión que se pueda tener frente a esto— la revolución «social» ha ocurrido, resultó determinada por su singular realismo junto con su valor educativo.

Sin embargo, la coagulación producida abre ahora dos nuevos interrogantes, pues, por un lado, ¿qué debe hacer la revolución con el arte? Y, por otro lado, ¿qué debe hacer el arte cuando la revolución «todavía no» se ha realizado? En el *Manifiesto por un Arte Revolucionario Independiente* —y no puede dejarse pasar por alto el hecho de que aquí coincidan dos figuras fundamentales, también «metafóricamente», de la vanguardia política y de la vanguardia artística del momento—, encontramos algunas respuestas a aquellos interrogantes.

En principio, hay que decir que el rechazo absoluto de Trotsky y Breton al estalinismo no hacen demasiado lugar a la «diferencia» que hemos planteado, debido a que la respuesta frente a la relación de la revolución con el arte tanto como la del arte frente a la (pre)revolución, se funden en lo que podríamos llamar —algo imprecisamente— la posición de la «autonomía estética». En efecto, ya sea porque la revolución fue «traicionada» en el campo soviético o bien porque en occidente tanto las potencias democráticas como los regímenes fascistas se mueven vertiginosamente hacia una nueva guerra imperialista, el arte conserva un «potencial» emancipatorio.

Lo hace justamente porque posee sus propias leyes de desarrollo que, según Trotsky y Breton, y esa es la novedad del momento histórico, cada vez son más avasalladas sin que importe la realidad social concreta de la cual sean expresión. El «verdadero» arte, pues, es siempre revolucionario por el simple hecho de:

Aspirar a una reconstrucción completa y radical de la sociedad, aunque sólo sea para liberar la creación intelectual de las cadenas que la atan y permitir a toda la humanidad elevarse a las alturas que sólo genios solitarios habían alcanzado en el pasado. (Breton y Trotsky, 2019:193)

No sólo puede leerse, en este pasaje, que el arte no debe estabilizarse, positivizarse, frente a la realidad actual, sino que su propia lógica lo convoca a una suerte de «revolución permanente», aunque esta revolución se vea limitada —por el momento— a ese conjunto de leyes que le son propias. Pero esto no es todo, ya que, si el arte se erige como resguardo de una auténtica expresión humana, «sólo la revolución social puede abrir el camino a una nueva cultura» (Breton y Trotsky, 2019:193).

La dialéctica a la que acabamos de referirnos niega dos veces, o, mejor formulado, niega tanto la realidad social de la cual brota el Realismo Socialista como su misma pretensión artística. Este rechazo deshace la «falsa reconciliación» entre

realidad y representación y devuelve al arte, sorprendentemente, su conceptualización afín con la Teoría Crítica. Vale la pena volver a citar el *Manifiesto*:

Vale más confiar en el don de *prefiguración* que es patrimonio de todo artista auténtico, que implica un comienzo de superación (*virtual*) de las más graves contradicciones de su época y orienta el pensamiento de sus contemporáneos hacia la urgencia de la instauración de un orden nuevo. (Breton y Trotsky, 2019:195)

La consecuencia de lo anterior reorienta la discusión hacia la libertad estética en dos planos diferentes. Primero, como ya pudo anticiparse, la actividad intelectual y la creación artística no pueden tolerar ninguna injerencia extraña, ni coacción externa, que no sea la de su propio desarrollo inmanente. Y esto vale para todo tiempo, pues ni antes, ni durante, ni después de la revolución puede imponérsele al arte disciplina ajena alguna en cuanto a su elección temática. Es conocido el hecho —por demás curioso, aunque no volveremos sobre él— de que, al momento de redactar el *Manifiesto*, Breton escribe: «total libertad en el arte, salvo contra la revolución proletaria» y Trotsky, llamativamente, decide suprimir la última parte.

El segundo plano de la libertad artística tiene que ver con otro elemento muy caro a la doctrina del Realismo Socialista, en sí mismo, y porque además responde a la determinación fundamental del centralismo leninista. Si, tal como escribimos más arriba, en el mundo soviético las fuerzas productivas «materiales» se han colectivizado —y Trotsky y Breton se muestran conformes con dicho proceso—, no debe ocurrir lo mismo con las fuerzas «intelectuales», para las cuales sólo debe regir una «libre amistad creadora» (Breton y Trotsky, 2019:197). Si tenemos que expresarlo en una fórmula, esta sería: centralización de la economía y la cultura para el comunismo soviético; para Trotsky y Breton, centralización de la economía y libertad individual anarquista para el terreno de la cultura.

Ahora bien, ¿significa lo anterior una cierta despolitización de la actividad intelectual o el retorno de un arte «puro» (el *l'art pour l'art*, según la periodización crítica que introduce Benjamin)? No según nuestros autores, pues «tenemos una idea muy elevada de la función del arte para negarle una influencia sobre el destino de la sociedad. Consideramos que la tarea del arte en nuestra época es participar consciente y activamente en la preparación de la revolución» (Breton y Trotsky, 2019:198). Entonces, ¿por qué la «libertad de creación» necesariamente habría de confluir con la «preparación de la revolución»? La respuesta posible —y es la que proporciona el *Manifiesto*— es que el «mundo interior» del artista, a través de la idea de sublimación, se construye como instancia de resistencia y, al mismo tiempo

y por las mismas razones, como expresión de tendencias latentes que el todo social obtura o bloquea.

La posición resultante del *Manifiesto* —más allá de que, por supuesto, obedece al motivo eminentemente estratégico de combatir a las fuerzas estalinistas y reagrupar a las propias en el terreno cultural—, conduce a una conceptualización dialéctica, mediada, de la relación entre el arte y la revolución. Da fe de ello la potente consigna con la que Trotsky y Breton lo cierran: «He aquí lo que queremos: la independencia del arte -por la revolución; la revolución -por la liberación definitiva del arte» (Breton y Trotsky, 2019:200).

Si bien es cierto que el *Manifiesto* asigna a los artistas la tarea de participar en la preparación de la revolución, también lo es el hecho de que no lo hace de un modo *inmediato*, sino a través de sus propios medios. Esto significa que, a diferencia del canon fijado por el Realismo Socialista, Trotsky y Breton se acercan a la posición de la «autonomía estética». Agreguemos, de paso y en un tono anecdótico, que la peor descalificación que podía arrojarse a una obra artística durante la vigencia del estalinismo en su dimensión cultural era la de «formalismo». En todo caso, lo que nos interesa señalar es que, en este momento particular de la historia, y en el campo de la política revolucionaria, pueden delinearse dos «modelos» reconocibles: por un lado, aquel del Realismo Socialista, que prescribe al arte un contenido político directo y que, por ello mismo, llamaremos «inmediato». Por otro lado, con todas las reservas del caso que ya hemos comentado, el de la «autonomía estética», propuesto por Trotsky y Breton, cuyo rasgo definitorio es el de la «mediatez».

La oposición entre «forma» y «contenido», para ponerlo en otras palabras, pese a la evidente simplificación que representa, no ha sido un problema menor para la tradición de la izquierda. Pero ahora quisiéramos explorar —si se nos concede el uso del anacronismo vernáculo, y ya que nos gustan las casas de antigüedades—, una «tercera posición» relativa a la relación entre arte y revolución. Esta no es otra que la célebre alternativa con la cual Benjamin cierra su trabajo sobre *La obra de arte*, casualmente escrita entre las fechas de nacimiento del Realismo Socialista y el Manifiesto por un Arte Revolucionario Independiente: la «politización de la estética». Sin embargo, y no deja de ser un nuevo anacronismo, es necesario remontarse quince años atrás, es decir, al Trotsky de *Literatura y Revolución* y al Breton del *Primer Manifiesto*.

Debemos reconocer que, aquí y en principio, Trotsky se mueve de un modo paradójico. La crítica a la inexistencia o, en todo caso, innecesariedad de un arte proletario, lo conduce a afirmar la determinación de un arte volcado directamente a las masas. Es decir, en términos de eficacia política no se necesita, en la situación his-

tórica concreta de transformación revolucionaria, un arte que crea ilusoriamente «provenir» de sus filas, sino uno que «despierte» a sus filas. Trotsky aboga aquí por un arte que acelere el proceso de transformación social y, en segunda instancia, produzca las condiciones materiales para un tipo de creación libre. Ese es un modo, quizás, de comprender su elección por un arte que parte del tiempo y las formas pasadas. Aunque este objetivo es claro, resulta igualmente sorprendente que luego de una discusión teórica profunda como la que lleva a cabo Trotsky la cierre abruptamente, hacia el final de su ensayo, glorificando la poesía de Demián Biedni, un poeta caracterizado por él mismo como de «segundo orden». Un poeta que utiliza el lenguaje de las fábulas populares, el de las canciones, el del periodismo y el cotidiano. ¿Cuál es su «mérito»? Nada más ni nada menos que influir en las masas.

Pero, insistimos en preguntarnos, ¿por qué motivo Trotsky toma esta salida abrupta y en apariencia esquemática, casi filistea, atribuible cómodamente a un líder revolucionario y distingue la literatura menor de un escritor de fábulas populares? ¿Por qué condena la búsqueda de nuevas formas y toma partido por la utilización de las viejas fórmulas? No —o no solamente, concédasenos esta posibilidad— para volcarse de lleno a un arte de propaganda que renuncie a la elaboración estética. Lo que se muestra como impugnación frente a la búsqueda de nuevas formas artísticas (y la defensa de las viejas formas reapropiadas) debe ser comprendido a la luz del reconocimiento de la impotencia del arte para transformar al mundo. Esto es, para evitar la posibilidad del autoengaño de una poesía proletaria, resulta preferible deshacer la relación mediada entre arte y sociedad y tomar partido por aquello que impulsa enérgicamente al proletariado a transformar su situación. Dicho más brutalmente: frente a un arte que muestra una autocomprensión errónea sobre su función es preferible renunciar a él. O, en esta discusión puntual, en un arte, nos atrevemos a decir, completamente instrumentalizado en favor de la aceleración de la revolución social. La poesía de Biedni, escribe Trotsky, no es auténtica poesía, pero «es en cambio *algo más* que ella» (Trotsky, 2015:335). En ese plus —ese «algo más que ella»— está el secreto de la cuestión.

Del lado de Breton —leído a través de Benjamin, conviene aclarar—, la literatura surrealista ya dio un paso más allá de la iluminación mística y del éxtasis de tipo religioso o del provocado por las drogas, en sus obras palpitan *experiencias* al modo de lo que Benjamin llama «iluminaciones profanas», cuya característica es su rasgo antropológico y material. Benjamin advierte en el surrealismo el «odio» y cierta inclinación al «mal» que destilan sus escritos, no como temas literarios meramente, sino al modo de una reacción ante la moral burguesa, católica y contemplativa, pro-

pías de la *intelligentsia* europea. Pero esta revuelta aún necesita convertirse en revolución.

Desde el lado de la política, ¿cuál es el servicio que el surrealismo puede prestar a la revolución? Si los partidos burgueses muestran una fe quietista y optimista con respecto al futuro es deber preguntarse, siguiendo a Benjamin: ¿la revolución depende de una modificación interna o de la transformación de las circunstancias exteriores? Es en esta segunda posibilidad que el surrealismo se ha acercado al comunismo. ¿Y cómo lo ha hecho? A partir de su método medular de composición literaria, que ya había enunciado Breton en el *Primer Manifiesto* pero que Benjamin también toma de Aragon: la diferencia entre «comparación» e «imagen». Ahora leemos en Pierre Reverdy:

La imagen es una creación pura del espíritu. No puede nacer de una comparación sino del acercamiento de dos realidades más o menos alejadas. Cuanto más distantes y precisas sean las relaciones entre las dos realidades que se ponen en contacto, más intensa será la imagen, y tendrá más fuerza emotiva y realidad práctica. (Reverdy, citado en Benjamin, 2001:38)

«Una intuición afortunada en cuestiones de estilo debe ser prolongada», con-signa luego Benjamin y hace aparecer en escena a Trotsky, porque lo que se propone, aquí, es un salto de la literatura moralista hacia el ámbito de la acción política, el «ámbito de las imágenes de pura cepa». Pues bien, ¿cuáles «realidades» componen una imagen revolucionaria? Probablemente la de la sucesión no armónica de dos momentos históricos. El «arte proletario», como el promovido por el *Proletkult*, hubiese seguido moviéndose bajo el *continuum* de la temporalidad de la decadencia burguesa, funcionaría bajo el ejido de la «comparación» como un «acercamiento voluntario» entre lo viejo y lo nuevo, mientras que la conversión de los artistas en revolucionarios permitiría el salto de una realidad a otra, en el medio de una dialéctica de acoplamiento no dialéctico —si es posible expresarlo contradictoriamente— entre las dos realidades que definen la composición de una imagen. La «comparación» es Reforma; la «imagen» es Revolución.

Pero, nos preguntarnos nuevamente, ¿es esto un liso y llano llamamiento a que el artista tome las armas en menoscabo de su trabajo estético? Pensamos que no, ya que «tanto mejores serán los chistes que cuente. Y tanto mejor los contará» (Benjamin, 2001:61). Para que la *intelligentsia* revolucionaria gane contacto con las masas proletarias debe involucrarse con las tareas de la revolución, ya no culturales, sino eminentemente políticas. La tarea revolucionaria como creación de un campo

de imágenes puede permitir, precisamente allí, la apertura del ámbito de imágenes buscado. Citamos nuevamente a Benjamin:

Cuando cuerpo e imagen se interpenetran tan hondamente, que toda tensión revolucionaria se hace excitación corporal colectiva y todas las excitaciones corporales de lo colectivo se hacen descarga revolucionaria, entonces, y sólo entonces, se habrá superado la realidad tanto como el *Manifiesto Comunista* exige. (Benjamin, 2001:61–62)

La luz del relámpago que ilumina el espíritu de la que habla Breton en el *Primer Manifiesto* es discontinua y sorpresiva, tal como la que, luego según Benjamin, debe iluminar los hechos de la historia. La oscuridad de la que ha sido presa el espíritu no debe salvarse retornando a la claridad del día, así como la vigilia no debe poner fin al sueño, sino que aquella oscuridad debe verse iluminada por imágenes relampagueantes. Breton, por su lado, imagina un castillo con «infinitas dependencias», con «interiores fabulosamente restaurados», cuya mitad «no esté forzosamente en ruinas» y próximo a la ciudad de París, en el que habita junto a sus amigos surrealistas. «Cuando “estamos allí” vivimos realmente según nuestra fantasía» (Breton, 2012:35). Pero de lo que se trataba, en cuanto a la relación entre arte y revolución se refiere, es de que ya nadie dude de la existencia de este castillo, ahora sí, emplazado en el corazón de Moscú, o de cualquier otra ciudad del mundo, cuyas puertas batientes se agiten las veinticuatro horas del día.

Referencias bibliográficas

- Alle, María Fernanda** (2019). «La literatura del partido». El realismo socialista entre el arte y la política. *452ºF Revista de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada*, N° 20, 166-186.
- Aragon, Louis** (2016). *El aldeano de París*. Errata naturae.
- Benjamin, Walter** (2001). *Imaginación y sociedad*. Taurus.
- Benjamin, Walter** (2007). *Conceptos de filosofía de la historia*. Terramar.
- Breton, André, Rivera, Diego y Trotsky, León** (2019). *Manifiesto por un arte revolucionario independiente*. Siglo XXI.
- Breton, André** (2012). *Manifiestos del surrealismo*. Argonauta.
- (2019). *Nadja*. Cátedra.
- Trotsky, León** (2015). *Literatura y revolución*. Ediciones ryr.
- Zhdanov, Andréi** (2022). *Primer Congreso de Escritores Soviéticos*. <https://rb.gy/2oecd>

Desacuerdos profundos en ámbitos de discusiones digitales

ULISES DÁVALOS¹

ulisesdavalos21@gmail.com

Universidad Nacional de General Sarmiento

En un mundo en que las discusiones en redes sociales son más cotidianas que el diálogo pacífico podemos preguntarnos, ¿Vivimos en una época de desacuerdos profundos? ¿Podemos combatir los desacuerdos en un diálogo digital sin volvernos locos en el intento? A menudo nos encontramos con situaciones digitales en las que uno puede suponer que se enfrenta a un comportamiento irrazonable: falacias, cambio de reglas del juego, cambio a otro tema de diálogo y abandono del diálogo razonable son comunes en los ámbitos informales tanto como en los formales. Esto último, a saberse el abandono del diálogo razonable, es lo que (Fogelin, 1985:2) deriva como consecuencia de un desacuerdo profundo. Él argumentó que la posible eficacia en nuestro diálogo depende de la normalidad de nuestro discurso compartido. En la medida en que el discurso no es normal, los desacuerdos que ocurren en él son profundos; y en la medida en que los desacuerdos son profundos, no son susceptibles de resolución racional. Frente a esto se han ensayado algunas respuestas, como la de Steven Patterson (Patterson, 2014:1). Él argumenta que una crítica a ciertas premisas fogelianas puede contribuir a la solución racional de los desacuerdos profundos. En un primer momento de este artículo realizaremos un relato de los recursos de resolución que estas críticas aportan a los desacuerdos profundos con fin probar ciertas limitaciones en su propuesta. En un segundo momento, pretendemos dar evidencias de que si tomamos como marco de interpretación la interpretación que hacemos de la conceptualización de Patterson podríamos dar cuenta de una manera racional de resolver los desacuerdos en caso de su ocurrencia o en caso de que los pensemos como límite de la argumentación en general. Mientras que reservamos un apartado final para dar cuenta de cómo estas propuestas pueden colaborar en una interacción digital menos irracional.

Por tanto, en esta presentación nos proponemos tres objetivos:

¹ El presente trabajo integró el Simposio «Desacuerdos profundos: caracterización, aplicación y problemas».

1. demostrar que la conceptualización de los desacuerdos profundos ofrecida por Fogelin es incompleta
2. proponer una idea de desacuerdo profundo como desacuerdo complejo
3. relacionar esto con el contexto de desacuerdo en ámbitos digitales

Nos referimos a desacuerdos en ámbitos digitales como todo aquel desacuerdo en que una o más partes se encuentran discutiendo en torno a un tema en particular de manera no presencial por medio de alguna plataforma digital (utilizaremos com parangón twitter, pero no se limitan a esta sino que se extienden a facebook, youtube, instagram, reddit, whatsapp, telegram, etc). Creemos que esta forma de comunicación se extiende más allá del ámbito recreativo y comporta una esfera de discusión política, de disputa social y de intercambio epistemológico informal. Partiendo de esta base nos parece relevante dar lugar a un análisis no solo de las formas en general sino de la ocurrencia más particular de vínculo entre pares que ocurre allí, los desacuerdos.

Las redes sociales en gran parte se nutren del conflicto para sostenerse, la dinámica de efervescencia social y tribalismo son la piedra basal que sostiene una estructura de consumo de las mismas (Zafrilla, 2022:1). Por ello a continuación indagaremos si la naturaleza de estos intercambios las hace pasibles de ser enmarcadas dentro de la categoría de desacuerdos profundos. No hablaremos aquí de una discusión en particular sino de cómo la dinámica de discusión en redes sociales socava las posibilidades generales de discusión como lo hacen los desacuerdos profundos.

Para entender este vínculo sintetizamos —siguiendo a Patterson (2014:4)— el argumento de Fogelin (Fogelin, 1985:6) con respecto a este tipo de desacuerdos con el fin de comprender cómo se relacionan con los desacuerdos en discusiones digitales.

Fogelin sostiene que:

1. Cualquier desacuerdo se resuelve sólo cuando todas las partes están racionalmente convencidas de la posición de una de las partes.
2. La argumentación es el medio principal por el cual tales resoluciones toman lugar.
3. Un desacuerdo profundo es un choque no entre proposiciones individuales o argumentos, ni es simplemente el fracaso de una o más partes para comprometerse sinceramente con la dialéctica (es decir, la «cabeza de cerdo»/testarudez), pero entre formas de vida inconmensurables: marcos profundamente arraigados de supuestos, valores y prácticas fundamentales.

4. Si dos formas de vida son inconmensurables, entonces no hay forma de reconciliarlas por medios racionales.

5. La noción de «formas de vida» incluye cosas tales como estándares de argumentación.

6. Esto significa que la argumentación es impotente frente a desacuerdos profundos; no afecta nada.

7. Por lo tanto, los desacuerdos profundos deben abordarse a través de la persuasión no racional.

8. Que una clase tan importante de desacuerdos no puede ser manejada por los medios racionales sugieren límites preocupantes a la eficacia de la argumentación.

Comprendemos entonces a los desacuerdos en ámbitos digitales como casos generales en donde se puede arribar a la misma conclusión que en un desacuerdo profundo, a saber, el final de la argumentación racional. Ahora bien, sería ingenuo pensar que todas las formas de intercambio digital se subsumen bajo la forma que aquí comentamos, individuos racionales, no testarudos, con predisposición al diálogo y con tiempo necesario para meditar en torno a los argumentos de su contrincente. Lo relevante aquí es apuntar a un horizonte en donde dado este tipo de caso, no pueda ser resoluble.

¿Qué pasaría si se diera el caso en donde estos agentes se deben comunicar en medios digitales? sintetizamos aún más lo dicho por Fogelin reponiendo cuatro características que Ranalli identifica como centrales a un desacuerdo profundo para hacer más clara la vinculación con desacuerdos digitales. Ranalli propone que toda teoría de los desacuerdos profundos debe dar cuenta de cómo explicar cuatro rasgos identitarios de un desacuerdo profundo describiendo de esta manera los rasgos de un desacuerdo profundo en general.

Para él un desacuerdo profundo debe contemplar:

- Desacuerdo: Los conflictos son de hecho un desacuerdo genuino.
- Toma de razones: En casos de desacuerdo profundo, las partes al menos se toman a sí mismas como dando razones por sus puntos de vista.
- Sistemática: Los desacuerdos implican un desacuerdo sistemático.
- Persistencia: Los problemas tienden a ser persistentes y, por lo tanto, no resueltos.

No sería extravagante pensar en un desacuerdo digital en torno a algún atentado a una figura política, una decisión en torno a una medida económica o un tipo de gobierno en donde estas cuatro características sean satisfechas. Ahora bien el fin de estas vinculaciones era tener la idea de desacuerdo profundo como modelo para dar respuesta a la imposibilidad de un intercambio fructífero en estos ámbitos.

Existen diversos posicionamientos con respecto a este tipo de desacuerdos, algunos pesimistas como el caso del mismo Fogelin y otros tantos optimistas como Barris (Barris, 2018:1) o Aikin (Aikin, 2019:1). También existen conceptualizaciones en donde se trata de indagar formas particulares dentro de los desacuerdos profundos y cómo estas condicionan el tipo de desarrollo de los mismos, tal puede ser el caso ya mencionado de Ranalli con su «Teoría del principio epistémico fundamental» (Ranalli, 2018:2), Ben Martin con su conceptualización acerca del alcance y la vinculación de proposiciones estructurales (Martin, 2021) o incluso la posibilidad de una respuesta al desacuerdo profundo mediante la metaargumentación como la dada por Finocchiaro (Finocchiaro, 2011:4). En función de lo que buscamos apuntar en este artículo nos hemos cernido a la conceptualización ofrecida por Patterson en su texto *The Methodological Usefulness of Deep Disagreement* (Patterson, 2014). Este artículo presenta lo que no solo es una excelente estructura de resolución de desacuerdos profundos sino que ofrece una crítica certera al argumento de irresolubilidad para desacuerdos profundos que propuso Fogelin.

1. Críticas en torno a la conceptualización fogeliana

Patterson hace dos críticas bien diferenciadas acerca de la posición de Fogelin que cabe destacar (siempre teniendo como fin una teoría que nos ayude a la resolución de disputas o desacuerdos digitales de manera más completa).

En primer lugar, toma como un desafío el hecho de que Fogelin caracteriza la «victoria» como el fin de una argumentación⁽¹⁾. Dado que de esto se desprende que la resolución de una disputa sólo puede ser la derrota de una posición por parte de otra. El autor plantea que el punto final de la argumentación tiene más que ver con motivos coordinativos que con fines competitivos. El intercambio de ideas en cambio a lo que opina Fogelin tiene más en común con la producción de nuevas ideas y significados que con una disidencia total. Patterson dice «En lugar de que una de las partes emerja como vencedora y otra como perdedora, bien puede resultar que todos ganen (si un entendimiento mutuo puede llegar a través de una “tercera vía”) o que todos pierden (si, por ejemplo, el las partes simplemente desperdician el tiempo y la buena voluntad hablando entre sí).» (Patterson 2014:12). Existen otros casos posibles como que se descubran nuevos factores o evidencias relevantes que nulifican diferencias así como también puede darse el caso de que sean casos de diferencias verbales en donde están hablando de temas distintos y por lo tanto tampoco pareciera existir un ganador bien demarcado.

En segundo lugar ataca la premisa de Fogelin que refiere a que no puede haber una forma racional de resolver el choque entre dos formas de vida inconmensurables (4). En fogelin las formas de vida devienen en marcos inconmensurables. Por ello entendemos que de disputas con dos puntos de vista inconmensurables se sigue que existen dos estructuras profundas o proposiciones estructurales inconmensurables. Seguido de esto comprendemos que gran parte del argumento de desacuerdos profundos de Fogelin se sustenta en que, de hecho, existen tales premisas o proposiciones estructurales. Algo que el autor no hace sin embargo es definir estas proposiciones, no explica si surgen de un individuo, de una civilización, si emergen sintética o explícitamente o incluso si son respecto a una cultura dada. Aquí es relevante según Patterson poner de manifiesto el argumento de Brink en contra del relativismo moral. Dado que comparte la misma forma que los argumentos de desacuerdo profundo en general. Brink en una situación parecida a la nuestra discute si los desacuerdos morales son de hecho resolubles o no. En su propuesta Brink relaciona la resolución de desacuerdos morales con dos causas, los individuos y las condiciones fácticas de los individuos.

Con respecto a los individuos Brink dice:

A menudo, al menos uno de los contendientes falla «conscientemente» en evaluar los hechos extra morales por ser insuficientemente imaginativos o al no sopesar las consecuencias para las personas, de diferentes acciones o diferentes políticas. Esta culpa de no ser suficientemente imaginativo puede deberse a negligencia (o pereza), prejuicio, interés propio o ideología social. (Brink, 1989:8)

Ahora, bien Fogelin si toma en cuenta estos casos como de «cabezas de cerdo» o testarudez. Aquí no hay duda en que Brink y Fogelin estarían de acuerdo. Lo importante es que el punto de Brink tiene un alcance más amplio, ya que describe casos de ignorancia «no consciente» que resultan en desacuerdos morales:

Otras disputas morales genuinas dependen de causas razonables (*no conscientes*) pero a saber, resolubles sobre los hechos no morales. Las respuestas a preguntas morales controvertidas a menudo se vuelven cuestiones no morales sobre las cuales existe un desacuerdo razonable. (Brink, 1989:8)

Brink entonces trae esta posibilidad para hace evidente que no es descabellado pensar que un desacuerdo moral dependa de un componente extramoral o condiciones fácticas al momento de darse la disputa. A su vez esto no implica que llegado

el momento las condiciones fácticas puedan conocerse con suficiente claridad como para hacer razonable la discusión que las implican o lo que es lo mismo, a veces dependen de conocimientos que van más allá de sus posibilidades, pero esto no es irresoluble. De igual manera puede darse el caso de que los agentes no puedan, por la naturaleza de los mismos hechos extramORALES (complejidad, pluralidad, diversidad, etc) comprenderlos completamente aunque estén bien intencionados y con predisposición plena. Esto aplica de igual manera si los agentes desacuerdan basados en un sustento epistemológico incompleto que no permite evidenciar un posible solapamiento (como las teorías físicas acerca de la luz a principios del siglo XX).

Por lo tanto, en casos como estos, el hecho de no lograr resolución para un desacuerdo de larga data, aunque todavía sería debido principalmente a las deficiencias de los agentes, no implicaría una «cabeza de cerdo» en el sentido de Fogelin. Basado en esto Patterson resuelve que sería equivocado inferir cualquier inconmensurabilidad de este tipo en los puntos de vista de los agentes. Luego sostiene que en este punto deberíamos tener razones para dudar que esa aparente inconmensurabilidad entre los puntos de vista de las personas implica que sus intentos de resolver esas disputas usando medios racionales están condenados al fracaso.

Patterson también contempla el caso de que una inconmensurabilidad no sea únicamente por un individuo incapaz. Dado la amplitud del término «forma de vida» podemos comprender la inconmensurabilidad de Fogelin como algo más parecida a la kuhniana (basada en una cultura particular). Kuhn implica un vínculo indisoluble entre las creencias y las observaciones de las comunidades científicas (Kuhn, 2000:5) siguiendo aquí a Hanson (Hanson, 1977:2) y su tesis de la «carga teórica de las observaciones». De alguna manera lo que se explica con esto es que un individuo está sujeto a una tradición y una cosmovisión de origen.

Parecería entonces que las diferencias culturales nos vuelven impotentes a la hora de concebir la visión de un agente externo a nuestra forma de vida. Pero de hecho sabemos que las diferentes culturas o «formas de vida» pueden no sólo entender hipotéticamente el razonamiento de los demás, sino que pueden y de hecho asumen los modos de razonamiento de los demás cuando se trata de cuestiones de valor. Esto a su vez está en contra de la afirmación de Fogelin de que diferentes formas de vida contienen diferentes estándares de argumentación, un punto clave en su argumento. Los estándares de argumentación no son totalmente relativos a un marco cultural o ideológico. Esto no debería ser una sorpresa, dado que una gama diversa de programas de investigación empírica en ciencia cognitiva y la psicología sugiere lo mismo.

De lo anterior Patterson comienza a apuntalar la idea de que la cultura no es decisiva cuando se quiere postular una inconmensurabilidad fuerte. Sumado a esto, postula que incluso si uno estuviera inclinado a conceder lo anterior, la idea de Fogelin no escaparía al problema adicional de que los individuos y los grupos habitan simultáneamente más de una «forma de vida». Para ponerlo de otra manera, nadie es solo católico, o argentino o filósofo. Los planos sociales y culturales que inciden sobre la autoimagen y las creencias individuales y colectivas son muchos, y están entrelazados de maneras complejas.

El tipo de comunidades de creencias que Fogelin prevé en sus ejemplos de aborto y acción afirmativa toman la forma de roles sociales (padre, policía, hija, etc.), géneros, comunidades, agrupaciones históricamente definidas (judíos rusos de la era de la Segunda Guerra Mundial), membresías en varios proyectos (aquellos preocupados por abogar en sindicatos, aquellos que abogan por los derechos de las mujeres o los que abogan por derechos animales pueden superponerse o no tener nada que ver entre sí). Estas «formas de vida» se superponen y forman una maraña de influencias que impactan en quién se concibe a sí mismo como una persona, lo que ella cree y cómo argumenta.

Simplemente porque las personas pueden pertenecer a diferentes culturas o clases de personas no significa necesariamente que sus las vistas van a ser inconmensurables. De hecho, a menudo discutimos fuera de nuestro propio conjunto de descriptores sociales, o aprovechar un descriptor sobre otros para sostener mejor un punto. Con estas dos críticas creemos que sería suficiente para debilitar el argumento de Fogelin de manera tal que sería necesaria una revisión profunda. Por lo mismo abandonamos la conceptualización clásica para explorar otras posibilidades de resolución para desacuerdos en contextos digitales.

2. Proposiciones en torno a los desacuerdos profundos

Luego de reconsiderar la visión pesimista de una inconmensurabilidad fuerte miramos con optimismo la posibilidad de resolución de los desacuerdos profundos. Es en este punto donde cambiaremos el término de desacuerdo profundo por el de desacuerdos complejos para referir el nuevo tipo de desacuerdos que aparecen ante nosotros como profundos pero que en última instancia son resolubles. Entendemos que igualmente no es despreciable el concepto de desacuerdo profundo, sino que sirve pensar en ellos como la idea que marca el límite de la argumentación posible. Como si fuera el genio maligno cartesiano que desafía a pensar en contexto de lími-

tes absolutos. La idea entonces es reconceptualizar los desacuerdos profundos teniendo en cuenta estas críticas y luego ver si aun con esta idea de límite total es posible ofrecer alguna posibilidad de resolución a los desacuerdos profundos. Para hacer esto nuevamente retomaremos el trabajo de Patterson. Él nos da algunos rasgos mínimos para definir los desacuerdos profundos sin caer en los vicios de Fogelin, a saber:

- A. Duración: la disputa no se puede resolver en un corto período de tiempo.
- B. Intensidad: Las partes en desacuerdo exhiben una más poderosa motivación para aferrarse a sus posiciones que buscar una resolución para el desacuerdo
- C. Oposición: La disputa implicaría una oposición clara y diametral entre lo que parecen ser proposiciones inconsistentes.
- D. Suma cero: las partes verían sus ganancias como las pérdidas del otro lado, y viceversa.
- E. Afecto: la disputa se filtraría en la forma en que las partes se ven a sí mismas, a los demás y al mundo, y las formas en que responden a personas y condiciones bastante fuera del alcance del desacuerdo.
- F. Polarización: La continua deliberación de las partes tenderían a atrincherarlos más profundamente en sus propias posiciones en lugar de abrirlos hasta nuevas posiciones.
- G. Fragilidad: Las partes exhibirían una disposición mayor a la habitual para participar en un comportamiento intencional que descarrile el diálogo (por ejemplo, insultos, ataques de testaferrero, etc.).
- H. Desconfianza: Las partes no confiarían entre sí para juzgar objetivamente, pero esperar que busquen su propia ventaja en todo momento, usando cualquier medios disponibles para ellos, incluidos los medios falaces.
- I. Indeterminación: No habría principios, criterios, juicios o figuras autorizadas aceptables para todas las partes a quienes se puede apelar para una resolución indiscutiblemente justa del desacuerdo.

En torno a estos rasgos es relevante hacer algunas aclaraciones. Como lo que buscamos es una aproximación más mundana y límite de lo que entendemos como desacuerdo profundo reducimos la aspiración de un deliberante sin compromisos y no comprometido emocionalmente (como referimos en A, B, G Y H) porque entendemos que en debates como el del aborto en el senado, esto de hecho se ratifica como un hecho, los agentes están comprometidos. A esto debemos sumar que como introdujimos la intensidad(B) como característica debemos considerar a la suma cero(D) como necesaria (aun incluso cuando antes criticamos esto) dado

que un agente en una disputa intensa requerirá siempre la derrota de su adversario. Por último, también cabe aclarar que la polarización(F) cumple el rol de tractor que llevaría a los actores a devenir en puntos más alejados dentro de un subgrupo particular y generar un viraje hacia un extremo más radical en sus puntos de vista, dado que los actores contemplados aquí también son pasibles de afecto (E) y fragilidad(G).

En esta nueva conceptualización saldamos las críticas referidas a inconmensurabilidad fuerte y la referencia a proposiciones estructurales como base de desacuerdos, los cuales eran puntos débiles de la conceptualización fogeliana. Al mismo tiempo la caracterización ofrecida contempla la incidencia de desacuerdos intragrupo y da respuesta a ellos. Proponemos con esto una conceptualización más pragmática que lleve hasta el límite último las posibilidades de argumentación.

2.1 Recursos para resolver desacuerdos profundos

Luego de estas elucidaciones en torno a la caracterización óptima de desacuerdo profundo estamos en condiciones de, en base a ellas, tratar de proponer una respuesta unificada de estrategias posibles para la resolución de desacuerdos profundos y con ello, en ámbitos digitales.

Una primera respuesta la tomamos de Zarefsky (Zarefsky, 2009:4) que sugiere varios enfoques retóricos para tratar con desacuerdos. Estos recursos se enfocan a resolver el problema de la falta de voluntad en las partes para entablar una argumentación directa. Estos incluyen:

- apelaciones a limitaciones de tiempo o una sensación de emergencia,
- apelar a una sensación compartida de agotamiento que suscita permanecer con el problema,
- intentar volver a presentar la disputa como si fuera algo con respecto a lo cual los participantes no tienen compromisos problemáticos, y descubrir inconsistencias o hipocresía latente en la posición de alguna de las partes

Las apelaciones a las limitaciones de tiempo atacan los desacuerdos profundos en el nivel de duración(A), así como puede ser un recurso que pueda estabilizar el diálogo dentro de un contexto en el que implícitamente subyace la falta de tiempo como lo son los ámbitos digitales.

La sensación de agotamiento apela a consideraciones de Afecto(E), y el reenvasado es una maniobra diseñada para eludir los problemas de oposición(C) y suma

cero(D). Uno podría incluso ver las apelaciones a la inconsistencia encaminadas a invocar principios de lógica que son ostensiblemente aceptables para todas las partes a fin de reducir el alcance de la indeterminación(I) que afecta a la disputa.

Los únicos límites de una estrategia de reenvasado son la creatividad y la paciencia de los argumentadores. Por lo tanto, el fracaso de tales estrategias para producir acuerdos argumentados pueden decir más sobre ellos que sobre la utilidad de la argumentación en tales situaciones. Eso sí, resistir la tentación de rendirse requiere una cierta cantidad de buena fe, algo que en ámbitos digitales parecería escasear, pero que puede ocurrir. A su vez para que esta propuesta sea fructífera se tiene que creer en la integridad de cada parte (suspendiendo (H)) y que la argumentación continúa también ofrecerá la esperanza de una resolución. A este enfoque lo llamamos de «Aproximaciones Retóricas».

Por otro lado, se encuentran las «Aproximaciones de Solución Emergente». Estas se caracterizan por estar dirigidas a la oposición(C) y la suma de cero(D) que afecta directamente a la duración(A). Aquí se sostiene que incluso si es no inmediatamente productiva, la argumentación continua podría ayudar a identificar y aislar los valores compartidos que finalmente conducen a resoluciones. Este es el más optimista de los enfoques considerados aquí, y quizás potencialmente el más problemático. El problema del mismo reside en su «sumo optimismo» dado que esperar una solución emergente es disparar en la oscuridad esperando dar en el blanco. Sumado a esto, podríamos criticar que nos propusimos una caracterización más mundana de los desacuerdos profundos y postulamos un mundo con agentes de paciencia infinita para la resolución de conflictos. Teniendo en cuenta esto, cabe resaltar que incluso en los desacuerdos más profundos es importante mantener la posibilidad de resolución. viva, y esto se hace en parte por la argumentación continúa. El beneficio de hacerlo es que uno se aprovecha de la posibilidad de una reflexión ampliada no solo sobre la posición del oponente, sino también sobre la propia. Como cualquiera que piense de esta manera reconocerá de inmediato, este proceso puede ser profundamente revelador de las propias intuiciones y compromisos. Esto es particularmente visible en trabajos como el de Ben Martin en torno a los desacuerdos profundos entre lógicos clásicos y dialeteistas (Martin, 2021:6).

Una vez que le damos la posibilidad de emerger, la reflexión ampliada sobre estas intuiciones y compromisos puede proporcionar la perspectiva necesaria para un compromiso racional, o para la realización de resoluciones nunca antes vistas. El punto sobresaliente aquí es que la argumentación sostenida, si bien no es estrictamente necesaria para tal reflexión, es sin duda una de las mejores formas que conocemos para estimularla. Esto se puede aplicar de manera análoga a la discusión en

ámbitos digitales, de hecho, el formato hilo en twitter es una manera de sostener un diálogo y cristalizado de alguna manera en el tiempo para la revisión sucesiva de argumentos y continua motivación. Por eso esta posición no es tan ingenua como uno podría imaginar inicialmente. Sin embargo, hay casos en los que a uno le resulta tan difícil entrar en la simpatía imaginativa con los interlocutores y la reflexión extendida puede no ser una forma prometedora de proceder, (más aún si consideramos entre nuestras posibilidades la polarización(F) y el afecto (E)).

Si los enfoques de solución emergente para desacuerdos difíciles son quizás demasiado optimistas, la noción de Cass Sunstein de «Acuerdos Teorizados de Manera Incompleta» puede brindarnos una estrategia más realista. Sunstein describe los acuerdos como «teorizados de forma incompleta» en el sentido de que los participantes tienen claro el resultado que comparten sin estar de acuerdo en la teoría más general que lo explica. (Sunstein, 1996:13) A menudo pueden acordar en una opinión o una justificación, normalmente ofreciendo principios de bajo o medio nivel. Pueden estar de acuerdo en que una regla —reducir la contaminación del agua, permitir que los trabajadores se sindicalicen, penalizar atentados políticos, defender el derecho de las personas vulnerables, etc.— tiene sentido sin estar completamente de acuerdo con los cimientos de su creencia. Pueden aceptar un resultado (reafirmar el derecho a abortar, proteger el arte sexualmente explícito) sin comprender o converger en un fundamento último para esa aceptación. Aquí, claramente, no solo se requieren argumentos, sino que deben desplegarse hábilmente si se quiere resolver el desacuerdo en cuestión. A diferencia de la negociación clásica, en los acuerdos teorizados de manera incompleta los argumentos no necesitan ser considerados como fuerza bruta o luchas entre campos de diferentes grupos de interés. como la negociación. Sin embargo, las partes deben abandonar cualquier esperanza de victoria total para sus «teoría a gran escala» de lo que debe hacerse o creerse por lo cual esto ataca directamente la suma cero(D). Esta tercera vía realmente pareciera ser un caso de ayuda para los desacuerdos profundos y no resulta difícil imaginar cómo se pueden aplicar a un ámbito digital, en donde muchas veces solo hace falta una aclaración menor para darse cuenta que las discusiones parten de diferencias en el cómo se resuelve un problema más que el debate en torno a si existe o no.

Por último, debemos presentar lo que Patterson propone como «Diálogos de negociación».

Retomando a Walton, el autor nos propone que:

En el diálogo de negociación, el objetivo principal es el interés propio y el método es negociar. La negociación no pretende ser una investigación objetiva en la verdad de un asunto. De hecho, la negociación, en contraste con el diálogo persuasivo, no necesita involucrar el compromiso con la verdad de las proposiciones, o convicción de que los ideales se basan en argumentos sólidos. En negociación, opiniones sobre lo que es verdad, o convicciones sobre lo que es creíble, no es central al juego, e incluso puede ser rebatidas por un buen negociador. Las concesiones en la negociación no son compromisos en el mismo sentido que en el diálogo de persuasión, sino compensaciones que se pueden sacrificar por ganancias en otros lugares. La posición ahora se convierte en una posición de negociación. La prueba lógica no es importante en el diálogo de negociación, porque este tipo de diálogo es estrictamente de adversarios. (Walton, 2008:22)

El punto importante aquí es que la resolución no ocurre como resultado de una prueba lógica de que la posición de uno es verdadera o el curso de acción correcto, sino como resultado de que las partes lleguen a un acuerdo con el que puedan vivir dadas las circunstancias y esto es lo principalmente relevante para nosotros. Este es el caso más común de desacuerdo digital. Enmarcado como un desacuerdo complejo y con la conceptualización de Walton aquí si vemos un retroceso de la racionalidad que se asemeja a lo propuesto por Fogelin. pero aun este caso es un avance dado que nos muestra de manera clara como ese retroceso de la racionalidad lleva a una resolución directa. Aunque la argumentación por sí sola no resuelve las cosas en negociación, es difícil imaginar negociaciones a partir de las cuales todas las especies de argumento estén totalmente ausentes. Para nuestros propósitos, el punto más destacado acerca del diálogo de negociación es que asume casi todas las características atribuidas a nuestro caso límite y sale airoso.

3. Conclusión

Iniciamos este proyecto con la intención de trazar un vínculo entre el problema de los desacuerdos en medios digitales y la literatura de los desacuerdos profundos. Basado en la literatura demarcamos una definición de desacuerdo profundo que trata de superar las limitaciones que implicaba la teoría clásica, en orden de obtener más recursos para su resolución. Por último, en una etapa más experimental tratamos de hipotetizar como es que algunos pensadores pudieron colaborar con propuestas resolutorias ante los desacuerdos de la clase que esbozamos. Si bien entendemos que se ha trabajado de manera exhaustiva en torno a resolver uno de los

problemas fundamentales de los desacuerdos profundos, a saber, su irresolubilidad racional, no creemos que las respuestas aquí dadas sean definitivas. De lo que sí estamos seguros es que la intuición inicial acerca de que la literatura de los desacuerdos profundos puede dar herramientas para resolver disputas en ámbitos digitales fue corroborada. Por esta razón creemos que posteriores revisiones acerca de la definición de desacuerdo o de posibles nuevas articulaciones para dar respuestas al diálogo en esta situación límite no sólo pueden avanzar en ámbitos de discusión académica sino que sin mayor dificultad podrían extrapolarse a una epistemología de las discusiones digitales.

Referencias bibliográficas

- Aikin, Scott F.** (2019). Deep Disagreement, the Dark Enlightenment, and the Rhetoric of the Red Pill. *Journal of Applied Philosophy*, 36(3), pp. 420-435.
- Barris, Jeremy** (2018). Deep Disagreement and the Virtues of Argumentative and Epistemic Incapacity. *Informal Logic*, 38(3): pp. 369-408.
- Brink, David O.** (1989). Moral Realism and the Foundations of Ethics. *Ethics*, 101(3): pp. 610-624.
- Finocchiaro, M.** (2011) Deep disagreements: A meta-argumentation approach. *OSSA Conference Archive*, 31.
- Hanson, William H.** (1977). Modal Thinking. *Journal of Symbolic Logic*, 42(3): pp. 428-430.
- Hacking, I.** (1996) *Representar e intervenir*. Paidós.
- Kuhn T.** (2000): The natural and the human sciences. En Conant y Haugeland (comp.) *The road since structure* (pp.216-223). Chicago University Press.
- Martin, B.** (2021). Searching for Deep Disagreement in Logic: The Case of Dialetheism. *Topoi*. 40(5): pp. 1127-1138.
- Ranalli, C.** (2018). Deep disagreement and hinge epistemology. *Synthese*. 197: pp.4975-5007.
- Sunstein, C. R.** (1996). Against Tradition. *Social Philosophy and Policy*. 13(1): pp. 207-228.
- Walton, D.** (2008). *Argumentation Schemes*. Cambridge University Press.
- Zafrilla, P.** (2022). La paradoja aristotélica: cómo los discursos expresivos animalizan el debate público. *Isegoría*. 67: pp. 03-03.
- Zarefsky, D.** (2009). What Does an Argument Culture Look Like? *Informal Logic*. 29(3): pp. 296-308.

Bilateralismo y fragmentos clásicos

JONATHAN ERENFYD¹

erenfrydjonathan@gmail.com

Universidad de Buenos Aires

JOAQUÍN TORANZO CALDERÓN

toranzocalderonjs@gmail.com

Instituto de Investigaciones Filosóficas / Sociedad Argentina de Análisis Filosófico / CONICET

En este trabajo discutimos los criterios para demarcar lo clásico cuando se tienen en cuenta actos de habla particulares sobre los cuales definir la noción de consecuencia lógica. Especialmente, cuando se considera sólo al acto de afirmar, y cuando se considera tanto al acto de afirmar como al de rechazar.

A partir de los trabajos de Smiley (1996), Rumfitt (2000), Incurvati y Smith (2010) se pueden desarrollar cálculos equivalentes entre sí que expresen, en el metalenguaje, el rol de estos actos de habla en la validez de las inferencias clásicas. Estos autores encuentran ciertas virtudes en lo que consideran una presentación satisfactoria de la lógica clásica, pero se apoyan en una noción de clasicidad que no es del todo explícita. Nuestro objetivo es mostrar que el sistema presentado, al involucrar enunciados marcados con operadores negativos (para expresar su rechazo), extiende la noción de validez clásica más allá de lo que corresponde juzgar como clásico.

En primer lugar, describiremos el programa de investigación bilateralista, en el que se proponen cálculos que expresan la relación entre ciertos actos de habla (afirmación y rechazo) y la relación de consecuencia clásica. Luego, presentaremos un sistema equivalente a estos cálculos para mostrar sus virtudes frente a problemas conocidos para la posición rival, el unilateralismo. Después recuperaremos las nociones de «clasicidad» contenidas en las obras de Rumfitt, Incurvati y Smith, para mostrar sus alcances y problemas. Concluiremos con consideraciones en torno a la clasicidad.

1 El presente trabajo integró la Mesa «Nuevas reflexiones en torno a la noción de consecuencia lógica».

1. El marco bilateralista

El bilateralismo es un refinamiento de un programa de investigación orientado a determinar el significado de los términos de un lenguaje. Este programa de investigación defiende la tesis de que el significado de los términos de un lenguaje se determina por sus condiciones de uso, es decir, por las inferencias que se pueden realizar a partir de piezas de vocabulario que tengan a esos términos como partes importantes, y por las inferencias a partir de las cuales se puede obtener piezas de vocabulario de ese tipo. Debido al rol que juegan las inferencias en el significado de un vocabulario, se denomina a este programa «inferencialismo», e «inferencialismo lógico» si se enfoca principalmente en el vocabulario lógico.

Además de dar cuenta del significado de piezas de vocabulario a partir de su uso, este programa de investigación suele incluir la pretensión de modelar o representar el uso efectivo de quienes usan este vocabulario. En general el inferencialismo defiende la idea de que una inferencia se caracteriza por alcanzar una conclusión (única) a partir de un conjunto de premisas (que bien podría ser vacío); esto ya impone una estructura a los objetos sintácticos que puedan usarse para representar inferencias. Otro *desideratum* habitual es que las condiciones de uso estén expresadas mediante reglas de introducción (aquellas que indican cómo inferir enunciados con cierto vocabulario) y reglas de eliminación (aquellas que indican qué inferir a partir de esos enunciados). Muchas veces se requiere que haya una relación entre las reglas de introducción y eliminación que muestre que estas últimas guardan cierta armonía con las primeras, típicamente requiriendo que sean reglas inversas entre sí. Finalmente, al menos en este marco, se pide que las inferencias se expliquen a partir de los actos de habla que de hecho instancian quienes usan el vocabulario explicado, especialmente a partir de aquellos que no puedan reducirse a otros.

Conviene primero mencionar que el unilateralismo, según la reconstrucción del programa bilateralista, explica las condiciones de uso del vocabulario lógico a partir de sus condiciones de aserción, aquello que es condición para afirmar algo gobernado por cierto vocabulario lógico. No es que para usar el vocabulario lógico no haya otros actos de habla involucrados, sino que es suficiente con las afirmaciones para poder dar cuenta del significado de ese vocabulario y los otros actos de habla posibles pueden expresarse con afirmaciones, i.e. las afirmaciones son actos de habla básicos a los que los otros actos de habla pueden reducirse. El bilateralismo niega esta predominancia de la afirmación por sobre los otros actos de habla, señalando que para poder explicar satisfactoriamente el significado del vocabulario lógico es necesario también recurrir al rechazo. Ambas posiciones reconocen la existencia

de otros actos de habla significativos, pero consideran que pueden explicarlos en función de estos actos de habla más básicos.

2. «BIL» y sus virtudes

Nuestro objetivo es mostrar que la pretensión de ciertos autores en retener lo que juzgamos clásico no se satisface adecuadamente en el sistema que sostienen. A continuación, haremos algunas aclaraciones sobre el sistema en cuestión y su presentación, y describiremos sus características.

Es preciso observar que, mientras los autores trabajan sobre la base de un mismo sistema, han dado diferentes presentaciones a los efectos de expresar las inferencias de la lógica clásica desde el marco bilateralista. Así, una primera presentación de este sistema, de manera un tanto informal, puede encontrarse en el trabajo de Smiley. Por su parte, Rumfitt ha presentado una elaboración suya en términos de reglas y axiomas, e Incurvati y Smith en términos de deducción natural.

Nosotros presentaremos un cálculo equivalente que llamaremos *BIL*, pero con secuentes, de manera que podamos distinguir a las reglas operacionales de las reglas estructurales, es decir, a las reglas que rigen el comportamiento específico de los términos lógicos de las que expresan propiedades de las inferencias en tanto estructuras independientes al lenguaje específico que emplean.

Para ello emplearemos un lenguaje objeto sólo con un término \neg para la negación, otro \wedge para la conjunción y otro \vee para la disyunción, de manera que podamos construir cualquier fórmula del lenguaje mediante los mecanismos recursivos habituales. Además, emplearemos un metalenguaje, en el cual usaremos un término relacional \Rightarrow para representar la conexión inferencial entre premisas (que puede consistir en un conjunto vacío, sin fórmulas) y una conclusión, y otros dos términos para representar su afirmación o su rechazo, $+$ y $-$ respectivamente. De este modo un secuyente $+A, -B \Rightarrow +C$ debe leerse como una inferencia en la que se afirma C a partir de afirmar A y rechazar B . Las siguientes son las reglas operacionales de introducción (izquierda) y eliminación (derecha) para los términos lógicos.

Reglas de introducción

----- (I \wedge)

+A, +B \Rightarrow + (A \wedge B)

----- (I \vee)

-A, -B \Rightarrow - (A \vee B)

----- (I \neg)

-A \Rightarrow + \neg A

Reglas de eliminación

----- (E \wedge)

+ (A \wedge B) \Rightarrow +A [+B]

----- (E \vee)

- (A \vee B) \Rightarrow -A [-B]

----- (E \neg)

+ \neg A \Rightarrow -A

Una ventaja de esta presentación es que las reglas de eliminación son armónicas respecto de las de introducción, dado que son las reglas reversibles más fuertes. Obsérvese que las reglas para la conjunción apelan a afirmaciones, mientras que las reglas para la disyunción apelan a rechazos, y que las reglas de la negación apelan a ambo actos de habla. En este sentido, el inferencialismo señala que el significado de los términos lógicos queda determinado por sus condiciones de uso, pero el bilateralismo da un paso al señalar que estas condiciones expresan las actitudes básicas necesarias para explicar ese significado. En esta línea, el bilateralismo defiende la virtud de estas presentaciones que no necesitan de términos lógicos sin un correlato aceptable en las prácticas inferenciales, como el uso de una constante *falsum* para definir a la negación (o al condicional).

Además de las reglas operacionales, deben incluirse reglas estructurales, que determinan las propiedades de las relaciones de consecuencia. Las primeras tres se corresponden con las propiedades tarskianas para una relación de consecuencia.

Weakening

$\Gamma \Rightarrow A$

----- (W)

$\Gamma, B \Rightarrow A$

Cut

$\Gamma \Rightarrow A, \Delta \Rightarrow B$

----- (C)

$\Gamma, \Delta \Rightarrow B$

Reflexivity

----- (R)

$\Gamma, A \Rightarrow A$

La siguiente versa sobre el rol de las actitudes básicas en las relaciones inferenciales. (SR) expresa que, frente a tomar una actitud para con un enunciado A, si ésta nos permite tanto afirmar como rechazar a un enunciado B, entonces la actitud inicial para con A debe ser otra. Ésta es una forma de indicar que las actitudes básicas son incompatibles entre sí, respecto de un enunciado sólo puede tomarse una actitud o la otra.

Smilean Reductio

$$\begin{array}{c}
 A \quad A \\
 \dots \quad \dots \\
 \Gamma \quad B \quad *B \\
 \hline \text{(SR)} \\
 *A \\
 \\
 \Gamma, A \Rightarrow B \quad \Gamma, A \Rightarrow *B \\
 \hline \text{(SR)} \\
 \Gamma \Rightarrow *A
 \end{array}$$

Nótese que a partir de estas reglas puede derivarse (RP), una regla que expresa que, si inferimos B con cierta actitud a partir de A con cierta actitud, podemos inferir algo semejante a la contraposición de ese secuyente, sólo que en lugar de negar los enunciados alternamos las actitudes que los acompañan.

Reversal Principle

$$\begin{array}{c}
 \Gamma, A \Rightarrow B \\
 \hline \text{(RP)} \\
 \Gamma, *B \Rightarrow *A
 \end{array}$$

El sistema presentado se corresponde con los *desiderata* del programa bilateralista, dado que presenta las inferencias como relaciones entre conjuntos de premisas y una conclusión, determina el significado del vocabulario mediante reglas de

introducción y eliminación armónicas, explica sus significados a partir de dos actos de habla básicos e incompatibles entre sí (afirmación y rechazo), y esto lo logra sin incluir vocabulario problemático. Además, suelen presentarse otras virtudes. Una de ellas es la capacidad con la que cuenta el sistema para resistir al problema de la categoricidad. Otra es la capacidad que tiene para representar a la lógica clásica.

3. Resultados y problemas en torno a la idea de lo clásico

La última virtud que señalan estos autores es, como mencionamos, que el sistema permite representar a la lógica clásica. Y aunque los autores sugieren algunas pistas sobre en qué sentido lo hace, no parecen coincidir, dejando abierto el problema de qué es lo que caracteriza a lo clásico una vez abandonado el marco unilateralista.

Por un lado, Rumfitt destaca que *BIL* permite recuperar las inferencias clásicas si las restringimos (sintácticamente) a aquellas que sólo tienen operadores de afirmación tanto en las premisas como en la conclusión. Llamaremos a esta restricción «fragmento positivo» de *BIL*, o simplemente *BIL*⁺⁺. Por otro lado, Incurvati y Smith definen a una inferencia como clásicamente válida (en el marco bilateralista) si y sólo si preserva «corrección», una propiedad de los enunciados del metalenguaje relativa a valuaciones: un enunciado tal es correcto si y sólo si, o bien consiste en una afirmación sobre un enunciado verdadero, o bien en un rechazo sobre un enunciado falso. Por lo tanto, una inferencia preserva corrección, o es clásicamente válida, si y sólo si siempre que las premisas son correctas, la conclusión también lo es.

Ambos criterios refieren a aspectos bien distintos de la lógica. El de Rumfitt tiene una referencia claramente extensional, apelando al conjunto de las inferencias clásicamente válidas y a su coincidencia con los secuentes probables en *BIL*⁺⁺. Es decir, *BIL* prueba ciertas inferencias, produce cierta extensión; si a esta extensión se la restringe sintácticamente a *BIL*⁺⁺, entonces se obtiene la misma extensión que la de la lógica clásica. Pero entonces *BIL* no es la lógica clásica en sí, sino un instrumento para expresarla, pero que tiene mayor poder inferencial. Esto último hace que *BIL* sea un sistema supraclásico no trivial, es decir, un sistema que prueba más cosas que la lógica clásica, pero sin probar todas las fórmulas del lenguaje. A modo de ilustración de lo mencionado considérese que, mientras es el caso que $\{\{-P\}, -(P \wedge Q)\} \in BIL$, sin embargo $\{\{-P\}, -(P \wedge Q)\} \notin BIL^{++}$. Es decir, *BIL* contendrá más de lo que contiene *BIL*⁺⁺. De esta manera es patente que no puede afirmarse que *BIL* sea la lógica clásica, contra lo que se pretendía.

Contra este criterio puede decirse que la restricción sintáctica a enunciados afirmados vuelve irrelevante la apelación al bilateralismo, dado que al final de cuentas sólo se considerarán para la lógica clásica aquellas inferencias que no reflejen a rechazos, sino sólo a afirmaciones. Cabe preguntarse entonces en qué sentido esto no recae en una forma de unilateralismo.

La respuesta más inmediata es que la diferencia con el unilateralismo está en el modo de explicar el significado de los términos lógicos, cosa que en *BIL* se hace apelando tanto a la afirmación como al rechazo. *BIL*⁺⁺ es un conjunto de inferencias, no un sistema de reglas, y para obtener las inferencias de ese conjunto es necesario usar reglas que combinen los actos de habla básicos, i.e. afirmación y rechazo. Un ejemplo de esto es la prueba para la doble negación (Incurvati & Smith, 2009:3).

Sin embargo, la lógica clásica quedaría supeditada a una definición sintáctica para *BIL*⁺⁺ que poco parece tener que ver con las prácticas inferenciales en las que se la observa, principalmente en las Matemáticas. Podría ofrecerse una traducción *t* de toda inferencia $\Gamma \Rightarrow A$ de *BIL*, de manera que *t* reemplace a toda fórmula de la forma $\neg B$ por $+\neg B$. De este modo se recupera la extensión completa de *BIL* sin restringirla sintácticamente, pero al costo de volver a la afirmación un acto de habla fundamental que deja como derivado o secundario al rechazo, lo que el unilateralista puede observar a su favor nuevamente.

El criterio de Incurvati y Smith no apela a la extensión sino al concepto que se desea capturar, esto es, la preservación de corrección de inferencias. De hecho, *BIL* preserva corrección, por lo que *BIL* expresaría ella misma a la lógica clásica. Pero como observamos antes, *BIL* prueba más cosas que las que intuitivamente diríamos que son clásicas, las cuales coinciden con el fragmento *BIL*⁺⁺. Es decir, *BIL*⁺⁺ es subclásica, en tanto queramos hacer coincidir a lo clásico con *BIL*, puesto que *BIL*⁺⁺ no expresa inferencias que *BIL* sí.

Privilegiar este aspecto de la Lógica para caracterizar a la lógica clásica parece llevarnos a decir que la lógica clásica siempre habló de más cosas que las que se proponía de manera tradicional. En sí mismo, esto no parece un problema, y le permite al bilateralismo persistir en su teoría del significado. Pero sus detractores podrían atacar a la noción de corrección misma como aquella que caracteriza a la lógica clásica, insistiendo en que la tradición siempre señaló a la *verdad* como aquello que la lógica clásica debe preservar. La preservación de verdad es de hecho un caso especial de preservación de corrección en *BIL*, y las inferencias que preservan verdad coinciden con el fragmento *BIL*⁺⁺, que a su vez contiene las inferencias esperables para la lógica clásica. Pero nuevamente, para poder probar algunas infe-

rencias que son meramente preservadoras de verdad, es necesario preservar corrección sin restricciones a afirmaciones en algún momento de la prueba. Por lo que la preservación de verdad no deja de ser deudora de la preservación de corrección sin más.

4. Conclusión

Los criterios considerados resultan insatisfactorios en tanto la inclusión del rechazo obliga a reconocer la validez de inferencias que no se juzgan como clásicas. Se trata de inferencias a las que les concedemos su validez en pleno derecho, pero por considerar un matiz más complejo en las inferencias. *BIL* goza de todas sus ventajas técnicas y filosóficas, pero no se sostiene la defensa de su clasicidad en conjunción con las motivaciones programáticas del bilateralismo. En este sentido, *BIL* no debería ser interpretado como expresando lo que es clásico (menos aun lo que no) y debería ser sostenido sólo por sus virtudes semánticas.

Referencias bibliográficas

Incurvati Luca & Smith Peter (2010). Rejection and Valuations. *Analysis*, 70(1), 3-10.

Rumfitt, Ian (2000). «Yes» and «No». *Mind*. 109(436), 781–823.

Smiley, Timothy (1996). Rejection, *Analysis*. 56(1), 1–9.

Inferencia y representación en el anti-excepcionalismo de la lógica

JONATHAN ERENFYD¹

erenfrydjonathan@gmail.com

Universidad de Buenos Aires

El «problema de la adopción» presentado por Padró (2015) busca establecer que ciertos principios o reglas lógicas no pueden ser adoptados, y ha sido utilizado para criticar al anti-excepcionalismo de la lógica. En el presente trabajo me ocupo de evaluar los alcances de esta crítica.

El argumento de Padró es un desarrollo de las ideas presentadas, en primer lugar, por Kripke (1974). En su trabajo, Kripke presenta una serie de cuestionamientos en contra del carácter revisable de la lógica a partir de consideraciones empíricas promovido en aquel momento, principalmente, por Quine (1951) y Putnam (1968). La observación relevante a efectos de este trabajo que se reitera a lo largo de la crítica de Kripke consiste en la idea de que la lógica no podría coherentemente entenderse bajo un modelo en el que sus principios o reglas son hipótesis elegibles y a confirmar, como parecen implicar las posiciones mencionadas.

El punto de esto que interesa especialmente a Padró radica en que, si la lógica se concibe de la manera apuntada, entonces un sujeto nunca podría adquirir o modificar sus maneras de inferir. Así, extrae y desarrolla, bajo el nombre de «Problema de la adopción» un cuestionamiento que puede presentarse como una reducción de las posiciones en cuestión. Considérese en qué consiste la idea de «adopción»: un sujeto S adopta una regla R si (i) no infiere de acuerdo con R en un momento $t-1$, (ii) acepta R en t , (iii) es capaz de inferir de acuerdo con R en casos particulares en virtud de (ii).

La situación inicial requiere que un sujeto no infiera según determinada regla o en concordancia con ella. En el otro extremo, se necesita que el sujeto sea capaz de utilizarla en un caso concreto. El problema es que la posesión previa de determinadas reglas será necesaria para atravesar los distintos pasos del proceso de adquisición misma. Esto es así en cuanto es necesaria su utilización misma, en particular, en el paso a lo que indica la tercera cláusula. Pero el cumplimiento previo de las cláusulas es lo que permite la adopción, adquirir y llegar a utilizar la regla en primer

¹ El presente trabajo integró la Mesa «Problemas contemporáneos en la filosofía analítica».

lugar. De modo que ese recurso requerido no está disponible. Por esto, la adopción es imposible.

Esto ocurre de manera ilustrativa con la regla de instanciación universal. Considérese el siguiente ejemplo: el sujeto S nunca ha inferido de acuerdo con Instanciación Universal. Entonces, se le presenta a S la regla que nunca antes ha enfrentado, aquella indicando que «Todo enunciado universal implica cada una de sus instancias». Aceptada la regla, se encuentra en medio del proceso de adopción. Es decir, todavía no la posee en sentido estricto. Todavía debe aplicarla, utilizarla, en un caso concreto. Un caso concreto que se le ofrece para ello es el enunciado que indica que «Todos los hombres son mortales implica cada una de sus instancias». De allí, debería ser capaz de inferir una instancia como «x hombre es mortal». Sin embargo, para ejecutar la inferencia en un caso concreto debe previamente identificar que «Todos los hombres son mortales implica cada una de sus instancias» es uno de esos casos particulares en los que debería inferir de tal manera según lo que aceptó. Lo último significa que debe identificar el caso como una instancia de la regla general «Todo enunciado universal implica cada una de sus instancias». Es decir que debe realizar, en el medio del proceso de adopción, una identificación mediante un patrón de inferencia que debe todavía adquirir.

El corolario es que un sujeto que no infiere según una regla no puede comenzar a hacerlo mediante su introducción proposicional explícita; que la lógica, en sentido amplio, no puede entenderse, en lo esencial, como una cuestión de reglas representadas explícitamente. En última instancia, el punto relevante es que, en el fondo, las proposiciones o representaciones no pueden generar las transiciones inferenciales en primer lugar, que son inertes.

Ahora bien, si en el sentido indicado no resulta coherente pensar a la lógica en primer lugar en términos de enunciados, entonces un modelo que estima que las reglas y principios deben ser vistas como hipótesis parece condenado al fracaso. Este es el núcleo a partir del cual se desarrolla la crítica al anti-excepcionalismo.

En lo que sigue, tras desarrollar el punto crítico, presentaré una defensa del anti-excepcionalismo frente a la acusación mencionada. Sostendré que el problema, contra lo que se considera, no resulta devastador para la posición, sino para una manera particular de entenderla. Sostendré que, contra lo argumentado, el anti-excepcionalismo puede mantenerse coherentemente a pesar del problema de la adopción.

1. El anti-excepcionalismo en problemas

El anti-excepcionalismo es la postura que sostiene que la lógica no es excepcional con respecto a otras disciplinas científicas. Es decir, no posee un carácter especial como, según sus defensores, se ha pensado tradicionalmente. Así Hjortland (2017) sostiene que las teorías lógicas y sus métodos son, en algún sentido, continuos con el resto de las teorías científicas y sus métodos. En esta línea, se discute el carácter *a priori* de la lógica, así como el estatus analítico de sus verdades y, un punto de particular importancia, se sostiene que sus teorías son revisables incluso en los mismos términos en que las teorías científicas lo son.

Ahora bien, si la ciencia se formula bajo el modo de hipótesis proposicionalmente articuladas, entonces, según lo indicado previamente, el anti-excepcionalismo parece insostenible. En efecto, las defensoras del problema de la adopción han desarrollado el punto a efectos de mostrar que el mismo resulta devastador para el anti-excepcionalismo (Padró 2015; Finn, 2019).

Para entender en mayor profundidad este asunto, resulta de suma relevancia apuntar que un hito fundamental en la historia del anti-excepcionalismo se ubica en el resultado de la crítica de Quine a la distinción entre lo analítico y lo sintético. En «Dos dogmas del empirismo» (1951) Quine se ve conducido, por dicha crítica, a una epistemología holista en la cual todas las ciencias se encuentran en un mismo nivel dentro de un sistema interconectado de conocimiento. Ningún enunciado en esta red de conocimiento está a resguardo de la contrastación empírica, y todos están sujetos a una eventual revisión, es decir, todo puede enfrentar el tribunal de la experiencia. Un aspecto llamativo de la perspectiva es que comporta una manera radical e innovadora de pensar, que pretende afectar incluso a la lógica, tradicionalmente considerada como independiente de la experiencia y distinta de las demás ciencias. Una forma de ilustrar esta línea de pensamiento y desarrollarla para llegar al centro de la cuestión puede ser mediante la consideración de un caso como el que se presenta a continuación.

Considérese el sistema de conocimiento en una situación de contrastación. La comunidad científica sostiene la hipótesis según la cual «Todos los cuervos son negros». Buscando confirmación, derivará un enunciado observacional según el cual «en c , el cuervo x es negro». Pero supongamos ahora que la experiencia nos presenta, contrariamente a lo predicho, un cuervo blanco. La pregunta es entonces qué sucede con la hipótesis. En este contexto, una opción, tal vez la más natural, consiste en indicar que la hipótesis se ve desacreditada. En el límite, esto podría llevar a su abandono, puesto que cabe pensar que resulta falsa. Pero otra opción es la de

rechazar la regla de instanciación universal, esto es, el recurso lógico que posibilitó la inferencia al enunciado problemático. Al menos esto se sigue de lo que propone Quine.

Lo que revela el caso apuntado es que una hipótesis como «Todos los x 's son y 's» implica algo como que «el x es y » solo de manera condicional, esto es, bajo la condición de que se acepte, a su vez, una regla determinada (en este caso, la de instanciación universal). De modo que cada vez que un enunciado presta apoyo a nuestro sistema de conocimiento, el crédito le cabe también a la lógica utilizada. Pero el crédito con el que cuenta es una cuestión contingente, en cuanto nada quita que el privilegio del que goza se termine de repente. En efecto, también es responsable cuando las cosas no andan bien. Llegado el caso, podría ser rechazada.

En la propuesta de Quine, la contrastación de un enunciado es relevante como contrastación de las reglas mismas, en cuanto ellas mismas forman parte del proceso de predicción y contrastación. Ahora bien, esto está directamente vinculado con la idea de que la lógica es vista bajo el modelo de una hipótesis proposicionalmente articulada. Es decir, la lógica es, bajo la forma de postulados contrastables, parte de los enunciados que componen el sistema de conocimiento. Precisamente el tipo de cosa que el problema de la adopción lleva a rechazar.

El problema, específicamente y para retomar la línea crítica mencionada, radica en que, si la lógica es entendida en términos de otros enunciados más que han de ser aceptados, entonces habrá de esperarse a la aceptación antes de que pueda haber cualquier tipo de transición en el sistema de conocimiento. Pero las transiciones en cuestión son fundamentales para contar con conexiones en el sistema de conocimiento. Así, son necesarias para obtener los enunciados observacionales que eventualmente permiten obtener crédito empírico. Este es un punto esencial de la propuesta. Pero la mera aceptación de proposiciones no permite dotar de las transiciones relevantes. Por lo que poner el punto de partida en la aceptación de un enunciado hace que una posición así esté condenada al fracaso.

La idea de la crítica sería, en suma, que no es posible que la lógica, en sentido amplio y pensada como un conjunto de enunciados, dé lugar a las transiciones relevantes para la propuesta, entre ellas, las necesarias para el proceso mismo de contrastación y eventual revisión, por lo cual la posición no resulta coherente. Para empezar a darles uso a las reglas y generar así las conexiones requeridas sería necesario contar previamente con la posibilidad de realizar transiciones, y el modelo parece invertir el orden de las cosas si acepta el modelo proposicional. El resultado es que la propuesta termina siendo inadecuada.

Dado que el anti-excepcionalismo mantiene una filiación con Quine, de lo mencionado se llega a la idea de que el anti-excepcionalismo mismo resulta incoherente, en cuanto pasa por alto el hecho de que, formulada bajo la forma de hipótesis, la lógica es incapaz, por sí misma, de conducir a ningún enunciado en virtud del cual pudiera medirse su adecuación.

2. Una defensa del anti-excepcionalismo

La estrategia para defender al anti-excepcionalismo consiste en realizar distinciones en el conjunto de elementos que podrían, en principio, darle forma. En particular, la idea es que no hay un compromiso directo entre la posición en cuestión y el papel que el problema de la adopción requiere que la lógica posea para que la crítica funcione.

No intentaré defender específicamente a Quine (aunque véase Quine, 1936). Es preciso observar que, aun cuando un antecedente del marco anti-excepcionalista está en Quine, y aun suponiendo que él haya caído en un problema como el indicado, no es claro que una postura anti-excepcionalista actualmente deba arrastrar un problema como el indicado previamente. Si el anti-excepcionalismo resultara concebible y coherente sin un compromiso como el requerido para que la crítica funcione, la acusación en su contra no sería apropiada, o al menos no podría entenderse como devastadora para el anti-excepcionalismo sin más. En lo que sigue intentaré motivar esta perspectiva.

El problema de la adopción puede entenderse, en primer lugar, como un problema dirigido a las posiciones que pretenden que los enunciados de la lógica establezcan, en el sentido de dar origen completo, cualquier tipo de transiciones inferenciales. Llamaré a esta idea que configura el objeto de crítica «supuesto de fundamentación», en la medida en que alude a un modo de entender la fundamentación de las transiciones inferenciales, haciéndolas descansar en la aceptación de una regla proposicionalmente articulada.

Para el caso en cuestión, lo que es relevante notar es que la idea de que la lógica es semejante a otras ciencias no implica esa relación de fundamentación. Por supuesto, podría resultar que el modelo de Quine, o de algún anti-excepcionalista en particular, fuera insostenible. Podría haber diversos motivos para eso, y uno podría ser un compromiso con el supuesto en cuestión.

El punto es que no debe confundirse el anti-excepcionalismo como propuesta general con un caso como el de Quine en la lectura requerida, ni con una adhesión

al supuesto en general. Hay distintas maneras de entender la tesis central del anti-excepcionalismo según la cual la lógica no posee una diferencia sustancial con las demás ciencias. El asunto es que podría, en este sentido, haber cierta forma de continuidad sin que esto implique que cualquier tipo de transición inferencial dependa, para el anti-excepcionalismo, de aceptar enunciados en el marco de un sistema holista de conocimiento. Según lo que denominaré la «tesis de independencia», el anti-excepcionalismo es, en principio, independiente del supuesto de fundamentación.

Para probar la viabilidad de la tesis de independencia sería suficiente mostrar que hay un sentido en el cual la lógica puede pensarse en la línea de las demás ciencias, como indica el concepto general de anti-excepcionalismo, sin asumir el compromiso con la fundamentación. Hay distintas formas de articular una propuesta semejante. A continuación, presentaré una de ellas, a efectos de probar el punto.

Para comenzar, imagínese un sujeto miembro de la comunidad científica en calidad de lógico, tal que posee todas las capacidades inferenciales concebibles o coherentes para cualquier sujeto racional, e infiere en su vida corriente según ellas. Esto es consistente con el problema de la adopción y su resultado, en cuanto no se asume que tales capacidades hayan sido adquiridas mediante aceptación de proposiciones. Son capacidades básicas adquiridas mediante la introducción y participación en una práctica.

En un momento dado, el sujeto asume la tarea de elaborar y presentar una teoría, a manera de un modelo, que represente sistemáticamente las inferencias que él y otros sujetos llevan a cabo, sean las inferencias aceptadas como correctas en una práctica racional. En un caso semejante, una teoría lógica, en sentido amplio, es tal que se concibe como un modelo construido con base empírica, atendiendo a aquellas inferencias que llevan a cabo los sujetos racionales como evidencia y parámetro para su elaboración, como base a la cual apelar en su justificación. El modelo que ofrece la lógica en un caso semejante es tal que permite comprender aspectos de los ámbitos a los que apunta, de la misma manera en que puede decirse que otras ciencias distintas de ella permiten la comprensión de los distintos ámbitos a los que apuntan al brindar modelos suyos.

Considérese que, sobre la misma base indicada, un sistema de lógica propuesto o alguno de sus componentes podría eventualmente ser revisado o modificado. Después de todo, el sujeto que lleva adelante su investigación cuenta con las capacidades inferenciales requeridas para trabajar con su teoría. Además, considérese que ante una situación en la que un sujeto debiera decidir entre distintas propuestas, con base en distintos criterios, podría apelar al mismo tipo de procedimiento

utilizado en otras ciencias en casos similares, resolviendo una situación de conflicto mediante un procedimiento como el abductivo de modo semejante a como ocurre con otras teorías.

El punto que estas posibilidades consideradas permiten contemplar es que, aún rechazando el camino que parte de la idea de fundamentación, es posible hablar, en línea con el corazón del anti-excepcionalismo, de continuidades entre la lógica y otras ciencias. Como partes de un modelo, los distintos componentes que se introducen y que capturan las formas de las inferencias aceptables no serían, para el investigador, un punto de partida absoluto, sino más bien el resultado de un proceso de investigación desarrollado con consideraciones empíricas.

Si, según lo indicado, es posible que la lógica sea vista como una ciencia entre otras, esto es, como una disciplina no excepcional, con teorías y métodos no excepcionales, y si esto es coherente con el rechazo de la idea de que los enunciados proposicionalmente articulados son el fundamento último de cualquier tipo de transiciones inferenciales, entonces el anti-excepcionalismo puede sostenerse de manera coherente con independencia del supuesto de fundamentación. De esta manera, puede sostenerse una posición semejante y la crítica considerada no resulta apropiada.

3. Conclusión

En el presente trabajo introduje una línea crítica a partir de la cual, desde el problema de la adopción, se pretende objetar al anti-excepcionalismo de la lógica. Tal como sostuve, la crítica requiere la atribución de un punto con el cual el anti-excepcionalismo no tiene necesidad de comprometerse. En particular, la crítica presupone que la propuesta en cuestión conlleva la aceptación de la idea de que la lógica, pensada bajo la forma de enunciados, debe ser la generadora absoluta de cualquier tipo de transiciones inferenciales, entre ellas, las transiciones relevantes en la contrastación de un sistema holista de conocimiento. Introduje una manera posible de pensar la propuesta que es independiente de este supuesto. Por lo tanto, la crítica no resulta acertada y la propuesta puede sostenerse.

Referencias bibliográficas

Finn, Suki (2019). The Adoption Problem and Anti-Exceptionalism about Logic. *Australasian Journal of Logic* ,16(7), 231–249.

Hjortland, Ole Thomassen (2017). Anti–exceptionalism about logic. *Philosophical Studies*, 174(3), 631–658.

Kripke, Saul (1974). The Question of Logic. Transcripción de una conferencia dada en la Universidad de Pittsburgh

Putnam, Hillary (1968). Is Logic Empirical? *Boston Studies in the Philosophy of Science*, 226–241.

Quine, Willard Van Orman (1936). Truth by Convention. *Philosophical essays for Alfred North Whitehead*, 90–124

——— (1951). Two Dogmas of Empiricism. *Philosophical Review* 60(1), 20–43

El redescubrimiento moderno de la democracia y sus derivas rioplatenses

PILAR ESCOBAR¹

pilarescobar14@gmail.com

Universidad Nacional del Litoral

El presente trabajo se divide en tres momentos: en el primero, se realiza un breve análisis del concepto de «democracia» en Jean Jacques Rousseau y Alexis de Tocqueville; en el segundo, se analiza el uso de dicho concepto en el *Dogma Socialista* de Esteban Echeverría; finalmente, en el último se realiza una contraposición entre los tres autores con el objetivo de señalar similitudes en sus pensamientos políticos. Sin embargo, cabe destacar que esta ponencia se enmarca dentro de un proyecto que se encuentra en curso, mi Tesina de grado. Como tal, representa solo una pequeña parte de esa investigación.

1. Democracia en la modernidad francesa

Tras la experiencia ateniense, el concepto «democracia» fue desapareciendo paulatinamente del vocabulario político hasta reaparecer en la Francia del siglo XVIII. Según Rosanvallon (2006), fue necesario esperar «hasta 1748 para que en Francia la palabra democracia se impusiera realmente en el lenguaje político» (Rosanvallon, 2006:9). Si bien la palabra figuraba en diccionarios de la época, fue en *El espíritu de las leyes* de Montesquieu y *El Contrato Social* de Rousseau que comenzó a tomar mayor importancia.

Fue la teoría democrática rousseauiana, al tener también algunos elementos propios de las repúblicas romanas y renacentistas, la que hizo coincidir los ideales democráticos y republicanos por primera vez. Dentro de su teoría, se configuró a la soberanía popular como uno de los elementos centrales. Así, según Rousseau, el único soberano legítimo era el pueblo, y por lo tanto, el único Estado legítimo era aquel en donde éste ejercía la soberanía (Greblo, 2002:77). Pero si bien sostenía que la soberanía popular era indivisible, inalienable e ilimitada, también considera-

¹ El presente trabajo integró el Simposio «Antropología, moral y política en la Modernidad: antecedentes, debate y derivas».

ba que el ejercicio del poder podía ser delegado de forma provisoria, siempre y cuando las leyes fueran producidas por el pueblo a través de las asambleas. Leyes sobre las cuales debían basarse las decisiones políticas concretas.

Al teorizar sobre la democracia, Rousseau hizo hincapié en la importancia de la educación cívica como la mejor vía para construir una sociedad justa e igualitaria. Construir este tipo de sociedad, aboliendo las condiciones sociales y las desigualdades, según el autor, era necesario para potenciar la libertad civil (en detrimento de la libertad natural, asociada a lo individual) y, así mismo, potenciar la asociación de los ciudadanos. Como señala Vallespín (2014), en el pensamiento rousseauniano, la libertad era posible «bajo “igual” sometimiento a la ley» (2014:160).

Una democracia legítima, según Rousseau, era un sistema político en donde soberano y gobierno tenían que coincidir. En esta línea, se trataba de una democracia donde el poder ejecutivo era ejercido, o bien por el pueblo mismo de forma directa en instancias asamblearias, o a través de funcionarios elegidos por sorteo. A pesar de ello, sostuvo que no era viable, y la juzgó como poco deseable (cf. Vallespín, 2014:165).

Tanto su noción de soberanía popular, como su relación con la formulación de las leyes, fueron tomadas y afirmadas durante la Revolución francesa. A pesar de ello, señala Rosanvallon, la palabra «democracia» no figuró en ninguno de los periódicos revolucionarios ni tampoco se la nombró durante los debates en torno al sufragio universal. Así, el «demócrata» en esa época no era quien defendía un determinado régimen político, sino aquél que estaba en contra del Antiguo Régimen y era partidario de la revolución (cf. Rosanvallon, 2006:16).

La palabra democracia «tiende a resurgir en la experiencia revolucionaria, en particular en 1793, cuando algunos celebran la perspectiva de un gobierno directo que consolidaría el curso de la Revolución» (Rosanvallon, 2006:18). A pesar de estas primeras apariciones de la noción de «democracia», con acepciones más o menos positivas, esta forma de gobierno fue vista con recelo por varias décadas más, resultado de la experiencia revolucionaria de 1789 y del Terror Jacobino. No fue hasta Tocqueville que los tradicionales argumentos opositores a la democracia fueron rechazados (cf. Peña, 2011:81).

Alexis de Tocqueville intentó encontrar cierto equilibrio entre la primacía del ciudadano en tanto partícipe de los asuntos públicos, un pensamiento más rousouniano, y la propuesta de Benjamin Constant, quien atribuía mayor importancia al individuo y su esfera privada. La sociedad moderna, según Tocqueville, había propiciado el desarrollo del individualismo. En el prólogo a *La democracia en América* (2020), Juan Manuel Ros explica que el autor francés entendía al indivi-

dualismo como una tendencia moral que había surgido en el seno de la sociedad democrática, y que traía consigo un «déficit de civismo». Por esta razón, Tocqueville entendía que la marcada división entre lo público y lo privado fomentaba la producción de nuevas formas de despotismo (cf. Ros, 2020:18). La moralización de los individuos, por vía de la educación, se presentaba ante esa situación como la mejor forma para convertirlos en ciudadanos auténticos, y así mejorar la calidad de la democracia. Para el autor, el ciudadano era el verdadero protagonista del proceso democrático, y por eso «no puede haber verdadera democracia sin una educación del mismo para la democracia» (Ros, 2020:15). En definitiva, Tocqueville pretendía la reconstitución del ciudadano sin anular al individuo. Para ello, era necesario que el individuo comprendiera que no podía ser un sujeto autónomo sin, al mismo tiempo, ser un ciudadano con interés y participación activa en los asuntos públicos.

Si bien la educación cívica se configuró como una de las vías para lograr esa meta, no fue la única. Tocqueville destacó la importancia de la asociación entre los ciudadanos como un remedio contra el individualismo. Considerando que, a través de ella, se estimularía el acercamiento entre los individuos y se habilitaría un espacio para el debate, fomentando relaciones más estrechas y alentando la participación política y, con ello, el progreso democrático. Además, entendía al asociacionismo ciudadano como una forma para potenciar el ejercicio público de la libertad democrática y evitar la amenaza del despotismo. Al respecto, señaló: «La libre asociación de ciudadanos podría entonces reemplazar el poder individual de los nobles, y el Estado quedaría protegido contra la tiranía (...)» (Tocqueville, 2020:68).

Otros conceptos claves en su teoría fueron la libertad y la igualdad, ya que se configuraron como valores fundamentales del ideal democrático. Si bien la libertad ocupaba un lugar central, Tocqueville sostenía que ella no podía fundarse de forma legítima sobre la desigualdad y la jerarquía. Era necesario, entonces, encontrar una forma para articularlas.

No fue menos central el concepto de representación, ya que, según Tocqueville, la democracia no consistía en encontrar las formas adecuadas para que gobernara el pueblo, sino que el pueblo fuera capaz de elegir a los más capaces para gobernar. Si bien consideraba que la soberanía residía en el pueblo, entendía que los ciudadanos debían relegar a sus representantes aquello que eran incapaces de ejecutar.

En lo que respecta al poder estatal, el autor consideraba que era necesario ponerle límites, tanto de carácter político-institucional como propiamente sociales. En este sentido, entendía que la mejor forma para defender y perfeccionar la democracia era a través de las costumbres, es decir, por medio del desarrollo de una actividad cívico-social, poderosa e influyente, que se encontrara por fuera de los límites

estatales (cf. Ros, 2020:29). Para Tocqueville, la sociedad civil tenía una gran potencia democratizadora y, por tanto, pensaba a la democracia no únicamente como forma de gobierno, sino también como forma de sociedad.

Finalmente, estableció una relación necesaria entre la democracia y Dios. Era, desde su perspectiva, la forma de estado y sociedad impuesta por la Providencia. En este sentido, fomentar la democracia era el deber primordial que debían asumir aquellos que dirigían la sociedad. En un estado social en donde prevalecía la democracia, tanto en las instituciones como en las costumbres, señaló Tocqueville, «desaparecen las barreras entre los hombres; se dividen los patrimonios, se reparte el poder, se diseminan las luces, se nivela la inteligencia de todos» (2020:68). Únicamente en este tipo de sociedad el progreso sería posible.

2. Democracia en el Río de la Plata: Esteban Echeverría

Estas discusiones filosófico-políticas sobre la democracia llegaron hasta los intelectuales del territorio del Río de la Plata; en especial, a Esteban Echeverría, quien pasó un período de su vida en Francia y fue uno de los responsables de difundir en la Argentina muchas de estas nuevas doctrinas.

Tal como lo hicieron Rousseau y Tocqueville, Echeverría afirmó en el *Dogma Socialista* que el pueblo era el dueño legítimo del poder. Una legitimidad que había sido reclamada en la Revolución de Mayo, momento histórico en el que la soberanía pasó de los opresores a los oprimidos. Fue allí cuando, según las palabras del autor, el pueblo aceptó el destino escrito por la Providencia: la potestad para escribir la ley y, así mismo, para sobreponerse a cualquier otro poder que intentara sofocarlo.

Echeverría consideraba que la soberanía del pueblo era ilimitada y absoluta. Ilimitada, siempre que se respetaran los derechos individuales del hombre; absoluta, en cuanto se tuviera siempre por norma a la razón. «La razón colectiva solo es soberana, no la voluntad colectiva. La voluntad es ciega, caprichosa, irracional: la razón quiere; la razón examina, pesa y se decide» (Echeverría, 1873:174). En definitiva, la soberanía popular, en su teoría política, era el consentimiento general y uniforme de la razón de todos.

El pueblo se presentaba como el principio y el fin de todo. Pero, para que pudiera tomar ese poder entre sus manos, tenía que escapar a la tiranía (en ese entonces, representada por Juan Manuel de Rosas), y promover el principio de la democracia. En sus palabras:

Nosotros queríamos, pues, que el pueblo pensase y obrase por sí, que se acostumbrase poco a poco a vivir colectivamente, a tomar parte en los intereses de su localidad comunes a todos, que palpase allí las ventajas del orden, de la paz y del trabajo común; encaminado a un fin común [...] por eso invocamos – Democracia. (Echeverría, 1873:23)

Como se dijo, la democracia, según el pensamiento echeverriano, nació en nuestro territorio durante la Revolución de Mayo, y se presentó como condición necesaria para el progreso del país. Ahora bien, Echeverría consideraba que, antes de pensar a la democracia como principio, era necesario estudiar a la sociedad argentina y sus condiciones particulares de existencia, unas que resultaban de sus costumbres, leyes, historia y necesidades, para así poder definirla y establecer una democracia basada en el propio territorio. Era necesario, en definitiva, un criterio socialista.

La base de la democracia, planteada por el autor argentino, se configuró con tres elementos: fraternidad, libertad e igualdad. Así, Echeverría mostró una gran preocupación por el egoísmo encarnado en el individualismo, y remarcó la relación entre éste y el desarrollo de los tiranos. En este sentido, destacó la importancia de la fraternidad, entendiendo que esta era la única capaz de ligar a los «corazones puros y verdaderamente patriotas» (Echeverría, 1873:130), para hacerle frente a la tiranía. El espíritu de fraternidad se configuró como un llamado y la búsqueda de la asociación ciudadana.

Por otra parte, consideraba que todos los hombres eran iguales por ley divina. Ahora bien, para que la igualdad se realizara efectivamente era necesario, primero, que los hombres comprendieran sus derechos y obligaciones. Y después, que tales derechos y deberes fueran igualmente admitidos y declarados por y para todos. Una sociedad igualitaria, en ese sentido, implicaba que todos sus miembros recibieran igual protección, seguridad y libertad. Bajo su perspectiva, el poder que representaba a la sociedad tenía como obligación realizar la igualdad, de lo contrario, no era moral ni cumplía con sus fines. Así, para fraternizar con los principios de la igualdad democrática era necesaria una sociedad fundada en la igualdad de clases. Esta sería alcanzada, según Echeverría, cuando todos tuvieran posesión de la libertad individual, civil y política, y, así mismo, ejercieran la soberanía.

En lo que respecta a la libertad, Echeverría sostenía que, por ley de Dios, todos los hombres eran libres. Según él, la libertad era el derecho que cada quien tenía para emplear, sin ninguna traba, sus distintas facultades y a elegir los medios necesarios para conseguir su bienestar. Esto siempre y cuando no afectara los derechos

del otro. Además, señaló que la libertad no era posible de realizar sin la igualdad, y que esta última, requería, a su vez, de la ayuda de la asociación, es decir, «del concurso de todas las fuerzas individuales encaminadas a un objetivo único» (Echeverría, 1873:125).

La asociación en Echeverría fue otro de los factores importantes para pensar la democracia argentina. Consideraba que, sin asociación, no había posibilidad de progreso alguno, y la presentó como la condición necesaria para toda civilización. Ahora bien, la asociación solo podía ser posible entre iguales. Para conseguirla era necesario, por un lado, predicar la fraternidad y, por el otro, trabajar para que las fuerzas individuales, alejándose de su egoísmo, concurrieran simultánea y colectivamente a un mismo objetivo: el progreso del país.

Otra noción no menos importante en el pensamiento echeverriano fue la representación, ya que consideraba que era a través de ella que el pueblo debía ejercer su autoridad. Sin embargo, cabe destacar, tal como señala Betria (2016), solamente las personas ilustradas podían ejercerla.

En relación con esto, Echeverría elaboró una teoría sobre el sufragio. Según su mirada, el voto era un derecho de origen constitucional y debía ser restringido o amplificado por el legislador, según lo que considerara conveniente dada una realidad particular. El sufragio fue calificado, por el autor argentino, como la raíz de todo sistema democrático. Sin este se perderían tanto las instituciones populares como el pueblo mismo. Si bien defendía la soberanía popular, resaltaba que no todo el pueblo estaba suficientemente formado para aplicar el sufragio universal. Al respecto, señaló: «La mayoría del pueblo a quien se otorgaba ese derecho, no sabía lo que era sufragio, ni a qué fin se encaminaba eso, ni se le daban tampoco medios de adquirir ese conocimiento» (Echeverría, 1873:32). Debía, por tanto, ser un sufragio restringido que, a medida que el país fuera progresando, sería ampliado hasta ser universal.

Es de esta forma que la educación se configuró, en la obra de Echeverría, como una parte esencial para el progreso democrático. Se constituyó como una vía para la construcción de buenos ciudadanos, y con ello, de la Democracia en sí. Sin la posibilidad de educarse, sostenía el argentino, no había posibilidad de progreso. Era necesario ilustrar a las masas sobre sus derechos y obligaciones, con el fin de hacerlas capaces de «ejercer la ciudadanía y de infundirlas la dignidad de hombres libres, protegerlas y estimularlas para que trabajen y sean industriosas, suministrarles los medios de adquirir bienestar e independencia» (Echeverría, 1873:132), para así elevarlas a la igualdad. Pero también consideraba importante a la educación por ser

el medio para lograr la emancipación completa de las viejas tradiciones, como vía para una reforma de las costumbres.

En definitiva, para Echeverría la Democracia, nacida en Mayo, implicaba el sufragio libre, la representación, la organización social por medio de instituciones, la asociación y, especialmente, la libertad, la fraternidad y la igualdad. La democracia, ya no solamente como una forma de gobierno, sino también de sociedad; es decir, una que se viera plasmada en la vida cotidiana del pueblo, desde sus costumbres hasta la organización estatal.

3. El encuentro de Echeverría con Rousseau y Tocqueville

Esteban Echeverría, embebido de la filosofía política francesa, demostró a lo largo de su obra la influencia que autores como Rousseau y Tocqueville tuvieron en él para teorizar sobre la democracia argentina.

En este sentido, al igual que Rousseau y Tocqueville, Echeverría dio gran importancia a la cuestión de la soberanía popular. En el argentino, esta se encontraba intrínsecamente relacionada con la Providencia, ya que «la voz del pueblo es la voz de Dios» (Echeverría, 1873:182). Una idea similar es posible encontrar en el pensamiento de Tocqueville, quien consideró que la Democracia era la forma legítima de gobierno y sociedad por imposición divina. En ambos autores, la idea del pueblo como el dueño legítimo del poder se mostró como mandato de Dios.

Por otra parte, Echeverría coincidía con Rousseau acerca de la soberanía popular como ilimitada y absoluta. Sin embargo, mientras el autor francés la relacionaba con la voluntad general, el argentino consideraba que la soberanía popular estaba (o debía ser) regida por la razón del pueblo.

Al hablar específicamente de la democracia, Echeverría compartía con Tocqueville la conveniencia del régimen, distanciándose de Rousseau quien, si bien fue uno de los primeros en defenderla, consideraba que era de difícil aplicación (por no decir, prácticamente imposible). Así como sostenía Tocqueville, el argentino entendía que la democracia era la vía y condición necesaria para el progreso (tanto del país en particular, como de la humanidad en general).

Junto con Tocqueville, Echeverría mostró gran preocupación por el egoísmo encarnado en el individualismo, y resaltó su relación con el surgimiento de los tiranos. En esta línea, ambos autores señalaron a la asociación ciudadana como una de las formas para evitar el avance del individualismo.

Echeverría tomó una de las preocupaciones fundamentales de Tocqueville como propia, a saber, la búsqueda de equilibrio entre los intereses privados y los públicos. Tal como el autor francés, el argentino sostuvo que era tarea del Estado asegurar los derechos individuales de los hombres, de la misma forma que era indispensable que los ciudadanos tuvieran participación en los asuntos públicos.

Sin embargo, no fue la única noción que el argentino tomó del autor de *La Democracia en América*, ya que, como vimos, para ambos pensadores la igualdad y la libertad eran dos de las bases fundamentales para la construcción de la democracia. Ambos sostuvieron ideas similares acerca de qué implicaba cada uno de estos conceptos, como también las dificultades que cada uno de ellos acarrea para la democracia. Cabe resaltar, aún así, que para Echeverría la fraternidad (en intrínseca relación con la asociación) constituía otra base igualmente necesaria.

Otra idea importante tomada del francés, en relación con la representación, fue la selección de los más capaces para ocupar los puestos ejecutivos. De igual modo, cabe mencionar el lugar central que ocupó la educación, tanto para Rousseau y Tocqueville, como para Echeverría. Ella se pensó como un pilar esencial para el progreso democrático. Educar a los ciudadanos en sus derechos y deberes era indispensable para el establecimiento de una democracia cada vez más inclusiva.

Finalmente, Echeverría heredó de Tocqueville la idea que consideraba a la democracia, no únicamente como forma de gobierno, sino como forma de sociedad. No se trataba solamente de pensar en las instituciones gubernamentales y su conformación para que coincidieran con los principios democráticos, sino hacer que éstos llegaran a todos los aspectos de la sociedad: empezando por la educación hasta ser parte intrínseca de las costumbres.

4. Conclusión

Por lo aquí expuesto, es posible afirmar que Echeverría fue un gran lector de los autores franceses, en especial de Tocqueville, pensador contemporáneo a él, de quien retomó varias ideas: desde la importancia de la educación, la problematización del individualismo creciente y la importancia del asociacionismo ciudadano, hasta las bases mismas de la democracia: la igualdad y la libertad. Pero, aún así, cabe señalar que el autor argentino fue desarrollando, ya desde el *Dogma Socialista*, un pensamiento propio, añadiendo algunos elementos originales a su teoría democrática, como es el caso del criterio socialista, de la misma forma que otras ideas y conceptos que para ser desarrollados necesitan de mayor tiempo y extensión.

Referencias bibliográficas

- Betria, Mercedes** (2016). El concepto de democracia representativa en Esteban Echeverría. *Acta Sociológica*, n. 71, pp. 145–165.
- Bobbio, Norberto; Mateucci, Nicola & Pasquino, Gianfranco** (Editores) (2005). *Diccionario de política*. Siglo XXI Editores, vols. 2.
- Bobbio, Norberto** (2006), *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*. Fondo de Cultura Económica.
- Del Aguila, Rafael et al.** (2014). *La democracia en sus textos*. Alianza.
- Echeverría, Esteban** (1873). *Obras Completas*. Imprenta y Librería de Mayo, t. IV.
- Greblo, Eduardo** (2002). Democracia. Léxico de política, Buenos Aires, Nueva Versión.
- Peña, Javier** (2011). La república moderna ante la democracia: gobierno de las leyes y soberanía popular. *Res publica*, n. 25, pp. 59–82.
- Ros, Juan Manuel** (2020). Prólogo en *La democracia en América* (pp. 11-32). Fondo de Cultura Económica.
- Rosanvallon, Pierre** (2006). La historia de la palabra «democracia» en la época moderna. *Estudios Políticos*, n. 28, pp. 9–28.
- Tocqueville, Alexis** (2020). *La democracia en América*. Fondo de Cultura Económica.
- Vallespín, Fernando** (2014). El discurso de la democracia radical. En Rafael Del Aguila et al. (Eds.) *La democracia en sus textos* (pp. 157-196). Alianza.

Logicismo se dice de muchas maneras: la propuesta tractariana

MARÍA GABRIELA FULUGONIO¹

gabrielafulugonio@gmail.com

Universidad de Buenos Aires

Que la lógica, en particular, no depende esencialmente de nuestras intuiciones espacio-temporales parece desprenderse, por lo pronto, del hecho de que podemos asumir la validez de un razonamiento con independencia del orden espacio-temporal en que nos son dados el conjunto de premisas y conclusión. Pero, sin duda, es más controversial el caso de la naturaleza o de la aritmética. Con solo enfocarnos en sus modos inferenciales por excelencia, la sustitución de equivalentes y la inducción matemática, observamos que esta última apela a la serie ordenada de los números naturales. ¿No opera aquí una intuición, cuanto menos pura, de tiempo? Defender la tesis contraria es el desafío principal del programa logicista, *i. e.*, demostrar que la serie de los números naturales es una serie puramente lógica; pero en cuanto *programa* de investigación, sostengo que su objetivo último es investigar —y propulsar o ampliar— las capacidades de la razón misma. Por ello, podrá haber objetivos parciales plasmados en tesis que la investigación demuestre acaso inviables, pero esto mismo no acabará con el programa, cuyo núcleo tiene una naturaleza más regulativa que propiamente sustantiva.

Guiada, entonces, por la propuesta de entender al logicismo como un programa de investigación cuyo núcleo afirma que la lógica y la aritmética se originan ambas en la razón, el objetivo de este trabajo es discutir la tesis sobre el «logicismo tractariano» de Gregori Landini (2007) y defendida con el desarrollo de algunos aspectos técnicos en Landini (2021). Para ello mostraré algunos detalles tanto técnicos como históricos y filosóficos del logicismo de Frege y Russell, muy en particular, a propósito de la definición de relación ancestral, que, presentada en la tercera parte de la *Conceptografía* [Bs.], es la clave propuesta por Frege para la reducción logicista del principio de inducción. Luego, y tras un análisis de los rasgos generales de las principales propuestas formales del *Tractatus Logico-Philosophicus* [TLP] en el que mayormente acuerdo con Landini,

¹ El presente trabajo integró el Simposio «La naturaleza de lo matemático: entre la práctica y la teoría».

insistiré en la importancia de un aspecto que, considero, debe destacarse más: El logicismo tractariano difiere del logicismo de sus mentores en cuanto al tratamiento dado a lo infinito —y, vinculado con ello, a la generalidad— y aunque es cierto que su consecución adolece de los límites que ya para entonces se conocían de la lógica de primer orden, también es cierto que en la propuesta tractariana encontramos el germen de un programa de investigación que en pocos años se tornaría sumamente progresivo, *i. e.*, la caracterización recursiva de las funciones.

1. Algunos detalles sobre la conceptografía

Presentado el modo de generar oraciones en la primera parte de *Bs.*, en la segunda nos encontramos con un sistema axiomático para la lógica clásica de orden superior con el *modus ponens* como única regla explícita. Siguiendo la idea lakatosiana de que la ciencia progresa enmarcada en programas de investigación que, como tales, nacen imprecisos y es tarea propia del programa precisarse, no será otro el devenir del programa de Frege. Justamente, Frege declara su preocupación rectora de hacer explícitos sus pasos deductivos y la construcción de su novedoso lenguaje persigue exactamente esos fines y, sin embargo, en sus demostraciones utiliza más recursos que los anunciados: en particular, la regla de sustitución. Probablemente porque es la regla por excelencia de transformación en matemática, a Frege se le haya pasado por alto la necesidad de explicitarla en su sistema. Pero de esta regla se sigue en el sistema de Frege el conocido principio de comprensión² según el cual toda función proposicional define un concepto, principio que resulta cuanto menos controversial si vale de modo irrestricto. Además, en su obra magna, (1903) *Grundgesetze der Arithmetik*, Frege añade un axioma para caracterizar las extensiones de conceptos como objetos, necesario para su definición de *número* pero que vuelve contradictorio al sistema.

De todos modos, esto último forma parte de la etapa más avanzada del proyecto. En la propia *Begriffsschrift* Frege aborda el objetivo pretendidamente más básico de «retrotraer el concepto de ordenación en una serie al de consecuencia lógica», asunto de nuestro próximo apartado.

² Zalta (2021) expone con gran claridad esta inferencia. Cf. también Boolos, 1985:337.

1.1. Proposiciones 69, 76, 81

En el segundo párrafo de la tercera y última parte de *Bs.* Frege ofrece la siguiente definición de propiedad hereditaria:

$$(PH) (\forall x) \{Fx \rightarrow (\forall y) (f(x, y) \rightarrow Fy)\}$$

En base a ella se formula la definición buscada «*x* sigue a *y* en la serie generada por *f*»:

$$(SUC) (\forall F) \{(PH \& (\forall y) (f(x, y) \rightarrow Fy)) \rightarrow Fy\}^3$$

A partir de Russell se conocerá esta definición también como *ancestro fuerte o propio* (en el sentido en que nada es su propio ancestro) en virtud del ejemplo principal que ofreciera Frege de *propiedad hereditaria* (cf. *Bs.* §24 y la introducción a la sección *90 de *PM*, vol. I, 543). Pero ya en el Apéndice de *PoM* dedicado a la obra de Frege, §495, Russell había dicho:

Frege has, already in the *Begriffsschrift*, a very admirable theory of progressions, or rather of all series that can be generated by many-one relations (...). The relation in question holds between *x* and *y* if every property *F*, which is inherited in the *f*-series and is such that *f(x, y)* implies *F(z)* for all values of *z*, belongs to *y* (*Bs.* p. 60). (...) This is, so far as I know, the best method of treating such questions, and Frege's definition just quoted gives, apparently, the best form of mathematical induction. (Russell *PoM*, §495)

Russell, por su parte, en *PM* introduce la noción de ancestro débil de *a* instanciando el esquema de axioma de reducibilidad, que en verdad es un esquema de axioma de comprensión impredicativa de relaciones en intensidad, y con ello se puede probar el teorema inductivo (cf. Landini 2020:4–5). En relación con el logicismo de uno y otro autor, el logicismo de Frege evolucionará hacia la tesis, posterior a *Bs.*, de que los números son objetos abstractos particulares, mientras que Russell habrá de sostener que no hay particulares abstractos en ninguna rama de la matemática (cf. Landini 2020:1). Pero esto no jugará ningún papel a propósito de la

3 No sigo a Landini (2020:5) en su afirmación de que Frege introduce esta definición usando comprensión impredicativa. En esta definición se cuantifica universalmente sobre una letra predicativa de manera irrestricta y por ello es impredicativa, según se calificará a tales enunciados a partir de la conocida discusión entre Poincaré y Russell, pero no hay en ella la afirmación de existencia propia del principio de comprensión. Sí, de todos modos, subyace en la lógica de Frege el principio de comprensión, pero ello a raíz de la regla de sustitución utilizada como modo de inferencia que no se ha explicitado (cf. Zalta, 2021).

crítica que el programa recibirá de Wittgenstein, cuyo puntapié estuvo años antes a cargo del joven filósofo austriaco Benno Kerry (cf. Kerry, 1887:294–5).⁴

2. El logicismo tractariano

Mi interés en lo inmediato es discutir la tesis de Landini 2007 acerca del presunto logicismo del *TLP*⁵ según la cual no hay diferencia esencial entre las aplicaciones del operador propuesto *N* involucradas en el cálculo de las tautologías lógicas generalizadas y las operaciones definidas recursivamente (por medio de exponentes numerales) involucradas en el cálculo de la corrección de las ecuaciones aritméticas.

En los programas de Frege y Russell rige el principio de comprensión impredicativa. Esto significa que el principio de comprensión impredicativa está presente en los sistemas axiomáticos construidos mediante conceptos puramente lógicos de los cuales se pretenden que se sigan las verdades aritméticas. Es bien conocida la diferencia de concepción de Wittgenstein respecto de la lógica y la matemática, según la cual ninguna de dichas disciplinas consiste en un cuerpo de enunciados, por lo que la mencionada reducción axiomática es rechazada *in toto*. Pero el contenido de un axioma puede ser expresado a través de una regla, por lo cual la diferencia del logicismo de Wittgenstein no puede limitarse al rechazo de una presentación axiomática apropiada. Lo que Wittgenstein exige es, por el contrario, una presentación finitista del programa que podemos sintetizarla en su rechazo a la aplicación irrestricta del principio de comprensión, que solo se acepta cuando la función que presumiblemente determina la existencia del concepto es introducida por una regla que explicita el significado de la expresión «y así siguiendo». Pero para comprender en qué consiste la presunta equiparación wittgenste-

4 En Fulugonio (2008), que debe su motivación a conversaciones con Angelelli muy especialmente, se analiza el asunto sumándole la intervención de Russell (1903). Angelelli (2012) propone discriminar dos tipos distintos de circularidad posibles, mientras que Heck (2016) propone una definición alternativa de relación ancestral a la vez que defiende la legitimidad de las definiciones impredicativas. Schmidt (2020), tras una excelente reconstrucción de la discusión, argumenta que aunque impredicativa la definición no es circular, al menos, no crasamente circular, tal como es adelantado en Fulugonio (2008) y Angelelli (2012). El asunto de si la definición discutida capta adecuadamente el presunto sentido intuitivo de la noción está breve aunque claramente presentado ya en Wright (1983:159-60).

5 Cf. Landini (2020:2) en donde anuncia al presente «Tractarian Logicism: Operations, Numbers, Induction» como una elaboración de dicha tesis. A su vez, en pp. 13-14 señala que Ascombe (1959) habría sido la primera en formular tal logicismo, pero le atribuye el haberse excedido al equiparar la noción wittgensteniana de término general de una serie con la noción matemática de término general de una serie consecutiva.

niana de la lógica y la aritmética necesitamos revisar mínimamente su presentación de dichas disciplinas a través de sus innovaciones técnicas: la notación N y la noción de «forma general de la oración», noción a la que llega partiendo de su concepto formal «miembro general de una serie». Empecemos por este último.

2.1 El concepto formal de «miembro general de una serie»

Coincidiendo con Frege y Russell en la importancia que tiene para la caracterización de la naturaleza de la aritmética elucidar la noción «y así siguiendo»⁶ y coincidiendo que eso debe hacerse formalizando de idea de «sucesor», Wittgenstein propone lo que denomina el «concepto formal “miembro general de una serie”». A diferencia de Frege y Russell, el filósofo austriaco entiende que el pretendido carácter analítico tanto de la lógica como de la matemática se debe a que dichas disciplinas, en efecto, no afirman nada, sino que son sistemas de pseudoenunciados que a través de su forma lógica muestran la estructura de ciertos hechos o, también, de lo que se debe hacer frente a una situación dada. Así, los §§ 4.122, 4.123, 4.1252 y 4.1271 preparan el fundamental § 4.1273.

Si queremos expresar la proposición general «b es un sucesor de a» en la escritura conceptual necesitamos una expresión para el miembro general de la serie de formas: aRb , $(\exists x): aRx \cdot xRb$, $(\exists x, y): aRx \cdot xRy \cdot yRb$, ... Sólo cabe expresar el miembro general de una serie de formas mediante una variable, porque el concepto: miembro de esta serie de formas, es un concepto «formal». (Esto es algo que Frege y Russell pasaron por alto; de ahí la falsedad del modo y manera como quieren expresar proposiciones generales del tipo de las anteriores; ese modo y manera contiene un *circulus vitiosus*). (Wittgenstein, *TLP*)

En lugar entonces de apelar a la comprensión irrestricta, y a través de ello a un presuntamente probado teorema de inducción matemática, Wittgenstein pretende capturar la idea pura de sucesión apelando a la serie de iteraciones de una operación que estará definida por una cláusula que *muestre* cómo generar tal serie (cf. Landini 2020:6-7). Según Wittgenstein, «y así siguiendo» indica la repetición de la operación y ello ha de indicarse mediante el concepto formal “miembro gene-

6 Cito a modo de ejemplo la entrada del 21. Nov. 1916 de *Notebooks*: «We now need a clarification of the concept of the atomic function and the concept “and so on”. The concept “and so on”, symbolized by “....” is one of the most important of all».

ral de una serie”». Ello conduce, a través de 5.2521 y 5.2522 a la definición, acaso algo desilusionante: «El concepto de la aplicación sucesiva de la operación es equivalente al concepto “y así sucesivamente”» (Wittgenstein, *TLP*).

«Y así “sucesivamente”» significa «aplicación “sucesiva” de la operación mencionada». Es cierto que el texto original no se muestra tan escandalosamente circular: «Der Begriff der successiven Anwendung der Operation ist äquivalent mit dem Begriff “und so weiter”». Pero en cualquier caso lo que no aparece es el análisis de la noción pura de sucesión, que permanece como noción primitiva, a diferencia de lo que defendían Frege y Russell: que la noción de sucesión debe elucidarse mediante una afirmación acerca de lo que acaso podría ser infinito. Wittgenstein, en cambio, adopta el concepto de «variable estructurada» de Russell y lo que tanto su maestro como Frege han definido como «relación ancestral» cuantificando sobre predicados él lo hace mediante su concepto formal «miembro general de una serie», una variable estructurada que muestra cómo se debe proceder. O sea, con la intención de expresar generalidad reemplaza el problemático uso de cuantificadores simplemente por variables, respaldado por la convicción de que ni la lógica ni la matemática se expresan mediante enunciados sino mediante pseudoenunciados.

2.1.1. Notación N

En los §§ 5.5, 5.501 y 5.502 Wittgenstein introduce su notación N es una forma generalizada del junctor de Sheffer. Acerca de ella Floyd, 2021:11, destaca el acuerdo al que se arribó tras décadas de investigación, según el cual el sistema N puede expresar no solo la lógica de primer orden con identidad, sino también la generalidad de definiciones recursivas. Pero como Landini, 2020:19–22 y 24, ya había señalado, el plan de Wittgenstein no resulta en general ya que la lógica poliádica es indecidible.

Ahora bien, sumando la notación N al concepto formal de miembro general de una serie de forma llegamos a la forma general de la proposición: «La forma general de la función veritativa es: $[p, \xi, N\xi]$. Esta es la forma general de la proposición.»

Y esto es suficiente para arribar a la noción tractariana de número. El papel que en el primer caso cumple la operación N en el segundo estará cubierto por la operación aritmética «suma»: «La forma general del número entero es: $[0, \xi, \xi+1]$ ».

En ambos casos nos encontramos frente al pasaje regulado siempre por la misma regla de una estructura sintáctica a otra. Es la forma general de la repetición, de

la cual las ecuaciones aritméticas y las tautologías son sus ejemplos paradigmáticos. Mientras que el logicismo anterior procura demostrar que la consecuencia aritmética es una forma de consecuencia lógica, para Wittgenstein solo hay un procedimiento que debe ser esencialmente posible de llevar a cabo por seres finitos. Este procedimiento debe poder ser indicado recursivamente, único modo que garantiza que dicho ser finito pueda operar indefinidamente. La lógica y la matemática son constitutivas del pensamiento y, nuevamente siguiendo la tradición leibniziana, todo se simplifica si las concebimos como meros cálculos algorítmicos, parece decir Wittgenstein. Pero el problema es que estamos frente a nociones o teorías que no son decidibles.

3. Conclusión

Quiero terminar estas reflexiones con una propuesta que complementa la tesis de Landini según la cual el logicismo tractariano puede defenderse muy bien abductivamente. En efecto, pasajes sumamente significativos del *Tractatus* logran esclarecerse investigando las cartas, los escritos propios del llamado periodo medio de Wittgenstein (muy en particular, las *Philosophische Bemerkungen*) y completando bajo esta hipótesis las tareas que el *TLP* deja a cargo del lector. Pero también es cierto que dicho logicismo difiere del de sus mentores (tanto considerado globalmente como en cada propuesta particular) en un tema muy caro, que es el tratamiento que en cada caso se permiten de lo infinito. En el primer caso, rige la comprensión impredicativa para conceptos. En su rechazo, Wittgenstein recurre a fundamentalmente a una noción de operación que, a diferencia de lo que a menudo se ha especulado y siguiendo a Landini, 2020:12, no creo sea un difícil y novedoso asunto a desentrañar, sino una necesaria especificación, si se ha de rechazar la impredicatividad, de la noción fregeana de función: una operación es una función que requiere ser introducida a través de una regla explícita.

Finalmente, de estudiar la diferencia específica del logicismo del *Tractatus* surge que en su interpretación de las expresiones lógicas y matemáticas en tanto indicaciones de cómo se debe continuar a partir de una situación dada no solo figura la propuesta de un programa de investigación que en pocos años se tornaría sumamente progresivo (la caracterización recursiva de las funciones), sino también el germen del posterior giro pragmatista wittgensteiniano.⁷

⁷ Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en el Coloquio «Lecturas del *Tractatus* de Ludwig Wittgenstein» en SADAFA, Buenos Aires, 2022, y poco antes en el *Seminario de Lógica y Filosofía*

Referencias bibliográficas

- Angelelli, Ignacio** (2012). Frege's Ancestral and its Circularities. *Logica Universalis*, 6(3), 477–483.
- Anscombe, G. E. M.** (1959). *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. Harper and Row.
- Beaney, Michael** (1996). *Frege. Making Sense*. Duckworth.
- Boolos, George** (1985). Reading the *Begriffsschrift*. *Mind*, New Series, 94(375), 331–344.
- Floyd, Juliet** (2021). *Wittgenstein's philosophy of mathematics*. Cambridge U. P.
- Frege, Gottlob** (1972). *Conceptografía. Los fundamentos de la aritmética. Otros estudios filosóficos* (trad. H. Padilla). UNAM.
- Fulugonio, M. Gabriela** (2008). Benno Kerry: una crítica temprana al logicismo de Frege y un antecedente en la historia del problema de la impredicatividad. *CLE e-Prints*, 8(6), 116.
- Heck, Richard. G. Jnr.** (2016). Is Frege's definition of the Ancestral adequate? *Philosophia Mathematica*, 24(1), 91–116.
- Hintikka, Jaakko** (1996). *Ludwig Wittgenstein: Half-Truths and One-and-a-Half-Truths*. Springer Science+Business Media Dordrecht.
- Kerry, Benno** (1887). Über Anschauung und ihre psychische Verarbeitung. *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 11(4), 246–307.
- Landini, Gregory** (2007). *Wittgenstein's Apprenticeship with Russell*. Cambridge U. P.
- (2020). Tractarian Logicism: Operations, Numbers, Induction. Manuscrito aceptado por *The Review of Symbolic Logic*, DOI: 10.1017/S1755020320000350
- (2021). Tractarian Logicism: Operations, Numbers, Induction. *The Review of Symbolic Logic*, 14(4), 973–1010. doi:10.1017/S1755020320000350
- Russell, Bertrand** (1956). *The Principles of Mathematics*. Allen & Unwin (edición original 1903).
- Schmidt, João V.** (2020). On the Impredicativity and Circularity of Frege's Ancestral. *Perspectiva Filosófica*, 24(2), 204–230.
- Whitehead, Alfred North & Russell, Bertrand** (1910). *Principia Mathematica*, vol. I. Cambridge U. P.

dirigido por Alberto Moretti y Sandra Lazzer, también con sede en SADAF. Agradezco a los participantes de ambas instancias el intercambio en relación a estos temas, así como a Christian Thiel, Wolfgang Kienzler y Michael Beaney por las discusiones sostenidas a lo largo de los años. De hecho, a propósito de mi última línea, Sandra Lazzer me recordó que ya Hintikka conecta la noción de cálculo wittgensteniana con su posterior noción de juegos de lenguaje (cf. Hintikka, 1996:316, por ejemplo).

Wittgenstein, Ludwig (1979). *Notebooks 1914-1916* (eds. G. H. von Wright y G. E. M. Anscombe; trad. G. E. M. Anscombe). Blackwell.

——— (1994). *Tractatus Logico-Philosophicus* (trads. J. Muñoz e I. Reguera). Altaya (edición original 1922).

Wright, Crispin (1983). *Frege's Conception of Numbers as Objects*. Aberdeen.

Zalta, Edward (2021). Frege's Rule of Substitution. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/frege-theorem/rule-substitution.html>

El espectador emancipado en las entrañas del Capital

JUAN DIEGO GARCÍA¹

juandy_92@hotmail.com

Universidad Católica de Santa Fe / Instituto de Estudios Sociales / CONICET

*Imagina, combina y se inspira, hurga todos los rincones posibles,
recorre las calles, los callejones y los cruces. Escrutando las
construcciones de los barrios más suntuosos, desviándose por los
senderos costeros más solitarios, su mirada tiene la agudeza de presa
sin alimento.
(Gabriel Gauny, El trabajo a destajo)*

En el presente trabajo nos interesa explorar el vínculo entre teatralidad y emancipación haciendo foco en el problema del espectador, cuestión que atraviesa las reflexiones estéticas y políticas contemporáneas. Para nuestro abordaje proponemos retomar la idea de «espectador emancipado» propuesta por Jacques Rancière e ilustrarla con el texto que el mismo halló en su trabajo con el archivo obrero: «El trabajo por jornada» del filósofo–carpintero Gabriel Gauny. Entendemos que este cruce nos permitirá «dar cuerpo» a la noción rancieriana enfatizando dos rasgos ausentes en su abordaje: la afectividad y la temporalidad. Se trata, entonces, de articular la idea de espectador emancipado con un «trabajo de la mirada» que se teje en tiempos y contratiempos donde el juego de los afectos es clave en el texto de Gauny. Plantear este abordaje quizás permita pensar no solo la desidentificación igualitaria del espectador en la experiencia estética, sino también un rasgo que Rancière soslaya: su potencia para plantear el antagonismo político.

1. De la paradoja del espectador al espectador emancipado

En su ensayo *El espectador emancipado* Rancière moviliza la conjunción del título en cierta polémica contra el modelo de racionalidad que habitualmente se plantea para pensar las implicancias políticas del teatro, y dentro de él, el proble-

¹ El presente trabajo integró el Simposio «Teatro y filosofía: perspectivas sobre la emancipación».

ma del espectador. Problema que sintetiza como cierta paradoja; si bien es cierto que no hay teatro sin espectadores, ser espectador es un doble «mal». Ser espectador es estar separado tanto de la capacidad de conocer como del poder de actuar. El *status* ontológico mismo del espectador parecería estar definido por dos impotencias: su pasividad y su ignorancia respecto a los hilos que se tejen detrás de la escena teatral.

A partir de aquí Rancière retoma dos formas de «hacerse cargo» de este problema, dos formas que pretenden arrancar al espectador de ambas impotencias. Por un lado, el teatro épico de Bertolt Brecht ligado a la idea de toma de conciencia que pretende «intercambiar la posición del espectador pasivo por la del investigador o el experimentador científico que observa los fenómenos e indaga sus causas (Rancière, 2008:12). Por otro lado, el teatro de la crueldad de Antonin Artaud, donde se busca la incorporación y participación activa del espectador en la obra. Rancière marca que, si bien ambas constituyen dos formas diferentes —y por momentos antagónicas— de encarar el problema, también comparten una serie de supuestos comunes. Sobre todo la existencia del problema. En efecto, ambas poéticas teatrales presentan el mismo modelo de recepción: los espectadores son considerados «observadores pasivos» que la escena espera poder transformar en agentes de una práctica colectiva. Mientras que en el paradigma del teatro materialista de Brecht, la mediación teatral busca volverlos conscientes de cierta situación social de injusticia y explotación y, por tanto, producir el deseo de actuar para transformarlas. En la lógica de Artaud los fuerza a salir de su posición de espectadores: en lugar de estar frente a un espectáculo, se ven rodeados por la performance, que busca movilizarlos al interior del círculo de la acción, donde se reencontrarían con su energía colectiva. En ambos casos, la escena teatral se da como una mediación tendida hacia su supresión a fin de poder llevar a cabo su efectividad política.

En esta «mediación auto–evanescente» Rancière reconoce el principio de la lógica pedagógica–explicadora que trabajó en su libro más conocido, *El maestro ignorante*. Según esta lógica dominante de la escolaridad, el maestro debe suprimir la distancia entre su saber y la ignorancia del alumno. El aprendizaje consistiría en eso. Sin embargo, para lograrlo debe estar siempre un paso adelante interponiendo indefinidamente entre él y el otro una nueva ignorancia y la necesidad de una nueva explicación. Bajo esta lógica, donde la igualdad se ofrece como promesa, el alumno no sólo ignora lo que el maestro sabe, sino que ni siquiera sabe lo que ignora ni cómo saberlo. Lo que termina enseñando una y otra vez la lógica explicadora es la incapacidad del alumno para aprender sin explicaciones, es decir, le enseña y hace comprender que «no puede» entender por sí sólo y que por tanto debe subordinar

su inteligencia a la del maestro. Esta lógica se sustenta en la creencia de que existen dos inteligencias, dos posiciones: aquella que sabe en qué consiste la ignorancia y aquella que no lo sabe. Sabios e ignorantes mediados por la explicación que como su promesa igualitaria se aplaza al infinito.

Siguiendo estas ideas, Rancière traza un vínculo con «los paradigmas reformadores del teatro» examinados y se pregunta si la intención/voluntad de suprimir la distancia entre espectador y escena no sería paradójicamente lo que terminaría creándola indefinidamente. Esperar que el espectador «haga algo» ya que se asocia *a priori* el acto de mirar o escuchar con la pasividad, es también una forma de distribuir posiciones y capacidades ligadas a esas posiciones. Rancière pone en tela de juicio que la emancipación y la eficacia política del teatro pueda pasar por hacer que los espectadores «hagan algo» o se incorporen a la acción teatral, si se sigue manteniendo intacto un orden desigualitario de las posiciones que los fuerza a actuar subordinando sus inteligencias y capacidades al sentido preestablecido de la escena teatral.

Si Joseph Jacotot, *El maestro ignorante*, respecto a la enseñanza proponía partir de otro principio: la igualdad de las inteligencias, Rancière propondrá lo mismo a fin de reformular la cuestión del espectador. Se trata de rechazar desde el vamos la paradoja que ambos reformadores suponen, de quebrarla con el siguiente interrogante: «¿qué es lo que permite declarar pasivo al espectador sentado en su asiento sino la radical oposición previamente planteada entre lo activo y lo pasivo? ¿Por qué identificar mirada y pasividad?» (Rancière 2008:18). Es preciso, entonces poner en suspenso las oposiciones y equivalencias establecidas entre mirar/actuar, saber/ignorar, apariencia/realidad y pasividad/actividad, ya que más que oposiciones lógicas, constituyen formas de repartir lo sensible, «alegorías encarnadas de la desigualdad». En cambio:

La emancipación comienza cuando se vuelve a cuestionar la oposición entre mirar y actuar, cuando se comprende que las evidencias que estructuran de esa manera las relaciones del decir, del ver y del hacer pertenecen, ellas mismas, a la estructura de la dominación y de la sujeción. Comienza cuando se comprende que mirar es también una acción que confirma o transforma esta distribución de las posiciones. El espectador también actúa, observa, interpreta, selecciona, compara. Participa de la performance rehaciéndola a su manera. (Rancière, 2008:19)

En este sentido, el primer paso para esbozar una noción de espectador emancipado es rechazar la idea de que hay que movilizarlo, sacarlo de su pasividad. La per-

formance teatral debe ser sustraída de ser medio para un pasaje entre pasividad–actividad, ignorancia–saber y puede ser pensada como el «tercera objeto» necesario en el vínculo emancipatorio. Objeto que puede ser un libro, un film, una obra o «cualquier cosa», que opere de mediación entre el maestro ignorante y su aprendiz, pero no a modo de trasmisión. Objeto que no prevé sus efectos sobre los otros, que se sustrae de una lógica causa–efecto, y que simplemente está ahí para ser traducido por quien lo tiene en frente. Este objeto mediador no busca anular la distancia, sino funciona como aquello extraño que suscita curiosidad y abre la posibilidad de que, en esa distancia, el aprendiz o el espectador tejan múltiples e irreductibles caminos: sus singulares «aventuras intelectuales». En definitiva, el «espectador emancipado» es aquel que traduce y recrea la obra, aquel que en su ejercicio de la mirada disocia y asocia, aquel que recusa las distancias radicales, la distribución de posiciones y las fronteras que separan a los capaces de los incapaces:

El poder común a los espectadores no se remite a su calidad de miembros activos de un cuerpo colectivo o a alguna forma específica de interactividad. Es más bien el poder que tiene cada uno o cada una de traducir a su manera lo que él o ella percibe, de ligarlo a la aventura intelectual singular que los hace semejantes a cualquier otro, por mucho que esa aventura no se parezca a ninguna otra. [...] Ser espectador no es la condición pasiva que cabría cambiar en actividad. Ser espectador es nuestra situación normal. Aprendemos y enseñamos, actuamos y conocemos también como espectadores que ligan en todo momento lo que ven a lo que han visto, hecho y soñado. (Rancière, 2008:23)

Si ser espectador es nuestra situación normal, si «todes» somos espectadores, ¿sería acaso posible extender la noción de experiencia estética y la emancipación de la mirada a la actividad de cualquiera, capaz de acaecer en cualquier tiempo y espacio? ¿Más acá o más allá de la escena propiamente artística?

2. Gabriel Gauny: la jornada de trabajo y el trabajo de la mirada

Para trabajar esta pregunta retomaremos la experiencia relatada por Gabriel Gauny en «El trabajo por jornada». En este texto, publicado en el periódico obrero *Le Tocsin des travailleurs* en el agitado mes de junio de 1848, *le philosophe–plebein* relata, desdoblándose en narrador y protagonista, la jornada de trabajo de un «carpintero contratado en un gran establecimiento» (Gauny, 2020:53). Se trata de un texto cuya finalidad es eminentemente política: el relato de los dolores y la

colère proletaria tiene por objeto exponer el antagonismo frente a la clase propietaria burguesa, su separación en el «abismo de la explotación» la necesidad de su destrucción y la posibilidad de una nueva sociabilidad.

La estrategia narrativa de Gauny se vincula estrechamente con la temporalidad, ya que consiste en ir planteando horas tras horas las vivencias y padecimientos del trabajador en su jornada de diez horas, pero también ir marcando ciertos contratiempos, las pequeñas fugas, resistencias y los quiebres con el tiempo de trabajo. Resulta interesante marcar las a-sincronías que se tensan entre el tiempo cronométrico y sucesivo de la jornada y la experiencia que teje el carpintero. De estos desfases hay una ruptura que se destaca por su eficacia; una experiencia estética que juega un rol central en la economía del escrito. Si bien Rancière se detiene generalmente en esta escena para tematizar su pensamiento sobre la emancipación, en nuestra lectura proponemos ampliarla a partir de considerar, no solo el momento de ruptura, sino los pasos previos y sus efectos. Esto nos permitirá integrar la experiencia estética y la idea de «espectador emancipado» a todo un «trabajo con la mirada» que propone Gauny y marcar su potencia en relación al antagonismo político.

Este trabajo de la mirada no comienza propiamente en el trabajo, sino en el trayecto al mismo:

Yendo a esa cita, las facultades de artesano ya funcionan, pues la carpintería, profesión cansadora y complicada, hostiga el cuerpo e inquieta al pensamiento con preocupaciones incesantes, de modo tal que ese obrero se impacienta y se mortifica frente a las diez horas de trabajo que se acercan para devorar su alma lanzando a su boca parsimoniosa ganancia (...) Lanzándose hacia el sitio de su trabajo, ese hombre tiene un aspecto singular, la ira se incuba en su mirada. (Gauny, 2020:54)

Camino al trabajo el cuerpo «ya siente» la labor porvenir y su opresión. Anticipación que lo mortifica y en su somnolencia comienza a despertar un descontento, una ira (*colère*) que se incuba en su mirada. Como destaca Rancière, el dolor del trabajo para Gauny no es tanto el tiempo de trabajo no pago (la plusvalía), sino el tiempo de vida robado: la obligación de consagrar las horas de cada jornada para procurarse los medios de existencia, y solo los medios de la existencia (Rancière, 2010:91). Son las diez horas de la jornada por venir la que lo mortifica y que permite vincular esta ira del trabajador con otra disposición afectiva que opera como bajo continuo de toda la jornada: el hastío/tedio (*ennui*).

El hastío, esa horrible ocupación de los productores condenados a trabajos repulsivos por su extensa duración, atormenta los miembros y el espíritu de este obrero. Las posiciones corporales que exige el oficio lo importunan; todo en él quiere huir y lanzarse a lo desconocido que lo desea como una dicha. (Gauny, 2020:57)

En el texto de Gauny el hastío es un afecto que se vincula con la sujeción que ata al trabajador a una habitualidad, a una tarea casi mecánica, a una serie de movimientos y posiciones corporales, en un mismo espacio y en tiempo de «extensa duración». Este afecto emerge y reproduce una distribución social del tiempo que condena a aquellos destinados al trabajo manual a experimentar una y otra vez el mismo mundo sensible; estar condenados a una fijación del cuerpo y la mirada, a un campo de lo posible que demarca rigurosamente lo que puede y lo que no. Con esta carga afectiva el carpintero llega al establecimiento donde:

La lucha comienza. Primero, su pobre musculatura, poco descansada por el sueño, se consagra a la tarea. Este obrero, cediendo al hábito, armado de solidaridad, dirige su habilidad a conciencia en la buena confección de la labor. Vuelto por un instante a las íntimas satisfacciones de un trabajo útil, olvida lo que le rodea, sus brazos avanzan, un detalle de oficio se termina de manera favorable y, así prosiguiendo su obra, una hora ha transcurrido. (Gauny, 2020:54)

El primer movimiento implica una concentración práctica en la tarea, una sumisión en el trabajo. Hay aquí una sincronización con el tiempo del taller. Ahora bien, la misma resulta tan intensa que a la vez es experimentada como un olvido de lo exterior, del dispositivo de sujeción mismo. Esta intensa concentración de la mirada y el cuerpo en algunos objetos y movimientos, es a la vez una abstracción de lo que lo rodea, sobre todo del tiempo de trabajo y de la mirada del amo o el capataz que circula por el taller. La mirada absorta del carpintero recorta el campo visual, centrándose en lo que puede. Como destaca Laura Quintana este movimiento permite una reexperimentación de sí, una reconexión con la propia corporalidad como cuerpo vivo y hábil, pero también (agregamos) una pequeña fuga imperceptible del dispositivo, bajo la figura del olvido (Quintana, 2020:112). Primer contratiempo que se gesta en beneficio del amo, es cierto. El trabajador concentrando su mirada en su actividad experimenta un placer que es también una aversión a aquello que ha quedado fuera del cuadro visual: el dispositivo mismo que lo oprime. Estrategia que también permite que la primera hora pase rápido. Este estado se verá interrumpido

(¿o quizás el mismo deba leerse como condición de posibilidad de la interrupción?)
«por una inoportuna alegría»:

De repente, tomado por un arrebató de inoportuna alegría, canturrea una vieja melodía querida que cantaba su padre. Perdiéndose poco a poco en caprichos de sonidos que desnaturalizan su primer recuerdo, el compás de su alegría cambia de manera extraña, y murmura un canto de revuelta que simula el fuego cruzado. (Gauny, 2020:54)

Memoria involuntaria que asalta y extravía al cuerpo concentrado en el trabajo útil. Tarareo de una canción venida de otro tiempo, del tiempo alegre de la infancia que se desliza, se «desnaturaliza» hacia otro canto con recuerdos más recientes, penosos y sangrientos: las revueltas y los fusilamientos. Este corte abrupto e involuntario rompe la concentración práctica y abre al pensamiento, de repente «lo asaltan fantasías». Justo allí cuando las ensoñaciones que «despliegan las maravillas de una buena organización» comienzan a fluir, el vaivén del patrón y su mirada, presencia inoportuna, le recuerda que la inteligencia debe aplicarse al trabajo. El carpintero mira al amo y «las miradas intercambian descontentos que ahondan siempre más lo que separa a aquellos dos hombres» (Gauny 2020:55). Con este intercambio de miradas Gauny escenifica el primer contacto entre ambos, contacto cargado ya de antagonismo. En efecto, este cruce de miradas hace manifiesto la distancia entre el trabajador y el burgués bajo la figura de dos descontentos irreconciliables: el de aquel que pretende que el obrero se aplique a la tarea y al tiempo de trabajo, y la *colère* de aquel que siente un hastío en esas mismas exigencias. Un desacuerdo o conflicto entre la temporalidad del trabajo y la ensoñación, donde la mirada del amo oprime el desvíó y los sueños del carpintero de una nueva sociabilidad, lo devuelve a la realidad de la explotación.

El timbre de la campana anuncia el primer corte del trabajo y el momento de la primera comida, donde el carpintero se alimenta rápido para alejarse de las miradas y «concentrarse un poco en sí mismo y apartarse veinte minutos». Búsqueda de sí que se encuentra frustrada ya no por la presencia del otro, sino por la expectativa del sonido de la campana que «muy pronto sonará y ese timbre lo importuna por adelantado, despertando peligrosas comparaciones contra aquellos que viven del trabajo de los demás» (Gauny, 2020:55). Aquí se hace presente nuevamente el conflicto entre temporalidades, que ahonda más el sentimiento de antagonismo de nuestro carpintero.

De regreso a su puesto aún quedan «siete horas monótonas, inevitables, cuyo yugo hay que soportar para nutrir el cuerpo». Otra vez el carpintero sigue sacando

provecho de la resolución hábil de alguna dificultad de su trabajo. Satisfacción, que «corta la longitud del tiempo» y que ahora pretende compartir con su compañero que se encuentra a su costado, «pero el otro, menos rebelde o más necesitado, solo responde de una manera furtiva, pues recibe la mirada aborrecida del amo» (Gauny,2020:55). Otra vez aparece en el relato la mirada vigilante y disciplinar del amo que no se dirige aquí contra las ensoñaciones del obrero, sino contra la posibilidad de comunicación e intercambio entre ellos. Esta mirada inquisitoria lo «conmueve por un brote de odio hasta los huesos». La ira deviene en una suerte de odio personal contra el patrón. Para que este odio no lo carcoma, para «alejarse de los resentimientos», nuestro carpintero vuelve a poner en *praxis* la estrategia de la primera hora: concentrarse en su trabajo «para embriagarse de olvido». (Gauny,2020:56)

Mientras «trabaja como un loco», absorto en la tarea casi como un autómatas o una máquina, se produce un nuevo contratiempo, una experiencia que va a interrumpir la mecánica productiva:

Pero su pensamiento, furioso por haber sido llevado al reposo, lo empuja hacia hipótesis extravagantes; lo absorbe y paraliza sus brazos, la meditación lo subyuga. Este carpintero atisba, más allá de los techos del vecindario, la punta de un álamo que se balancea por los aires; ambiciona la existencia vegetal del árbol y se hunde de buen grado bajo su corteza para ya no sufrir. Algunos cuervos pasan, y sueña con la vasta perspectiva que dominan y de la que él está privado; de los bellos campos a donde se dirige su vuelo. (Gauny, 2020:56)

He aquí el momento de la experiencia estética en el relato. Escena que Rancière recupera para pensar la emancipación como un movimiento que rompe y fractura con cierta habitualidad corporal, con cierta distribución de lo sensible y que abre la potencia del pensamiento y la acción. La secuencia de acciones es la siguiente: la labor de las manos se detiene, la cabeza se alza y la mirada curiosa se pierde a través de la ventana concentrándose primero en el movimiento del álamo y luego en el vuelo de los cuervos. El trabajador mirando de otra forma, se extravía del trabajo. Se trata, en efecto, de una experiencia donde el carpintero disocia la mirada de los brazos que ejecutan la tarea útil. Rancière destaca que este desvió de la mirada no es una mera contemplación, sino una desconexión y detención del *habitus* corporal, de la funcionalidad del cuerpo aplicado al trabajo. Es una práctica de disyunción entre la mano y la mirada, un *espectar* que fractura la habitualidad del cuerpo del trabajador, su posición, que corta con el tiempo de trabajo y crea en él una nueva

temporalidad: tiempo de la experiencia estética. Entendemos que esta experiencia ilustra bien la noción de «espectador emancipado» porque mediante el trabajo con la mirada el carpintero reexperimenta su mundo sensible de otra manera, su contemplación sobre los objetos traza nuevos rumbos que se alejan de sus cifrados cotidianos. De este modo, la rama del álamo y el vuelo de los cuervos se van a disociar de su sentido habitual, y se van a cargar de otro: uno se tornará imagen de la fortaleza/indiferencia frente al sufrimiento del trabajo y el otro de la libertad de la perspectiva que el carpintero desea. En términos afectivos, Quintana resalta que la experiencia estética, se torna relevante en tanto la curiosidad de la mirada rompe con el tedio de la jornada del trabajo y vuelve interesante el tejido de lo sensible, este se carga de densidad experiencial, de matices de los cuales el espectador puede gozar (Quintana: 2020:113). Pero también es cierto, que en el caso de Gauny, esta experiencia moviliza un deseo de otro mundo diferente al del trabajo, un mundo que rechace sus dolores y sus sufrimientos y donde pueda poseer la libertad para experimentar otras cosas de la que en el taller «está privado». Deseo que, a continuación, permitirán ir transformado la ira del inicio de la jornada en una rabia política.

Este movimiento de la mirada, esta desconexión pasajera y precaria, esta fractura mínima en el círculo de la producción, tiene sus efectos. Una vez vuelta la mirada al trabajo, el carpintero «a pesar suyo ¡compara! El mal estado del taller, las virtas rotas bajo el pisoteo contenido, que elevan un polvo insoportable y reseco; la estrecha distancia que se observa entre los puestos de trabajo» con la espacialidad de los campos que ha imaginado (Gauny,2020:56). Como si el ver de la experiencia estética hubiese transformado su percepción misma del taller, su propia mirada, tornando al lugar de trabajo aún más oprobioso, más intolerable. Va forjando un profundo rechazo afectivo–reflexivo: «Este obrero comprende más que nunca que él se lleva gran parte en todas las pérdidas del patrón, sin ningún derecho a sus beneficios. Siente vergüenza por las convenciones establecidas entre ellos, que lo mantienen a distancia, siempre más abajo» (Gauny,2020:57).

Suena la campana y es tiempo del último receso. El carpintero está transformado. Come «impaciente y frugal» pero ya no para concentrarse en sí, sino para compartir la palabra con sus camaradas, para difundir las pasiones que movilicen futuras revueltas:

A continuación desata sus pasiones populares, es decir, revela a sus camaradas el alcance de sus derechos exponiéndoles la suma exacta de sus deberes. Su soplo excita a esos parias embrutecidos; apóstol incansable de la rebelión, los lleva a un rincón, y allí

denuncia los impuestos en carne y sangre que han pagado a esta sociedad que los deshereda. (Gauny, 2020:56)

Las agitaciones del carpintero serán interrumpidas por el sonido de la campana que anuncia la última parte de la jornada. De regreso al espacio de trabajo, el obrero afiebrado y para «no desesperar» mira la fraternidad que percibe en los rostros de sus camaradas y «en un esfuerzo sobrehumano, intenta amar al patrón (...) pero es demasiado tarde, el odio es ardiente, así lo quisieron los movimientos de nuestra sociedad» (Gauny, 2020:57). Tampoco logra hacerlo con la familia de este, su esposa e hijos en los cuales «descubre los explotadores presentes y futuros». En este momento, vemos como se ha producido un desplazamiento del odio personal al amo, a un odio más elaborado, no dirigido hacia las personas, sino planteado en términos de clase y relaciones de dominación: un rechazo a la distribución material y simbólica que subordina a los obreros a los burgueses. Antagonismo que reclama la asociación, conclusión del texto del Gauny: «Apresurémonos a asociarnos y traer a la misma mesa los frutos de nuestra común recolección para evitar que los hombres se despellejen y los pobres, locos por represalias, dancen sobre los muertos blandiendo los tizones de un incendio horroroso» (Gauny,2020:58)

3. Consideraciones finales

Los tiempos y contratiempos de la jornada de trabajo relatados por Gauny escenifican en un montaje discontinuo un trabajo con la mirada que permite «dar cuerpo» a la noción de «espectador emancipado». Si con ella Rancière buscaba pensar la acción de traducir la obra que todo espectador atento ejecuta, acción que permite reexperimentar el tejido de lo sensible poniendo en tela de juicio las distribuciones entre posiciones y capacidades, no cabe duda de que Gauny en su relato pone en acto esta potencia. La escena de la experiencia estética propiamente ilustra cómo es posible que una manera de ver, una mirada que se desvía y paraliza los brazos, produzca una mezcla y un choque de tiempos, entre el tiempo de trabajo y el tiempo de ocio, poniendo en jaque una partición de lo sensible que condena algunos al trabajo con las manos y a otros al vuelo del pensamiento. Ahora bien, al leer la misma dentro de la economía del texto de Gauny vemos que se articula con el objetivo político del texto y el carácter antagónico que su autor no quiere eludir en ningún momento. En este sentido, la experiencia estética se vincula con los afectos previos que Gauny relata: la ira, el tedio, el odio hacia la mirada inquisitoria del

amo y habilita un trabajo sobre ellos. Le permite al obrero romper el tedio y experimentar la potencia del deseo, el pensamiento y la imaginación dentro y contra la jornada de trabajo. Por otro lado, le permite expandir el umbral de lo intolerable y el pasaje del odio expresado en términos personales, hacia una *colère* política, que hace comprender que el daño (*tort*) está en la relación entre los poseedores y los desposeídos, que la transformación material y simbólica de esta «relación» es el objetivo político.

Referencias bibliográficas

- Gauny Gabriel** (2020). *El filósofo plebeyo, textos recopilados y reunidos*. Trad. Pablos Ires. Editorial Cactus.
- Rancière, Jaques** (2008). *El espectador emancipado*. Trad. Ariel Dillon. Manantial.
- (2010) *La noche de los proletarios*. Trad. Bernini y Biondini. Tinta Limón ediciones.
- Quintana, Laura** (2020). *Política de los cuerpos. Emancipación desde y más allá de Jacques Rancière*. Editorial Herder.

«Apercepción trascendental» y «noumenon».

Una propuesta sobre el fundamento en *La Crítica de La Razón Pura* de I. Kant

FERNANDA V. GELI

fernanda_654@hotmail.com

Facultad de Humanidades y Ciencias / Universidad Nacional del Litoral

Este trabajo se propone analizar la posibilidad de que la «apercepción trascendental» y su límite, la «cosa en sí» como único fundamento dentro de la *Crítica de la razón pura* de Kant (KrV), conlleve el reconocimiento de un problema que no ha quedado del todo resuelto. La exposición de dicha cuestión implica que el planteo sobre el límite en el conocimiento está relacionado directamente con las facultades de la razón, así como con lo desconocido. Con ello nos referimos a la existencia de una razón que se examina a sí misma de forma libre, auto-determinándose y reconociendo sus propias limitaciones. El problema del *noumenon* en el ámbito de la KrV refiere específicamente a su función limitativa, frente a las pretensiones de la razón:

Nuestro entendimiento no es limitado por la sensibilidad, sino que al contrario la limita, dando el nombre de noumenos a las cosas en sí mismas. Pero enseguida él mismo se pone también límites, los de no conocer estos noumenos por medio de las categorías, y, por tanto, de pensarlos sólo bajo el nombre de un algo desconocido. (Kant, 2009:350)

Nos proponemos abordar el significado que adquiere la noción de «apercepción trascendental» en la KrV, en su naturaleza autónoma y su carácter decisivo para dar unidad al ámbito de la experiencia. Por otro lado, confrontaremos el carácter «noumenal» con la significación que Kant le hace jugar a la «cosa en sí», en el sentido del límite del conocimiento humano. Sostendremos que la «apercepción trascendental» y el «noumenon» son el fundamento suficiente de la teoría gnoseológica kantiana. A su vez, apelaremos a una clave de lectura idealista porque nos acerca directamente al principio filosófico de «apercepción» y al «noumenon» en su esencia. Kant, sostendrá como se conforma este principio, una vez asumido lo que es dado en la sensibilidad:

El principio supremo de ella misma, con respecto al entendimiento, es: que todo lo múltiple de la intuición está bajo condiciones de la unidad sintética originaria de la apercepción. Bajo el primero [de estos principios] están todas las múltiples representaciones de la intuición, en la medida en que ellas nos son *dadas*; bajo el segundo, en la medida en que deben poder ser *enlazadas* en una conciencia; pues sin esto nada puede ser pensado ni conocido por medio de ellas, porque las representaciones dadas no tendrían en común el acto de la apercepción, *Yo pienso*, y por ello no serían abarcadas juntamente en una conciencia de sí. (Kant, 2009:205)

El principio de la filosofía trascendental y la tarea de encontrarlo no significa otra cosa que encontrar lo absolutamente cierto por lo cual toda certeza está justificada. Siendo la *Lógica trascendental* la que determina la validez objetiva y «a priori» del conocimiento intelectual, al descubrir que la posición del objeto tiene su condición de posibilidad en el sujeto del conocimiento. Ahora bien, lo que está contenido dentro de ese límite es la totalidad de lo que en la *Estética trascendental* son considerados fenómenos, es decir, la manifestación de las cosas para el sujeto. Sin embargo, los fenómenos son en relación a un sustrato inteligible y que será llamado «noumenon» por el autor. Al respecto, Kant afirma lo siguiente:

Por consiguiente, el concepto de *noumenon* es tan sólo un *concepto límite* para limitar la pretensión de la sensibilidad, y por tanto, es sólo de uso negativo. Sin embargo, no está inventado caprichosamente, sino que está en interdependencia con la limitación de la sensibilidad, sin que pueda, sin embargo, establecer algo positivo fuera de los términos de ésta. (Kant, 2009:349)

Kant no ha dudado de la realidad de la «cosa en sí», pero tampoco le atribuye un valor relevante desde el punto de vista cognoscitivo. El análisis del conocimiento que lleva adelante el autor pretende moverse dentro de los límites de la subjetividad, y cuando distingue entre fenómeno y «noumenon» lo hace a los fines de apartar a este último de toda pretensión de conocimiento. Coincidimos con el análisis de María Jimena Solé, cuando afirma: «los objetos exteriores de cuya existencia el idealista trascendental no duda no son objetos trascendentes, que existen en sí mismos con independencia de su darse en la intuición, sino que son siempre fenómenos» (Solé, 2016:7). En este sentido, el concepto de «noumenon» se reduce al concepto negativo de algo que hemos de pensar de manera problemática, pero que en ningún caso podemos conocer. En otros términos, la «cosa en sí» es necesaria porque así lo exige la noción crítica del límite del conocimiento humano. Sin em-

bargo, esta necesidad no compromete la autonomía del «Yo pienso» sino que, por el contrario, refuerza su carácter autosuficiente. Este dilema al que nos referimos es abordado por los estudios exhaustivos de Ileana Beade:

Si es en virtud de una disposición natural de la razón que nos vemos inclinados a una interrogación acerca de lo trascendente, si los límites impuestos al entendimiento tienden a ser superados por la razón, es posible no pensar el límite impuesto por el noúmeno en un sentido puramente negativo. Sólo asumiendo el sentido positivo de esta limitación es posible reconocer la auténtica relevancia del concepto de noúmeno en el marco del pensamiento crítico, más allá de las evidentes dificultades que se plantean en toda consideración positiva del noúmeno, atendiendo a las estrictas limitaciones que la gnoseología crítica establece al respecto. (Beade, 2009:35)

De acuerdo con la autora, poniendo el énfasis en el reconocimiento de que la naturaleza humana está en un constante movimiento de intereses que tienden hacia lo desconocido es posible reconocer la inclinación natural hacia lo trascendente. Por ende, la naturaleza racional en su disposición hacia lo «noumenal» no puede verse suprimida, porque es algo propio de su constitución natural. Luego, la limitación negativa no debe ser vista como un criterio de restricción, sino que es algo necesario en su proceso de ser negativo, como límite. Pues, lo que se sustrae a toda intuición, a toda experiencia, es el «noúmeno». Nos proponemos demostrar que, en el marco teórico abierto en la *Analítica Trascendental* en la KrV, lejos de quedar establecida una supremacía absoluta del «Yo pienso» sobre la «cosa en sí» o de la «cosa en sí» sobre el «Yo pienso», lo que se revela es una tensión entre ambos que delimitan el orden de la experiencia. Sin embargo, en ese camino que emprende la razón se le presenta lo desconocido como «noúmeno».

1. El «noúmeno» como concepto límite

En la presente sección nos dedicaremos a desentrañar el significado que tiene para Kant el concepto de «noúmeno». Sostendremos en lo sucesivo de nuestro trabajo que la «apercepción trascendental» debería ser lo primero en el orden del conocimiento, ya que sin sujeto no habría objeto de conocimiento que sea posible conocer. No obstante, el correlato con lo «noumenal» en tanto desconocido no deja de presentarse como la inquietud de la identidad de sí mismo, en el proceso cognos-

cente. Según, Kant en la KrV, podemos entender lo «noumenal» de la siguiente manera:

Si entendemos por noúmeno una cosa, en la medida en que no es objeto de nuestra intuición sensible, pues hacemos abstracción de nuestro modo de intuición de ella; entonces esto es un noúmeno en sentido negativo. Pero si entendemos por tal un objeto de una intuición no sensible, entonces suponemos una particular especie de intuición, a saber, la intelectual, que no es, empero, la nuestra, y de la cual no podemos entender ni siquiera la posibilidad; y eso sería el noúmeno en significado positivo. (Kant, 2009:342)

El «noúmeno» es tanto su sentido negativo como positivo, y es producto del proceso que emprende la razón en su proceder crítico. Por ende, positivo como negativo son dos aspectos fundamentales que implican a la «cosa en sí». Los seres de la razón, los «noúmenos», vienen a referir en el transcurso epistemológico a un correlato con los respectivos fenómenos. Es decir, la existencia de lo «noumenal» es producto del existir efectivo de los fenómenos. La causa de ser de la «cosa en sí» es el inevitable cierto grado de realidad efectiva que tiene para el pensamiento. Si tenemos en cuenta el ámbito de las categorías del entendimiento como el ámbito de posibilidad de objetos en general, comprendemos que este se vuelve mucho más amplio que el de los objetos de la intuición sensible. Se reconoce que el ámbito de la razón es superior en su pretensión por alcanzar los conocimientos, que el ámbito del entendimiento.

La presente investigación nos lleva a considerar el significado que tiene la «cosa en sí» bajo el valioso aporte del *Diccionario de la filosofía crítica kantiana*. Esta obra recoge el significado de todos los conceptos adoptados por Kant a lo largo de sus obras:

Cosa en sí, criatura del pensamiento, noúmeno en sentido negativo/positivo. 1) cosa que el entendimiento concibe sin una relación con nuestra intuición sensible. 2) algo que el entendimiento presupone necesariamente como aquello desconocido que afecta nuestra sensibilidad y es fundamento del fenómeno. 3) algo que está fuera del sujeto representante y que es el fundamento de una afección. 4) la causa inteligible del fenómeno. (Caimi, 2017:111–112)

El entendimiento concibe la «cosa en sí», pero sin un nexo con la intuición sensible. Es decir, la «cosa en sí» solamente se la puede concebir con el pensamiento,

pero sin el pleno conocimiento de ella misma. Sin embargo, para Kant no es posible hablar de una intuición intelectual, ya que para éste sólo existe intuición sensible. La intuición es lo que se constituye como representación inmediata de un objeto y precede a toda acción del pensar. A su vez, mediante la intuición, el objeto es dado como fenómeno y no como «noúmeno». La intuición para Kant es un elemento de nuestro conocimiento, de manera que los conceptos sin una intuición que le corresponda no producen conocimiento alguno. En efecto, la «cosa en sí» en tanto «noúmeno» sólo puede ser concebida con el pensamiento y despojada de la sensibilidad. Isidoro Reguera afirma sobre el aspecto positivo y negativo del «noúmeno»:

El noúmeno, entendido en sentido positivo (una cosa en sí, objeto de una intuición no sensible) es algo fuera de todo sentido, de toda lógica, porque para captarlo haría falta una intuición intelectual que no poseemos y cuya posibilidad ni siquiera podemos entender. Pero no importa en absoluto este disparatado sentido positivo del noúmeno. Aquello que conseguirá que la lógica haga crisis es su sentido negativo (una cosa que no es objeto de nuestra intuición). (Reguera, 1989:76)

El concepto de «noúmeno» es problemático y dual debido a que reviste lo positivo y lo negativo. La noción de «cosa en sí» es un concepto límite que tiene la razón al momento de adentrarse al examen de lo que puede conocerse y a la vez no. Este concepto es interpretado bajo la circunstancia de un coto a las pretensiones de la razón y marcando un espacio vacío por fuera del campo de lo fenomenal. El entendimiento no puede abordar categorialmente lo «noumenal» y delimita aquello que puede abarcar en el uso puramente lógico. Por lo tanto, la tensión entre lo «noumenal» y lo fenomenal descubre su propio juego, en su misma trama lógica, cuando detecta las limitaciones como un espacio vacío. En la misma línea de pensamiento, en cuanto a la relevancia del «noúmeno» como concepto límite, apelamos a la obra kantiana: *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, donde se firma lo siguiente:

Aquello que debe ponerle límites [a la experiencia] debe yacer enteramente fuera de ella, y éste es el campo de los seres inteligibles puros. Pero este es para nosotros un espacio vacío, en la medida en que se trata de la *determinación* de la naturaleza de estos seres inteligibles; y en tal medida no podemos, si se pone la mirada en conceptos dogmáticamente determinados, salir fuera del campo de la experiencia posible. Pero puesto que un límite es, él mismo, *algo positivo* que pertenece tanto a lo que está dentro de él como al espacio que está fuera de un conjunto dado, es un conocimiento real y posi-

tivo el que adquiere la razón como sólo extenderse hasta ese límite; pero al extenderse hasta él de tal modo que no intente sobrepasarlo (...). (Kant, 1999:360–361)

La existencia del límite en referencia a lo que la razón desconoce tiene como efecto el concepto de «noumenon». Con este concepto se logrará delimitar precisamente la importancia como objeto de auto-reflexión y análisis. Luego, en el caso de poner el «noumenon» como fundamento se implicaría la propia constitución racional a cuestionarse por lo incondicionado. Por ende, pensar el límite es una arista positiva, auto-reflexiva, propia de la razón y no algo meramente negativo. El espacio vacío que deja lo «noumenal» nos permite la indagación de las fuentes del conocimiento mismo.

2. «Apercepción trascendental» como unidad originaria de la conciencia

Nuestra investigación se enfoca en desentrañar el significado que tiene el concepto de «apercepción» como unidad originaria en la KrV. Es necesario demostrar que la noción de «apercepción trascendental» constituye el fundamento dentro de la obra kantiana. Según, los avanzados estudios de Mario Caimi de las obras de Kant, en la *Deducción trascendental* se encuentra uno de los más valiosos aportes de su teoría. Según Caimi, Kant logra dar el salto y abandonar la concepción sustancialista del «Yo». Se afirma que la nueva concepción de objeto y la nueva concepción del «Yo» permitieron la *Deducción* de 1781 y que sería luego la versión A de la KrV (siendo la primera edición A y segunda edición B). Según la investigación exhaustiva de Mario Caimi, los avances kantianos que refieren a lo que se inicia en la *Deducción trascendental* sigue un trayecto cronológico y sustancial:

Kant no quedó muy conforme con la primera versión de la *Deducción* de las categorías, publicadas en 1781 en la *Crítica de la razón pura*. Procuró hacer más clara y distinta la argumentación, en una nueva versión publicada dos años después, en los *Prolegómenos*, basada en la distinción de juicios que poseen carácter meramente subjetivo (meros registros del contenido de la sensibilidad) que él llama allí «juicios de percepción», y juicios que poseen objetividad, a los que él llama «juicios de experiencia»; la objetividad de estos últimos se debe a que en ellos intervienen las categorías; por tanto, las categorías intervienen como condición necesaria en la experiencia, y se aplican *a priori* a objetos. (...) Luego, en 1787, en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, pre-

senta una nueva versión de la Deducción, cuya argumentación, rigurosa y ordenada, se basa en el principio de que la conciencia de sí mismo (el «yo pienso») debe poder acompañar siempre a todas las representaciones; de modo que las condiciones para que se produzca ese acompañamiento (las síntesis categoriales) se aplican necesariamente a todas las representaciones. Estas quedan así unidas en una experiencia única (objetiva). (Kant, 2009: XXXVII)

La perspectiva de la *Deducción trascendental* de las categorías en su segunda edición B, admite que el elemento intelectual activo del conocimiento es el «Yo pienso». Este concepto es aquel que puede apropiarse de la multiplicidad que le ofrece la sensibilidad. Tal apropiación se da en la «síntesis» de la espontaneidad y se aplica sobre la multiplicidad sensible. Finalmente, la «síntesis» como actividad, necesita de lo dado en la sensibilidad y de un sujeto que pone las condiciones «a priori» para el conocimiento. Es decir, para que el conocimiento sea un hecho es necesario, además de lo dado en la sensibilidad, que el «Yo pienso» sea el principio de la tal unificación del conocimiento en general. Kant estableció en su texto de 1791 lo que sigue a continuación:

Yo soy consciente de mí mismo [: éste] es un pensamiento que contiene ya un doble Yo: el Yo como sujeto y el Yo como Objeto. (...) Con ello no se mienta empero una personalidad doble, sino que solamente Yo, el «yo pienso e intuyo», es la persona, mientras que el Yo del Objeto, lo intuido por mí, es la Cosa, al igual que lo son otros objetos fuera de mí. (...) Del Yo en el primer significado (el sujeto de la apercepción), o sea del Yo lógico como representación *a priori*, no se puede conocer absolutamente nada más; ni qué clase de ser sea, ni cuál sea la constitución de su naturaleza; se diría que —al igual que lo sustancial— es lo que resta cuando yo desecho todos los accidentes que inhieren en él, aquello que no puede ser ya de ningún modo ulteriormente conocido porque los accidentes eran justamente aquello en lo cual podía conocer yo su naturaleza. (Kant, 2002:31)

El «Yo» kantiano se puede explicar bajo dos aspectos necesariamente relacionados entre sí: el yo como sujeto y el yo como objeto de sí mismo. Por consiguiente, el «Yo pienso» es el sujeto de la «apercepción», es el «Yo lógico» en tanto representación «a priori». Kant deja en claro que no se puede sustancializar al «Yo pienso», ya que lo sustancial no es una idea de la razón trascendental. Por otra parte, la noción de «Yo» como «apercepción» es el «Yo lógico» que pone en evidencia al sujeto como conciencia y como espontaneidad pura. Ahora bien, el «Yo pienso» es el fun-

damento sin el cual no podría ser posible el conocimiento. Por ende, el «idealismo crítico» necesita de la noción de «apercepción» porque desde allí es que se reconoce como una nueva propuesta filosófica y cuyo foco de análisis comprende al «Yo pienso» como conciencia originaria.

La *Deducción trascendental* en la KrV, dará cuenta de la forma en que el entendimiento opera en el proceso del conocimiento. El «Yo pienso» es el único fundamento constitutivo y originario que sostiene el andamiaje cognitivo de la obra kantiana. El cambio significativo que se da en la teoría de Kant en 1787 se basa en el principio de que la conciencia de sí mismo, el «Yo pienso» debe acompañar a todas las representaciones siendo lo que posibilita las conexiones. Por ende, esas representaciones son intuitivas y sensibles, pero a la vez son puras, ya que son constituidas de forma «a priori» por el entendimiento. Lo que lleva adelante Kant en el plano del conocimiento filosófico es un auténtico «giro copernicano», que no sólo es una nueva manera de entender la relación sujeto–objeto, sino la revolucionaria idea de que al conocer es el sujeto quien condiciona al objeto de una forma «a priori». Según el *Diccionario de la filosofía crítica kantiana* el concepto de «Yo» de Kant puede ser comprendido de la siguiente manera:

El yo de la apercepción es una representación simple con la que se piensa al sujeto que tiene las representaciones, o a la unidad e identidad de la conciencia de las representaciones, cuando la conciencia es conciencia de sí misma. Es, ella misma, una condición de la posibilidad de todo conocimiento. El yo, así entendido, no es un objeto de conocimiento dado en la intuición, sino que es el fundamento único e idéntico de toda conexión de lo múltiple en un objeto. (Caimi, 2017:501)

El «Yo» en tanto «apercepción» es la unidad de la conciencia de las representaciones del sujeto. Es autoconciencia activa y pura en la condición de posibilidad de todo conocimiento. Es decir, es fundamento único e idéntico de sí mismo que posibilita toda síntesis y toda conexión categorial. Este concepto es la unidad sintético–originaria de la «apercepción» en tanto conciencia. Es originaria porque no puede ser deducida de ninguna otra. Es sintética porque se constituye como fundamento de toda síntesis posible. El «Yo pienso» que debe acompañar a todas las representaciones es expresión de la espontaneidad de la conciencia, pero no conteniendo nada empírico en su composición.

3. Conclusión

La cuestión entre la «apercepción trascendental» y la «cosa en sí», manifiesta por Kant, posee un problema que no ha quedado del todo resuelto. El papel que tiene la «cosa en sí» dentro de la teoría supone un abordaje de las incertidumbres e imprecisiones en su definición. Sostenemos que no es un mero supuesto epistemológico, sino que la unión de ambos es el fundamento necesario de la KrV. Afirmamos que la «apercepción trascendental» y su límite la «cosa en sí», tal como se expresa en la KrV, puede postularse como el único fundamento dentro de la teoría kantiana. Ya que, aunque tendrían una tensión irresuelta, ambos conceptos constituirían la novedad de la filosofía de Kant. Si bien Kant no ha dudado de la realidad de la «cosa en sí», tampoco le atribuye un valor relevante desde el punto de vista cognoscitivo, pero si necesario a nivel fundamento:

El uso trascendental de un concepto en cualquier principio es este: que él es referido a cosas *en general* y *en sí mismas*; y el uso empírico, cuando él es referido meramente a *fenómenos*, es decir, a objetos de una *experiencia* posible. De allí se comprende que en general, sólo el último pueda tener lugar. (Kant, 2009:331–332)

Es la razón la que se inquieta frente a lo «noumenal» y es el sujeto quien pone las condiciones del conocimiento. Es la «apercepción» que al posicionarse sobre lo «noumenal» puede saber de sus propios límites y auto percibirse como posibilidad. Pues, si existe lo negativo del límite que pone la «cosa en sí» también existe un lado positivo que enfrenta a la razón como posibilidad en su propia limitación. Según Kant, el concepto de «noumenon» es un concepto problemático para la razón, en su propio uso:

El concepto de *noumenon*, es decir, de una cosa que no ha de ser pensada como objeto de los sentidos, sino (solamente por un entendimiento puro) como cosa en sí misma, no es contradictorio; pues no se puede afirmar de la sensibilidad, que sea la única especie posible de intuición. Además, este concepto es necesario, para no extender la intuición sensible hasta las cosas en sí mismas, y, por consiguiente, para limitar la validez objetiva del conocimiento sensible (pues lo restante, a lo cual aquel [conocimiento] no alcanza, se llaman *noumena*, precisamente para indicar con ello que aquellos conocimientos no pueden ensanchar su dominio sobre todo lo que el entendimiento piensa). (Kant, 2009:348)

La existencia del límite para el conocimiento develaría la posibilidad de los contenidos de la razón. Esta dualidad dentro de una misma unidad de conciencia permite y amerita que la teoría kantiana llegue hasta sus últimas consecuencias gnoseológicas. Por lo tanto, aquello que nos obliga a pensar hasta donde podemos llegar con la pretensión de certezas en el conocimiento, es precisamente ese límite. Por ende, somos conscientes de que existe lo «noumenal» porque existe un mundo de fenómenos dados para la razón. Ningún conocimiento es posible, ningún enlace y unidad de los conocimientos entre sí, sin la unidad de la conciencia que precede a toda experiencia. Esta conciencia pura, originaria, es llamada por Kant «Yo pienso» y es el fundamento de este sistema completo de la razón pura. Kant, define de esta forma la unidad originaria sintética de «apercepción»:

El *Yo pienso* debe *poder* acompañar a todas mis representaciones; pues de otro modo, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo que viene a significar, o bien que la representación sería imposible, o que, al menos, no sería nada para mí. Aquella representación que puede estar dada antes de todo pensar se llama *intuición*. Por consiguiente, todo múltiple de la intuición tiene una referencia necesaria al *Yo pienso* en el mismo sujeto en el que ese múltiple se encuentra. Pero esta representación es un acto de la *espontaneidad*, es decir, no puede ser considerada como perteneciente a la sensibilidad. La llamo *apercepción pura* para distinguirla de la *empírica*; o [la llamo] también la *apercepción originaria*, porque es aquella conciencia de sí mismo que, al producir la representación *Yo pienso* que debe poder acompañar a todas las otras y es una y la misma en toda conciencia, no puede ser acompañada, a su vez, por ninguna otra. A la unidad de ella la llamo también la unidad *trascendental* de la conciencia de sí mismo, para señalar la posibilidad de conocimientos *a priori* a partir de ella. (Kant, 2009:202)

La «apercepción» originaria que es la conciencia de sí mismo se gesta como el fundamento del sistema del conocimiento, pero también se separa del conocimiento mismo. Cuando Kant afirma que la conciencia acompaña el proceso de tener representaciones, pero no es esto mismo, la distancia se ve marcada del lado del principio fundamental. La unidad trascendental de la conciencia señala la posibilidad del conocimiento «a priori» a partir de ella. El «Yo pienso» que es la unidad trascendental de la conciencia de sí y que determina «a priori» como deben ser las representaciones, nos da la pauta del carácter de legalidad que otorga en la teoría kantiana. Por ende, la noción de «Yo pienso» está vinculada a la noción de «apercepción», autoconciencia y conciencia.

Referencias bibliográficas

- Caimi, Mario** (Ed.) (2017). *Diccionario de la filosofía crítica kantiana*. Colihue.
- Kant, I.** (2009). *Crítica de la razón pura* (2ª ed.) (trad. Mario Caimi). Colihue.
- (1999). *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* (trad. Mario Caimi). Itsmo.
- (2002) *Sobre el tema del concurso para el año de 1791 propuesto por la academia real de ciencias de Berlín: ¿Cuáles son los efectivos progresos que la metafísica ha hecho en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolff?* (estudio preliminar y traducción Félix Duque). Tecnos.
- López, Diana María** (Ed.) (2009). *Experiencia y límite*. Kant–Kolloquium. Ediciones UNL.
- Reguera, Isidoro** (1989). *La lógica kantiana*. Visor.
- Solé, María Jimena** (2016). El idealismo trascendental kantiano y sus primeros críticos. En *En busca del idealismo* (pp. 3–27). RAJGIF Ediciones.

Consideraciones terminológicas y doctrinales sobre la función de las cláusulas adverbiales ἢ ὄν / ἢ ὄντα en la determinación del dominio de «la ἐπιστήμη del filósofo» en la *Metafísica* de Aristóteles

HORACIO ALBERTO GIANNESCHI¹

horaciogianneschi@hotmail.com

Universidad Nacional de San Martín / Universidad Pedagógica Nacional

1. En torno al conjunto de vocablos τὸ ὄν ἢ ὄν ο, en su versión plural, τὰ ὄντα ἢ ὄντα

Uno de los asuntos más debatidos a que ha dado lugar la *Metafísica* de Aristóteles, especialmente en el siglo XX, es aquel en torno a la interpretación del conjunto de vocablos τὸ ὄν ἢ ὄν ο, en su versión plural, τὰ ὄντα ἢ ὄντα —de acuñación ciertamente aristotélica, aunque, como se ha destacado, el propio Aristóteles no proporciona un análisis explícito de su composición².

No son siquiera unánimes las opiniones de los aristotelistas, sobre todo contemporáneos, acerca de la relevancia de atender al mencionado conjunto de vocablos a la hora de intentar una interpretación integral de la «metafísica» aristotélica, esto es, a fin de abordar cuestiones —estrechamente vinculadas entre sí— tales como, por ejemplo, las relativas a la posibilidad misma de la constitución de una ἐπιστήμη que verse precisamente sobre τὸ ὄν ἢ ὄν ο, a su contenido, a su diferenciación respecto de la sofística (y, si se quiere, también respecto de la retórica), a su diferenciación de la dialéctica platónica, a su distinción de, y relación con, la dialéctica aristotélica, a su distinción de, y relación con, las demás ἐπιστήμαι, en especial la física, ο, fundamentalmente, la cuestión relativa a su vinculación —separación, distinción, identificación— con la filosofía ο ἐπιστήμη que versa sobre el τιμώτατον γένος. P. Destrée, por ejemplo, ha sostenido que la comprensión del conjunto de vocablos τὸ ὄν ἢ ὄν ο constituye «el punto nodal de la interpretación del sentido de la metafísica de Aristóteles».³ Por su parte, A. Bäck ha considerado que una determinación —o un intento de determinación— de las condiciones de verdad de proposi-

1 El presente trabajo integró el Simposio «Metafísica, biología y ética en Aristóteles».

2 Cf. Bonelli (2001:88): «... né Aristotele né Alessandro forniscono un'esplicita analisi dell'espressione τὸ ὄν ἢ ὄν ο».

3 Destrée (1992:426).

ciones referidas a τὸ ὄν ἢ ὅν en la filosofía del Estagirita podría, sin más, aportar una solución al «problema del tema de la *Metafísica*», al «problema de la existencia de dos diferentes concepciones de la filosofía primera en la *Metafísica* de Aristóteles», «la ontológica y la teológica».⁴ Parece natural, en cambio, en virtud de la enorme complejidad de cuestiones como las mencionadas, que no quepa esperar la posibilidad de proporcionar mediante la sola manera de entender la composición de τὸ ὄν ἢ ὅν respuestas suficientemente fundadas a las mismas. Mediante diversos intentos de comprender este conjunto de vocablos, tales respuestas parecen, sin embargo, encaminarse hacia diversas y determinadas direcciones de interpretación —por más amplias que a veces estas direcciones fueren—, de modo que tampoco habría lugar, entonces, para aquella prescripción de E. Halper de «divorciar», sin más, de cuestiones como las mencionadas la interpretación de este conjunto de vocablos.⁵

Si se repara ya en la propia composición del conjunto de vocablos τὸ ὄν ἢ ὅν, el mismo, sabido lo es, consta de un participio presente activo neutro singular del verbo εἶναι precedido por el artículo determinado correspondiente (τὸ ὄν) y de una locución adverbial (ἢ ὅν) compuesta por el mismo participio, esta vez sin artículo, precedida por el relativo adverbial ἢ (dativo femenino singular del pronombre relativo ὅς-ἢ-ὅ devenido en la lengua con tal función). El primer participio y el artículo que lo sustantiva sufren inflexión según el régimen del verbo o participio del cual dependen, mientras que el segundo participio permanece siempre en nominativo. Atestiguada está, por lo demás, la versión plural de esta combinación de vocablos, *i. e.* τὰ ὄντα ἢ ὅντα. Es más, Aristóteles indistintamente dice de la ciencia que está considerando que «*estudia el ente en cuanto ente* (θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὅν)» (Γ 1, 1003 a 21) y que le compete a ella «*estudiar los entes en cuanto entes* (τὰ ὄντα θεωρῆσαι ἢ ὄντα)» (Γ 2, 1003 b 15–16).⁶

4 Cf. Bäck (2004:38 s.). La «solución» propuesta por este intérprete en relación precisamente con la vinculación de las dimensiones ontológica y teológica de la metafísica aristotélica, digámoslo solo de paso, es una de tipo «unitarista», en particular de un explícito ejemplarismo (cf. *ibidem*, pp. 51–56).

5 Halper (1987:43 ss., esp. 46).

6 Para la versión singular, además del lugar mencionado, *i. e.* Γ 1, 1003 a 21, cf. Γ 1, 1003 a 24, 30 s., 31; 2, 1003 b 21; 1004 b 5, 15; 1005 a 3, 13; 3, 1005 a 24, 28; E 1, 1025 b 9–10; 1026 a 31; 4, 1028 a 3–4. Para la versión plural, además del lugar citado, *i. e.* Γ 2, 1003 b 15–16, cf. Γ 3, 1005 a 27, b 10; E 1, 1025 b 3–4. Como se ve, indistintamente, tanto la versión plural cuanto la singular aparecen en Γ y en E. De la mano del autor de K, también encontramos tanto la versión singular (3, 1060 b 31, 1061 a 8, b 5; 4, 1061 b 26; 7, 1064 a 3, 29, b 7) como la versión plural (3, 1061 b 9; 4, 1061 b 29–30; cf. 3, 1061 b 6 y 4, 1061 b 24). Este conjunto de vocablos aparece únicamente en estos tres libros de *Metafísica* y está totalmente ausente en el resto de la obra conservada de Aristóteles. Ha de recordarse, sin embargo, que son estos los únicos textos en que se trata *ex professo* de una presentación general de la ciencia que estudia el ente en cuanto ente.

Crucial parece ser la cuestión acerca de si la locución adverbial ἧ ὄν modifica el primer participio sustantivado de este conjunto de vocablos o modifica el verbo —o participio— del caso con el que ese primer participio sustantivado está en relación de dependencia. Ph. Merlan⁷, seguido por J. Owens⁸, se ha encargado de defender que no existe impedimento gramatical alguno para que la cláusula adverbial ἧ ὄν cualifique al primer ὄν sustantivado por el artículo τὸ y determine así la naturaleza de τὸ ὄν, aunque estos dos intérpretes no acuerdan en el sentido de esa cualificación ni en la/s referencia/s del τὸ ὄν cualificado por ἧ ὄν. Sin embargo, hay toda una tendencia general —rastreada ya, de algún modo, en Alejandro de Afrodiasias, en Goclenius, y acentuada contemporáneamente sobre todo a partir de trabajos como los de G. Colle, A. Mansion y S. Mansion, y desde el ángulo de la cual τὸ ὄν ἧ ὄν ya no constituiría *stricto sensu* una «expresión», «frase» o «fórmula» relativamente independiente, aislable en sí— a considerar que la cláusula adverbial ἧ ὄν afecta, no a τὸ ὄν, sino al verbo —o participio—, explícito o implícito —en cuyo caso es posible suplirlo⁹—, con el cual en cada caso τὸ ὄν está, directa o indirectamente, en relación de dependencia. De este modo, ἧ ὄν no determina entonces la naturaleza de τὸ ὄν, sino que indica *o bien* el aspecto o punto de vista bajo el cual τὸ ὄν ha de ser investigado, estudiado o tratado, *o bien* el aspecto o condición bajo la cual ha de considerarse que algo (*v. gr.*, afección, elemento, principio) le pertenece o le es propio. Lo primero se da cuando la combinación de vocablos que nos ocupa se encuentra vinculada —ya sea directamente u oficiando ella de complemento de especificación de «elementos», «causas» o «principios», o «εἶδη» a los que se hace referencia— a los verbos θεωρεῖν, ἐπισκοπεῖν, λαμβάνειν, γνωρίζειν, ζητεῖν, πραγματεύεσθαι, σκέπτεσθαι, que designan la acción de estudiar o teorizar, investigar, conocer, indagar, considerar, examinar¹⁰. Y lo segundo ocurre cuando el conjunto de vocablos aparece vinculado al verbo ὑπάρχειν en régimen de dativo, con el significado de ‘pertenecer a’, ‘darse en’¹¹, o —como otra manera de decir prácticamente lo mismo— al verbo εἶναι rigiendo genitivo, con el significado de ‘ser <propio> de’^{12,13}. Parece

7 Merlan, esp. (1959:152 s.); cf. también *idem* (1957:88–92).

8 Owens (1978:36 y 48).

9 Como sostiene Kirwan (1998:77); cf., sin embargo, Halper (1987:52, n. 14).

10 Cf. Γ 1, 1003 a 21, 23, 32; 2, 1003 b 15, b 21; 3, 1005 a 28, b 8; E 1, 1025 b 3, 8; 1026 a 31; 4, 1028 a 3. Sobre la fuerza gnoseológica de λαμβάνειν, cf. Bonitz, *Index*, 422 b 38–40: «sed omnino λαμβάνειν est animo concipere, ita quidem ut modo investigandi..., modo inveniendi cognoscendi definiendi intelligendi vim habeat».

11 Cf. Γ 2, 1005 a 14; 3, 1005 a 27; E 1, 1026 a 33.

12 Cf. Γ 2, 1004 b 6; 3, 1005 a 24.

13 Hoy es prácticamente innumerable la cantidad de autores que concuerdan en esta dirección *general* de la interpretación del conjunto de vocablos τὸ ὄν ἧ ὄν —la mayoría de los cuales, dicho sea de paso, si es que desarrollan un poco la cuestión, atienden en sus análisis solamente a la vinculación de estos

claro, por lo demás, que cuando la cláusula adverbial ἢ ὄν es utilizada para especificar la consideración o condición bajo la cual algo le pertenece a, se da en, o es propio de τὸ ὄν, está ella cumpliendo también la función de indicar la consideración bajo la cual τὸ ὄν está siendo, o ha de ser, indagado o tenido en cuenta.¹⁴ Desde ya que esta línea general de análisis, al igual que la que considera que ἢ ὄν afecta a τὸ ὄν, tampoco ha dado lugar a interpretaciones unidireccionales. No obstante, nos parece la más ajustada a los textos aristotélicos en los que el conjunto de vocablos en cuestión está presente y ella podría resultar relevante para lograr una mejor comprensión, entre otros tópicos, de la peculiar universalidad de la ἐπιστήμη insti-tuida en los libros Γ y E, así como de sus relaciones con las ἐπιστήμαι llamadas «particulares (ἐν μέρει)», y especialmente —posibilitando tal vez una visión unitarista— con la que versa sobre el τιμώτατον γένος. Ciñéndonos a los asuntos que acabamos de mencionar, podemos a partir de ahora meramente señalar algunos caminos, que sin duda requerirán de aportes mucho más pormenorizados si quieren ser corroborados.

2. Las cláusulas adverbiales ἢ ὄν / ἢ ὄντα como condición de posibilidad de una peculiar ἐπιστήμη universal

En las primeras líneas del libro Γ de *Metafísica* (cf. 1003 a 22–26), la peculiar ἐπιστήμη que estudia τὸ ὄν ἢ ὄν y lo que por sí le pertenece es muy brevemente distinguida de las ἐπιστήμαι llamadas ἐν μέρει —de las cuales las matemáticas constituyen aquí tan solo un ejemplo (cf. οἶον, l. 25)— en la medida en que ninguna de

vocablos con verbos que designan acciones de estudiar, investigar, indagar, etc.—. Puede rastrearse esta dirección ya Alejandro de Afrodisias, *In Met.*, 244, 6–8 (para este pasaje, ha de tenerse presente que Alejandro utiliza ἢ y καθὼ como expresiones intercambiables); 258, 14–24 (respecto de estos dos pasajes, cf. Bonelli, 2001:88–99). También —tan solo para aludir a quien acuñaría en (1613:16), en caracteres griegos, la palabra ὄντολογία— pueden recordarse las siguientes significativas palabras de Goclenius (1598), cap. 1: «De definitione primae philosophiae & subiecto eius», p. 2, vertidas en el contexto de su comentario, luego de haberlas citado en griego, a las primeas líneas de de *Met.* Γ 1 (sc. 1003 a 21–26): «Subiectum igitur primae philosophiae constat *re considerata*, & *modo considerandi*. Illa est Ens: Hic est, qua Ens» (subrayamos nosotros). Contemporáneamente, cf. Colle (1931:41 ss.) y, principalmente, A. Mansion, (1956:156 s.; también *idem*, 1958:217), además de S. Mansion (1955:153 s.). Es sobre todo a partir de A. Mansion (1956), como también de su trabajo anterior (1954:377–387) —aunque esto no implica que no haya diferencias entre los intérpretes, a veces no solo de matices, en relación con la interpretación de conjunto de τὸ ὄν ἢ ὄν (p. ej., la interpretación *abstraccionista* de A. Mansion no es compartida por varios), como asimismo en cuanto a las respectivas posiciones adoptadas sobre la entera metafísica aristotélica, y particularmente en cuanto a la vinculación ontología–teología— que se arraiga fuertemente esta línea general de análisis entre los aristotelistas.

¹⁴ Cf., en este sentido, Leszl (1975:147 s.).

estas últimas, como incluso su denominación lo indica por oposición, «*investiga universalmente en torno al ente en cuanto ente* (ἐπισκοπεῖ καθόλου περι τοῦ ὄντος ἢ ὄν)», sino que, deslindando *alguna parte* (μέρος...τι) de lo que es¹⁵, es decir, circunscribiendo *algo de lo que es* (ὄν τι), sc. *un género* (γένος τι)¹⁶, estudian lo que por sí le pertenece a ese delimitado dominio.

El *carácter universal* con el que se presenta aquí la ciencia del ente en cuanto ente parece corresponderle precisamente en tanto que investiga el ente, pero en cuanto ente, y no, por ejemplo, en cuanto números, líneas o fuego (cf. Γ 2, 1004 b 6: ἀλλ' οὐχ ἢ ἀριθμοὶ ἢ γραμμαὶ ἢ πῦρ), consideraciones estas últimas bajo las cuales las respectivas indagaciones en torno al ente adquieren un *carácter particular* (en los ejemplos mencionados, el propio de la aritmética, de la geometría y, tal vez, de la física¹⁷). En realidad, está claro que la sola expresión τὸ ὄν (sin que se requiera de su versión plural τὰ ὄντα, empleada también en los contextos en cuestión, como hemos dicho, en lugar de, e indistintamente de, la versión singular) refiere al conjunto *universal* de lo que es, a *absolutamente todo* lo que es. De ahí, por ejemplo, que en un pasaje de *Tópicos* VI 12 se aluda a la imposibilidad de que una ciencia particular como la medicina pueda ser definida propiamente como ἐπιστήμη ὄντος sin más, pues si se dice por sí, y no por accidente, que la medicina es, sin más, ἐπιστήμη ὄντος, es necesario que ella sea ἐπιστήμη παντός (cf. 149 b 4–23). Pero esta referencia universal se da siempre y cuando esa universalidad del dominio de la investigación indicada por τὸ ὄν no se vea modificada, como en los ejemplos de *Metafísica* Γ 2 que acabamos de mencionar, mediante una locución adverbial «ἢ...» que cumpla una función *restrictiva* de la extensión de ese dominio, es decir, que indique una consideración *particularizadora* bajo la cual τὸ ὄν es investigado o le pertenecen determinadas propiedades o principios, esto es, una consideración bajo la cual la investigación se circunscribe a un μέρος, a un determinado γένος de lo que es. Naturalmente, la investigación de τὸ ὄν o de τὰ ὄντα no se ve restringida en su ámbito universal cuando, en cambio, es modificada por las cláusulas adverbiales reduplicativas propias: ἢ ὄν y ἢ ὄντα, pues, en estos casos, la cláusula «ἢ...» cumple precisamente una función *anti-particularizadora*, es decir, que preserva intacta la *universalidad* del dominio referido ya por τὸ ὄν o τὰ ὄντα. Si esto es así, el empleo del adverbio καθόλου modificando el investigar περι τοῦ ὄντος ἢ ὄν en el texto de Γ

15 En 1003 a 24, αὐτοῦ, entendemos, remite a τοῦ ὄντος, no a τοῦ ὄντος ἢ ὄν.

16 Cf. Γ 1, 1003 a 24 s.: μέρος αὐτοῦ τι ἀποτεμόμεναι con E 1, 1005 b 8: περι ὄν τι καὶ γένος τι περιγραφόμενα.

17 Cf., p. ej., Alejandro de Afrodisias, *In Met.*, 258, 14–20.

1, que recientemente citáramos¹⁸, no parece cumplir otra función que la de enfatizar, o llamar la atención sobre, una idea implicada de suyo por la locución adverbial ἢ ὄν, que también determina allí de tal modo la indagación en torno al ente, que la distingue de la *parcialidad* o *particularidad* propia de las otras ciencias.¹⁹ En efecto, si una ciencia se ocupa del ente considerándolo simplemente en cuanto ente, se ocupará de la *totalidad* de los entes, pues, evidentemente, *todo* ente *es*, mientras que si una ciencia se ocupa de lo ente considerándolo en cuanto número, en cuanto línea, en cuanto viviente, en cuanto hombre, en cuanto divino, etc., evidentemente no se ocupará de todo ente, pues no todo ente es divino, humano, viviente, línea, número, etc.²⁰ Puede decirse entonces que las ciencias particulares o genéricas estudian lo que es, o algo de lo que es. Si no lo hicieran, nada estudiarían, ya que, según Aristóteles «*no es posible conocer científicamente lo que no es* (οὐκ ἔστι τὸ μὴ ὄν ἐπίστασθαι)» (*Segundos analíticos* I 2, 71 b 25–26)²¹. Pero el enfoque desde el que estas abordan lo que es (determinado, si se quiere, por cada una de las respectivas locuciones adverbiales «ἢ...») que modifican el investigar *lo que es*) restringe el

18 Cf., aunque de la mano del autor de K: Ἐπεὶ δ' ἔστιν ἡ τοῦ φιλοσόφου ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ἢ ὄν καθόλου καὶ οὐ κατὰ μέρος (3, 1060 b 31 s.).

19 Cf., en esta dirección, entre otros, Leszl (1975:189 y 223), Stevenson (1975:46). Cf. ya Alejandro de Afrodisias, p. ej., *In Met.*, en el seno del comentario al libro Γ: 244, 26–28 y 246, 2–3; en el seno del comentario al libro A: 11, 7–8; 134, 10–12; en el comentario al libro B: 177, 12–13. Puede verse también, volviendo a pasajes del comienzo del comentario a Γ: 238, 14–15 y 238, 26–27 —para los marcos textuales en que están insertos cada uno de los pasajes aludidos del comentario de Alejandro al libro Γ y los problemas que esos distintos marcos pueden presentar a una interpretación de conjunto coherente de la posición de Alejandro respecto de la metafísica aristotélica y su objeto/s, cf., entre otros, Genequand (1979:48–57), Donini (2003:15–51), Bonelli (2001:81–130 y 199–235)—. Particular es la posición de Wedin (2009), quien, por un lado, sostiene que «to study them [sc. things] insofar as they are entails that the general science of being will study everything that is» (p. 126), pero, por otro, entiende que la universalidad en la sentencia en cuestión (sc. la que establece que ninguna ciencia particular ἐπισκοπεῖ καθόλου περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν) es la propia de cualquier ἐπιστήμη: «The... sentence... suggests that special sciences may investigate universally, but what they investigate universally is only a part of that which is. So special sciences satisfy universally quantified formulae —physics studies any x insofar as x has an internal principle of rest and motion, biology studies any x insofar as x has the capacity for living, and so on». La interpretación de Wedin de la frase en cuestión es razonable, pero lo que nos lleva a inclinarnos en la dirección que proponemos es fundamentalmente la oposición en Γ 3, que a continuación destacaremos, entre los que investigan κατὰ μέρος y el que investiga καθόλου, sin más.

20 Cf. Irwin (1995:154): «Since it [sc. 'the science of being qua being'] treats beings in so far as they are beings, and not in so far as they are numerable or changeable, its conclusions apply to all beings alike...».

21 Cf. *Tóp.* IV 1, 121 a 23–24 (cf. todo el τόπος correspondiente, i. e., 121 a 20–26, con lo cual, a su vez, cf. 121 b 1–3; *De int.* 11, 21 a 33–34; *Ref. sof.* 5, 166 b 37 – 167 a 6; *Ret.* II 24, 1402 a 3–6; *Met.* Z 4, 1030 a 25 s.); *Seg. an.* II 7, 92 b 4–6; 8, 93 a 20; 1, 89 b 34–35. Cf., no obstante, *Tóp.* VI 12, 149 b 19–21: οὐ γὰρ μόνον ἡ ἰατρικὴ ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν αἱ πολλαὶ πρὸς ὄν λέγονται, ὡσθ' ἐκάστη ὄντος ἐπιστήμη ἔσται (Brunschwig, 2007:248 s., anota *ad loc.* a este respecto: «On remarquera la nuance: "la plupart des sciences" portent sur de l'étant. Aristote pense sans doute au statut ontologique problématique des objets mathématiques»).

ámbito de estudio de cada una de ellas a una parte de lo que es, versando así — como lo dice Aristóteles tomando esta vez la física como ejemplo— *περὶ γένους τι τοῦ ὄντος* (E 1, 1025 b 19; cf. Γ 3, 1025 a 34), es decir, naturalmente versan, como hemos destacado antes, acerca de *algo que es* (ὄν τι), pues «*cada género es algo que es* (ἕκαστον δὲ τὸ γένος ὄν)» (Γ 3, 1005 a 24–25), investigando así lo que es, pero no *según el todo, universalmente* (καθόλου), sino *según una parte, parcialmente* (κατὰ μέρος) (cf. Γ 3, 1005 a 29 y 35²²). Cada ciencia particular, restringiendo su ámbito de estudio a un cierto género «*en particular, separadamente de los demás* (χωρὶς ἰδίᾳ τῶν ἄλλων)» (1005 a 23), se constituye así, para decirlo en términos de *Tópicos* VI 12, en una ciencia de algo, pero, a la vez, de algo no, τινὸς μὲν τινὸς δὲ μή, no pudiendo la misma definirse propiamente entonces, a menos de errar parcialmente quien tal definición diera de ella, como ἐπιστήμη ὄντος sin más (cf. 149 b 4–23).

Y Aristóteles deja en claro en el contexto de los fundamentales primeros tres capítulos del libro Γ de *Metafísica* que la ciencia que estudia el ente en cuanto ente, es decir, la ἐπιστήμη propia del φιλόσοφος²³, o φιλοσοφία sin más²⁴ o, incluso, simplemente σοφία²⁵, tiene como dominio *todas* las cosas, *todos* los entes. Así, por tomar un ejemplo, en Γ 2 se dice que «*es propio del filósofo ser capaz de teorizar sobre todas las cosas* (ἔστι τοῦ φιλόσοφου περὶ πάντων δύνασθαι θεωρεῖν)»²⁶

22 En 1005 a 35 seguimos el texto de los manuscritos, y no el modificado por Jaeger, como indicamos en nota, más abajo.

23 Ha de notarse que, a excepción de dos lugares (A 2, 982 b 18 y B 2, 997 a 14), en la *Metafísica*, la palabra φιλόσοφος (o sus declinaciones singulares φιλόσοφου, φιλόσοφω, φιλόσοφον) aparece solamente en los tres primeros capítulos de Γ, en los cuales, como es sabido, se instituye la ciencia que estudia el ente en cuanto ente. Y en la gran mayoría de estas apariciones, si no en todas, claramente el término es utilizado por Aristóteles para referir a quien tiene a su cargo dicha ciencia (cf. 2, 1003 b 19; 1004 a 34; b 1, 16, 18; 3, 1005 a 21; b 6; b 11); algunas dudas puede presentar la aparición en 2, 1004 a 6, en el marco de un pasaje (1004 a 2–9), de ubicación discutida y, según algunos intérpretes, extraño incluso al libro en el que se encuentra.

24 En el contexto que estamos teniendo en cuenta aquí, φιλοσοφία (o φιλοσοφία o φιλοσοφίας) aparece en Γ 2, 1004 b 21–22, 23 y 26 claramente en el sentido indicado, es decir, en el sentido que hace referencia a la ciencia instituida en este contexto, la del ente en cuanto ente; algunas dudas puede presentar su ocurrencia en 1004 a 3, en el marco justamente del discutido pasaje mencionado en la nota anterior.

25 Σοφία parece usada en el contexto en cuestión, en al menos una ocasión (Γ 2, 1004 b 19), de manera intercambiable con φιλοσοφία y con ciencia del ente en cuanto ente (se trata del contexto en el que se compara y distingue la filosofía, la sofística y la dialéctica). La otra ocurrencia de σοφία en Γ reviste un sentido amplio, de modo tal de incluir a la física, además de a la σοφία calificada allí, por contraposición precisamente a la física, como πρώτη: *vid.* Γ 3, 1005 b 1, donde se expresa: ἔστι δὲ σοφία τις καὶ ἡ φυσική, ἀλλ' οὐ πρώτη.

26 Nosotros pensamos, con Ross, vol. I de su ed. de *Met.*, p. 260, quien remite a este respecto a 1004 a 20 y a A 2, 998 a 8, que aquí πάντων —en contra de Bonitz (1849:181), que entiende ὅσα τῶ ὄντι

(1004 a 34 – b 1; cf. 1005 a 3–5). Y es porque disciplinas como la dialéctica y la sofística giran en torno al mismo tema que la filosofía, a saber, precisamente «*en torno a absolutamente todas las cosas, y común a todo es el ente* (περὶ πάντων, κοινὸν δὲ πᾶσι τὸ ὄν ἐστίν)», que Aristóteles se ve en la necesidad de diferenciar aquí al filósofo de los dialécticos y de los sofistas, quienes pretenden pasar por aquel (cf. 1004 b 17–26). En Γ 3, por tomar tan solo otro caso, se dice que es manifiesto que corresponde a la ciencia del filósofo la investigación acerca de los principios de los razonamientos, llamados axiomas, «*pues <estos> pertenecen a absolutamente todos los entes y no a algún género en particular, separadamente de los demás* (ἅπαντα γὰρ ὑπάρχει τοῖς οὓσιν ἀλλ’ οὐ γένει τινὶ χωρὶς ἰδίᾳ τῶν ἄλλων)» (1005 a 22–23).²⁷

De todas las cosas, pues, se ocupa el filósofo. Esto, por un lado, nos trae directamente a la mente una de las características de la σοφία proporcionadas en A 2 con base en las opiniones que la mayoría tiene de ella y de los σοφοί, en el marco allí de la investigación acerca de qué causas y de qué principios es ciencia la σοφία (continuando así con el primer capítulo del mismo libro, cuya conclusión era que la sabiduría es ciencia acerca de ciertos principios y causas). Allí, en efecto, sostiene Aristóteles que solemos opinar que «*el sabio conoce científicamente todas las cosas, en la medida de lo posible* (ἐπίστασθαι πάντα τὸν σοφὸν ὡς ἐνδέχεται)» (982 a 9–10). Por otro lado, en su recorrido histórico por los que se dedicaron a la filosofía antes que él, llevado a cabo en los caps. 3–10 del libro A —libro que puede tenerse, junto a B, como uno de los libros introductorios de la *Metafísica*—, Aristóteles continuamente hace especial referencia a afirmaciones de sus predecesores referidas a *absolutamente todos los entes, el todo, todas las cosas o absolutamente todas las cosas* (ἅπαντα τὰ ὄντα, τὸ πᾶν, πάντα, ἅπαντα)²⁸, o a los principios, causas, elementos, *ousía*, etc., *de todas las cosas, de todos los entes, de absolutamente todos los entes* (πάντων, τῶν ὄντων πάντων, τῶν ὄντων ἀπάντων)²⁹, o a la génesis *del todo* (τοῦ παντός)³⁰. Y muy significativo a este respecto es el hecho de que Aristóteles parece incluirse, en el seno de dicho recorrido histórico, entre «*los que teorizan acerca de absolutamente todos los entes, y sostienen que, entre los entes, están, por una par-*

καθ’αὐτὸ ὑπάρχει— se refiere a *todas las cosas*, en general. En esta dirección, *vid.*, entre otros, Alejandro de Afrodisias, *In Met.*, 257, 11: ...καὶ δεῖξας ὅτι τοῦ φιλοσοφοῦ τὸ περὶ πάντων τῶν ὄντων γνῶσιν ἔχειν...
27 Cf. también *Met.* B 2, 997 a 12–15 y Γ 3, 1005 a 27–29.

28 Cf. 3, 983 b 8; 984 b 1–2; 4, 985 a 25; 5, 986 b 10–11; 6, 987 b 9; 8, 988 b 22, 27; 989 a 9, 34; 989 b 14, 15, 24; 9, 992 b 10, 11, 29; 10, 993 a 16.

29 Cf. 3, 983 b 8, 22–23, 25; 5, 985 b 25–26; 986 a 2; 987 a 19; 6, 987 b 19; 9, 992 b 22–23, 24; 993 a 8.

30 Cf. 4, 984 b 26; 5, 986 b 17.

te, los sensibles, y, por otra, los no sensibles (ὅσοι δὲ περὶ μὲν ἀπάντων τῶν ὄντων ποιοῦνται τὴν θεωρίαν, τῶν δ' ὄντων τὰ μὲν αἰσθητὰ τὰ δ' οὐκ αἰσθητὰ τιθέασιν)» e «*investigan acerca de ambos géneros* (περὶ ἀμφοτέρων τῶν γενῶν ποιοῦνται τὴν ἐπίσκεψιν)», al afirmar que, en relación con lo que constituye la investigación que él mismo está llevando a cabo, conviene insistir más acerca de lo que dicen precisamente ellos, que acerca de lo que dicen los que «*están familiarizados solamente con los razonamientos relativos a la generación, a la corrupción y al movimiento* (περὶ γένεσιν λόγους καὶ φθορὰν καὶ κίνησιν οἰκεῖον τυγχάνουσι μόνον)» e «*investigan casi exclusivamente los principios y causas de ese tipo de ousía* (σχεδὸν... περὶ τῆς τοιαύτης οὐσίας καὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς αἰτίας ζητοῦσι μόνης)» (cf. 8, 989 b 21–29). Por lo demás, por si todo esto no fuera suficiente, en las cuatro primeras aporías del libro B, según la disposición del cap. 2, que tratan justamente de problemas concernientes a aquello sobre lo que versa la ciencia cuya investigación se está llevando a cabo, se da por supuesto que el objeto material de la misma es absolutamente universal.

Ahora bien, la universalidad entendida en este sentido (el ocuparse de *todos* los entes) no implica el ocuparse de los entes considerados *en cuanto entes* (implicación que sí vale, por lo que hemos sostenido, en sentido inverso). De ahí la aclaración, la insistencia, aristotélica: esta ciencia se ocupa de todos los entes, pero solo en la medida en que son considerados en cuanto entes, único enfoque, en realidad, bajo el cual Aristóteles entenderá la posibilidad de tal ciencia universal. Esto es, las frases adverbiales ἢ ὄν y ἢ ὄντα dicen o implican algo más que la universalidad considerada en la dirección aludida, pues, si no lo hicieran, bajo el supuesto de que hubiera un número definido de ciencias particulares, la suma de las mismas podría erigirse en esta ciencia, en virtud de ocuparse esta suma de todos los entes. O, lo que sería prácticamente lo mismo, puesto que existen las ciencias particulares, ninguna necesidad habría de esta peculiar ciencia universal; en efecto, puesto que cada ciencia particular aborda un género determinado de entes, nada agregaría tal ciencia universal, que trate de todos los géneros, a esos distintos estudios científicos particulares de cada uno de ellos. Pero evidentemente la ciencia que estudia el ente en cuanto ente no es la suma de las ciencias particulares, pues de admitirse que esta suma abarque la totalidad de los entes, no estudiaría tal suma los entes considerándolos en cuanto entes, sino que, en tanto suma de las ciencias particulares, estudiaría los entes en cuanto líneas, números, fuego, y así sucesivamente, hasta *agotar* los diversos aspectos o enfoques a partir de los cuales cada ciencia particular estudia entes (y las propiedades que bajo estas consideraciones particulares les pertenecen), suma de enfoques o aspectos que daría como resultado una ἐπιστήμη καθόλου

fuera del alcance del ser humano, pues sería esta una ciencia de *cada cosa en particular* (καθ' ἕκαστον) (cf. A 2, 982 a 8–10) (entiéndase, no de cada cosa singular en cuanto tal, sino de cada clase particular de cosas), algo que, según Aristóteles, no podría alcanzarse por más σοφός que se fuere.

Parece, así, que ἢ ὄν / ἢ ὄντα, sobre todo por esta segunda implicación de estas locuciones, se constituyen, indistintamente, en la condición de posibilidad de una ciencia que estudie todos los entes, así como, correspondientemente, de la atribución de principios y de propiedades por sí al conjunto de todos los entes, condición de posibilidad que, a su vez, conlleva que la ciencia universal de todos los entes no puede absorber las ciencias particulares o genéricas, no puede aniquilar la autonomía de las mismas, sino, al contrario, únicamente preservarla.³¹

3. Tratamiento o discurso ἀπλῶς del ente vs. tratamiento ἢ ὄν del ente

Aristóteles abre el libro E de *Metafísica* así (1, 1025 b 3 s.): Αἰ ἀρχαὶ καὶ τὰ αἴτια ζητεῖται τῶν ὄντων, δῆλον δὲ ὅτι ἢ ὄντα, es decir, «se buscan los principios y las causas de los entes, pero es obvio que en cuanto entes» (palabras que se vinculan estrechamente con las del final de Γ 1, 1003 a 31: διὸ καὶ ἡμῖν τοῦ ὄντος ἢ ὄν τὰς πρώτας αἰτίας ληπτέον). Y unas líneas más delante de E 1, en 1025 b 7–10, Aristóteles sostiene que todas las ciencias particulares, tras circunscribir *un género* (γένος τι) de entes, «tratan acerca de este, y *no* acerca del ente ἀπλῶς *ni* <acerca del ente> en cuanto ente (περὶ τούτου πραγματεύονται, ἀλλ' οὐχὶ περὶ ὄντος ἀπλῶς οὐδὲ ἢ ὄν)». Se distinguen aquí, a través de la doble negación, un tratar ἀπλῶς, un πραγματεύεσθαι ἀπλῶς, acerca del ente y uno que lo considera ἢ ὄν, un πραγματεύεσθαι ἢ ὄν del ente —tanto el adverbio ἀπλῶς como la locución adverbial ἢ ὄν, creemos, modifican aquí a πραγματεύονται y no a ὄντος³²—. El tratamiento o

31 Cf. De Strycker (1979:50): «...la science suprême a pour caractéristique principale que son objet est absolument universel. In ne s'ensuit pas, néanmoins, qu'elle absorbe les sciences particulières. La raison en est que les "principes" de ces dernières sont particularisés par les déterminations de leur objet propre et ne possèdent pas le type d'universalité qui appartient à l'être en tant qu'être».

32 Esto no quiere decir que ἀπλῶς no afecte, en ocasiones, a ὄν. Así, Aristóteles refiere a la οὐσία como ὄν ἀπλῶς, para indicar con ello que ella es de un modo independiente, a diferencia de las otras realidades, que tienen un *status* dependiente respecto de ella (cf. *Met.* Z 1, 1028 a 29–31). Y también refiere al primer motor inmóvil como *lo que es* ἀπλῶς (Λ 7, 1072 b 13), indicando con ello, como puede verse por el contexto, que, siendo necesariamente, no puede ser, en ningún aspecto, de otro modo que como es.

el discurso *ἀπλῶς* acerca del ente parece ser, de atenernos a los caps. 2–4 del mismo libro E, más abarcativo que el tratamiento que considera al ente en cuanto ente.³³

Veamos. Al inicio del cap. 2 de E, en 1026 a 33 – b 2, Aristóteles dice de τὸ ὄν ἀπλῶς λεγόμενον³⁴ que λέγεται πολλαχῶς³⁵, y entre esas diversas maneras en que se dice el ente que es dicho *ἀπλῶς* incluye *el ente por accidente* (τὸ κατὰ συμβεβηκός), *el ente como verdadero* (τὸ ὡς ἀληθές) —y *el no-ente como falso* (τὸ μὴ ὄν ὡς τὸ ψεῦδος)—, *las figuras de la predicación* (τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας), es decir, las categorías, y *el ente en potencia y el ente en acto* (τὸ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ). El objetivo de este despliegue al comienzo de E 2 es, a todas luces, pasar a precisar, a delimitar, el dominio de la investigación que, según hemos leído en la apertura de E 1, versa sobre los principios y las causas del ente en cuanto ente. En efecto, dos de los sentidos mencionados, el ente por accidente y el ente como verdadero, no forman parte de este dominio y son entonces dejados de lado en el libro E (en los caps. 2–3 y 4, respectivamente). Y hacia el final de este mismo libro y de su cap. 4, después de repetirse que han de dejarse a un lado los dos sentidos del ente aludidos, en 1028 a 3 s. se lee, casi repitiendo las palabras iniciales del libro: ...σκεπτέον δὲ τοῦ ὄντος αὐτοῦ τὰ αἷτια καὶ τὰς ἀρχὰς ἧ ὄν, es decir, «han de investigarse las causas y principios del ente mismo, en cuanto ente», donde *el ente mismo*, τὸ ὄν αὐτό, alude al ente en sus modos y sentidos considerados por el Estagirita unas líneas antes como *principales* (cf. E 4, 1027 b 31: τῶν κυρίων, según la lectura de los mss. EJ), es decir, al ente según las categorías o figuras de la predicación (ente calificado en Δ 7, 1017 a 7 s. de καθ'αὐτό; las determinaciones significadas por las categorías, en efecto, *son por sí mismas*, es decir, en cuanto tales y de modo inmediato constituyen modos y sentidos del ser o del ente: Δ 7, 1017 a 22–24: καθ'αὐτὰ δὲ εἶναι λέγεται ὅσαπερ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας· ὅσαχῶς γὰρ λέγεται, τοσαυταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει), y quizás también al ente según la potencia y al ente según el acto (ya que estos modos y sentidos del ser y del ente atraviesan a todas las categorías: cf. Δ 7, 1017 b 1–2). Del ente en sus modos y sentidos principales, considerándolo

33 Cf., sin embargo, entre otros, Bonitz, *Index*, 220 b 58, donde se considera que τὸ ὄν ἧ ὄν, expresión de la cual se dice que «universalem τοῦ ὄντος notionem significat», es sinónimo de ὄν ἀπλῶς en *Met.* E 1, 1025 b 9. A este respecto, puede también verse *idem* (1849:280), en el marco de su comentario a *Met.* E 1, 1025 b 7–10: «Reliquae disciplinae omnes peculiare quoddam entis genus sibi circumscribunt, in quo versatur..., neque ulla ex iis, id quod primae philosophiae est propositum, ipsum ens universe, ἀπλῶς, et quatenus est ens investigat».

34 Aquí, respecto de ἀπλῶς, el mismo Bonitz (1849:286) comenta *ad loc.*: «ἀπλῶς a33 quum opponatur iis determinationibus, quibus singula entium genera distinguuntur, idem significat atque ὅλως vel ἀδιορίστως...».

35 Cf. el comienzo de E 2 (1026 a 33 s.): Ἀλλ' ἐπεὶ τὸ ὄν τὸ ἀπλῶς λεγόμενον λέγεται πλλαχῶς... con el doblete del autor de K, es decir, con el comienzo de K 8 (1064 b 15): Ἐπεὶ δὲ τὸ ἀπλῶς ὄν κατὰ πλείους λέγεται τρόπους...

en cuanto ente, se han de investigar las causas y principios —ἢ ὄν modifica a σκεπτέον y no a ὄντος αὐτοῦ ni constituye una glosa de αὐτοῦ en el pasaje de 1028 a 3 s. citado.³⁶

4. La ciencia o filosofía primera ha de ser la peculiar ciencia universal

Cambiando ya el ángulo de nuestras consideraciones, para cualquier discusión acerca de las relaciones entre la ciencia del ente en cuanto ente y la ciencia teológica tiene especial importancia la tercera y última parte de *Metafísica E 1*, tal vez «*celle qui cause le plus de perplexité au lecteur*»³⁷, sc. 1026 a 23–32, donde se suscita precisamente la cuestión de si «*la filosofía primera es universal o versa acerca de un género y de una sola naturaleza* (ἡ πρώτη φιλοσοφία καθόλου ἐστὶν ἢ περὶ τι γένος καὶ φύσιν τινὰ μίαν)». La respuesta de Aristóteles a esta pregunta constituye la afirmación —sin duda difícil de explicar para interpretaciones dualistas que no apelan en este caso al expediente filológico del *obelus*— más explícita y tajante de la conexión entre la ciencia del ente en cuanto ente y la ciencia o filosofía teológica. En efecto, la misma reza:

si no existe ninguna otra οὐσία fuera de las constituidas por naturaleza, la física será *ciencia primera* (πρώτη ἐπιστήμη). Pero, si existe alguna οὐσία inmóvil, esta [*i. e.* la ciencia que acerca de ella verse] será *anterior* (προτέρα) y *filosofía primera* (φιλοσοφία πρώτη), y será universal de este modo: *por ser primera* (ὅτι πρώτη). Y será propio de ella estudiar el ente en cuanto ente, y el qué—es, y lo que por sí le pertenece en cuanto ente. (1026 a 27–32)

La argumentación esgrimida en este pasaje pone de manifiesto que para Aristóteles la ciencia universal del ente en cuanto ente ha de vincularse necesariamente y siempre a una ciencia que verse sobre un tipo determinado de οὐσία, a condición, eso sí, de que sea precisamente la ciencia que versa sobre la οὐσία *primera*.³⁸ Si no

36 Owens (1978:413, n. 14) ha llamado la atención sobre la expresión τὸ ὄν αὐτὸ en este contexto, pero sobre todo lo ha hecho Berti (2015:36 s. y 200–202).

37 Besnier (1991:125).

38 Puede notarse, en paralelo, que la *concentración* de la ciencia del ente en cuanto ente en el estudio del modo de ser particular de la οὐσία pone de manifiesto que para Aristóteles no hay incompatibilidad alguna en que la ontología sea universal a pesar de que se concentre en un tipo de realidad, a condición, eso sí, de que se trate de la *primera*, es decir «de la que las demás cosas *dependen* (ἠρτηται) y en vir-

existieran οὐσίαι inmateriales e inmóviles, reza el texto, la física sería ciencia *primera*. Y, conforme con la lógica de la argumentación, ha de concluirse que, en tal supuesto, la física sería universal, precisamente por ser primera y, por tanto, a ella quedaría vinculado el estudio de las cuestiones ontológicas de carácter universal. Una física tal, para decirlo con A. Schopenhauer comentando precisamente este pasaje de *Metafísica* E 1, sería «una física absoluta (*eine absolute Physik*)», «una física sin metafísica (*eine Physik ohne Metaphysik*)», «ella sería la física sentada en el trono de la metafísica (*sie wäre die auf den Thron der Metaphysik gesetzte Physik*)»³⁹. Ha de tenerse en cuenta que esta afirmación aristotélica según la cual las cuestiones ontológicas universales han de estar asociadas al estudio de un determinado tipo de οὐσία, la οὐσία primera, no es un ἄπαξ λεγόμενον. Aparece también en Γ 3, 1005 a 27 – b 2, en relación con los principios de la de los razonamientos, llamados axiomas, como el principio de no-contradicción y el principio del tercero excluido: puesto que estos principios pertenecen a todas las cosas, en tanto entes, dice allí Aristóteles, su estudio corresponderá al que se ocupa del ente en cuanto ente y no a ciencia particular alguna; algunos físicos, sin embargo, se han ocupado de estos principios, *y con razón*, añade Aristóteles, ya que pensaban que las únicas οὐσίαι existentes eran las físicas, las naturales, es decir, móviles; no obstante, concluye, «puesto que todavía hay alguien por encima del físico (en efecto, la naturaleza es un solo género del ente), propia del que estudia *universalmente* (καθόλου) y del que estudia acerca de la οὐσία primera⁴⁰ será también la investigación acerca de estos».

tud de la cual reciben su denominación <de entes>» (Γ 2, 1003 b 16–17). Cf. Λ 7, 1072 b 13 s.: «De ese principio [sc. el motor inmóvil], entonces, *dependen* (ἡρτηται) el cielo y la naturaleza».

39 Schopenhauer (2004:226 s.).

40 En 1005 a 35 seguimos el texto de los mejores manuscritos, que, desde Brandis (p. 66 de su ed. de *Met.*) y luego Bekker, han editado, entre otros, Schwegler, Ross, Cassin y Narcy, y, más recientemente, Hecquet-Devienne, sc. τοῦ καθόλου καὶ τοῦ περὶ τὴν πρώτην οὐσίαν θεωρητικοῦ, el cual ha sido modificado por Jaeger (seguido por varios traductores y comentaristas), quien edita: τοῦ <περὶ τὸ> καθόλου καὶ [τοῦ] περὶ τὴν πρώτην οὐσίαν θεωρητικοῦ (cf. su ed. de *Met.*, p. 65, con *app. crit.*). No obstante, estas intervenciones de Jaeger en el texto no alteran, creemos nosotros, en el fondo, el profundo significado del pasaje. Cf., sin embargo, la opinión de Cassin y Narcy (1998:175–178) respecto de la puesta entre corchetes por parte de Jaeger del segundo τοῦ, habiendo dado preferencia este editor, de manera excepcional, al manuscrito T, que data del siglo XVI y que precisamente omite el τοῦ, frente a la unanimidad de los otros más antiguos.

Entre otros aspectos de su interpretación, Cassin y Narcy (1998:176–178) pretenden dejar abierta la posibilidad de que, en la aparición aquí de la expresión πρώτη οὐσία, el adjetivo πρώτη pueda comprenderse de dos maneras: o bien como designando la prioridad de la οὐσία respecto de los demás modos y sentidos de ser, a la que se ha venido haciendo referencia en Γ 2, o bien como designando, en el dominio de los tipos de οὐσίαι (a los cuales, según Γ 2, 1004 a 2–9, corresponden, en orden *serial*, ἐφεξῆς, tantas partes de la filosofía, a saber: *una primera y una que sigue*, τινα πρώτην καὶ ἐχομένην), al primero de ellos. Por nuestra parte, creemos, con Besnier (1991:153, n. 3), que la expresión τοῦ περὶ τὴν

«Y será [la filosofía primera] universal de este modo: por ser *primera*» es una frase clave del texto citado de E 1, con la que Aristóteles pretende zanjar definitivamente, al parecer, el problema de la relación entre la ciencia del ente en cuanto ente y la ciencia teológica, afirmando su unidad en un único saber o ciencia cuyo nombre adecuado sería el de ciencia o filosofía primera. Y esta frase pone de manifiesto, como, por lo demás, lo hace todo el pasaje, que en la articulación de las dimensiones ontológica y teológica parece desempeñar un rol no menor el empleo de la noción de ‘prioridad’. En realidad, principalmente, creemos, en sus sentidos ontológico y lógico, para no mencionar otros que complementariamente los refuerzan.

Se manifiesta más problemática la vinculación ‘anterior–posterior’ en el plano ‘primer motor inmóvil – demás οὐσία’ que en los planos ‘οὐσία – determinaciones accidentales’ y ‘forma – materia o compuesto’. Por lo pronto, Aristóteles nunca afirma de modo explícito la prioridad lógica de la οὐσία primera o «primer motor inmóvil» en relación con los demás tipos de οὐσία. Por otro lado, si se atiende a la prioridad ontológica explícitamente establecida en el plano de los diferentes tipos de οὐσία (relaciones de dependencia ontológico–causal entre las οὐσίαι del mundo sublunar, las del mundo supralunar y, por último, la/s οὐσία/ι suprasensible/s⁴¹), se advierte aquí la aplicación del modelo denominado habitualmente unidad «*por sucesión* (τῷ ἐφεξῆς)»⁴², modelo que, además de la dependencia de múltiples términos respecto de un término básico, involucra también sucesivas relaciones de dependencia entre los diferentes términos secundarios. El *problema* es si Aristóteles sigue en este plano su concepción habitual y pretende también aquí una correla-

πρώτην οὐσίαν θεωρητικοῦ no parece apuntar más que a la segunda posibilidad mencionada de comprender πρώτη οὐσία en esta ocurrencia, como la gran mayoría de los intérpretes, por lo demás, considera. La mención en este pasaje de la πρώτη οὐσία, es decir, de la οὐσία inmóvil (para designarla en los mismos términos del pasaje de E 1 que acabamos de citar en el cuerpo del texto), explica en el contexto aquí en cuestión por qué el filósofo es alguien que está *por encima* (ἄνωτέρω) del físico —siendo el filósofo, entonces, el único apto para tratar las cuestiones ontológicas universales y, en el marco de las οὐσίαι, para investigar περὶ πάσης τῆς οὐσίας (1005 b 6)—, a saber, porque el físico, a diferencia del filósofo, ignora la existencia de la οὐσία de tipo inmóvil y cree entonces, erróneamente, investigar *acerca del ente* sin más, en su totalidad (περὶ τε τῆς ὅλης φύσεως σκοπεῖν καὶ περὶ τοῦ ὄντος, 1005 a 32 s.), cuando, en realidad, su investigación versa en torno a *un género o una parte del ente, que no es precisamente el primero o la primera*, razón por la cual la física ciertamente es para Aristóteles «*un cierto tipo sabiduría..., pero no primera* (σοφία τις..., ἀλλ’οὐ πρώτη)» (1005 b 1 s.).

41 Cf., conjuntamente, para tomar solo algunos ejemplos, *De gen. et corr.* II 10, *Del cielo* I 9, 279 a 28–30: «<De allí [sc. de los seres inmóviles] es> de donde *dependen* (ἐξήρτηται) el ser y el vivir también para las demás cosas, más precisamente para unas, oscuramente para otras» y el texto de *Met.* Λ 7, 1072 b 13 s.: «De ese principio [sc. el motor inmóvil], entonces, *dependen* (ἤρτηται) el cielo y la naturaleza».

42 Para la distinción entre unidad πρὸς ἓν y unidad τῷ ἐφεξῆς, cf. *Met.* Γ 2, 1005 a 8–11 (cf. 1004 a 2–9, donde el orden τῷ ἐφεξῆς es atribuido a las partes de la filosofía como reflejo del orden existente entre los diversos géneros de οὐσίαι).

ción entre las prioridades lógica y ontológica, o bien se contenta en este caso con un modelo que, por decirlo así, separaría los órdenes lógico y ontológico. La decisión de esta disyuntiva, como han advertido E. Berti y A. VÍgo⁴³, es clave para la interpretación del diseño metafísico todo del de Estagira. Dejando para otra ocasión el desarrollo *in extenso* que este punto importante merece, podemos, sin embargo, adelantar aquí algunas breves consideraciones. En nuestra opinión, la insistencia de Γ en apelar a la existencia de la οὐσία inmóvil para justificar en última instancia el cumplimiento del principio de no contradicción⁴⁴, que es un principio de los entes en cuanto entes, podría constituir un indicio a favor de la primera alternativa.

Ahora bien, de tenerse en cuenta el significado habitual de la noción de ‘prioridad lógica’ en Aristóteles, según el cual la comprensión o circunscripción conceptual de lo primero o anterior es *condición necesaria* (pero no suficiente) únicamente de la comprensión o circunscripción conceptual *cabal o completa* (desde sus últimos fundamentos) de lo que es posterior a él⁴⁵, resultarían importantes precisiones y límites de interpretación en cuanto a las consecuencias posibles de derivar en caso de aceptarse la antes mencionada alternativa. Por un lado, la comprensión o circunscripción conceptual de la οὐσία primera, del primer motor inmóvil, sería *condición* de comprensión o circunscripción conceptual, pero solo de comprensión o circunscripción conceptual *cabal o completa* de las demás οὐσίαι y en general de los demás entes, lo que implicaría, en cuanto *condición* de dicha comprensión o circunscripción conceptual, poner en aprietos a interpretaciones que tienden a anular o separar por completo de la vertiente ontológica —incluso algunas desechando por inauténticos varios textos del *corpus*— la vertiente teológica de la metafísica de Aristóteles, y, en cuanto *condición* únicamente de comprensión o circunscripción conceptual *cabal o completa* de las demás οὐσίαι y en general de los demás entes, implicaría no negar autonomía a las ciencias particulares (una de las preocupaciones legítimas de E. Berti⁴⁶ —seguido en ella por M. Bastit⁴⁷—, carente a nuestro juicio de motivos suficientes, que lo ha llevado a negar la prioridad lógica en el plano

43 Cf. Berti (1975:261 s.); VÍgo (1991:125).

44 *Vid.* 5, 1009 a 36–38 y 5, 1010 a 32; 8, 1012 b 30; *cf.* 5, 1010 a 1–4; 4, 1007 b 26–29; 8, 1012 b 22–24.

45 Para referencias de este empleo aristotélico de la prioridad lógica, *vid.* VÍgo (1989:105). Este tipo de prioridad se corresponde solo parcialmente con la prioridad κατὰ λόγον introducida en *Met.* Δ 11 como una forma de la prioridad τῆ γνώσει. La prioridad κατὰ λόγον de *Met.* Δ 11 es más amplia que la prioridad lógica habitualmente empleada por Aristóteles (*cf.*, a este respecto, VÍgo, 1990:191).

46 Cf. Berti (1975:266 ss.), (1998:139 ss.) y (2008:168–170).

47 Cf. Bastit (2002:188 ss.).

aquí en cuestión⁴⁸), poniendo de manifiesto, a la par, que dicha autonomía la pagan estas ciencias siempre con el precio de la renuncia a su *cabal* autofundamentación (las ciencias particulares, en efecto, emplean, según Aristóteles, nociones y principios lógico–ontológicos que, por ser propios del ente en cuanto ente, no analizan en cuanto tales ciencias). Por otro lado, la comprensión o circunscripción conceptual del primer motor inmóvil sería *condición necesaria (pero no suficiente)* de la comprensión o circunscripción conceptual cabal de las demás οὐσίαι y en general de los demás entes, lo que implicaría, a pesar de algunas interpretaciones, que el comprender o circunscribir conceptualmente el primer motor inmóvil no entrañaría en sí la comprensión o circunscripción conceptual de las demás οὐσίαι y en general de los demás entes, ni siquiera considerados únicamente en cuanto entes, de lo cual se derivarían cuestionamientos insoslayables a ese tipo de interpretaciones de la metafísica aristotélica para las que la ciencia o filosofía teológica termina por absorber la ciencia del ente en cuanto ente, reduciendo la investigación de esta última al único género sobre el que aquella versa: el τιμώτατον γένος.

Referencias bibliográficas

Ediciones de *Metafísica* de Aristóteles (completas y del libro Γ):

- Bekker, Immanuel** (1960). *Aristotelis Opera edidit Academia Regia Borussica. Volumen alterum* (al cuidado de Olof Gigon). W. de Gruyter (edición original, G. Reimer, 1831).
- Bonitz, Hermann** (1848–1849). *Aristotelis Metaphysica recognovit et enarravit*, 2 vols. Marcus.

48 Por otro lado, Berti ha manifestado en varias oportunidades otra preocupación hermenéutica, estrechamente vinculada con la mencionada, la cual, en su (2001:203 ss.), también lo ha llevado a insistir en la negación de la prioridad lógica en este plano: se trata de la preocupación de que en Aristóteles el primer motor inmóvil, el dios, resulte ser el *esse ipsum subsistens*, presente en todas las interpretaciones religiosas de la filosofía griega (en la teología judía de Filón de Alejandría, en la teología musulmana de Avicena y en la teología cristiana de Tomás de Aquino), preocupación que, a nuestro entender, tampoco tiene motivos suficientes. Para esta preocupación de Berti, que compartimos plenamente, cf. *idem* (2004:468 y 504) —cf. también Oñate y Zubía (2001:249 s.), quien expresa su acuerdo con el aristoteliasta italiano en este punto—. A nuestro modesto entender, entendida la prioridad lógica del modo como nos parece la concibe habitualmente Aristóteles, queda inevitablemente excluido que lo primero en el ámbito del ser (en cualquiera de los planos aludidos) pueda arrogarse para sí el ser, pueda entenderse como *ipsum esse*, como *esse* o *ens per essentiam*. A este último respecto, nos tomamos aquí la licencia de remitir a un trabajo nuestro, sc., Gianneschi (2017:3–15).

- Brandis, Christian August** (1823). *Aristotelis et Theophrasti Metaphysica, ad veterum codicum manuscriptorum fidem recensita indicibusque instructa in usum scholarum*. G. Reimer.
- Cassin, Barbara & Narcy, Michel** (1998). *La décision du sens – Le livre Gamma de la Métaphysique d’Aristote, introduction, texte, traduction et commentaire*. Vrin (edición original 1989).
- Hecquet–Devienne, Myriam** (2008). Aristote. *Métaphysique Gamma: Introduction, texte grec et traduction*. En AA. VV. *Aristote. Métaphysique Gamma: Édition, traduction, études* (pp. 1–170). Éditions Peeters.
- Jaeger, Werner** (1973). *Aristotelis Metaphysica – Recognovit brevique adnotatione critica instruxit*. Clarendon Press (edición original 1957).
- Ross, William David** (1966). *Aristotle’s Metaphysics – A Revised Text with Introduction and Commentary*, 2 vols. Clarendon Press (edición original, 1924).
- Schwegler, Albert** (1968). *Die Metaphysik des Aristoteles – Grundtext, Übersetzung und Commentar*, 4 vols. Minerva GmbH (edición original, L. Fr. Fues, 1847–1848).
- Von Christ, Wilhelm** (1895). *Aristotelis Metaphysica recognovit* (Nova impressio correctior). Teubner.

Ediciones de otros textos de Aristóteles:

- Brunschwig, Jacques** (2002). *Aristote. Topiques. Tome I: Livres I–IV – Texte établi et traduit*. Les Belles Lettres (edición original 1967).
- (2007). *Aristote. Topiques. Tome II: Livres V–VIII – Texte établi et traduit*. Les Belles Lettres.
- Joachim, Harold H.** (1999). *Aristotle on Coming–to–be & Passing–away – A Revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford University Press (edición original 1926).
- Minio–Paluello, L.** (1980). *Aristotelis categoriae et liber de interpretatione – Recognovit brevique adnotatione critica instruxit*. Oxford University Press (edición original 1949).
- Moraux, Paul** (1965). *Aristote. Du ciel – Texte établi et traduit*. Les Belles Lettres.
- Ross, William David** (1991). *Aristotelis topica et sophistici elenchi – Recensvit brevique adnotatione critica instruxit*. Oxford University Press (edición original 1958).
- (1965). *Aristotle’s Prior and Posterior Analytics – A Revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford University Press (edición original 1949).
- (1959). *Aristotelis Ars rhetorica – Recognovit brevique adnotatione critica instruxit*. Oxford University Press.

Otras referencias:

- Alejandro de Afrodisias** (1891). *In Aristotelis Metaphysica commentaria* (ed. de M. Hayduck). Reimer.
- Bäck, Allan** (2004). What is Being *qua* Being? En Coniglione, F., Poli, R. y Rollinger, R. (Eds.). *Idealization XI – Historical Studies on Abstraction and Idealization* (pp. 37–58). Rodopi.
- Bastit, Michel.** (2002). *Les quatre causes de l'être selon la philosophie première d'Aristote*. Éditions Peeters.
- Berti, Enrico** (1975). Priorità logica e priorità ontologica fra i generi di sostanza in Aristotele. En *Studi aristotelici* (pp. 261–273). Japadre.
- (1998). Il concetto di «primo» nella *Metafisica* di Aristotele. En AA. VV. *En torno a Aristóteles. Homenaje al profesor Pierre Aubenque* (pp. 131–148), Universidad de Santiago de Compostela.
- (2001). Multiplicity and Unity of Being in Aristotle. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 101 (2), 185–207.
- (2004). *Aristotele: Dalla dialettica alla filosofia prima – Con saggi integrativi*. Bompiani (edición original, sin los ensayos, CEDAM 1977).
- (2008). *Struttura e significato della Metafisica di Aristotele*. Edizioni Università della Santa Croce (edición original 2006).
- (2015). *Aristote. Métaphysique: Livre Epsilon – Introduction, traduction et commentaire*. Vrin.
- Bonelli, Maddalena** (2001). *Alessandro di Afrodisia e la metafisica come scienza dimostrativa*. Bibliopolis.
- Bonitz, Hermann** (1961). *Index Aristotelicus* (al cuidado de O. Gigon). W. de Gruyter (edición original, G. Reimer, 1870).
- Colle, Gaston** (1931). *La Métaphysique. Livre IV – Traduction et commentaire*. Institut Supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain.
- Destrée, Pierre** (1992). 'Physique' et 'métaphysique' chez Aristote. Á propos de l'expression *on he on*. *Revue Philosophique de Louvain*, 90, 422–444.
- De Strycker, E.** (1979). Notes sur les relations entre la problématique du *Sophiste* de Platon et celle de la *Métaphysique* d'Aristote. En Aubenque, Pierre (Ed.). *Études sur la Métaphysique d'Aristote. Actes du VI^e symposium aristotelicum* (pp. 49–67). Vrin.
- Donini, Pierluigi** (2003). Unità e oggetto della metafisica secondo Alessandro di Afrodisia. En Movia, Giancarlo (Ed.). *Alessandro di Afrodisia e la «Metafisica» di Aristotele* (pp. 15–51). Vita e Pensiero.

- Genequand, Charles** (1979). L'objet de la métaphysique selon Alexandre d'Aphrodisias. *Museum Helveticum*, 36, 48–57.
- Gianneschi, Horacio A.** (2017). There is no «being itself» beyond beings – The progressive oblivion of an original metaphysics. En Melville, Gert and Ruta, Carlos (Eds.), *Challenges of Life – Essays on Philosophical and Cultural Anthropology, Vol. 4: Experiencing the Beyond – Intercultural Approaches* (pp. 3–15). Walter de Gruyter.
- Goclenius, Rudolph** (1598). *Isagoge in Peripateticorum et Scholasticorum Primam Philosophiam, quae dici consuevit Metaphysica. Accesserunt disputationes huius generis aliquot*. Zacharias Palthenius.
- (1613). *Lexicon philosophicum, quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur, Informatum opera & studio*. Becker.
- Halper, Edward** (1987). «Being qua Being» in *Metaphysics Γ. Elenchos*, VIII (1), 43–62.
- Irwin, Terence** (1995). *Aristotle's First Principles*. Oxford University Press (edición original 1988).
- Kirwan, Christopher** (1998). *Aristotle. Metaphysics Books Γ, Δ and E – Translated with notes*. Oxford University Press (edición original 1971).
- Leszl, Walter** (1975). *Aristotle's Conception of Ontology*. Antenore.
- Mansion, Augustin** (1954). Het Aristotelisme in het historisch perspectief. *Mededelingen van de koninklijke vlaamse Academie voor Wetenschappen, Klasse der Letteren*, XVI (3), 377–387.
- (1956). L'objet de la science philosophique suprême d'après Aristote, *Métaphysique*, E, 1. En AA. VV. *Mélanges de philosophie grecque offerts à Mgr. Diès* (pp. 151–168). Vrin.
- (1958). Philosophie première, philosophie seconde et métaphysique chez Aristote. *Revue Philosophique de Louvain*, 66, 165–221.
- Mansion, Suzanne** (1955). Les apories de la *Métaphysique* aristotélicienne. En AA. VV., *Autour d'Aristote – Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à Monseigneur A. Mansion* (pp. 141–179). Publications Universitaires de Louvain.
- Merlan, Philip** (1957). Metaphysik: Name und Gegenstand. *The Journal of Hellenistic Studies*, 77, 87–92.
- (1959). Ὅν ἢ ὄν und πρώτη οὐσία: Postskript zu einer Besprechung. *Philosophische Rundschau* VII, 148–153.
- Oñate y Zubía, Teresa** (2001). *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI – Análisis crítico hermenéutico de los 14 lógoi de Filosofía Primera*. Dykinson.
- Owens, Joseph** (1978). *The Doctrine of Being in Aristotelian Metaphysics*. Pontifical Institute of Medieval Studies.

- Schopenhauer, Arthur** (2004). *Die Welt als Wille und Vorstellung II*. En Schopenhauer, A. *Sämtliche Werke, Band II* (ed. de W. F. von Löhneysen). Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Stevenson, John G.** (1975). Being *qua* Being. *Apeiron*, IX (2), 42–50.
- Vigo, Alejandro** (1989). Prioridad y prioridad ontológica según Aristóteles. *Philosophica*, 12, 89–113.
- (1990). Prioridad ontológica y prioridad lógica en la doctrina aristotélica de la sustancia. *Philosophica*, 13, 175–198.
- (1991). Prioridad y proyecto ontológico en Aristóteles. A propósito de una interpretación reciente. *Méthexis IV*, 115–127.
- Wedin, Michael V.** (2009). The Science and Axioms of Being. En Anagnostopoulos, Georgios (Ed.). *A Companion to Aristotle* (pp. 125–143). Wiley–Blackwell.

Sobre la existencia de un «órgano del lenguaje humano». Discusiones desde el enfoque de sistemas complejos

FEDERICO GIRI¹

fedegiri@gmail.com

Instituto Nacional de Limnología (INALI, CONICET–UNL) / Facultad de Humanidades y Ciencias /
Universidad Nacional del Litoral

En el presente trabajo se propone abordar la naturaleza del lenguaje humano y su, aparente, aparición súbita en la evolución de *Homo sapiens* desde una perspectiva transdisciplinar:

Argumentamos que una comprensión de la facultad del lenguaje requiere una cooperación interdisciplinaria sustancial. Sugerimos cómo los desarrollos actuales en lingüística pueden asociarse con el trabajo en biología evolutiva, antropología, psicología y neurociencia. (Hauser, Chomsky y Fitch, 2002:1569)

La multidisciplinariedad es la tendencia actual en los esfuerzos científicos en todas partes, pero ningún otro campo se equipararía a la biolingüística generativa para abordar el objetivo de la investigación desde todas las perspectivas imaginables. (Fujita, 2007:79)

(...) en el contexto específico de la evolución del lenguaje, la principal dificultad parecía surgir de la naturaleza interdisciplinaria de este campo de investigación. (Wacewicz, 2012:218)

El cerebro en sí es un sistema muy complejo, y la descripción de la relación entre las funciones del lenguaje y el cerebro sigue siendo un gran desafío. (Friederici 2017:5)

Según gran parte del enfoque generativista, la facultad del lenguaje humano (FL) estaría integrada por tres sistemas (o ¿subsistemas?):

¹ El presente trabajo integró el Simposio «Evolución y lenguaje humano. Enlaces entre la filosofía y la biolingüística».

- (1) Un sistema computacional interno que construye expresiones estructuradas jerárquicamente mediante interpretaciones sistemáticas en las interfaces con otros sistemas internos, a saber
- (2) Un sistema sensoriomotor para exteriorización como la producción y el análisis sintácticos y,
- (3) Un sistema conceptual para la inferencia, interpretación, la planificación y la organización de la acción lo que informalmente se denomina «pensamiento». (Berwick y Chomsky, 2015:11)

Chomsky y compañía han subrayado la distinción entre Facultad del Lenguaje Amplio (FLA, 1 y 2) y Facultad del Lenguaje Estricto (FLE, 3). Facultad del Lenguaje en sentido amplio es para estos autores lo que humanos y parte del reino animal comparten. FLE en cambio sería una facultad exclusivamente humana, un mecanismo computacional que permite la recursividad (Gonzalo *et al.*, 2017). En palabras de Szathmáry y Maynard Smith: «los humanos usan el lenguaje para comunicarse, pero bien puede ser que el aspecto más importante del lenguaje sea que se usa para la representación interna en el cerebro» (1995:284).

En este trabajo trataremos con la FL (en tanto FLA+FLE). Estos tres sistemas presentan características morfológicas, fisiológicas, genéticas, entre otras, que interactúan de un modo específico. Los sistemas referidos no son todos exclusivos del lenguaje, sino que muchos cumplen también otras funciones en el individuo. Considerando esto último ¿es factible hablar de un órgano del lenguaje humano? tal como es sostenido por Chomsky y colaboradores (1999; 2002; 2005; Berwick y Chomsky, 2015). En este trabajo se aborda la concepción de FL referida y se la vincula con el enfoque de la Teoría General de Sistemas, particularmente con el área de los sistemas complejos, para poner en discusión la idea de órgano del lenguaje humano. Asimismo, este trabajo pretende ser uno de los primeros abordajes a la consideración de la existencia de un órgano del lenguaje humano en el marco de la Teoría de los Sistemas Complejos. Esta relación está poco explorada en los términos aquí presentados. Por ello consideramos a este estudio como un abordaje preliminar que necesita y está siendo aún trabajado, sobre diferentes aspectos del lenguaje humano *sensu* Chomsky y colaboradores, y a diferentes escalas de acuerdo con lo que estos autores denominan lenguaje humano.

En numerosos trabajos Chomsky menciona la idea de un órgano del lenguaje (Chomsky, 1999; 2002; 2005; Berwick y Chomsky, 2015), en algunos casos sinonimizándolo con Facultad del Lenguaje (Chomsky 2002). En esos pasajes el autor lo hace la mayoría de las veces con el reparo de que el mencionado órgano del lengua-

je vaya comillado «órgano del lenguaje». En este sentido no queda claro si para Chomsky y colaboradores hay verdaderamente un órgano del lenguaje humano o el término es utilizado como una metáfora de alguna región del cerebro, o como ocurre en algunos casos como sinónimo de FL.

Chomsky menciona reiteradas veces la existencia de un «órgano del lenguaje» o de un órgano del lenguaje, sin comillar. En primer lugar, en una entrevista realizada por Brigitte Stemmer en 1999, señala a los circuitos neuronales haciendo hincapié en que «la adquisición del lenguaje humano es instintiva..., basada en un “órgano del lenguaje” especializado» y luego continúa «... LT (Humano, Lenguaje), el estado inicial de la facultad humana del lenguaje FL, el “órgano del lenguaje” especializado que alcanza varios estados bajo el efecto desencadenante y moldeador de la experiencia, ...» (Stemmer, 1999:2). En segundo lugar, Chomsky alude al diseño del órgano del lenguaje, considerando la posibilidad de que este tenga un «diseño óptimo» (Chomsky, 2002). En este artículo Chomsky equipara a la FL con órgano del lenguaje, aclarando que «el estado inicial, por supuesto, no se manifiesta al nacer, como en el caso de otros órganos, digamos el sistema visual» (Chomsky 2002:64). Y luego afirma: «es difícil evitar la conclusión de que una parte de la dotación biológica humana es un “órgano del lenguaje” especializado, la facultad del lenguaje (FL)» (Chomsky, 2002:85). En tercer lugar, Chomsky en otro trabajo reafirma la sinonimia entre FL y órgano del lenguaje en estos términos: «la perspectiva biolingüística considera a la facultad del lenguaje (FL) como un «órgano del cuerpo», junto con otros sistemas cognitivos» (Chomsky 2005:1). Y por último, Berwick y Chomsky destacan que «desde la perspectiva biolingüística, podemos pensar en el lenguaje como, en esencia, un «órgano del cuerpo», más o menos a la par de los sistemas visual, digestivo o inmunológico» (Berwick y Chomsky 2015:56), tal como lo hiciera Chomsky en el trabajo de 2002.

Además, algunos autores, siguiendo con la línea de Chomsky, también consideran la existencia de un órgano del lenguaje humano. En esta línea, Fujita menciona:

Como el ojo de los vertebrados, el lenguaje es un órgano biológico de extrema perfección y complejidad. El objetivo principal de la biolingüística generativa es desentrañar el diseño y la función (aparentemente) perfectos de esta facultad mental del *Homo sapiens*, el órgano del lenguaje, en los niveles ontogenético y filogenético (desarrollo en el individuo y en la especie), para que podamos profundizar en la naturaleza de las capacidades humanas. (Fujita 2007:78)

Por otra parte, Friederici menciona esta concepción del lenguaje de la siguiente manera: «algunos investigadores asumen que el lenguaje es un órgano mental que se refiere a un conjunto de mecanismos computacionales finitos que nos permite generar un número infinito de oraciones y diferenciar el lenguaje de la comunicación» (Friederici 2017:1).

A partir de esto surge la pregunta por la relación entre la Teoría de Sistemas Complejos general (TSC) y el lenguaje humano (LH). Un sistema complejo consiste en diversas entidades que interaccionan en algún tipo de estructura de contacto, por ejemplo, una red. Las acciones de estos sistemas son interdependientes (como una entidad afecta a la otras) y las entidades que forman el sistema siguen determinadas reglas (Page, 2010). La teoría de la complejidad indica que los sistemas complejos pueden exhibir comportamiento emergente simple (Stewart, 2001). La complejidad no es ni completo orden ni completo desorden; en la complejidad se perciben estructuras subyacentes a diferentes escalas, esto sería un patrón complejo. Este no puede describirse en términos de una simple extrapolación de algunas regularidades básicas, no es reducible (Sole y Goodwin, 2000). La teoría de la complejidad indica que los sistemas complejos pueden exhibir comportamiento emergente simple (Murray Gell–Mann, 1995; Stewart, 2001). Respecto a este tema, Garcia menciona: «el estudio de los sistemas complejos está orientado por un marco conceptual y metodológico en donde se concede particular importancia a las interacciones entre fenómenos que pertenecen a dominios/áreas diferentes» (Garcia, 2006:66).

Los sistemas complejos presentan una serie de características, que se detallan a continuación siguiendo la propuesta de Ibáñez (2008):

a) Comportamiento impredecible: el sistema va a derivar al azar por una dependencia sensitiva de las condiciones iniciales y por una alta sensibilidad a determinadas situaciones.

b) Numerosas partes constitutivas y una densa red de interacciones incluyendo mecanismos sutiles de retroalimentación positiva y negativa.

c) Los puntos de control del sistema están dispersos y son difusos en toda la estructura del sistema.

d) Conectividad: todas las partes del sistema se relacionan directa o indirectamente.

e) Autoorganización: las partes del sistema interaccionan, tanto internamente como con su entorno, y generan patrones de comportamiento global

f) Organización jerárquica: cualquier cambio sobre un elemento del sistema afectará también a los demás elementos y al conjunto jerárquicamente organizado y su estructura integral variará.

g) Sistemas contexto–dependientes: los sistemas complejos se ajustan a sus entornos, ajustan sus propiedades como algunas de sus características que les permitan “sobrevivir”. Las propiedades internas del sistema están en función de las características externas del entorno.

h) Sistemas histórico–dependientes: el funcionamiento y las características estructurales de los sistemas complejos dependen del tiempo.

i) Irreductibilidad: estos sistemas son irreducibles a mecanismos más simples, no pueden atomizarse porque pierden su estructura, funcionalidad y complejidad; el todo es diferente a la suma de las partes. En particular, las propiedades cualitativas de la complejidad son irreducibles cuantitativamente a elementos de mayor simplicidad.

j) Cantidad de información: La complejidad del sistema se correlaciona con la cantidad de información que el sistema tiene. A mayor cantidad de información, mayor complejidad, y viceversa.

Con respecto al lenguaje humano como sistema complejo, en diferentes trabajos se mencionan algunas de estas características como propias de LH y como posible órgano del lenguaje. Podrían reconstruirse estas reflexiones a partir de estas preguntas claves: a) ¿Podría el lenguaje (*sensu* Chomsky) ser considerado un Sistema Complejo?; b) ¿Podemos considerar un órgano del lenguaje humano fenotípica y/o genotípicamente?

Repasemos algunas consideraciones relevantes respecto de la primera pregunta mencionada. En la bibliografía encontramos numerosas referencias al lenguaje como complejo o como sistema complejo. De todas maneras, en todos los casos mencionados no se establece una adecuación entre lenguaje y teoría de los sistemas complejos tal como se lo plantea en este trabajo. Longa menciona:

Chomsky ha sido reacio en aceptar el papel central de la selección natural en orígenes del lenguaje, señalando que el lenguaje podría ser un efecto secundario de un aumento de la complejidad del cerebro. Su propósito principal es explicar el diseño complejo no a partir de la adaptación al entorno mediante la selección, sino como consecuencia de leyes internas que dan lugar a la autoorganización, creando un orden espontáneo a partir del caos. (Longa, 2001:15)

Por esta razón, es esta visión la que puede relacionarse con las ciencias de la complejidad para los orígenes del lenguaje. Por otro lado, Gonzalo y colaboradores destacan:

A partir de una propuesta minimalista, para Chomsky lo específico de la capacidad lingüística humana no está en ser un dispositivo de comunicación (aunque por supuesto lo es), sino en constituir un sistema complejo altamente sofisticado, preciso, apto para operar con unidades discretas y signado por, al menos, una propiedad distintiva de los seres humanos: la recursividad. (Gonzalo *et al.*, 2017:780)

Por su parte Nowak (2005) identifica al lenguaje como un rasgo biológico complejo, mencionando la interacción de numerosas características anatómicas como necesarias para que se del lenguaje. En el texto de 2011, Fitch define al lenguaje como sistema complejo: «el lenguaje humano, en su estado maduro, es un sistema complejo que nos permite codificar y comunicar pensamientos y experiencias a través de señales jerárquicamente estructuradas llamadas oraciones» (Fitch, 2011:1).

A pesar de que en numerosos escritos, como en los ejemplos antes mencionados, se hace mención del lenguaje como sistema complejo, consideramos que esta mención no fue contextualizada desde las características de los sistemas complejos numeradas en este trabajo. Por ello, a continuación, daremos algunos argumentos que nos permiten considerar al LH como sistema complejo tal como fue caracterizado en este trabajo.

Por un lado, y respecto a lo mencionado respecto a las numerosas partes constitutivas, el cerebro o el área del cerebro asociada al lenguaje, que aún no está totalmente definida, involucra diferentes regiones, áreas, hemisferios, estructuras, arquitecturas, niveles, capas, gyri, parcelas(ciones), partes, componentes, etc. Para ejemplificar se mencionan algunas: en los lóbulos frontal y temporal se encuentran la circunvolución frontal inferior (IFG), la circunvolución temporal superior (STG), y la circunvolución temporal media (MTG). Estas son relevantes para el lenguaje. Asimismo, entre estas se encuentra el surco temporal superior (STS) ubicado entre STG y MTG. Además, hay tres áreas involucradas de conocimiento histórico como el área de Brodmann (BA), el área de Broca (que consiste en la *pars opercularis* (BA 44) y la *pars triangularis* (BA 45) y el área de Wernicke (BA 42 y BA 22) (Frederici, 2017). Esto son solo algunas de las estructuras de la neuroanatomía del cerebro involucradas con el lenguaje. Otro aspecto para considerar son las conexiones neuronales. Solo los seres humanos, entre los primates, poseen conexiones directas a las neuronas motoras de la laringe que controlan los músculos de la laringe. Esto

es la base de la hipótesis Kuypers/Jürgens del control motor del habla (Fitch, 2010). Desde el aspecto morfológico (sistema sensorio–motor) varias características del lenguaje en tanto FLA han sufrido modificaciones. Cabe destacar el complejo hiolaríngeo, en el cual el hueso basihioideo, central en el habla, se transforma en la forma moderna en algún momento entre australopitecos y los neandertales. Estas modificaciones, de la posición de la laringe y la forma del hioides entre otras estructuras, en el transcurso de la evolución habrían favorecido la aparición de un lenguaje articulado con una fonología fina (Fitch 2010).

Por otro lado, y tomando en consideración la idea de que los puntos de control del sistema están dispersos, difusos, en toda la estructura del sistema, es la corteza cerebral la que nos hace humanos. En ella se encuentra la maquinaria para el lenguaje, la percepción consciente, el control de los movimientos voluntarios y la inteligencia (Ladyman y Wiesner, 2020). Las diferentes regiones cerebrales asociadas a la computación, al procesamiento sintáctico, junto con otras capacidades funcionales son el Área de Broca, de Wernicke y de Brodmann. Estas áreas relacionadas al lenguaje están conectadas por fibras nerviosas. Ladyman y Wiesner proponen (especulativamente) que los elementos equivalentes a palabras, tal como las usa el Ensamble, se almacenarían en la corteza temporal medial como «lexicón», aunque aún no está claro cómo ocurriría el almacenamiento de la información en la memoria ni cómo se recupera (Ladyman y Wiesner, 2020).

Con respecto a la conectividad, podríamos considerar la hipótesis Kuypers/Jürgens del control motor del habla (Fitch, 2010) mencionada más arriba con ocasión de la característica «numerosas partes constitutivas». La corteza prefrontal del cerebro humano (la parte más anterior del cerebro anterior) ha aumentado de tamaño, pero, lo que es más importante, se ha vuelto mucho más interconectada en los últimos dos millones de años. Más que cualquier otra estructura del cerebro, es la corteza cerebral la que nos hace humanos. Contiene la maquinaria para el lenguaje, la percepción consciente, el control de los movimientos voluntarios y la inteligencia (Ladyman y Wiesner, 2020).

En relación con lo mencionado de la neuroanatomía del cerebro cabe destacar aquí las conexiones entre esas «partes», por ejemplo, en lo que se refieren a regiones específicas del área de Broca (BA 44 y BA 45) y el tracto de fibra dorsal de sustancia blanca que conecta BA 44 con la corteza temporal posterior. Friederici sugiere que «este tracto de fibra podría verse como el eslabón perdido que tiene que evolucionar para hacer posible la capacidad lingüística completa» (Friederici 2017:231). Esta conclusión está respaldada por las evidencias respecto de la mielinización, débil y pobremente mielinizada en macacos y chimpancés y en recién na-

cidos, pero fuerte en humanos adultos con dominio del lenguaje. La conectividad interneuronal sería una pieza clave en la aparición de FL, (Tattersall, 2016; Berwick y Chomsky, 2015; Friederici, 2017). Considerando la historia evolutiva, una especulación plausible es que un mínimo recableado del cerebro proporcionó el elemento central de la «propiedad básica»: un procedimiento computacional óptimo, que produce una variedad infinita de expresiones estructuradas jerárquicamente, cada una de ellas interpretada de manera sistemática en la interfaz conceptual con otros sistemas cognitivos (Berwick y Chomsky 2016).

Asimismo, respecto a la organización jerárquica propia de sistemas complejos, esta podría encontrarse en la estructura de las oraciones, como menciona Fitch: «El lenguaje humano, en su estado maduro, es un sistema complejo que nos permite codificar y comunicar pensamientos y experiencias a través de señales estructuradas jerárquicamente llamadas oraciones» (2011:1).

Del mismo modo, la cantidad de información como característica necesaria está asegurada por las propiedades del cerebro humano. El cerebro está compuesto, principalmente, por materia gris y materia blanca. Las células neuronales son las que integran la materia gris y el cerebro humano tiene alrededor de 100 mil millones de neuronas que están interconectadas a través de miles de millones de sinapsis. Cada una de las neuronas presenta conexiones con otras neuronas y, en virtud de esto, envían (los axones) y reciben (las dendritas) señales a y desde otras neuronas. La sinapsis es el punto en el que los axones entran en contacto con otras neuronas y en el que los neurotransmisores realizan la transmisión de las señales (información). Por otra parte, la sustancia blanca está formada por unas pocas células neuronales y está compuesta principalmente por haces de fibras (de corto y largo alcance) que conectan diferentes regiones cerebrales. Estos haces de fibras, en su estado maduro, están rodeados por una banda de mielina, que actúa como aislante y permite la rápida propagación de la señal (información). Tanto la materia blanca como la materia gris son la base de todas las capacidades cognitivas, incluido el lenguaje (Friederici 2017:5).

En conclusión, respecto de la primera pregunta formulada, y a partir de las diferentes dimensiones incluidas en la biolingüística consideradas en este trabajo, la Facultad del lenguaje, en tanto FLA y FLE, podría considerarse como un sistema complejo. Esta afirmación que podría ser un tanto especulativa requiere, obviamente, mayor evidencia. Respecto de la segunda pregunta formulada, y si tomamos la afirmación anterior como supuesto desde un enfoque sistémico, el lenguaje en sentido chomskiano (FL) podría ser tratado como un «órgano del lenguaje» integrado por 3 (sub)sistemas.

Referencias bibliográficas

- Berwick, Robert C. & Chomsky, Noam** (2015). *Why only us: Language and evolution*. MIT press.
- Chomsky, Noam** (2002). *On nature and language*. Cambridge University Press.
- (2005). Three factors in language design. *Linguistic inquiry*, 36(1), 1–22.
- Fitch, W. Tecumseh** (2010). *The evolution of language*. Cambridge University Press.
- Friederici, Angela D.** (2017). *Language in our brain: The origins of a uniquely human capacity*. MIT Press.
- Fujita, Koji** (2007). Facing the logical problem of language evolution. *English Linguistics*, 24(1), 78–108.
- García, Rolando** (2006). *Sistemas complejos: conceptos, métodos y fundamentación epistemológica de la investigación interdisciplinaria*. Editorial Gedisa.
- Gell–Mann, Murray** (1995). *The Quark and the Jaguar: Adventures in the Simple and the Complex*. St. Martin's Griffin Ed.
- Gonzalo, Adriana; Blanco, Daniel & Giri, Federico** (2017). Facultad del lenguaje, la hipótesis de la unicidad y el problema de la evidencia empírica. En *XVII Congreso Nacional de Filosofía (AFRA)* (pp. 775–783). Ediciones UNL (ebook)
- Hauser, Marc D.; Chomsky, Noam & Fitch, W. Tecumseh** (2002). The faculty of language: what is it, who has it, and how did it evolve? *Science*, 298(5598), 1569–1579.
- Ibáñez, Eduardo A.** (2008). *Las teorías del caos, la complejidad y los sistemas: impactos educativos y aplicaciones en ciencias sociales*. Homo Sapiens Ed.
- Ladyman, James; Lambert, James & Wiesner, Karoline** (2013). What is a complex system? *European Journal for Philosophy of Science*, 3, 33–67.
- Lewin, Roger** (1999). *Complexity: Life at the edge of chaos*. University of Chicago Press.
- Longa, Victor** (2001). Sciences of complexity and language origins: an alternative to natural selection. *Journal of Literary Semantics*, 30, 1–17.
- Nowak, Martin A. & Sigmund, Karl** (2004). Evolutionary dynamics of biological games. *Science*, 303(5659), 793–799.
- Page, Scott E.** (2010). *Diversity and complexity*. Princeton University Press.
- Solé, Ricard & Goodwin, Brian** (2000). *Signs of Life: How Complexity Pervades Biology*. Basic Books Ed.
- Stemmer Brigitte** (1999). On the nature of pragmatics and related issues (An On–Line Interview with Noam Chomsky). *Brain and Language*, 68(3), 393–401.
- Stewart, Ian** (1991). *¿Juega Dios a los dados?* Grijalbo Ed.

Szathmáry, Eörs & Maynard Smith, John (1995). The major evolutionary transitions.

Nature 374(6519), 227–232.

Tattersall Ian (2016). A tentative framework for the acquisition of language and modern

human cognition. *Journal of Anthropological Sciences* 94, 157–166.

Wacewicz, Sławomir (2012). The narrow faculty of language: what is it, who has it, and

how is it defined? *Theoria et Historia Scientiarum*, 9, 217–229.

Influencias del estoicismo y el epicureísmo en el materialismo de La Mettrie

ALEJANDRO MARTÍN GÓMEZ¹

martinzbjj@gmail.com

Universidad de Buenos Aires

El objetivo central de esta exposición es dar respuesta a la cuestión de si: ¿es realmente el *Anti-Sénèque* un rechazo total a la teoría estoica de Séneca? Y si este rescata algunos elementos, ¿cómo es posible reconciliar la postura hedonista de La Mettrie con su interpretación del estoicismo? Y, en un plano más general, quizás, se puedan arrojar algunas luces sobre la cuestión de la libertad, el determinismo y el relativismo en los sus escritos filosóficos. La hipótesis desde la que parte este trabajo es que La Mettrie no abandona completamente las ideas de Séneca, sino que estas se resignifican como parte de una nueva propuesta.

Para intentar dar una respuesta a estas cuestiones, veremos en primer lugar la concepción de felicidad de La Mettrie, su origen y sus modificaciones, el lugar del cuerpo y el de la educación. Luego, plantaremos las críticas que efectúa a la teoría de Séneca a la luz de la formulación de sus desarrollos. Finalmente, analizaremos las posibles apropiaciones de la teoría estoica.

Para alcanzar la «felicidad», las sensaciones corporales deben contar con una «dichosa organización» acompañada, aunque no necesariamente, de belleza, espíritu, gracia, talento, honores, riquezas, salud, placeres y gloria, entre otros. En efecto, para lograr una vida feliz, deben darse ciertas condiciones orgánicas y sociales. La Mettrie clasifica las posibles causas de la felicidad como internas o externas. Las internas o intrínsecas son aquellas que no dependen de las decisiones del individuo, sino de su organización corporal (por ende, de la «suerte» que le haya tocado al nacer) y de la educación que este haya recibido (esta última no es externa porque está internalizada profundamente en el individuo). El segundo conjunto de causas, las externas o extrínsecas, dependen completamente de la sociedad y de la escala de méritos y «placeres sociales» externa al individuo. La Mettrie separa y deja a la educación por fuera de las causas externas, como hemos señalado. Podríamos entender que esto se debe a que considera que la educación se da en un período en el que el individuo es aún maleable, en el que se puede modificar su condición origi-

¹ El presente trabajo integró del Simposio «Antropología, moral y política en la Modernidad: antecedentes, debate y derivas».

itaria. En cambio, las causas externas dependerían de la sociedad en la que el individuo desarrollara su vida adulta, que podría o no coincidir con su aprendizaje.

La felicidad orgánica es un efecto de la estructura del cuerpo humano, de la misma manera que otras disposiciones corporales pueden causar manías o imbecilidad (La Mettrie, 1975:126). Esta felicidad, que no requiere de la reflexión, del conocimiento o de la inteligencia, no está completamente asegurada por la «dichosa organización», sino que depende de diversas circunstancias.

La Mettrie afirma: «Pese a que la organización no sea de la más excelente fabricación, puede ser modificada por la educación y tomar de esta fuente las propiedades que ella no tiene en sí» (1975:134).² La educación es capaz de modificar la percepción y la reflexión a través de una impresión profunda en el individuo. Si bien hay constituciones orgánicas que predisponen a los individuos a desarrollar determinadas características, la educación es capaz de borrar las fronteras en torno a las percepciones y determinar cuáles van a ser los placeres del individuo. La Mettrie afirma que los hombres nacen malvados y solo la educación puede tornarlos buenos y concluye: «Por lo tanto, solo la educación ha mejorado la organización» (139).

La educación es el único camino para enderezar una rama torcida, si bien, una mala compañía o una situación particular puede despertar una organización malvada, es la educación la única que puede modificar al individuo dando una felicidad diferente a la orgánica. Si bien Ann Thomson (1999:314) no cree que La Mettrie encuentre en la educación un indicio de cambio social, sino que priman en él sus influencias libertinas y elitistas, creemos que el médico-filósofo no ha incluido en vano dentro de las causas internas de la felicidad, junto a la constitución orgánica, a la educación.³ Aunque haya riesgo de que los vientos, los estímulos constantes regresen los órganos a un estado natural, a la búsqueda de la satisfacción primitiva, y sea un peligro latente, la educación modifica la constitución originaria.

Si entendemos a la educación como el posible vehículo para modificar la constitución orgánica originaria y eliminar los prejuicios (Cordero, 2003:247), ello nos alejaría de las lecturas materialistas mecanicistas y deterministas, según las cuales La Mettrie condena a todo aquel que no ha nacido con una constitución orgánica privilegiada, tal como lo han entendido, por ejemplo, Ann Thomson (1999:313–314) y Jonathan Israel (2001:870–876). Por el contrario, encontramos en la educación, tal como la concibe La Mettrie, un germen de

2 Todas las traducciones son nuestras. Cuando resulte necesario, diferenciaremos las tres versiones del texto mediante las letras A, B y C. El texto A fue publicado a fines de 1748, el B, en noviembre de 1750 y el C, entre agosto de 1751 y enero de 1752, tras la muerte de La Mettrie. No se ha realizado aún un análisis en profundidad acerca de las diferencias entre las tres versiones del escrito.

3 Para un análisis de la relación de La Mettrie con la medicina, véase Ratto (2020) y Richard (2006).

cambio y transformación. Algo similar se podría decir acerca de la imaginación y la voluptuosidad, que otorgan libertad al ser humano.⁴ Bajo esta interpretación, habría en los escritos de La Mettrie un intento de romper con las ideas mecanicistas (Bloch, 1992 y Thomson, 1981).

Afirma La Mettrie que: «La necesidad de las uniones de la vida ha estado allí, pues, en el establecimiento de virtudes y vicios, cuyo origen, por consecuencia, es el de la institución política» (1975:144). Las virtudes y los vicios, junto con los remordimientos, son productos de la institución política y una consecuencia de la educación que se recibe en la sociedad. La Mettrie sostiene respecto al origen de los remordimientos que: «El remordimiento no es pues más que una molesta reminiscencia, un antiguo hábito de sentir, que retorna a la superficie» (1975:150). Es, entonces, un sentimiento recibido, grabado sin ningún tipo de decisión en el organismo. Estos principios quedan impregnados en la conciencia y cuando reaparecen se producen los remordimientos, que son un hábito que se imprime, tarde o temprano, en nuestra conciencia y que impide que cometamos ciertas acciones o que nos brindemos a ciertos placeres.

Entendemos que en el *Anti-Sénèque* no es una defensa al individualismo hedonista extremo, sino que se trata de un ataque mordaz a la religión, ya que serían los religiosos cristianos quienes controlarían la vida mediante los remordimientos, y así lograrían someter a la sociedad. Si no se actúa como la religión manda, si no se regulan las acciones, las prácticas sociales como esta impone, se siente una falta debido al hábito generado en la conciencia que repercute en las acciones y sofrena los impulsos individuales y regula a la sociedad en base al poder religioso. Sociedad que, si se viera liberada del cristianismo, entiende La Mettrie, podría encontrar un nuevo orden que no fuese marcado por las limitaciones a los individuos, sino que tuviera su regulación en ellos mismos, una autolimitación social. Pero que conserve con una firme imposición que quien sobrepase los límites sociales vivirá en las sombras hasta que la sociedad lo erradique. El interés público debe ser consultado, porque es preciso: «encadenar a los locos, matar a los perros rabiosos y aplastar a las serpientes» (1975:164).

Ahora analizaremos qué relación tienen las ideas de La Mettrie con su crítica a Séneca.

4 Cordero llama a este principio y al materialismo de La Mettrie *vitalismo estético*, o también voluptuosidad. En palabras de Cordero, el vitalismo estético es un «modelo repetible a la creación irreplicable» (Cordero, 2003:202).

1. Críticas al estoicismo de Séneca

A lo largo del *Anti-Sénèque* encontramos una variedad de críticas que podemos agrupar en torno a cinco ejes principales: a) Crítica a la impracticabilidad de la felicidad negativa b) Crítica al suicidio; c) Crítica a la filosofía como preparación para la muerte; d) Crítica a igualar la felicidad con la inteligencia; e) Crítica al salto metafísico de lo particular al universal.

La Mettrie establece una clasificación entre felicidad privativa y felicidad positiva. La felicidad positiva se expresa de diversas formas. La felicidad de la organización dichosa es la más constante. La felicidad de la educación es inspiradora y marca e imprime al individuo para toda su vida ya que lo forma y es la única capaz de producir modificaciones «casi» a nivel orgánico y está reservada para los filósofos en su modo voluptuoso y sublime. Y, finalmente, la felicidad social o de la satisfacción de las voluptuosidades sociales que, como ya hemos dicho, provienen de una causa externa.

La felicidad privativa es el tipo de felicidad que se logra en la abstención de los deseos, en el privarse de los placeres. En este tipo, no existen temores ni deseos, ya que estos son productos de deseos insatisfechos. Esta es la felicidad que La Mettrie le atribuye a Séneca y que parecería estar reservada, no sin ironía, o para máquinas o para filósofos. Esta felicidad negativa, al ser felicidad por la ausencia de remordimientos, es posible, pero bajo la privación de los placeres. Pero para la Mettrie esto lleva a una contradicción, pues es posible que abstención de acción, pero no la hay de deseo, en efecto, se generaría una ruptura entre el desear y el hacer. No obstante, «sin hacer daño a nadie» (La Mettrie, 1975:125) y sin arrepentirse de los placeres vividos, se puede llegar a una felicidad positiva.

b) La Mettrie se pregunta: ¿qué clase de medicamento ante la adversidad termina, si el mal es demasiado grande, en el suicidio? O bien el medicamento nunca fue eficiente para postularse como tal, o bien Séneca no es consecuente. ¿Cuál es el punto en el que los hechos que no afectaban al sujeto pasan a hacerlo y de tal modo que no es posible sostener la vida? (167). Por esta razón, La Mettrie considera que Séneca es inconsecuente (170).

c) La concepción de Séneca de la filosofía (iii) como preparación para la muerte parece un despropósito a La Mettrie. El autor del *Discurso* afirma: «¿Nuestro pagano no pretende otra cosa que la principal obligación de un filósofo sea la de aprender todos los días a morir? Pero eso es seguir los pasos del cristianismo» (168). En efecto, en el momento en que la muerte entra en la argumentación, choca con el principio del epicureísmo: ¿para qué preocuparse de aquello que no está pre-

sente?⁵ Leemos en La Mettrie: «La primera condición de la felicidad es la de sentir y la muerte nos quita toda sensibilidad» (136). Por ello, es imposible la felicidad eterna; por ello es necesario el goce de la vida. Siguiendo a Lucrecio, considera que la muerte es la destrucción del ser. Por otro lado, identifica el estoicismo con el cristianismo, dado que en lugar de interesarse por la vida y por los placeres que hay en ella, se preocupa por la muerte, por lo contrario de la vida. Si el estoicismo es lo mismo que el cristianismo, este nunca podría convertirse en la nueva forma de educación y moral.⁶

d) Otro de los problemas del estoicismo de Séneca es el de ubicar a la felicidad junto a la inteligencia o, mejor dicho, hacerla depender de esta. Y no junto a los sentidos, puesto que la educación y la inteligencia son un momento posterior a la conformación corporal, la Mettrie piensa en la prioridad gnoseológica de los sentidos en correlación con la prioridad para sentir placer y felicidad. El hecho de plantear que solo aquellos que alcanzan cierto grado de inteligencia pueden ser felices, le parece a La Mettrie que es equivocado, como ya hemos visto en su desarrollo de su teoría, la reflexión es un momento posterior y no lograría dar cuenta de tantos tonos felices ni tampoco de la felicidad de los animales. Incluso los animales vienen a corroborar que cierta «felicidad de temperamento» está asociada con la satisfacción de simplemente gozar de buena salud y tener los apetitos satisfechos al igual que el resto de los animales. A pesar de que Séneca afirme que los animales no tienen ideas metafísicas de la felicidad (Séneca, 2013:230–231). La Mettrie afirma que para sentir la sensación de satisfacción del cumplimiento de los placeres no es necesaria la reflexión.

e) Otro de los grandes problemas del estoicismo, el querer universalizar lo particular. Al igual que otras corrientes, el querer postular un placer personal como uno de la humanidad, sin tener en cuenta que la facultad de sentir placer y alcanzar la felicidad es individual.

Aquí nos encontramos en un punto fundamental, pues: ¿Por qué si la felicidad es individual, La Mettrie admite una jerarquía en torno a los placeres e intenta demostrarla? Si la educación puede modificar la organización del ser humano y esta depende de la sociedad, entonces es posible una modificación en el objeto de la felicidad humana y esta no estaría completamente determinada por las condiciones orgánicas.

5 Un análisis de la relación de La Mettrie con el epicureísmo puede encontrarse en Comte-Sponville (1992).

6 Según Paul Hazard (1961), no son pocos los sistemas que pretenden reemplazar el cristianismo por una moral estoica. Véase, principalmente, el primer capítulo de la obra. Francine Markovits (2003:124) analiza y compara esta crítica con las de Montaigne y Bayle.

Es cierto que no hay necesariamente nada en el individuo que lo lleve a hacer acordar con la sociedad acerca de cómo satisfacer sus placeres, salvo que haya una educación desde la sociedad hacia el individuo, pero también desde el individuo a la sociedad que permita una asimilación entre los fines del y de la sociedad.

A pesar de las críticas, la educación propuesta por La Mettrie podría incorporar al estoicismo, como él mismo lo afirma, un estoico ante las desgracias, un epicúreo ante los placeres. De esta forma, si bien el objetivo del *Anti-Sénèque* era rechazar la teoría estoica, finalmente La Mettrie la reincorpora y asimila una parte de ella dentro de una educación diferente y superior que erradique los remordimientos.

En primer lugar, no descarta al estoicismo ni a la felicidad privativa, solo advierte que no es practicable por todos, en algún punto podría ser una forma de elitismo, pero el mismo la reserva para filósofos.

En segundo lugar, el mismo repiensa al estoicismo no como una filosofía para la muerte, sino para la vida, para sobrellevar esta, ya que la felicidad no está asegurada ni por la organización física, el estoicismo es el remedio recetado por La Mettrie, pero resignificado.

Tercero, El *Anti-Sénèque* no es un abandono total de la filosofía estoica, sino que es un rechazo a suplantarse directamente al cristianismo por el estoicismo, ya que podrían compartir con este un suelo común que niegue la vida y al placer. Esto no implica un rechazo, sino que la búsqueda de La Mettrie es la búsqueda de un materialismo que incorpora al estoicismo y que intenta superar al determinismo y a toda huella del cristianismo.

2. Conclusión

Ann Thomson (1987:25) reconoce una tensión originada en dos fuerzas opuestas que influyen en las concepciones éticas de La Mettrie: por un lado, la aspiración a liberar al ser humano de la religión y, por el otro, su visión libertina y pesimista de la humanidad.⁷ En última instancia, para Thomson prima el segundo aspecto, pues afirma: «Finalmente, se ve forzado, por causas más o menos ambiguas, a sostener la felicidad de una élite condenando a la masa de gente a la ignorancia y a la represión» (1999:314). La Mettrie resolvería su contradicción por su flanco libertino, condenando a la sociedad y salvando a una élite. Creemos que esta afirmación no es correcta sino que esta tensión se mantiene latente dado el rol propuesto por La

⁷ Francine Markovits (1987:87) ve en La Mettrie, en cambio, a un escéptico que utiliza las herramientas de un ecléctico.

Mettrie a la educación que reúne estoicismo y epicureísmo en contra de los remordimientos.

Referencias bibliográficas

- Bloch, Olivier** (1992). L'héritage libertin dans le matérialisme des Lumières. *Dix-huitième siècle*, 24, 79–80.
- Comte-Sponville, André** (1992). La Mettrie et le Système d'Épicure. *Dix-huitième siècle*, 24, 105–115.
- Cordero, Miguel Ángel** (2002). ¿No hay nada realmente justo? Filosofía y política en el «Discurso Preliminar» del materialista La Mettrie. *Éndoxa: Series Filosóficas*, 16, 221–234.
- (2003). *Materialismo y voluptuosidad en la filosofía de Julien O. de la Mettrie*. Universidad de León, Secretariado de Publicaciones y Medios Audiovisuales.
- Hazard, Paul** (1961). *La crise de conscience européenne 1680–1715*. Fayard.
- Israel, Jonathan** (2001). *Radical Enlightenment. Philosophy and Making of Modernity 1650-1750*. Oxford University Press.
- La Mettrie, Julien** (1975). *Discours sur le Bonheur* (eds. John Falvey y Theodore Besterman). Voltaire Foundation.
- Markovits, Francine** (1987). La Mettrie, l'anonyme et le sceptique. *Corpus*, 5/6, 83–100.
- (2003). La Mettrie: une éthique de l'inconstance, une métaphysique de la tendresse. *Dix-huitième siècle*, 35, 171–186.
- Ratto, Adrián** (2020). Los límites del anti-maquiavelismo: Medicina y filosofía en los escritos tardíos de La Mettrie (1747–1750). *Práxis filosófica*, 50, 89–106.
- Richard, Jacques** (2006). Médecine, physique et métaphysique dans les œuvres philosophiques de La Mettrie. En Audidière, Sophie *et al* (eds.), *Matérialistes français du XVIIIe siècle* (pp. 21–43). Presses Universitaires de France.
- Séneca** (2013). *Sobre la vida feliz*. Gredos.
- Thomson, Ann** (1981). *Materialism and society in the mideighteenth century: La Mettrie's Discours préliminaire*. Droz.
- (1987). La Mettrie ou la machine infernale. *Corpus*, 5/6, 15–27.
- (1999). Le bonheur matérialiste selon La Mettrie. En Fink, Béatrice y Stenger, Gerhardt (eds.). *Être matérialiste à l'âge des Lumières; Hommage offert à Roland Desné* (pp. 299–314). Presses Universitaires de France.

Neurath: el rol de la ciencia y la investigación social. Una crítica a la interpretación Horkheimeriana

ADRIANA GONZALO¹

adrianangonzalo@gmail.com

Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales / Universidad Nacional del Litoral / CONICET

La presente ponencia se enmarca en la crítica de la reconstrucción interpretativa del positivismo llevada a cabo en la obra temprana de Horkheimer (1931-1937), que tan fuerte impacto filosófico ha tenido, sobre todo en los círculos de filósofos antipositivistas, como también entre muchos científicos sociales.

Cabe señalar que, el término «positivismo» tiene en la obra de Horkheimer referencias muy laxas, entre las que se encuentran referencias a Comte, Mach, Wittgenstein, Russell, Mach y a miembros del Círculo de Viena.

Por otro lado, como se sostiene en O'Neill y Uebel (2004), particularmente el texto de Horkheimer (1937a) —aunque también en otros textos (Horkheimer, 1937b, 1937c)— constituye la fundación entre muchos intelectuales, donde se concibe al empirismo lógico como defensor de una posición «instrumentalista y tecnocrática de la política, incapaz de toda visión crítica de la sociedad existente». (O'Neill y Uebel, 2004:75).

En los últimos años, una serie de publicaciones destacan la importancia de la revisión del debate entre frankfurtianos y positivistas lógicos para una interpretación más adecuada del Círculo de Viena, que pone de manifiesto tanto las preocupaciones políticas y sociales que subyacen tras las posiciones del Círculo, como las diferencias entre sus miembros (Cfr. Cicera y Mormann, 1996; Coffa y Alberto, 1991; Friedman, 1999; Ibarra y Mormann 2003; O'Neill y Uebel, 2004; Reisch, 2005; Stadler, 2003 y 2010; Uebel, 1992, 1993, 1995, 1996a y 1996b, 2005, 2009, 2010).

La presente ponencia se centra en un análisis crítico de la interpretación de Horkheimer acerca de la ciencia y de la investigación social y su rol en relación a las posibilidades de transformación social en la concepción de Neurath. Para esto, la ponencia retoma textos claves de ambos autores y se detiene en la respuesta de

¹ El presente trabajo integró el Simposio «El Empirismo Lógico. Más allá de las heladas laderas de la lógica: el legado de Neurath» (Homenaje a María Inés Prono).

Neurath al texto de Horkheimer «The Latest Attack on Metaphysics» (Horkheimer 1937b) aparecido en el Volumen 6 del *Zeitschrift für Sozialforschung*. El título del texto de Neurath es *Unity of Science and Logical Empiricism: A Reply*, (1937b) que como es sabido, Horkheimer se negó a publicar en el *Zeitschrift*. Dicho texto apareció en J. Symons, O. Pombo, y J. M. Torres (eds.), *Otto Neurath and the Unity of Science* (pp. 15-30). Springer (2011) y fue recientemente traducido al español en *Encrucijadas* 20, 2020.

1. Ciencia social y filosofía social

En su réplica a Horkheimer (1937b), Neurath se detiene particularmente en la crítica de la concepción dialéctica defendida por el autor y en la defensa de los métodos empíricos de investigación social. Estos últimos epistemológicamente se proponen tanto como propios de dicha investigación como también de los de la investigación de la historia y de la metateoría de la ciencia.

Desde su discurso inaugural del *Institut*, Horkheimer defiende la idea de investigación social como «filosofía social». Ésta es concebida desde una perspectiva neo-hegeliana. Hegel es visto como quien «liberó este autoconocimiento de las cadenas de la introspección y abrió la pregunta por el sujeto que adquiere forma objetiva, que se produce históricamente a sí mismo en las distintas esferas culturales» (Horkheimer, [1931] 2015:213). Según Horkheimer, para Hegel, la estructura de los contenidos culturales del espíritu objetivo (el arte, la religión y la filosofía) surge de una lógica dialéctica universal. Así, «el contenido sustancial de los individuos no se revela en sus acciones personales, sino en la vida del colectivo al cual pertenecen. Con ello, el idealismo de Hegel, en sus partes más importantes, se convierte ya en una filosofía social» (Horkheimer, [1931] 2015:213).

Frente a esta concepción de filosofía social, Horkheimer contextualiza la situación coetánea de los estudios sociales. Entiende que la situación de la filosofía social solo puede ser comprendida como una consecuencia de la disolución de la filosofía hegeliana y una «caída» en el estado actual del conocimiento científico. Sostiene:

Quando el prestigio de su sistema (el sistema hegeliano) desapareció en Alemania hacia mediados del siglo pasado, la metafísica del Espíritu Absoluto fue remplazada por el optimismo de una sociedad individualista orientada hacia el futuro, sostenida por la creencia en la armonía preestablecida de todos los intereses particulares. Parecía como si la mediación (Vermittlung) entre la existencia empírica del individuo y la conciencia

de libertad en lo social ya no necesitara de la filosofía, sino tan sólo del progreso lineal ofrecido por la ciencia positiva, la técnica y la industria. (Horkheimer, [1931] 2015:215)

Este rol particular de la filosofía en la investigación social defendido por Horkheimer se contrapone claramente con la perspectiva de Neurath. Este, al igual que la mayoría de los empiristas lógicos, sostendrá la idea de la filosofía como parte de un ideal de conocimiento, unificado, negando cualquier carácter único y privilegiado para ésta. La filosofía se ve desde la perspectiva de Neurath como integrada a las ciencias, no reducida a éstas, pero sin un rol privilegiado, y menos aún con pretensiones de verdad propia (o con criterios propios). Así leemos:

El trabajo sobre la ciencia unitaria adopta la posición de una filosofía global, por así decir, en la medida en que el trabajo en la lógica de la ciencia (Carnap) es una extensión de los análisis que antes eran tarea de los filósofos. Lo que sea que se afirma en la ciencia puede ser criticado desde un punto de vista científico más amplio sin tener en cuenta los límites disciplinarios, pero no reconocemos un tribunal más allá de la ciencia que la juzgue e investigue sus fundamentos. (Neurath, [1937b] 2011:20)

En el comienzo de su artículo Neurath (1937b) comenta cómo puede encararse el estudio y la reconstrucción de posiciones científicas y filosóficas del pasado, describiendo lo que sería una «actitud empírica» del trabajo histórico y sociológico, que indague sobre estudios de casos del pasado. Frente a esta, el autor opone la posición de Horkheimer, de quien afirma que busca una formulación única y vagamente supra-empírica en el campo de los estudios sociales. La tesis que le atribuye es la siguiente: «Hay un método extra-científico capaz de criticar las ciencias en cuestión principalmente a través de la exhibición de su posición histórica de una manera ajena a las ciencias mismas, aunque basado en todo lo científicamente determinable» (Neurath, [1937b] 2011:17).

Neurath comenta en relación a lo inmediatamente antes referido, que se constituye en el punto de vista al que Horkheimer llama «dialéctico» o «crítico», y que supuestamente iría más allá de lo metafísico y lo científico. Así, sería un error central del partidario del científicismo (*Szientivisten*) ser «opuesto al pensamiento, ya sea que tienda hacia adelante con la razón, o hacia atrás con la metafísica» (Cfr. Horkheimer, 1937b:51). Así, Neurath concluye afirmando que «él mismo piensa que está defendiendo la razón contra el empirismo cuando sigue la filosofía tradicional alemana al distinguir entre entendimiento (*Verstand*)» —que no niega lo empírico— y “razón (*Vernunft*)”» (Neurath, [1937b] 2011:17). Retomando esta oposición Neu-

rath estima que: Horkheimer asume una posición «fuera» de la ciencia (por considerar que esta última sólo hace uso de la facultad de «entendimiento») para analizar el conjunto de la empresa científica desde el punto de vista de la “razón” y mostrar así de manera correcta» y explícitamente no científica lo que hay detrás de todo ello (Neurath, [1937b] 2011:20).

Neurath señala críticamente a Horkheimer, que al considerar que la vía propia de la filosofía está trazada en el camino de la dialéctica, debe abandonar la prueba empírica como vía de justificación, y «retroceder para no someter a prueba científica estas tesis “correctas”, porque en tal caso entraría en el dominio de la ciencia que en definitiva quiere criticar» (Neurath, [1937b] 2011:22).

2. La unidad de la ciencia: el ideal de la ciencia unificada

A Neurath no le interesa tanto responder a todos los puntos de crítica de Horkheimer, sino, sobre todo, a los centrales del empirismo lógico (denominación que Neurath usa en todos los casos, y no la de positivismo lógico), que él pretende salvar de la visión distorsionadora de Horkheimer; y, sobre todo, en uno central: el proyecto de la ciencia unificada.

Como señalan entre otros O’Neill y Uebel (2004), está claro que

Horkheimer no entendió (y mucho menos apreció) que la concepción de ciencia unificada de los empiristas lógicos podría y que la de Neurath evidentemente logró, contener en sí misma una metateoría de la ciencia bajo la forma de una lógica y una pragmática científica. (O’Neill y Uebel, 2004: 89)

El autor no alcanza a captar que la tarea filosófica del empirismo lógico no radica solamente en la reconstrucción y unificación de las ciencias en el camino de una tarea meramente teórica, sino en vías a una dimensión práctica: lograr una comunicación más eficiente entre los científicos, un entendimiento de los sujetos —científicos o no— en las situaciones prácticas de la vida moderna (uno de los objetivos centrales del lenguaje ISOTYPE planteado por Neurath), un crecimiento de la educación científica y un mejoramiento de las condiciones de vida en las grandes ciudades.

Desde este eje de su respuesta a Horkheimer, el proyecto de la unificación de las ciencias, Neurath (1937b) también quiere resaltar que no se trata solo de «unificación del saber» bajo el ideal de homogeneidad doctrinal y unidad metodológica; y

por eso se esfuerza en destacar el modo en que se construye aquel proyecto: el diálogo, el trabajo común, la acción intersubjetiva, al mismo tiempo que enfatiza las implicancias prácticas del mismo. Como hacen notar Araujo y Medina (2014), para Neurath y el Círculo de Viena, la ciencia es la herramienta fundamental para lograr un mundo mejor; frente al discurso irracionalista en boga de la época, ellos defendieron la ciencia como uno de los mayores logros de la razón ilustrada. De ese modo, Neurath la ve positivamente y la acepta como la causa principal del progreso técnico y de los cambios en función de una mejoría en la vida social.

Neurath quiere dejar en claro que la unidad de la ciencia no es solamente la unidad del lenguaje —aunque este sea un aspecto central—, pero el camino debe ser siempre el de la confianza en la empiria y en el entendimiento y no en la salida hacia en ámbito opuesto: la razón (tal la lectura que hace de Horkheimer).

3. Ciencia unificada y lenguaje unificado

Neurath muestra claramente que su idea de unificación de ciencia abarca a las formas del lenguaje unificado, pero también a los criterios de verdad, que, a su vez, deben ser unificados. Uno de los aspectos centrales del ideal de la ciencia unificada se halla planteado en relación a un lenguaje unificado.

Horkheimer destaca en su caracterización la perspectiva lógica y enunciativa que caracteriza al positivismo lógico, a la que asocia: (i) la idea de un lenguaje que conduzca a la formalización y matematización de las expresiones, y consecuentemente a la sustitución de la dimensión semántico-ontológica del lenguaje natural; (ii) en el caso del uso del lenguaje natural-científico, la idea de un lenguaje empírico-referencial, que pretende unir directamente los hechos con los términos que estos designan (asumiendo que los positivistas sostienen una posición anti-conventionalista, y realista, frente al problema de la referencia).

Horkheimer no puede ver lo que Neurath se esfuerza en señalar: que la búsqueda de un lenguaje único se traza sobre la meta de hallar un lenguaje que pueda salvaguardarse de las múltiples interpretaciones y permita la comunicación, no solamente en el ámbito de la ciencia, sino de los sujetos sociales en general. No es un que se requiera de la «logización» de la ciencia y de la filosofía. Justamente, en la réplica a Horkheimer afirma Neurath: «Horkheimer exagera cuando piensa que el movimiento de la Unidad de la Ciencia requiere que todo filósofo estudie la lógica» (Neurath, [1937b] 2011:19). El autor busca deflacionar la interpretación horkheimer-

riana del rol de la lógica en el Positivismo, señalando que muchos autores claves para el movimiento, como, por ejemplo, Ernst Mach, no utilizaron fórmulas lógicas.

Vayamos al texto fundacional del Círculo de Viena. En *La concepción científica del mundo* se lee:

La concepción científica (...) se propone como objetivo la ciencia unificada. (...) de allí surge la búsqueda de un sistema de fórmulas neutral, de un simbolismo liberado de la escoria de los lenguajes históricamente dados; y de allí también, la búsqueda de un sistema total de conceptos.

Ahora bien, un “lenguaje neutral” no significa neutralmente valorativo, o políticamente neutral, sino o bien “simbólico”, o bien claramente definido o circunscrito a un ámbito de referencias empíricas directas o indirectas, situaciones que permitirían eliminar las ambigüedades y equívocidades, las ambivalencias y el uso de términos carentes de referentes fácticos. (Hahn *et al.* [1929] 2002:112)

Sin embargo, la uniformidad en el modo de resolución de qué es lenguaje observacional y el rol que éste juega en la actividad científica ha tenido diversas variantes en el movimiento: la más importante es justamente, la de Otto Neurath. Para este, el ideal buscado no implica reconstruir el conocimiento científico en un macro-sistema de enunciados con sentido. Particularmente a partir de los años treinta, el autor desarrolla la concepción de «ciencia unificada» en el marco de un ideal de pluralismo epistemológico. Para ello, debe rechazar la unidad vista como sistema de enunciados científicos cuya legitimidad fuese alcanzada a través del criterio verificacionista. El concepto de «ciencia unificada» constituirá la base a partir de la cual los científicos generen hipótesis diversas-plurales que sometan al escrutinio de sus colegas en un proceso de colaboración y negociación de los miembros de la comunidad científica.

Como hace notar Prono:

Tal lenguaje debe ser fisicalista en el sentido de que debe contener referencias al orden espacio-temporal que nos es accesible intersubjetivamente. Este rasgo proporciona un criterio de identificación de los enunciados de experiencia o enunciados protocolares. De modo que el lenguaje fisicalista no debe identificarse con el lenguaje de la física, sino como una alternativa al lenguaje fenomenalista que toma como punto de partida a las vivencias individuales de un sujeto. (Prono, 2010a: 88)

Neurath justamente le señala a Horkheimer en su réplica que, la interpretación que este hace del «fiscalismo» (*Physikalismus*) se mueve principalmente en esta dirección de una equiparación de la valoración de la física como modelo de cientificidad en el positivismo decimonónico, con la tendencia del positivismo del siglo XX; sin embargo, este último a diferencia del positivismo anterior, se inclina a la «búsqueda de una síntesis enciclopédica que puede ser abordada a partir de análisis metacientíficos preparatorios y lógicos» (Neurath, [1937b] 2011:23).

4. Investigación científica, acción intersubjetiva e ideales de cambio social

Ante la idea de que en la visión del positivismo lógico la actividad científica está separada del contexto social del que emerge y los científicos distanciados del accionar político-social, cabe señalar que uno de los objetivos, ya inicialmente planteado en el carácter programático de *La Concepción Científica del Mundo* (Hahn *et al.* [1929] 2002) —un texto que llamativamente no aparece citado en ninguno de los textos referidos de Horkheimer— es el objetivo social de la ciencia unificada, el énfasis en el carácter colectivo de la investigación, y de la acción intersubjetiva implicada en la misma (Hahn *et al.* [1929] 2002:112).

Estos ideales se plasman institucionalmente, según Neurath, de diversas formas dentro del movimiento la cooperación científica que se desarrolla a lo largo de las décadas de los años 30 y 40, tanto en Europa como en Estados Unidos y pone la relevancia en los Congresos Internacionales para la Unidad de la Ciencia y la Enciclopedia Internacional de la Ciencia Unificada. Es estas formas de institucionalización de los ideales de la ciencia unificada se vislumbra la diversidad de áreas científicas y filosóficas intervinientes en la búsqueda de soluciones a problemas, que van desde la física a la ética, y desde la lógica a la estética.

La tarea de organización enciclopédica del saber y de institucionalización tenía como objetivo central que los conocimientos pudieran ser utilizados de manera más adecuada como herramientas para la formación y la planificación deliberada de la vida moderna, procurando cultivar la actividad científica y epistemológica entre ciudadanos comunes.

Ahora bien, lejos de la visión horkheimeriana de que este ideal de unidad de la ciencia del positivismo lógico muestra exclusivamente una visión científicista del movimiento, Neurath (1937b) asevera: «Desde el punto de vista de la actitud científico-técnica se busca construir una concepción empírica comprehensiva, pero la

crítica científica consiste en algo más que luchar por las expresiones no-empíricas y contradicciones, como sugiere Horkheimer son sólo “requisitos mínimos”» (Neurath, [1937b] 2011:19).

5. Consideraciones finales

Para concluir, quisiera insistir en que las configuraciones del positivismo en la filosofía horkheimeriana que se han comentado y analizado críticamente —que en esta ponencia se centran en la lectura de Neurath— han repercutido fuertemente sobre las interpretaciones estandarizadas del positivismo del siglo XX y han favorecido que se reproduzcan acríticamente muchos de los aspectos que la reconstrucción de Horkheimer ha pergeñado del movimiento. También, ha tenido mucha influencia su lectura socio-política del empirismo lógico, contribuyendo a la doble imagen de que: (i) el empirismo lógico se ha replegado a las heladas laderas de la lógica; y (ii) se ha convertido en un obstáculo para la crítica social y la liberación de la opresión social. Actualmente, enfoques histórico-críticos del empirismo lógico (entre otros: Araujo y Medina, 2014; Reisch, 2009; Stadler, 2010; Uebel, 2005 y 2010) están contribuyendo a contraponer aquella imagen de la interpretación horkheimeriana.

Desde este punto alfa, cuando Neurath insiste en la perspectiva científica — como aquella que resulta preferible a otras como metodología de conocimiento, y al mismo tiempo coloca del lado de los *idola teatri* a los sistemas metafísicos— claramente muestra cuál es, según su posición, la vía adecuada para la investigación social, pero cabe resaltar que la preferencia no es solo metodológica, sino básicamente social-política: las tendencias metafísicas en la investigación son vistas como retardatarias, propias de sectores conservadores e inadecuadas para una nueva reestructuración de las sociedades industrializadas.

Por su parte, desde la óptica de los frankfurtianos, esta posición se vuelve reiteradamente fuente de ataque, porque esas perspectivas científicas son juzgadas como un tipo de cientificismo antimetafísico y antidialéctico, que debe ser combatido. Cabe agregar que, en el caso de Horkheimer, este antagonismo se irá haciendo cada vez más marcado desde 1937 en adelante —y se agudizará más adelante particularmente en su obra conjunta con Adorno (Horkheimer y Adorno, [1947] 1998)—. Como señalan O’Neill y Uebel (2004), se irá gestando en la obra del autor un cambio en la valoración del papel social de la ciencia y de sus cultivadores, que condi-

cionará aún más su interpretación del positivismo y su ceguera para ver en los ideales del proyecto de empirismo lógico una vía positiva para la transformación social.

Así, estas interpretaciones irán construyendo, tanto desde un enfoque epistemológico como de uno socio-político, al enemigo a combatir y una vez configurado el enemigo filosófico, excluirlo como otra posibilidad alternativa.

Afortunadamente, el trabajo de revisión historiográfica de la filosofía de la ciencia, y sobre todo la «vuelta a la lectura de los textos originales» nos permite hoy tener una visión contrapuesta y una valoración alternativa a la interpretación frankfurtiana. El trabajo realizado en el ámbito local por M. I. Prono en relación a la obra de Neurath conforma un aporte muy significativo a la tarea de revisión interpretativa y a la evaluación de los importantes legados del autor.

Referencias bibliográficas

- Adorno, Theodor & Max Horkheimer** ([1947] 1998). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Trotta.
- Araujo, Carolina Inés & Celia Medina** (2014). Acerca de la polémica Neurath-Horkheimer: ciencia y política. *Diánoia*, LIX, 72, 113–129.
- Ayer, Alfred J.** ([1935] 1958). *Lenguaje, verdad y lógica*. Martínez Roca.
- Barck, Karlheinz.** (2011). The Neurath-Horkheimer Controversy Reconsidered: Otto Neurath's Erwiderng to Max Horkheimer's Attack against the Vienna Circle. En J. Symons, O. Pombo y J. M. Torres (Ed.), *Otto Neurath and the Unity of Science* (pp. 31–40). Springer.
- Carnap, Rudolf** ([1928] 1988). *La construcción lógica del mundo*. Fondo de Cultura Económica.
- ([1937] 2000). *The Logical Syntax of Language*. Routledge.
- Cartwright, Nancy; Jordi Cat; Lola Fleck & Thomas Uebel** (1996). *Otto Neurath: Philosophy between Science and Politics*. Cambridge University Press.
- Cicera, Ramón; Andoni Ibarra & Thomas Mormann** (Eds.) (1996). *El programa de Carnap. Ciencia, Lenguaje y Filosofía*. Ediciones del Bronce.
- Coffa, Alberto** (1991). *The Semantic Tradition from Kant to Carnap: To the Vienna Station*. Cambridge University Press.
- Friedman, Milton** (1999). *Reconsidering Logical Positivism*. Cambridge University Press.

- Gonzalo, Adriana & Paula García Cherep** (2020). Horkheimer, lector del positivismo. Un análisis crítico de la interpretación horkheimeriana del positivismo en sus textos tempranos. *Diánoia*, 64, 83, 1–29.
- Hahn, Hans; Otto Neurath & Rudolf Carnap** ([1929] 2002). La concepción científica del mundo: el Círculo de Viena. *Redes*, 9, 18, 103–150.
- Hegselmann, Rainer** (1987) Introducción. En B. McGuinness (Ed.), *Unified science*. Reidel Publishing Co.
- Horkheimer, Max** ([1931] 2015). La situación actual de la filosofía social y las tareas de un instituto de investigación social. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 36, 113, 211–224.
- ([1933] 1993). Materialism and Morality. En *M. Horkheimer, Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings Studies in Contemporary German Social Thought* (pp. 15–48). MIT Press.
- ([1937a] 2000). *Teoría Tradicional y Teoría Crítica*. Paidós.
- ([1937b] 2002). The Latest Attack on Metaphysics. En *M. Horkheimer, Critical Theory. Selected Essays* (pp. 132–187). Continuum.
- ([1937c] 2002). Postscript. En *M. Horkheimer, Critical Theory. Selected Essays* (pp. 244–252). Continuum.
- Ibarra, Andoni & Thomas Mormann** (2003). Engaged scientific philosophy in the Vienna Circle: the case of Otto Neurath. *Technology in Society*, 25, 235–247.
- Mormann, Thomas** (1996). El lenguaje en Neurath y Carnap. En R. Cirera, A. Ibarra y **T. Mormann** (Eds.). *El Programa de Carnap. Ciencia, lenguaje, filosofía* (pp. 215–241). Ediciones del Bronce.
- Neurath, Otto** ([1932] 1987). Unified Science and Psychology. En B. Mc Guinness (Ed.), *Unified Science* (pp. 1–23). Reidel Publishing Co.
- Neurath, Otto** (1937a). Unified Science and Its Encyclopedia. *Philosophy of Science*, 4, 2, 265–277.
- ([1937b] 2011). Unity of Science and Logical Empiricism: A Reply. En J. Symons, O. Pombo, & J. M. Torres (Eds.), *Otto Neurath and the Unity of Science* (pp. 15– 30). Springer. Versión en español: Otto Neurath Ciencia unificada y empirismo lógico: una réplica [a Max Horkheimer] (1937) Traducción de Jordi Magnet Colomer. *Encrucijadas* Vol. 20, 2020.
- O’Neill, John & Thomas Uebel** (2004). Horkheimer and Neurath: restarting a disrupted debate. *European Journal of Philosophy*, 12, 1, 75–105.
- Prono, María Inés** (2010a). Otto Neurath: relevancia y actualidad de su concepción pluralista de la racionalidad. *Tópicos*, 19–20, 83–100.

- (2010b). Enunciados protocolares: la propuesta de Neurath a la luz de reconstrucciones actuales. III Congreso Iberoamericano de Filosofía de la Ciencia y la Tecnología. 6–9 Setiembre 2010, Buenos Aires.
- Reisch, George** (2009). *Cómo la Guerra Fría transformó la filosofía de la ciencia. Hacia las heladas laderas de la lógica*. Universidad Nacional de Quilmes.
- Richardson, Alan & Thomas Uebel** (2007). *The Cambridge Companion to Logical Empiricism*. Cambridge University Press.
- Stadler, Friedrich** (Ed.). (2003). *The Vienna Circle and Logical Empiricism. Re-evaluation and future perspectives*. Kluwer.
- (Ed.). (2010). *El círculo de Viena. Empirismo lógico, ciencia, cultura y política*. Fondo de Cultura Económica.
- Suppe, Frederick** ([1974] 1979). *La estructura de las teorías científicas*. Editora Nacional.
- Uebel, Thomas** (1992). *Overcoming Logical Positivism from within. The Emergence of Neurath's Naturalism in the Vienna Circle's Protocol Sentence Debate*. Rodopi.
- (1993). Neurath's Protocol Statements: A Naturalistic Theory of Data and Pragmatic Theory of Theory Acceptance. *Philosophy of Science*, 60, 4, 587–607.
- (1995). Vigencia de la teoría de la ciencia de Otto Neurath. *Theoria: An International Journal for Theory, History and Foundations of Science*, 10, 23, 175–186.
- (1996a). On Neurath's Boat. En N. Cartwright, J. Cat, L. Fleck and T. Uebel (Eds.), *Otto Neurath: Philosophy between Science and Politics* (pp. 89–166). Cambridge University Press.
- (1996b). Anti-Foundationalism and the Vienna Circle's Revolution in Philosophy, *The British Journal for the Philosophy of Science*, 47, 3, 415–440.
- (2005). Political Philosophy of Science in Logical Empiricism: The Left Vienna Circle. *Studies in History and Philosophy of Science*, 36, 4, 754–773.
- (2009). Neurath's protocol statements revisited: sketch of a theory of scientific testimony. *Studies in History and Philosophy of Science*, 40, 4–13.
- (2010). What's right about Carnap, Neurath and the Left Vienna Circle thesis: a refutation. *Studies in History and Philosophy of Science*, 41, 214–221.

Acerca de la existencia de un protolenguaje humano. Discusiones actuales y consecuencias filosóficas

ADRIANA GONZALO¹

adrianangonzalo@gmail.com

Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales / Universidad Nacional del Litoral / CONICET

Uno de los temas centrales de los debates actuales acerca de la evolución del lenguaje humano lo constituye la discusión sobre si puede afirmarse la existencia de un protolenguaje–humano a partir del cual se desarrolló lenta y paulatinamente el actual lenguaje del Homo sapiens. Algunos autores defienden esta hipótesis, mientras que, en contraposición, otros sostienen la idea de la unicidad y particularidad de la facultad del lenguaje actual, y sostienen que no tuvo antecedentes evolutivos paulatinos o progresivos en la evolución de los homínidos, y que habría surgido súbitamente como resultado de un cambio evolutivo no gradual. Desde esta última perspectiva se niega, consecuentemente, la existencia de un protolenguaje que sirviera de base para la aparición del lenguaje del Homo sapiens.

Esta discusión conlleva un problema correlativo, referente a qué abarcamos con «lenguaje humano». Para algunos autores, esta expresión se remonta al Homo erectus, mientras que, para otros, se restringe a la especie actual. Esta determinación abarcativa del término condiciona fuertemente el tratamiento de la cuestión arriba referida.

El presente trabajo parte de la presentación y análisis de la posición de Darwin respecto a la emergencia evolutiva del lenguaje humano y su concepción de un protolenguaje musical, para avanzar desde allí hacia las polémicas actuales en relación a un protolenguaje humano en el campo de la biolingüística; a partir de lo cual se reconstruyen las tesis e implicancias filosóficas de las posiciones involucradas en dichas polémicas.

¹ El presente trabajo integró el Simposio «Evolución y lenguaje humano. Enlaces entre la filosofía y la biolingüística».

1. Los antecedentes en la obra de Darwin

1.1. Darwin: el puntapié inicial

Darwin en su libro *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex* (Darwin, 1871) proporcionó una explicación particular para la evolución del lenguaje. Explicó el origen del rasgo como una aptitud para el apareamiento (hipótesis de la selección sexual) y también como una aptitud para la supervivencia (hipótesis de la selección natural).

Con respecto a la primera hipótesis, Darwin afirma que el lenguaje humano debe haberse originado en forma de llamados para atraer potenciales parejas, análogamente a comportamientos que se pueden ver hoy en día en aves, ballenas e incluso primates. Darwin asumió la existencia de un protolenguaje sonoro–musical, que habría surgido después de un aumento en la capacidad cognitiva de los homínidos. Esta tesis fue recientemente llamada «protolenguaje musical» (Fitch, 2010). Subyace, además, a la hipótesis del emparejamiento, la idea de que este protolenguaje podría haber sido útil para conseguir otros objetivos: marcar la territorialidad y expresar sentimientos.

Fitch (2010) propuso la idea de una «visión multicomponente del lenguaje» en Darwin, ya que, según su visión, Darwin postuló la necesidad de varios mecanismos distintos para producir el producto complejo que ahora llamamos lenguaje, en lugar de privilegiar cualquier factor como la única clave del lenguaje en un sentido monolítico (Fitch, 2019).

Invariablemente, estos mecanismos se introducen como teniendo lugar gradualmente a través del tiempo. Sin embargo, a pesar de su creencia en la continuidad entre las lenguas primates no humanas y la humana Darwin reconoció la singularidad de este rasgo en nuestra especie. Para esto, Darwin utiliza datos disponibles de capacidades particulares relacionadas con el lenguaje en primates y en otros vertebrados, encontrando algunas características comunes en varias de ellas, como se ve en el texto que sigue:

Esta facultad [lenguaje] ha sido justamente considerada como una de las principales distinciones entre el hombre y los animales inferiores. Pero el hombre, como un juez altamente competente, señala el arzobispo Whately, «no es el único animal que» puede hacer uso del lenguaje para expresar lo que está pasando en «su mente, y puede entender, más o menos, lo que es así» expresado por otro. En Paraguay, el *Cebus azarae*

cuando se excita pronuncia al menos seis sonidos distintos, que excitan en otros monos emociones similares. Los movimientos de los rasgos y gestos de los monos son entendidos por nosotros, y en parte entienden los nuestros, como declaran Rengger y otros. Es un hecho más notable que el perro, desde que fue domesticado, ha aprendido a ladrar en al menos cuatro o cinco tonos distintos. (Darwin, 1871:53-54)

Como vemos, Darwin hace una analogía entre el lenguaje humano y lo que sucede en otras especies animales. En ambos casos el lenguaje se identifica como una relación entre la emisión de sonidos y la expresión intencional de emociones. Además, el lenguaje está vinculado a los procesos de «comprensión» entre los individuos. Finalmente, el lenguaje parece aprenderse por imitación y/o ejercicio. Darwin afirma:

Con respecto al origen del lenguaje articulado, después de haber leído por un lado las obras muy interesantes del Sr. Hensleigh Wedgwood, el Reverendo F. Farrar y el Prof. Schleicher, y las célebres conferencias del Prof. Max Müller por el otro lado, no puedo dudar de que el lenguaje debe su origen a la imitación y modificación, ayudado por signos y gestos, de varios sonidos naturales, las voces de otros animales y los propios gritos instintivos del hombre. (Darwin, 1871:56)

A pesar de estas similitudes, Darwin también destaca la singularidad del lenguaje humano:

El lenguaje articulado es, sin embargo, peculiar del hombre; pero utiliza en común con los gritos inarticulados de los animales inferiores para expresar su significado, ayudado por gestos y los movimientos de los músculos de la cara. Esto es especialmente bueno con los sentimientos más simples y vívidos, que están poco conectados con nuestra inteligencia superior. Nuestros gritos de dolor, miedo, sorpresa, ira, junto con sus acciones apropiadas, y el murmullo de una madre a su amado hijo, son más expresivos que cualquier palabra. No es el mero poder de articulación lo que distingue al hombre de otros animales, porque como todo el mundo sabe, los loros pueden hablar; pero es su gran poder de conectar sonidos definidos con ideas definidas; y esto obviamente depende del desarrollo de las facultades mentales. (Darwin, 1871:54)

Obsérvese cómo Darwin remarca una característica distintiva del lenguaje humano: su dependencia del desarrollo de las facultades mentales. Sin embargo, Darwin se esfuerza por señalar que estas diferencias son sólo graduales, y que no pue-

den suponer un salto en la filogenia, sosteniendo así: «Tampoco, como hemos visto, la facultad del habla articulada en sí misma ofrece ninguna objeción insuperable a la creencia de que el hombre se ha desarrollado a partir de alguna forma inferior» (Darwin, 1871:62).

1.2. Darwin y la hipótesis de la existencia de un protolenguaje

La hipótesis de Darwin de la filogénesis del lenguaje humano postula la existencia de un sistema de comunicación al modo de un «protolenguaje» a partir del cual se había desarrollado esta facultad. En su evolución, diferentes aspectos fueron adquiridos secuencialmente bajo la influencia de presiones de selección divergentes. Fitch distinguió tres etapas en el crecimiento del lenguaje: la primera etapa hipotética consistió en el crecimiento de la cognición proto–humana de un ancestro común; el segundo paso implicaba propiamente la idea de «protolengua musical»; y la tercera etapa —la más controvertida— implicó la transición de un protolenguaje musical emocionalmente expresivo a un verdadero lenguaje significativo, que, según Fitch, y citando a von Humboldt habría implicado que «los humanos se convirtieron en una criatura cantora, solo asociando pensamientos con los tonos» (Fitch, 2013:493).

La interpretación de la tesis de Darwin en términos de la postulación de un «protolenguaje musical» implica aceptar que pudieron realmente ser anteriores los tipos de vocalización compleja de los que estaba compuesto aquel lenguaje, a la aparición de un sistema cognitivo encargado de emparejar sonidos y significados. Sin embargo, aún queda el gran problema de explicar cómo este protolenguaje asemántico utilizado para espantar competidores y atraer hembras pudo llegar a ser el sistema composicional que hoy todos llamamos lenguaje.

Sostener la teoría darwiniana de la evolución del lenguaje por selección sexual, conlleva meterse en el gran debate del protolenguaje sintético vs el protolenguaje holístico (tema de relevancia para muchos autores, como, por ejemplo, Derek Bickerton). Explicar la evolución del protolenguaje —siguiendo la visión de un protolenguaje sintético— implica sostener que la cantidad de palabras que se fue combinando fue incrementándose y el sistema se complejizó progresivamente.

Ahora bien, el protolenguaje que predice la teoría de Darwin debió de ser muy diferente. Debió basarse en construcciones vocales rígidas (imaginemos una especie de tarareo o algo así) que contenían un significado, pero sin que aparentemente existiese una relación entre las subpartes de la emisión y su significado global. La

evolución de este protolenguaje (protolenguaje holístico) debió basarse en la segmentación de estas grandes emisiones vocales en pequeños fragmentos a los que se les fue asignando significado independiente.

2. De Darwin a las hipótesis actuales. Debates recientes en la biolingüística

Darwin no parece ver nada inusual en las fuerzas involucradas en el surgimiento del lenguaje humano: fue el producto de la acción continua y lenta de la selección natural. Pero, no niega la posibilidad de que el rasgo sea singular. En definitiva, ¿es la especie humana la única con capacidad de lenguaje articulado, la única que posee una semántica léxica?

¿Es el lenguaje humano análogo al de otras especies en el sentido de que es una adaptación o un beneficio en la capacidad reproductiva de la especie? ¿Pueden ser estos los únicos mecanismos discutibles de la evolución?

Darwin escribió:

Si el hombre primitivo, cuando poseía muy pocas artes del tipo más rudo, y cuando su poder del lenguaje era extremadamente imperfecto, hubiera merecido ser llamado hombre, debe depender de la definición que empleemos. En una serie de formas que se gradúan insensiblemente de alguna criatura parecida a un simio al hombre tal como existe ahora, sería imposible fijar en un punto definido cuándo debería usarse el término «hombre». (Darwin, 1871:235)

La investigación actual, que rastrea una familia de homínidos desconocida en la época de Darwin, conduce a varias hipótesis y especulaciones sobre la existencia del lenguaje (protolenguaje) en la filogenia de los humanos actuales.

Derek Bickerton (1994) estima la aparición del lenguaje en el *Homo erectus*, hace aproximadamente 2 millones de años. Según él, se trataría de una lengua primitiva, de tipo representacional. Al tener un sistema representacional, el *Homo erectus*, a pesar de las deficiencias del tracto vocal, sería el portador de esta protolengua. Las representaciones primitivas anteriores al lenguaje habrían podido servir, según Bickerton, como referentes a sustantivos y verbos, estos se llaman «protoconceptos». De esta manera, se postula que el lenguaje habría evolucionado a partir de la posesión de un componente léxico–conceptual. Mucho más tarde habría aparecido la sintaxis, un hecho que ocurrió solo en el *Homo sapiens* hace unos 150

mil años, cuando los humanos salieron de África para ingresar a Europa y Asia. Esta emergencia se explica, según el autor, por un cambio en el cerebro como resultado de una mutación que se produjo en un individuo de la especie. Bickerton distingue así claramente una fase representacional de una fase sintáctica en la evolución del lenguaje humano, para lo cual utiliza respectivamente los términos «protolengua» y «lengua» humana. A su vez, postula que entre la protolengua y la lengua del *Homo sapiens* hay continuidad evolutiva. Un salto genético habría producido la aparición de sintaxis, que se sumaría al componente léxico–representacional.

Phillip Tobias (1987) propuso que el primer homínido con capacidad lingüística fue el *Homo habilis* (cuyo origen se remonta a 2,5 millones de años). A partir de estudios de la cara endocraneal pudo distinguir en esta especie el desarrollo de las áreas de Broca y Wernicke, que como sabemos, son áreas asociadas con la comprensión y producción del lenguaje. Sugirió que en el *Homo habilis* podría haber existido una lengua gestual y de signos, basada en una capacidad simbólico–comunicacional.

Zabala Olalde (2009) se pregunta —teniendo en cuenta la propuesta de Tobias— ¿cuáles fueron las características de quienes hicieron posible el origen del lenguaje? Para responder a esto, postula una de las concepciones más extendidas del lenguaje, según la cual es un sistema de signos con valor comunicativo. Para él, el origen del lenguaje habría aparecido a partir de la capacidad de relacionar signos con cosas, signos del tipo de símbolos que se refieren a esas cosas de una manera totalmente arbitraria. Este sistema de signos simbólicos tendría una función comunicativa y nos apuntaría al posible origen del lenguaje.

Podemos señalar así una coincidencia en las perspectivas de Bickerton y Tobias (más allá de sus referencias más cercanas o remotas a las especies homínidas en la evolución del lenguaje): la presencia de componentes representacionales, símbolos (sonoros y/o gestuales) que habrían permitido la comunicación. Ambos admitirían la existencia de una protolengua humana, en el marco de esta concepción del lenguaje.

En la misma línea, Dean Falk (1992) coincide con Tobias en que la capacidad del lenguaje ya podría estar presente en *Homo habilis* y que sin duda se hace presente en el *Homo ergaster* (1,9 a 1,4 millones de años). Según este antropólogo, cuando los homínidos se pararon sobre dos pies, se produjeron cambios importantes en su fisiología: la pelvis se estrechó y el cerebro se hizo más grande. Esto significó, por un lado, un crecimiento de la capacidad cerebral, y por otro, la posibilidad de desplazamientos más lejanos. Además, una consecuencia habría sido que los bebés comenzaron a nacer antes, lo que significaba, a su vez, que estaban menos

desarrollados y eran más dependientes de sus madres. A partir de esto, el autor sugiere una hipótesis explicativa: la aparición del lenguaje se habría producido a partir del «lenguaje de las madres» y la necesidad que tenían de mantener el contacto con sus bebés en una etapa de la evolución en la que el contacto físico directo ya no era posible. Por lo tanto, las madres habrían comenzado a emitir vocalizaciones para acercar y proteger a sus hijos pequeños. El balbuceo de los bebés habría surgido por la acción imitativa, y finalmente se habrían desarrollado sonidos con significado.

A pesar de la originalidad de las afirmaciones de Falk, coincide con los autores citados antes en el carácter ancestral de la aparición del lenguaje como capacidad simbólica y comunicacional, como también con la atención a la relación de la aparición del lenguaje humano con el aumento de la capacidad cerebral.

Sin embargo, para otros autores, este rasgo, aunque muy importante, no es suficiente en la explicación del origen del lenguaje humano. En contraposición, se suma la importancia del sistema fonoarticulador (los pulmones, las cuerdas vocales, la laringe, el paladar, la cavidad bucal, nariz, dientes, lengua y labios) para la posibilidad de vocalizar sonidos y luego palabras. Así, Laitman (1983) y Lieberman (1996, 1998) han señalado que sólo una baja morfología de la laringe hace posible la vocalización. Desde un punto de vista evolutivo, esto es significativo, ya que las reconstrucciones del aparato fonoarticulador sugieren que el descenso de la laringe comenzó en el *Homo erectus*.

Los estudios basados en la capacidad fono-articular del lenguaje humano introducen otros aspectos, que a su vez pueden integrarse en los estudios previamente narrados. En la historia evolutiva del hombre se habrían producido dos fases de aceleración de la expansión cerebral: la primera, con la aparición del género *Homo*, y la segunda, con la aparición de las especies *Homo sapiens* y *Homo neanderthalensis* (Arsuaga y Martínez, 1998:155–160). Hasta hace unos años se pensaba que los neandertales eran evolutivamente muy inferiores a los sapiens: se consideraban menos desarrollados no solo en habilidades intelectuales, sino también en relación con las habilidades culturales y sociales. Sin embargo, los resultados de los estudios actuales del registro fósil sugieren que su encefalización fue similar a la nuestra.

A pesar de lo anterior, al centrarnos en los componentes del aparato fonoarticulador, debemos abordar varias divergencias. Dadas las investigaciones paleontológicas, debemos señalar que la localización de la laringe, especialmente determinada por la ubicación del hueso hioides, más las características del tracto bucal y el paladar añaden evidencia a favor de la hipótesis de que los neandertales no tenían una lengua similar al *homo sapiens*. Autores como Mithen o Lieberman afirman preci-

samente eso. El primero señala que la posición del cuello delantero y la disposición de la laringe en los neandertales habrían hecho imposible un lenguaje articulado. Argumenta que habrían poseído un sistema de comunicación que consistía en un conjunto de ruidos multimodales y miméticos. Por su parte, Lieberman y sus colegas (Lieberman *et al.*, 1972) especifican algunas de las dificultades fonológicas de la especie, entre ellas, que los neandertales habrían sido incapaces de emitir las vocales /a/, /i/ y /u/.

A estas dificultades sonoras se habrían añadido otras, que ponen en poca relación el lenguaje de aquellos con la riqueza semántica y sintáctica del *Homo sapiens*, lo que llevaría a pensar en un desarrollo lingüístico y cognitivo diferentes entre neandertales y *Homo sapiens* (Benítez Burraco, 2003:134).

Sin embargo, Arsuaga y Martínez (1998) sostienen que los neandertales poseían un lenguaje oral eficiente si se tiene en cuenta el conjunto de adaptaciones anatómicas relacionadas con la presencia del lenguaje que presentan los fósiles encontrados en la Sierra de Atapuerca, España.

A esto se suma actualmente la aportación de capital de los estudios genéticos. La posición anterior estaría respaldada por el hecho de que el ADN obtenido de los restos neandertales presenta el gen *FoxP2*, que está relacionado con el habla en el *Homo sapiens*. Además, los estudios indican que hubo hibridación entre estas dos especies, y que incluso actualmente tenemos muchos genes neandertales.

A pesar de lo anterior, sigue siendo muy polémico afirmar que tenían un lenguaje y aún más problemático sostener que podría haber sido similar al nuestro. Pero, de nuevo, el problema con este tipo de preguntas es lo que se determina por lenguaje humano, en qué característica radica la identidad y la diferenciación que le es propia.

También hay otras líneas de investigación que no se centran en la búsqueda de estructuras anatómicas fósiles vinculados a la comunicación, ya que para ellos la presencia de éstas no sería condición suficiente para hablar de «lenguaje». Entre ellos se encuentran teóricos como Chomsky, Fitch, Hauser y Berwick (Chomsky, 2010, 2011, Hauser, Chomsky y Fitch, 2002; Fitch, Hauser y Chomsky, 2005; Hauser *et al.*, 2014; Berwick y Chomsky, 2016). En estos enfoques, la atención se centra en la sintaxis del lenguaje humano actual. Las características de ensamblar entidades léxicas o proléxicas mínimas para generar nuevas estructuras, y el carácter recursivo de este procedimiento del sistema computacional mental serían la piedra angular en la determinación de lo que es el lenguaje humano.

Central aquí es el énfasis en que lo que llamamos lenguaje es típico del *Homo sapiens* y habría surgido aproximadamente hace unos 150.000 años. Desde esta

posición se asume la existencia de la sintaxis como base de la caracterización del lenguaje. *Merge* (fusión), la operación ensamble de componentes lingüísticos básicos, la organización jerárquica de estos componentes y la capacidad recursiva de generación estructural serían los aspectos centrales del lenguaje como órgano mental. Esto no implica que se ignoren los elementos fonológicos o semánticos del lenguaje, sino que su papel es distintivo y que desempeñan un rol como sistemas periféricos del mecanismo computacional–cerebral, constituyendo los sistemas sensorio–motor y conceptual–intencional respectivamente.

Así concebida, la capacidad lingüística se asocia, a su vez, con otros sistemas cognitivos, relacionados con sistemas de orientación, sistemas simbólicos complejos y mecanismos de iteración, que no serían análogos a las funciones de comunicación de otras especies. El uso funcional comunicativo se concibe aquí como derivado de ese sistema lingüístico–computacional. El desarrollo cerebral que se produjo con el *Homo sapiens* habría permitido la aparición de funciones cognitivas del cerebro no relacionadas con la comunicación que, posteriormente, habrían sido cooptadas para un nuevo uso en el *Homo sapiens*: la posibilidad de realizar construcciones sintácticas.

3. Lenguaje humano o protolenguaje. Hacia una elucidación epistemológica

A partir de lo anterior, observamos que uno de los problemas centrales de la discusión acerca de la hipótesis sobre la existencia o no de un protolenguaje radica en lo difícil que es hablar sobre el origen evolutivo del lenguaje humano, dado que no está claramente determinada la referencia propia del término. Resulta clave acá la determinación teórica del concepto, esto es, el significado y abarque de designación en relación con la línea o teoría lingüística que tomamos como marco conceptual; que a su vez determinará una respuesta relativa a esta determinación del objeto ante la pregunta sobre la filogénesis del lenguaje.

Si intentásemos reconstruir las posiciones teóricas involucradas en el debate actual, podríamos separar las líneas seleccionistas de las posiciones, que en trabajos previos (Gonzalo, A., y Blanco, D. 2017; Blanco, D., y Gonzalo, A. 2020) hemos denominado «spandrelistas».

Para los primeros, entre cuyos aportes a la biolingüística se encuentran Newmeyer, F. (1991, 1998), Pinker, S. (1994, 2003), Pinker, S. y Bloom, P. (1990), Pinker, S. y Jackendoff, R. (2005), los únicos mecanismos evolutivos a considerar

para la emergencia de cualquier rasgo es la selección natural. Bajo esta hipótesis, el lenguaje humano habría surgido como respuesta al cumplimiento de una función adaptativa. El lenguaje humano consiste básicamente en un sistema de comunicación, distinguible solo en grado de complejidad de otros sistemas de comunicación de diferentes homínidos o de grupos de individuos de otras especies no-homínidas. Siguiendo esta línea, es compatible la idea de existencia de un protolenguaje, aunque en qué hubiese consistido este tenga varias posibilidades explicativas, tal como hemos visto en los autores tratados, que pese a sus proximidades defienden respecto a dar cuenta de la hipótesis del protolenguaje humano.

En contraposición, las posiciones spandrelistas, entre las que se hallan los antes referenciados Chomsky, Hauser Fitch y Berwick, no aceptan la unilateralidad de los mecanismos de la selección natural para explicar la emergencia del lenguaje humano, y sostienen la necesidad de postular hipótesis —al menos complementarias— para dar cuenta del surgimiento del rasgo (co-aptación del mismo, rol de las macromutaciones en la deriva génica, etc.). En estas posiciones hablar de «lenguaje humano» es sinónimo de hablar de lenguaje del *Homo sapiens*. Consecuentemente, los autores enfilados en esta posición niegan la prosecución evolutiva desde sistemas de comunicación de otros homínidos y el propio del *Homo sapiens*, ya que «lenguaje humano» es concebido como sustancialmente diferenciable de sistemas de comunicación tanto de otros homínidos, como de otras especies no-homínidas.

Por lo anterior, vemos claramente cómo las polémicas a favor o en contra de la hipótesis de la existencia de un protolenguaje humano se dan de forma conjunta con dar cuenta de qué se entiende por «lenguaje humano», lo cual, implica, necesariamente una respuesta teórica-dependiente. Y sólo en la medida en que podamos circunscribir el abarque referencial del término —siempre en el marco de una teoría disponible— podremos dar un marco coherente y justificado a la discusión sobre la cuestión.

Resaltamos acá el rol de los términos y su significación tanto para referir a los fenómenos que queremos explicar (explanandum), cómo para dar cuenta explicativa de ellos (explanans). Cuando nos preguntamos ¿Cómo emergió evolutivamente el lenguaje humano? «Lenguaje humano» requiere de una caracterización o definición inicial, requerimos determinar el abarque referencial del término. Si dos teorías lingüísticas no poseen el mismo abarque referencial en relación a qué se explica (fenómeno/s explanandum) no pueden convertirse en teorías rivales. La diferenciación entre FLA y FLE por parte de los spandrelistas y la determinación de FLE como exclusivamente humana, nos coloca ante dos explanandum diferentes. Desde este punto de partida, los enfoques seleccionistas y los spandrelistas no constituyen

teorías rivales. Los mismos entienden bajo «lenguaje» fenómenos diversos. Consecuentemente, sus explanans no pueden ser rivales.

Sin embargo, los spandrelistas se proponen también dar cuenta explicativa de los fenómenos relativos a sistemas de comunicación de otros homínidos y también de sistemas de comunicación de otras especies (alter *Homo sapiens*) y aquí el explananda de estos fenómenos coincidiría con los seleccionistas. Pero, el explanandum volvería a ser distinto, porque según los spandrelistas FLE debe diferenciarse de FLA (y exige otras hipótesis explicativas). En cambio, para los seleccionistas el explanandum no requeriría distinción sustancial (en el sentido de radical) FLA abarcaría a FLE como un caso más, no como fenómeno de un cambio evolutivo «cualitativo».

Para el caso de nuestro análisis, y como consecuencia de los enfoques diferenciados, se puede ahora ver claramente que las perspectivas analizadas no constituyen teorías rivales, y que su posición sobre la existencia o no de un protolenguaje humano tampoco puede reconstruirse como posiciones rivales, ya que esta posibilidad se deriva de lo mismo que hemos planteado antes: las posiciones no coinciden en el explanandum.

Con lo anterior, esperemos haber hecho una mínima contribución a la tarea de la filosofía de la ciencia, como explicitación metateórica de las posiciones actuales en el seno de la biolingüística y del generativismo lingüístico que ayude al esclarecimiento de las controversias acerca de la existencia de un protolenguaje humano.

Referencias bibliográficas

- Arsuaga, José Luis & Martínez, Ignacio** (1998). *La especie elegida: la larga marcha de la evolución humana*. Temas de Hoy.
- Benítez Burraco, Antonio** (2003). ¿Evidencias fósiles del origen del lenguaje? *Interlingüística*, 14, 129–140.
- Berwick, Robert & Chomsky, Noam** (2016). *Why Only Us? Language and Evolution*. MIT Press.
- Bickerton, Derek** (2009). Bickerton on Fitch. *Retrieved*, August, 2, 202. <https://languagelog.ldc.upenn.edu/nll/?p=1148>.
- Blanco, Daniel & Gonzalo, Adriana**. (2020). Exploring the Debate of the Explanation for the Evolutionary Origin of Human Language Faculty within Generativism. *Peri. Revista de Filosofía*, 12. n. 1, 166–188. <http://www.nexos.ufsc.br/index.php/peri/author/submissionEditing/3922>

- Bickerton, David** (1994). *Lenguaje y Especies*. Alianza.
- Boeckx, Cedric & Piattelli-Palmarini, Massimo** (2005). Language as a natural object, linguistics as a natural science. *The Linguistic Review*, 22, 447–466. <https://doi.org/10.1515/tlir.2005.22.2-4.447>
- Chomsky, Noam** (2010). Some simple evo–devo theses: How might they be true for language? En Larson, Richard, Déprez, Viviane y Yamakido, Hiroko (Eds.), *The Evolution of Human Language: Biolinguistic Perspectives*. (pp. 45–62) Cambridge University Press.
- (2011). Language and other cognitive systems. What is special about language? *Language Learning and Development*, 7, 263–278 <https://doi.org/10.1080/15475441.2011.58404>
- Darwin, Charles** ([1871] 1882) (2da ed.). *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. John Murray.
- Falk, Dean** (1992). *Evolution of the Brain and Cognition in Hominids*. The American Museum of Natural History.
- Fitch, Tecumseh** (2005). The Evolution of Language: A Comparative Review. *Biology y Philosophy*, 20(2), 193–203. <https://doi.org/10.1007/s10539-005-5597-1>
- (2006). The Biology and Evolution of Music: A Comparative Perspective in Cognition. *Cognition*, 100, 173–215. DOI: 10.1016/j.cognition.2005.11.009
- (2010). *The Evolution of Language*. Cambridge University Press.
- (2013). Musical Protolanguage: Darwin’s Theory of Language Evolution Revisited. En Bolhuis, Johan; Everaert, Martin; Berwick, Robert & Chomsky, Noam (Eds.), *Birdsong, Speech, and Language: Exploring the Evolution of Mind and Brain* (pp. 489–503). Massachusetts Institute of Technology.
- (2017). Empirical approaches to the study of language evolution. *Psychonomic Bulletin y Review*, 24, 3–33. DOI: 10.3758/s13423-017-1236-5
- Fitch, Tecumseh; Hauser, Marc & Chomsky, Noam** (2005). The evolution of the language faculty: clarifications and implications. *Cognition*, 20, 1–32. DOI: 10.1016/j.cognition.2005.02.005
- Gonzalo, Adriana & Blanco, Daniel** (2017). El debate filosófico en torno a la explicación de la unicidad de la facultad lingüística humana. *Ludus Vitalis*, 25, 107–139.
- Gottlieb, Gilbert** (2002). Developmental–behavioral initiation of evolutionary change. *Psychological Review*, 109, 211–218.
- Hauser, Marc; Chomsky, Noam & Fitch, Tecumseh** (2002). The faculty of language. What is it, who has it, and how did it evolve? *Science*, 298, 1569–1579. <https://doi.org/10.1126/science.298.5598.1569>

- Hauser, Marc; Yang, Charles & Lewontin, Robert** (2014). The Mystery of Language Evolution. *Frontiers in Psychology*, 5, 1–12. DOI: 10.3389/fpsyg.2014.00401
- Jackendoff, Ray & Pinker, Stephen** (2005). The Nature of the Language Faculty and its Implications for Evolution of Language (Reply to Fitch, Hauser, and Chomsky). *Cognition*, 97, 211–225. DOI: 10.1016/j.cognition.2005.04.006
- Janik, Vincent & Slater, Peter** (1997). Vocal learning in mammals. *Advances in the study of behavior*, 26, 59–99.
- Jarvis, Erich** (2004). Learned birdsong and the neurobiology of human language. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1016, 749–777.
- Lieberman, Philip; Laitman, Jeffrey; Reidenberg, Joy & Gannon, Patrick** (1992). The anatomy, physiology, acoustics, and perception of speech: essential elements in the analysis of the evolution of human speech. *Journal of Human Evolution*, 23, 447–467. DOI: 10.1016/0047-2484(92)90046-C
- Lieberman, Philip** (1996) On Neanderthal speech and human evolution. *Behavioral Brain Sciences* 19, 156–157.
- Lieberman, Philip** (1998) *Eve spoke: human language and human evolution*. WW Norton.
- Mithen, Stephen** (2007). *The Singing Neanderthals. The Origins of Music, Language, Mind, and Body*. Harvard University Press.
- Newmeyer, Frederik** (1991). Functional explanation in linguistics and the origins of language. *Language and Communication*, 11, 3–28, págs. 97–108. DOI: 10.1016/0271-5309(91)90011-J
- (1998). On the supposed ‘counter-functionality’ of universal grammar: Some evolutionary implications. En Hurford, James, Studdert Kennedy, Michel y Knight, Chris (Eds.), *Approaches to the Evolution of Language* (pp. 305–319) Cambridge University Press.
- Piattelli-Palmarini, Massino & Uriagereka, Juan** (2004). The immune syntax: the evolution of the language virus. En Jenkins, L. (Ed.) *Variations and Universals in Biolinguistics*. (1st ed.) (pp. 341–377) Elsevier.
- Pinker, Stephen** (1994). *El instinto del lenguaje*. Alianza.
- Pinker, Stephen & Bloom, Paul** (1990). Natural language and natural selection. *Behavioral and Brain Sciences*, 13, 707–726. DOI: 10.1017/S0140525X00081061
- Pinker Stephen y Jackendoff, Ray** (2005). The faculty of language: what’s special about it? *Cognition*, 95, 201–236. DOI: 10.1016/j.cognition.2004.08.004
- Tobias, Phillip**. (1987). The brain of Homo habilis: A new level of organization in cerebral evolution. *Journal of Human Evolution*, 16, 741–761. DOI: 10.1016/0047-2484(87)90022-4

Zavala Olalde, Juan Carlos (2009) El hombre, el ser histórico. *Ludus Vitalis*, vol. XVII, 31, 143–167.

Conocimiento práctico y fotografía

JULIETA GRATTIER STALKER¹

hurragrattier@gmail.com

Universidad Nacional del Litoral

En esta ponencia se analizará al acto fotográfico más allá de la reunión de las cuatro dimensiones (las tres dimensiones del espacio, y el tiempo), deteniéndonos en las habilidades visuales y kinestésicas que un fotógrafo precisa como condición para comprometerse en sus tareas. Esto es, las habilidades que desarrolla un fotógrafo, que exceden a los conocimientos sobre la física de la luz y el funcionamiento de los dispositivos, para componer imágenes óptimas y convertirse en un experto. Además, utilizaremos algunas ideas de la fenomenología para dar cuenta de ciertos procesos involucrados durante el acto fotográfico, en tanto disciplina que articula el sentido de la vista, la percepción temporal y el desarrollo de un esquema corporal particular.

1. Cuerpo propio

Para determinar cómo funcionan o a qué parámetros responden estos conocimientos específicos de la práctica fotográfica partiremos de la noción de cuerpo propio desarrollada por Husserl en *Ideas II*, según la cual «el cuerpo es, ante todo, el medio de toda percepción; es el órgano de la percepción; concurre necesariamente en toda percepción.» (Husserl, 2005: 88) El autor, presenta una concepción de la percepción como implicación corporal directa, en la que el cuerpo funciona como un todo, como una unidad de operación; lo cual se debe a que el cuerpo para Husserl presenta el distintivo rasgo de ser el portador del punto de orientación cero, del aquí y ahora, desde el cual el yo puro constituye el espacio y el mundo entero de los sentidos.

Ahora bien, Husserl señala que debido al esencial componente perspectivo de nuestra percepción, nuestros sentidos no nos dan intuitivamente objetos enteros. Sin embargo, esto no hace que los objetos que yo perciba pierdan su coherencia. Pues, aunque no perciba todos sus escorzos a la vez cada objeto aparece ante mí

¹ El presente trabajo integró el Simposio «*Ideas II* lecturas, tradiciones y desafíos».

como completo. De hecho, en el § 32, el autor señala que al aproximarnos a una figura, siempre estará dada en *una* manera de aparecer, junto a otras posibles. En la esencia de la aprehensión, señala Husserl, radica la posibilidad de dejar que la percepción se deshilvane en posibles series de percepciones. Así, las posibilidades estarán vinculadas a mi cuerpo en una relación del tipo ‘si entonces’: «si me muevo de esta forma, entonces el resultado será x.» De modo que cada una de estas percepciones puede volverse presente por medio de un movimiento específico de mi cuerpo.

Esto nos ayuda a clarificar las fases del proceso de estimación visual que hace un fotógrafo en el momento previo a hacer una fotografía. El fotógrafo en primera instancia buscará en su entorno una situación determinada para capturar, luego de esta selección puede girar alrededor del objeto o la situación, buscar un ángulo distinto, reencuadrarlo, modificar algún parámetro de su dispositivo, etc. De modo que lo señalado por Husserl, respecto de la captación del objeto, esto es que a cada posición de la mirada (por ende, del cuerpo) corresponde un nuevo aspecto de la cosa vista, quedará plasmado directamente en los resultados fotográficos. En este sentido, las fotografías no sólo capturan una imagen, sino que además testimonian una elección humana en una situación determinada. Pues, cada fotografía es el resultado de la decisión del fotógrafo de registrar que ese acontecimiento concreto ha sido visto, ha llamado su atención. Lo interesante es que, esta elección no se establece entre fotografía *x* o fotografiar *y*, sino «entre fotografiar en el ‘momento *x*’ o en el ‘momento *y*’» (Berger, 2015:34), y podemos añadir desde la perspectiva ‘*x*’ o desde la perspectiva ‘*y*’.

Así, el fotógrafo observa ciertos hechos y sucesos de su entorno. Puede ser el movimiento de las luces y sombras a lo largo del día, los recorridos que hacen las personas en una esquina determinada, los reflejos que se forman en el asfalto luego de una lluvia, la forma en la que se para un transeúnte para frenar un taxi, y millo- nes de otras posibilidades. Luego de esa observación, puede optar por varios cami- nos. Si es rápido tomará fotografías basándose en la información que acaba de re- copilar, construyendo pautas típicas de conductas o de cursos de acción a partir de lo que ha observado. Si su accionar es más premeditado podrá seleccionar patrones de comportamiento de los sujetos a fotografiar y predecir sus movimientos para tomar una fotografía específica (por ejemplo, esperar a que el transeúnte cruce de vereda para que lo ilumine cierta luz correspondiente a la dirección del sol a esa hora del día.) Otro camino será simplemente apretar el botón para disparar las fo- tos sin pensar demasiado. Sin embargo las observaciones de Husserl sobre la per-

cepción evidencian que incluso dentro de esta posibilidad aparentemente más azarosa, el cuerpo del fotógrafo estará, si se quiere, tomando decisiones.

2. Esquema corporal

Sin embargo, la conciencia del fotógrafo respecto a su entorno, está restringida pues no contiene más que los elementos significativos para aplicar sus observaciones con un cierto margen de error, o de elementos sorpresa que puedan presentarse en el entorno sin que los haya tenido en cuenta. De modo que al variar las circunstancias se pone en juego su capacidad resolutive o creativa para encarar los cambios que se presenten. Utilizaremos entonces la noción de esquema corporal que como sabemos Merleau-Ponty desarrolla a partir de las ideas de Husserl, para iluminar esta cuestión.

Para señalar al trasfondo sensible de nuestra percepción Merleau-Ponty introduce lo que denomina campo fenomenal, que es ese aspecto del mundo siempre ya esculpido y disponible para nosotros por nuestras capacidades perceptivas corporales involuntarias y comportamientos irreflexivos. En efecto, la idea de que la experiencia sensorial siempre tiene la forma de un campo, se debe a que para Merleau-Ponty al igual que para Husserl, la percepción tiene un componente esencialmente perspectivo. De modo que, tal como señala Carman (2008), el campo fenomenal se torna una condición trascendental para la posibilidad de que nuestro ser perceptual se abra al mundo. Este campo fenomenal nos presenta las cosas impregnadas de una significación inmanente. Debido a que poseemos una estructura intencional, una orientación en dirección a un entorno, en un espacio habitado materialmente. Así, en tanto tenemos una vivencia, nos sentimos avanzando perceptiva y conductualmente en el entorno. De hecho para Merleau-Ponty ni siquiera los reflejos son procesos ciegos, sino que «se ajustan a un sentido de la situación, expresan nuestra orientación hacia un medio de comportamiento, así como la acción del medio geográfico sobre nosotros» (Merleau-Ponty, 1993:98) El cuerpo, es mi punto de vista sobre el mundo, y constituye el horizonte primordial permanente de toda mi experiencia. Ahora bien, este campo fenomenal está constituido por lo que el autor denomina el «esquema corporal».

El esquema corporal es una estructura dinámica, que se autorregula, y a su vez es la manera fundamental de todo ser corporal con potencia a la acción motriz, de relacionarse y cumplir con las exigencias del mundo. Por otro lado también se configura como una toma de consciencia global de mi postura en el mundo intersenso-

rial, donde mi cuerpo se me revela en vistas a una determinada tarea. «Mi cuerpo se recoge en sí mismo para alcanzar su objetivo» (Merleau–Ponty, 1993:117)

Así, esto que Merleau–Ponty denomina intencionalidad motriz, nos sirve para dar cuenta de un cierto estadio del conocimiento en la práctica fotográfica, donde la actividad le «arranca» al cuerpo del fotógrafo los movimientos necesarios para su correcto desarrollo de forma casi automática. Como el bastón del ciego, la cámara fotográfica se torna una extensión de la síntesis corpórea. Para quien ya ha incorporado la práctica fotográfica a su rutina, la cámara ha dejado de ser un objeto perceptible por sí mismo, se ha transformado en una zona sensible, en una prótesis para la mirada. El aparato es sólo un lugar de paso hacia el objetivo fotográfico, y es el cuerpo del experto el que se recoge en sí mismo para concretarlo. Por ello la verdadera labor del *operator*, como lo llama Barthes (2004), está lejos de referirse sólo a la diestra manipulación de un aparato, sino que puede entenderse como una operación de disposición y recogimiento, donde el sujeto modifica y reajusta su esquema corporal para captar imágenes.

Ahora bien, a partir del examen del caso del miembro fantasma Merleau–Ponty, sugiere la existencia de una calibración, que constituye la reorientación global del organismo gracias a que la intencionalidad motriz se reorganiza para cumplir sus objetivos. Esto funcionaría como dos estratos distintos: el cuerpo habitual y el cuerpo actual, que se articulan con la noción de ‘hábito’, la cual implica al esquema corporal en tanto habilidad para anticipar e incorporar al mundo. Tal como lo señala Battán–Horenstein (2012), Merleau–Ponty entiende que «en la adquisición de un hábito se encuentran implicados el dinamismo y la capacidad de renovación del esquema corporal» Ya que el hábito se acumula, se archiva y se constituye a partir del esquema corporal.

Así, puesto que la adquisición de una habilidad «es la captación motriz de una significación, pero la captación motriz de una significación motriz» (Merleau–Ponty, 1993:160), dominar una disciplina como la fotografía, se trata en términos merleauPontyanos de una reorganización y un enriquecimiento del esquema corporal, en vistas a resolver determinados problemas. Se aprende un movimiento cuando el cuerpo lo ha comprendido, cuando lo ha incorporado a su mundo. Lo que en el caso del aprendizaje de la técnica fotográfica se trata precisamente de, hacer participar a la cámara en la voluminosidad de mi cuerpo, donde el cuerpo de uno será simplemente solicitado por la situación o la tarea para entrar en equilibrio con ella. Así, las representaciones o ideas que tenemos al momento de tomar una fotografía serán traducidas gradualmente y asimiladas por el esquema corporal, si se quiere, a

base de prueba y error.² Podemos observar por ejemplo esta reorganización del esquema corporal cuando el fotógrafo se encuentra al aire libre, y a medida que el sol cae, éste ajusta su cámara para que ingrese más luz, compensando de este modo la luminosidad, gracias a que su mirada ya conoce estos cambios lumínicos. Su lógica se lo indica así debido a que su mirada ya posee incorporado el mecanismo que regula la exposición en la cámara como si esta fuera una mera extensión de sus ojos.

Por último, creo que el esquema perceptivo y temporal propuesto por Husserl; y la propuesta de Merleau-Ponty de considerar a la percepción como intencionalidad corporal convocada para resolver problemas, pueden ser enriquecidos si se los articula con la concepción del 'instante' propuesta por Bachelard en su obra *La intuición del instante* (1932). En efecto, Bachelard presenta la idea sobre el poder insospechado de lo instantáneo para generar novedades de varios tipos, sustentadas en el momento en que se coordinan lo repentino y lo sorprendente. Incluso si surgen al final de un largo proceso de meditación, la sorpresa y lo repentino ocurren en y como un instante. Pues mientras presto atención a algo, dándole vueltas cuidadosamente en mi mente o percepción, estoy sujeto a sorpresas en cualquier momento, y esto puede ocurrir en el transcurso de cualquier práctica. En relación a ello, Cassey (2017) sugiere que es como si la distinción de Merleau-Ponty entre el cuerpo «habitual» y el «actual» se disolviera repentinamente en un solo cuerpo de sorpresa.

3. Conclusión

Ahora ¿qué significa ser «fotográficamente consciente» del entorno? Será diferente de fotógrafo a fotógrafo dependiendo de su tema preferido pero lo que es importante para todos, es prestar atención al entorno visual que los rodea, habitual e intencionalmente, siendo su objetivo encontrar una imagen interesante entre los detalles pasados por alto que están dispersos en el mundo cotidiano, lo cual es casi como estar en un estado de fascinación visual constante donde cualquier cosa puede constituirse como elemento «fotografiable». Pues lo que retenemos de nuestro entorno está asociado estrechamente a nuestra intención.

La fotografía, involucra un tiempo interno, y un análisis del tiempo objetivo del mundo en el momento de la toma. Pareciera ser que «sintonizar» estas series tem-

² Sobre todo si nos referimos al proceso mediado por un aparato analógico donde, a diferencia de los dispositivos digitales con pantallas, los resultados fotográficos no pueden verse sino hasta la instancia de revelado en el laboratorio, lo cual hace que el proceso *in situ* sea realmente «a ciegas».

porales implica una habituación del esquema corporal del sujeto, de la cual surge lo que podríamos llamar una intersección entre el cuerpo habitual y el actual. Algo que en la disciplina fotográfica no sólo ocurre precisamente en un instante, sino que a su vez origina la captación de una imagen instantánea. Resta analizar esta cuestión y su relación con las fases de la conciencia absoluta que constituyen el registro del horizonte temporal, e intencionan el momento «ahora», el momento «ahora por venir» y el momento «ahora pasado», esto es, la Estructura Temporal de la Conciencia tal como la presenta Husserl; y explorar un poco más la vinculación con la idea del ‘instante’ propuesta por Bachelard en futuros trabajos.

Referencias bibliográficas

- Barthes, Roland** (2004). *La cámara Lúcida*, Paidós Comunicación
- Battán Horenstein, Ariela** (2013). La centralidad de la noción de Esquema Corporal como quiasmo de espacio y movimiento. *Investigaciones Fenomenológicas*, n. 10 pps. 15-32
- Berger, John** (2015). *Entender una fotografía*. Editorial GG
- Carman, Taylor** (2008). *Merleau-Ponty*, Routledge
- Cassey, Eduard** (2017). The Difference an Instant Makes: Bachelard’s Brilliant Breakthrough, en: *Adventures in Phenomenology*, State University of New York
- Dreyfus, Hubert** (2002). The inteligente without representation– Merleau-Ponty’s critique of mentalrepresentation. The relevance of phenomenology to scientific explanation. En *Phenomenology and cognitive sciences 1* (pp. 367–383) Springer
- Husserl, Edmund** (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. (Trad. Ziri6n, Q. A) Fondo de Cultura Econ6mica.
- Merleau-Ponty, Maurice** (1993). *Fenomenología de la percepci6n* (trad. Jem Cabanes). Planeta Agostini.

ISOTYPE, una acción transformadora

JULIETA GRATTIER STALKER¹

hurragrattier@gmail.com

Universidad Nacional del Litoral

En la revisión del legado de Neurath, encontramos su sistema de educación visual ISOTYPE. Un método que buscó informar y capacitar a una población recién salida de la guerra con altos índices de analfabetismo, transmitiendo conceptos complejos de forma compacta gracias a su gramática visual. En esta ponencia además de aportar a una caracterización más fiel de la variedad de posiciones filosóficas presentes dentro del empirismo lógico, se intentará revalorizar este sistema, para vislumbrar mejor su propuesta formal y su gran poder comunicativo. Pues con sus pictogramas, este lenguaje logró ser una verdadera acción transformadora para la población, y una gran apuesta por el rigor científico y su divulgación.

Alineado con los ideales por la humanización del conocimiento, la emancipación y la reforma social, ISOTYPE demostró que a través de un proceso de simplificación y abstracción se puede comunicar, de forma global e inteligible. Además, su influencia en la infografía contemporánea y la educación visual puede ser rastreada hasta nuestros días.

1. Introducción

El método ISOTYPE, fue una solución frente a los retrasos que Neurath advirtió en la vida cultural de su época, tales como limitaciones en la difusión de hechos importantes o en la discusión de problemas comunes. Un sistema simple de enseñar y aprender, que logró consolidarse como un canal para la comunicación claro, exacto y comprensivo con sus usuarios. En efecto, dado que Neurath señalaba la consolidación de una «era visual» en la que la educación tradicional se había tornado deficiente, pues el hombre moderno adquiriría gran parte de la información a través de sus ojos: ya sea de la mano de publicidades, ilustraciones, o en el cine. Su método de educación visual se orientó en respuesta a dichas problemáticas, bus-

¹ El presente trabajo integró el Simposio «El Empirismo Lógico. Más allá de las heladas laderas de la lógica: el legado de Neurath» (Homenaje a María Inés Prono).

cando una transmisión de la información social relevante que pudiese ser comprendida sin preparación previa, y con un énfasis especial en la instrucción de adultos no escolarizados y niños.

En 1924, Otto Neurath propone la creación del Museo de Economía y Sociedad, en el marco de las reformas políticas del gobierno socialdemócrata vienés. Una institución para la educación pública y la información social, donde crea y desarrolla junto a su equipo de colaboradores (conformado por la educadora Marie Reide-meister luego esposa de Neurath, las arquitectas Weiser y Matzalik, los dibujantes Zuckermann y Jahnel, los artistas gráficos Bernath, Arntz, Tschinkel y Alma) el método vienés de estadística pictórica, luego rebautizado ISOTyPE (International System of Typographic Picture Education.) La propuesta fue que el material visual plasmaría enunciados científicos, basados en observaciones estadísticas del orden social y económico, en pictogramas numérico-fácticos que se hacían públicos mediante exhibiciones.

En palabras de Marie Neurath, principal colaboradora del método, luego del fin de la primera guerra mundial se necesitaba informar a un público con altos índices de analfabetismo, acerca de los asuntos económicos y sociales de las democracias recientemente creadas. En efecto, el objetivo del equipo de Otto Neurath era familiarizar a las personas con los problemas que tenía que enfrentar la comunidad de Viena, y como se trataban dichos problemas, tales como la escasez de viviendas, la mortalidad infantil y la tuberculosis, entre otros. Así, el desafío fue crear un método que permitiera hacer la lectura de la representación gráfica tan simple como sea posible, haciendo que la mirada del espectador comprenda la información fácilmente, volviendo a estos asuntos más interesantes, y evitando ocultar la irrelevancia de estos tópicos con una fachada decorativa (Neurath, 1974).

El Museo fue un centro visual en más de un sentido, llegando a funcionar como taller de exhibiciones, y como promotor del sistema formando a docentes en la implementación del método para la enseñanza escolar.

2. Los signos

Neurath y su equipo de especialistas se preocuparon por la precisión de los datos y la investigación detrás de sus gráficos, siendo la idea principal al momento de diseñarlos, lograr una forma visual memorable. Neurath sostenía que los gráficos resultantes tenían que ser tanto informativos como atractivos, para poder competir con el entretenimiento moderno (Burke, 2009).

Los signos del método ISOTYPE, denominados pictogramas, combinaban los ideales modernistas del minimalismo y el funcionalismo, con la factualidad, la universalidad y la neutralidad visual respecto a la interpretación y a referencias culturales concretas, presentando una forma abstracta, simplificada y elemental (Cat, 2022). La creación de los signos, fue realizada a partir de una analogía visual con los objetos denotados, y en virtud de esta analogía, su significado puede captarse directamente sin ayuda de palabras, destaca Aimino (2020). Los íconos resultantes, de gran impacto visual, son reducciones o estilizaciones de figuras reales, representados sin el uso de perspectiva, directos y austeros. Además de figuras sintéticas, son simples, autoexplicativos, y suficientes para caracterizar una gran variedad de hechos sociales.

En su publicación *International Picture Language. The first rules of ISOTYPE* (1936), Neurath propuso un idioma internacional que contemple necesidades internacionales y, al mismo tiempo que sea lo más simple posible (Neurath, 1936:14). Tal como lo expresa el lema «menos es más», una imagen simple guardada en la memoria era mucho mejor para Neurath, que cualquier cantidad de imágenes complejas que se hayan ido de ella. Por ello entre las principales pautas del método señaló que: a) los signos debían ser combinables; b) mayores cantidades de cosas deben representarse siempre por un mayor número de signos, no por un símbolo de mayor tamaño, para que el espectador logre comprenderlo fácilmente, representando con cada ícono una cantidad básica dada (por ej. 1.000 personas, 1 millón de toneladas de hierro, etc.); c) el signo para una cosa debe ser siempre el mismo. Estos preceptos, entre otros, garantizaban la existencia de símbolos altamente informativos y les otorgaban a los gráficos un gran poder para transmitir conceptos complejos de forma compacta, generando una suerte de gramática visual comparable a la de la palabra. Podíamos disponer por ejemplo, de un signo para «zapato» y otro para «fábrica», y uniendo estos dos signos, obtendríamos un nuevo concepto: «fábrica de zapatos».

En la terminología de la semiótica, estos pictogramas son tanto un ícono, cuya forma es análoga al objeto que representa, como un índice, que es un signo vinculado a su objeto en virtud de la proximidad o contacto físico (como pueden ser una huella, una fotografía, etc.) Por lo tanto, el carácter de cada signo estaba doblemente ligado a la realidad empírica: como ícono, pues está basado en la semejanza física; y como índice, ya que está generado por datos numéricos. Lupton incluso sostiene que un pictograma es similar a una fórmula científica, un esquema reducido y convencionalizado de experiencia directa (Lupton, 1986).

Neurath vinculó el tono genérico que presentaba ISOTyPE al internacionalismo político y al progreso científico, pues sus gráficos representaban la subordinación de los intereses nacionales a las necesidades de una comunidad internacional (Lupton, 1986). Para Neurath, las imágenes se encontraban libres de los límites del lenguaje y eran, de hecho, internacionales (Neurath, 1936).

Además el deseo de Neurath por unificar el lenguaje tanto en términos visuales como en la terminología de las ciencias, lo llevó a examinar los signos con la misma atención crítica que las palabras. De hecho, sostenía que las imágenes poseían una existencia más larga que una declaración hecha en palabras, y por ello su trabajo realmente requería una actitud más responsable.

Tal como señala Lupton, para Neurath la imagen era un modo de expresión intrínsecamente neutral y, con la implementación de su método, propuso un puente entre el mundo arbitrario y en constante cambio de los lenguajes verbales, y el terreno natural, físico y transcultural de la experiencia visual. Una ayuda para los estrechos límites de la palabra (Neurath, 1936:20).

La persona encargada de comprender los datos, obtener de los expertos la información necesaria, decidir qué merece ser transmitido, cómo hacerlo comprensible, y de moldear esto en forma de borrador gráfico, era denominada «transformador». Rol que Marie Neurath, supo ocupar con excelencia pues fue la principal transformadora desde el principio hasta el final del ISOTyPE Institute. En síntesis, el transformador era un fideicomisario del público, pues su deber era obtener una imagen equilibrando el deseo de los expertos, e incluyendo cada detalle con los requisitos del usuario, señala Burke (2009).

3. Una acción transformadora

Tal como lo indica Prono en su artículo, ISOTyPE fue un claro ejemplo del paso de la representación a la acción, y de intervención en la realidad social. Estaba comprometido estrechamente con valores políticos y con el rol de la educación y del lenguaje visual en la humanización y democratización del conocimiento. Neurath realmente anhelaba que el sistema deviniera un lenguaje pictórico universal para la futura comunicación mundial, y tenía la esperanza de que se consolidara como elemento para la emancipación y la formación de la opinión pública (Prono, 2011).

Así, entre los objetivos explícitos del Museo de Economía y Sociedad en Viena, encontramos no sólo una educación visual para la introducción de iletrados en campos más amplios de conocimiento, sino un todo comprensivo, compuesto de

todas las imágenes informativas, equivalente a un curso para cualquiera que deseara estudiar cuestiones económicas y sociales sin una preparación especial. En efecto, el museo pretendía explicar a las personas, cómo ellos encajaban en el complejo de interconexiones del mundo.

Gracias a su revolucionaria contribución a la teoría de la comunicación y representación visual, el método ISOTYPE logró ser una verdadera acción transformadora para la población, y una gran apuesta por el rigor científico y su divulgación. Demostró que a través de un proceso de simplificación y abstracción se pueden comunicar, de forma global conceptos complejos, proporcionando así herramientas para la comprensión de la realidad. Neurath de hecho, señalaba que una fotografía podía mostrar trabajadores en el trabajo o desempleados en una cola, sin embargo le era imposible representar de esa manera el aumento del desempleo o de los bienes producidos en un país (Neurath, 1944).

Así, vemos en el lenguaje pictórico de Neurath un compromiso con la idea de claridad y una orientación pragmática, que en palabras de Prono (2011) nos acercan a su ideal enciclopédico, que él concebía como continuación de la Enciclopedia del S. XVIII. En efecto, este fue un proyecto en el que Neurath trabajó hasta su muerte y que además está asociado al proyecto de la unidad de la ciencia, que pensaba como una reunión preliminar de la totalidad del conocimiento disponible. De modo que, bajo el ideal de avanzar hacia una imagen más democrática de la ciencia, ISOTYPE presenta un uso casi atemporal y posibilita el hecho de ver a las diversas áreas del conocimiento no ya como divisiones tajantes sino en tanto relaciones posibles (Prono, 2011:8).

De acuerdo con lo señalado por Aimino, podemos atribuir estos aspectos al hecho de que Neurath se negaba a dissociar los problemas relativos al conocimiento científico, de los del orden político, económico y social. De hecho, con la implementación de ISOTYPE, buscó allanar el camino para la humanización del conocimiento y fortalecer los procesos de comunicación entre la comunidad científica y la sociedad. Neurath defendió la idea de que la comunicación de la información debe partir de enunciados simples, expresados en el lenguaje de la vida cotidiana, e incorporar progresivamente enunciados más complejos, hasta alcanzar los niveles superiores del conocimiento científico para lograr una formación de la población que sea cada vez más amplia (Aimino, 2020).

«Las palabras dividen, las imágenes unen» (Neurath; 1973) afirmaba Neurath refiriéndose a la neutralidad e independencia de los lenguajes individuales que presentaba su modelo (Neurath, 1973). Sin embargo, cabe destacar que Marie Neurath, quien luego del fallecimiento de Otto en 1945 se enfocó más en imágenes educativas

que en las estadísticas gráficas y fue autora de varios libros ilustrados de acuerdo a las reglas de ISOTYPE, reconoció que el simbolismo presentado por el método era internacional sólo para el hombre occidental. Al tener que informar a la población nigeriana sobre temas como salud, educación, elecciones, etc., afirmó que «todo debía dibujarse de manera diferente para ser comprensible en ese país» (Neurath, M.; 1974;128). Entonces fue necesario modificar y adaptar el enfoque, la velocidad de la información, el esquema de color y las maneras de captar la atención (Neurath, 1974).

Por otro lado, además de su impronta gráfica en la señalética actual (aunque esta nunca haya sido parte del proyecto original), la influencia en la infografía contemporánea del método puede ser rastreada hasta nuestros días. Según Granados, aunque para muchos sólo sea una simple estética, la principal contribución del ISOTYPE para los diseñadores ha sido el aporte de una gramática visual y la capacidad intrínseca al infografista de procesar información convirtiéndola en elementos visuales. La esencia que sus creadores plasmaron en el método planteaba que el lenguaje visual podía ser utilizado como una herramienta más que efectiva para documentar la historia y las condiciones en las que vive el ser humano (Granados, 2020).

4. Conclusión

En síntesis, el sistema ISOTYPE no sólo constituyó un claro intento por transmitir información que fuera comprensible por todos los ciudadanos proporcionándoles una base de conocimientos que fomente su participación en los procesos de decisión democrática, sino que además es el resultado de un trabajo colaborativo por la voluntad pedagógica, la exploración de nuevos medios visuales, y por la superación de la división entre razón teórica y razón práctica. Por ello, cabe destacar la labor de Neurath al impulsar este método como una verdadera praxis política, que en palabras de su creador: no podía explicarse por completo, sino que solo podía demostrarse en acción (Burke, 2011).

Referencias bibliográficas

Aimino, Matías (2020). Conocimiento, lenguaje y comunicación. Los ideales ilustrados de Otto Neurath y el sistema de educación visual ISOTYPE. En *Encrucijadas*, Revista Crítica de Ciencias Sociales, Vol. 20, Asociación Contubernio.

- Burke, Christopher** (2009). Isotype: representing social facts pictorially. En *Information Design Journal*, 17 (3), 211–223.
- (2011). The linguistic status of Isotype. En *Image and Imaging in Philosophy, Science, and the Arts*. Ontos, Heusenstamm, 31–58.
- Cat, Jordi** (2022). Otto Neurath. En Zalta, Edward N. (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/neurath/>
- Granados, Samuel** (2020). Influencia de ISOTYPE en la infografía contemporánea. En *Encrucijadas*, Revista Crítica de Ciencias Sociales, 20, Asociación Contubernio.
- Lupton, Ellen** (1986). Reading Isotype. En *Design Issues*, 3, 47–58.
- Neurath, Marie** (1974). Isotype. En *Instructional Science*, 3(2), 127–150. (Trad.: Matías Aimino y María Inés Prono)
- Neurath, Marie & Kinross, Robin** (2009). The work of the transformer. En *The transformer. Principles of making Isotype charts* (pp. 77–95). Hyphen Press (Trad.: María Inés Prono.)
- Neurath, Otto** (1936). *International Picture Language. The first rules of ISOTYPE*. Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- (1973). Del método vienés al ISOTYPE. En Neurath, Marie & Cohen, Robert S. (eds.) *Empiricism and Sociology*. Reidel. (Trad.: María Inés Prono).
- (1944). The Human Approach to Visual Education. En *Health Education Journal*, 2(2), 61–66.
- Prono, María Inés** (2010). Otto Neurath: relevancia y actualidad de su concepción pluralista de la racionalidad. En *Tópicos*, 19, 83–100.
- (2011). De la representación a la acción: el caso Neurath. En Minhot, Leticia y Olivé, León (comps.) *Representación en Ciencia y Arte*, vol. 2. (pp. 125–138). Editorial Brujas.
- Stadler, Friedrich** (2010). *El círculo de Viena. Empirismo lógico, ciencia, cultura y política*. Fondo de Cultura Económica.
- Zuppone, Romina** (2012). El empirismo lógico en perspectiva: el olvido de Otto Neurath. En *Alcances*, Revista de Filosofía contemporánea 1(3), 1–6.

Una fundamentación de la ética informática desde Norbert Wiener

ILYA GUERENSTEIN¹

ilyasharm@yahoo.com

Universidad Nacional del Litoral

El surgimiento de las Nuevas Tecnologías de Información y Comunicación (de ahora en más NTIC) en el siglo pasado ha tenido como consecuencia la formación de una nueva rama de trabajo ética, la llamada ética informática. En los albores de esta disciplina, en 1985, hubo una proliferación de publicaciones que tenían como objetivo fundamentar su existencia, pero las urgencias prácticas en torno al objeto de estudio en los años subsiguientes llevaron a que esta discusión metaética, conocida como *uniqueness problem*, se viera reducida a los trabajos de unos pocos autores. Para realizar esta fundamentación estos pensadores han argumentado a favor de a) la particularidad ontológica del objeto de estudio, b) la generación de nuevos problemas, valores y/o principios morales y c) el valor epistémico de ciertos conceptos propios de estas tecnologías para teorías y sistemas éticos. Sin embargo, como bien señala Herman Tavani (2002) en uno de los únicos trabajos que evalúa estas posturas, existen numerosas críticas y objeciones que se le pueden hacer a cada uno de estos posicionamientos, la gran mayoría de las cuáles no han sido respondidas, tal vez por el creciente interés en la resolución de problemas prácticos y la formulación de normas y políticas de regulación de las NTIC. Para suplir estas faltas, se recurrirá a las obras de Norbert Wiener, matemático, ingeniero y pensador estadounidense, figura fundamental para la creación de la cibernética e inspiración para el surgimiento de la ética informática.

De esta forma, en el siguiente trabajo, expondremos en una primera instancia, de forma breve, las posturas más reconocidas dentro del área junto con sus respectivas objeciones. Se mostrará que uno de los principales problemas consiste en la falta de reconocimiento de características ontológicas de las NTIC que impliquen de forma necesaria nuevos problemas éticos (moral issues). Luego, se intentará mostrar que es posible reconstruir argumentos a partir de la lectura de la obra de Wiener en favor de la particularidad ontológica de las NTIC de tal forma

1 El presente trabajo integró la Mesa «Cuestiones filosóficas y evidencia empírica».

que sea plausible considerar a estas como generadores sistemáticos de problemas morales nuevos.

1. A favor de la particularidad ontológica de las NTIC

Argumentar a favor de la particularidad ontológica de las nuevas tecnologías es considerado, por muchos, como una postura algo radical y, por ende, más difícil de sostener. De hecho, los únicos que la sostienen son Walter Maner y James Moor, dos éticos fundadores de la disciplina, siendo Maner el que le dio nombre y Moor quien publicó lo que hoy se considera el artículo fundacional de la disciplina «What is Computer Ethics» en 1985 en una revista editada en ese momento por el mismo Maner (*Metaphilosophy*). A continuación, se expondrán brevemente los posicionamientos de estos dos autores para luego intentar mostrar algunos problemas que surgen de los mismos.

La posición de Maner se puede encontrar en su artículo llamado «Unique Ethical Problems in Information Technology» (1996), donde realiza una enumeración de las que considera las propiedades particulares únicamente a las NTIC. En esta lista se incluyen características como ser *uniquely*: rápidas, maleable (característica tomada de Moor que recuperaremos más adelante), complejo, barato, discreto (en su sentido propiamente matemático), codificado, clonable y almacenado. Si bien para Maner estas características no pertenecen exclusivamente a estas tecnologías, nada existe ni ha existido que posea estas características de una forma tan particular y radical (es decir, que sea *tan* rápido, flexible, complejo). Maner ofrece un ejemplo para cada una de estas características que, según él, permite mostrar que estas generan problemas morales que no se darían de forma similar o análoga en un ámbito en el cual no existieran las NTICs. Para dar sólo un ejemplo: *uniquely cloned*. De acuerdo con esta característica, la posibilidad de copiar o clonar un archivo de forma exacta una infinidad de veces lleva a que se pueda robar algo evitando dejar al dueño sin la copia original. Es decir, el dueño no es despojado del objeto, sino que ahora ambos agentes poseen una copia exacta del mismo archivo. Según Maner, si bien se puede copiar a mano un papel, de hecho, no será exactamente igual, por ende no se podría decir que exista una situación análoga.

Por su parte, en su ya mencionado artículo, Moor ofreció la caracterización más reconocida y aceptada de las tecnologías que estaban surgiendo en esa época, acompañada de ejemplos y argumentos más convincentes que los de Maner. En sus palabras, lo revolucionario de las computadoras es que su naturaleza consiste en ser

«lógicamente maleables» o flexibles (en inglés, *logically malleable*). Esto, para él, significa que pueden ser moldeadas (*shaped*) para realizar cualquier actividad que pueda ser caracterizada en término de *inputs*, *outputs* y operaciones lógicas conectoras (Moor, 1985:269). Como, además, para Moor, la lógica se puede aplicar en todas partes (*applied anywhere*) se podría considerar que estas tecnologías tienen aplicaciones potencialmente infinitas (aplicación limitada a nuestra propia creatividad), es decir, que sería lo más cercano a una herramienta universal que puede tener el ser humano. Esta universalidad asegura la aparición y uso de estas tecnologías en la gran mayoría de los ámbitos del mundo humano lo cual, a su vez, genera una transformación de las actividades, prácticas e instituciones humanas. Para Moor, estas transformaciones serían directamente responsables de generar nuevos valores morales o de generar una revisión de los valores atribuidos a determinados conceptos. Moor ofrece varios ejemplos para ilustrar este mecanismo. Para él, por ejemplo, al digitalizarse cada vez más la transferencia y almacenamiento de dinero, se termina redefiniendo y/o revalorizando ese concepto (como, por ejemplo, considerando que el dinero consiste en impulsos electrónicos, Moor, 1985: 272).

Antes de continuar, considero necesario realizar la siguiente aclaración: si bien existen, como se ha mencionado al comienzo de este trabajo, otras vías para fundamentar o justificar un área específica ética, parece plausible pensar que, si se recurre a argumentos ontológicos (esto es, si se consideran relevantes características o propiedades específicas al objeto en cuestión para dicha justificación), entonces es necesario poder mostrar la relación entre estas propiedades y la dimensión ética. De otro modo, aún si dichas propiedades son efectivamente particulares al objeto en cuestión, si no se puede mostrar (ya sea mediante argumentos, ya sea mediante ejemplos claros) que generan problemas, valores o principios morales nuevos, no parecen ser relevantes para una justificación metaética de una ética aplicada particular. De hecho, esto es justamente lo que Tavani señala de la posición de Maner afirmando que, «aunque Maner ofrece una explicación interesante respecto a por qué estas características técnicas de la tecnología computacional pueden ser únicas/exclusivas, no provee una explicación de por qué los problemas morales que han sido asociados a esta tecnología deben ser visto como nuevos o únicos» (Tavani, 2002:42).

Además, las características que Maner atribuye a las NTIC no parecen ser necesariamente exclusivas a ellas. Existen y han existido otras tecnologías y técnicas que son baratas, veloces, clonables. La diferencia parecería una cuestión de grado. Nada es tan veloz como las NTIC, nada puede clonar de forma tan perfecta, nada puede almacenar tanto. En otras palabras, en lugar de hablar de propiedades cualitativa-

mente diferentes, la discusión sería acerca de propiedades cuantitativamente únicas. Sin embargo, esto dificultaría la justificación de una ética informática, ya que sería demasiado fácil reducir cualquier cuestión ética potencialmente única a estas tecnologías a prácticas, tecnologías o problemas ya presentes en la historia humana. Por ejemplo: la velocidad con la cual se pueden comunicar los cambios en la bolsa, según algunos autores, habilita la manipulación de la misma. Sin embargo, se puede argumentar que, en menor grado, esta manipulación ya era posible en la época de los telegramas y más aún con los teléfonos y, por ende, no requiere una ética nueva para ser tratada.²

Por otra parte, si bien Tavani no afirma lo mismo de la posición de Moor, consideramos que una mirada cuidadosa muestra cómo los ejemplos expuestos por el Moor ilustran únicamente cómo las NTIC pueden ser percibidas como responsables de transformaciones institucionales y/o conceptuales sin mostrar con claridad una relación directa con problemas, valores o principios éticos (ya sean nuevos o no). Es decir, si bien puede ser cierto que a) la presencia de nuevas tecnologías cambie prácticas laborales, económicas o educativas (todos ejemplos de Moor) y b) estas modificaciones cambien la forma de considerar ciertos conceptos asociados a estos ámbitos, esto no implica necesariamente que esta revisión sea de corte ético ni que sea una revisión de conceptos propios de consideraciones éticas. De hecho, las cuatro preguntas que ofrece Moor como ilustrativas de la revisión que genera la presencia de las NTIC («¿qué es el dinero?», «¿qué es una elección?», «¿qué es la educación?», «¿qué es el trabajo?») no parecen ser preguntas que, en principio, deban o puedan ser respondidas por la ética.

En resumen, entendemos que las consideraciones ontológicas que ofrece Maner son poco convincentes e, inclusive si lo fueran más, no son suficientes para justificar la ética informática, ya que el autor no muestra cómo y por qué estas particularidades ontológicas tienen consecuencias éticas. Por su parte, aunque la argumentación esgrimida por Moor parece ser más convincente en la medida en que señala una propiedad exclusiva de las NTIC (la flexibilidad lógica), no termina de explicar, de modo similar a Maner, cómo esta característica afecta consideraciones éticas, sino que sólo señala consecuencias institucionales, conceptuales y políticas. Entonces, el principal problema es la brecha existente en estos autores entre su caracterización ontológica y la ética, brecha que parece ser necesario cerrar para poder fundamentar, a partir de consideraciones ontológicas, cualquier ética aplicada.

² Quiero agradecer a los oyentes de mi ponencia que me señalaron algunos problemas con esta línea argumentativa, dirigiendo mi atención a ciertas discusiones que tematizan justamente estos tipos de problemas, obligándome a reevaluar mi postura frente a este autor.

A continuación, entonces, expondremos lo que consideramos una posición alternativa a partir de la lectura de Norbert Wiener, señalando cómo podría ayudarnos, o indicarnos un posible camino para cerrar la brecha presente en otros autores.

2. Norbert Wiener: A favor de la particularidad ontológica de las NTIC

Norbert Wiener, como se ha mencionado brevemente, fue un ingeniero, matemático y pensador de mitades del siglo XX. Si bien sus trabajos son menos conocidos actualmente, en parte por sus desacuerdos con las políticas militares de Estados Unidos y su popularidad dentro de la USSR luego de la Segunda Guerra Mundial (cfr. Conway y Siegleman, 2006), no sólo fue designado el padre de la cibernética (acuñando dicho término) sino que fue uno de los primeros en percibir los peligros políticos, sociales y éticos que podían potenciar las tecnologías que desarrollaba, por lo que se lo considera un antecesor importante de la ética informática y computacional. De hecho, Bynum lo considera una de las inspiraciones para la formación de la misma, aunque, en la opinión del autor del presente trabajo, Bynum no llegó a reconocer todo el potencial filosófico de Wiener, conformándose con señalar algunas frases de cautela y citar (o mejor dicho, reconstruir) algunos principios morales y políticos que se encuentran en el libro *Cybernetics, Control and Communication in the Animal and the Machine*.

Sin embargo, aunque Wiener no tenía como objetivo dedicarse a problemas éticos, su forma de pensar, como ya se mostrará, permite caracterizar a las NTIC de tal forma que se puede considerar plausible que generen nuevos problemas morales. Para esto, empero, es necesario realizar una breve reconstrucción de la cosmovisión científica de Wiener, tal como se encuentra en su primer libro *Cybernetics, Control and Communication in the Animal and the Machine* (1948).

Es necesario comenzar por la distinción que realiza Wiener entre dos modelos teóricos por un lado la mecánica clásica newtoniana (tradicional) y, por otro, la mecánica estadística de Gibbs (nueva). Para Wiener, todos los fenómenos del universo se pueden entender, bien por medio de uno, bien por medio de otro, dependiendo de las características de los mismos. De hecho, las ciencias que estudian un conjunto determinado de estos fenómenos deben recurrir a uno de los modelos para poder comprenderlos. Wiener aclara que esta disyunción no es exclusiva, ya que la gran mayoría de las ciencias requieren de alguna de las dos, o de una combinación de ambas, aunque generalmente uno de los modelos es predominante. Así, se podría

afirmar que, para Wiener, existe un espectro/escala donde se pueden ubicar las ciencias dependiendo de cuánto recurren a uno de los dos modelos teóricos, es decir que pueden recurrir a uno o al otro en mayor o menor grado. En los extremos de esta escala se encuentra la astronomía, por un lado, y, por otro, la meteorología. Al hablar de la astronomía, Wiener dice:

inclusive en la época de los babilonios, fue reconocido que los eclipses ocurrían en un ciclo regular y predecible, extendiendo atrás y adelante en el tiempo (...) el patrón para todos los eventos del sistema solar era la revolución de una rueda o de una serie de ruedas (...) y, en teorías de esta índole, el futuro, de alguna forma, repite el pasado. La música de las esferas es un palíndromo y el libro de astronomía se lee igual de atrás que para de adelante (...) finalmente, cuando todo esto fue reducido por Newton a un conjunto formal de postulados y una mecánica cerrada, las leyes fundamentales de esta mecánica no eran alteradas por la transformación de la variable tiempo t en su negativo $(-t)$. (Wiener, 1948:31)

De esta forma, la característica propia de los objetos de estudio de la astronomía es que tienen movimientos «reversibles en el tiempo». Esto es, si bien se puede afirmar que transitan el tiempo de forma lineal y progresiva, es igualmente cierto que imaginarlos como objetos que retroceden en el tiempo no implicaría cambiar sustancialmente sus movimientos ni, por consiguiente, las leyes que usamos para explicar dicho movimiento.

Por su parte, Wiener describe a la meteorología como una ciencia nueva, que estudia fenómenos cambiantes, fluctuantes y difícilmente predecibles. De hecho, contrario al objeto de estudio de la astronomía, estos fenómenos se caracterizan por ser «irreversibles en el tiempo». Esto es, en palabras de Wiener

Si tomamos una grabación de los planetas (...) y la rebobinamos, todavía sería una imagen posible de planetas conformándose a la mecánica newtoniana. Por otra parte, si grabamos la turbulencia de las nubes en una tormenta y luego la rebobinamos, se vería extremadamente raro, de hecho, no tendría sentido para la física. (Wiener 1948:32)

El hecho de que no son reversibles en el tiempo implica que hay cambio constante. En términos más filosóficos, sería una distinción reminiscente de la separación de la *physis* aristotélica en mundo supralunar (propio de las esferas) y el mundo sublunar (de la generación y corrupción).

Ahora bien, hecha esta distinción, Wiener, retomando a Bergson, argumenta que, en la medida en que el desarrollo de cualquier organismo biológico no es reversible, la biología, ciencia que los estudia, debería regirse por un modelo estadístico gibbsiano de la física. Es claro que un organismo, por ejemplo, el cuerpo humano, crece, cambia y funciona de tal forma que sería imposible explicarlo de manera adecuada si se pensaran los procesos corporales en reversa. De la misma forma, la evolución es, también, un proceso irreversible en el tiempo, definido por el azar y lo probabilístico. Lo interesante para Wiener es que, de este proceso, a diferencia de los fenómenos entendidos bajo modelos newtonianos, «surge algo nuevo». De esta forma, Wiener predica de los organismos la irreversibilidad en el tiempo y la novedad.

Por otra parte, Wiener señala la importancia de lo que él denomina los *autómata*, esto es, simulacros funcionales de organismos vivos, en la historia, tanto de la técnica como del pensamiento (esta relación entre técnica y pensamiento se comprende en la medida que Wiener considera que la técnica de cada época es reflejada en su pensamiento). Para este autor, la historia del *autómata* comienza con el *golem* (ser que considera mágico) y avanza drásticamente en los tiempos de Newton, donde el *autómata* se hace presente en, por ejemplo, las figuras movilizadas por máquinas de relojería (relojes, cajas musicales y sus figuras danzantes o el mismo autómata de Maillardet). Poco tiempo después, en el siglo XIX, el reloj y su ciencia mecanicista se ven eclipsados por los nuevos descubrimientos termodinámicos y el *autómata* comienza a funcionar a base de un motor térmico, que simula el consumo de glucógeno que se da en el organismo humano (ya que hay también, en este autor, un paralelo fuerte entre la técnica de cada época y el conocimiento del cuerpo humano presente en dichas épocas). Por último, para Wiener, en su época, (mediados del siglo XX), el *autómata* se construye a partir de sensores que simulan las percepciones y reacciones del cuerpo humano, por ejemplo: fotocélulas que le permiten abrir puertas o radares que permiten apuntar artillería antiaérea a un avión.

De esta forma, existe para Wiener una diferencia ontológica fundamental y radical entre las máquinas presentes en la historia de la humanidad y las nuevas tecnologías cibernéticas (hoy en días consideradas informáticas). Esta diferencia, para Wiener, se manifiesta al afirmar que, lo que hoy en día consideramos NTIC, tiene un funcionamiento *análogo* a cualquier organismo animal. De hecho, no parece ser casualidad que el título de la obra que aquí trabajamos es «*Cybernetics: Control and Communication in the Animal and the Machine*». Hay dos argumentos que se pueden reconstruir a partir de esta obra para sostener dicha afirmación. Nos atenderemos, por cuestiones de extensión, a sólo uno de ellos.

Cómo ya se ha visto, para Wiener, el funcionamiento de los organismos animales es «irreversible» (en el sentido en que se expuso anteriormente), lo cual es otra forma de decir que debe ser estudiado bajo un modelo gibbseano de la ciencia. Por otra parte, los *autómata* contemporáneos o las NTIC: a) poseen o pueden poseer sensores que los conectan al mundo exterior b) reciben información de dichos sensores y c) modifican sus respuestas en base al *input* que reciben por medio de dichos sensores. Estos puntos tienen como consecuencia que también deben ser considerados como a) entidades cuyo funcionamiento es «irreversible» y b) entidades que pueden generar «algo nuevo». Cabe aclarar que, para Wiener, poner énfasis en la relación de estas tecnologías con su entorno y sus respuestas (programadas) al mismo, no es otra cosa que hablar de *feedback*, concepto fundamental en su obra.

De esta forma, es fácil concluir que, para Wiener, tanto los organismos animales como los *autómata*, o NTIC, deben ser estudiados bajo el mismo modelo científico, i.e.; el modelo gibbseano, a diferencia de todas las demás tecnologías presentes en la historia de la humanidad, que, en la medida en que eran exclusivamente mecánicas, debieron ser estudiadas bajo modelos mecanicistas y deterministas de la ciencia. Para parafrasear a Wiener, la teoría de estos *autómatas* sensibles es y debe ser estadística, en cuanto cada *autómata* debe tener una performance satisfactoria respecto a múltiples inputs, lo cual implica una satisfacción exclusivamente «estadística». Así, se puede concluir que, dado que deben ser estudiados por el mismo modelo de conocimiento, tienen o deberían tener, funcionamientos, si no iguales, «análogos». En otras palabras, las NTIC son las primeras tecnologías en la historia que funcionan del mismo modo, o de modo análogo, al cuerpo humano en particular y al organismo animal en general.

De esta forma, se puede afirmar, desde Wiener, que estas tecnologías son ontológicamente únicas respecto de las demás tecnologías. Sin embargo, la crítica que Tavani realiza a Maner se puede realizar a lo expuesto hasta ahora de Wiener. Esto es, en la medida en que se intenta justificar o fundamentar una rama de la ética, no parece ser suficiente mostrar cuáles son las propiedades de estas tecnologías para explicar cuál es su relevancia práctica y moral. Por este motivo, a continuación y de forma breve, se intentará señalar cuáles serían algunas de las consecuencias prácticas de estas tecnologías. Además, se señalará por qué es posible considerar que Wiener ofrece una postura que no sufre las objeciones hechas a Maner y, en menor medida, a Moor. Cabe aclarar que estas no son conclusiones finales, sino que forman parte de una investigación en curso y, por ende, carecen de cierta contundencia.

4. Posibles consecuencias prácticas según Wiener

Para este apartado, es necesario, ante todo, reconocer que en la obra de Norbert Wiener parece haber un reconocimiento explícito de la enorme potencialidad que poseen las NTIC. En la introducción a su primer libro, *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and Machine* se refiere a la misma en dos ocasiones diferentes. «Mucho antes de Nagasaki y el conocimiento público de la bomba atómica, se me había ocurrido que nos encontrábamos en la presencia de otra potencialidad social de una «inaudita» importancia para el bien y para el mal. (...) Cómo ya he dicho, este nuevo desarrollo (*development*) tiene posibilidades ilimitadas para el bien y para el mal» (Wiener, 1948:27).

Es decir que, para Wiener, la presencia de estas tecnologías puede producir un estado de cosas mejor o peor respecto de otros momentos históricos y, además se puede interpretar, a partir de su obra, que la potencialidad de las mismas para modificar estos estados es incomparable. Cabe destacar que, además, de modo similar al artículo de Moor, se puede defender esta afirmación de Wiener recurriendo a las propiedades que él atribuye a las NTIC en su obra, es decir que, parecería ser, en ambos casos, que la caracterización (de corte ontológico) que se puede hacer de estas tecnologías permite vislumbrar por qué estas tecnologías poseen una capacidad transformadora tan radical. De esta forma, de ser posible mostrar este vínculo, se evitaría la objeción que Tavani hace a Maner. Si bien realizar esta demostración no es posible en este trabajo, por razones de extensión, parece ser que una lectura profunda de la obra wieneriana habilitaría trazar dicho vínculo por el carácter holístico de la misma. En su lugar, se señalarán de forma esquemática algunas posibles vías argumentativas que permiten mostrar (no demostrar) el vínculo en cuestión.

En primer lugar, Wiener, al hacer énfasis en la relación bidireccional que tienen estas tecnologías con el mundo, esto es, reconociendo que el funcionamiento de estas tecnologías depende en gran parte del proceso, ya mencionado, conocido como *feedback*, puede contemplar, a) las innumerables aplicaciones que tienen, b) la capacidad de adaptación que muestran en situaciones dinámicas, cambiantes (posibilitada justamente por el *feedback*) y, sobre todo, c) permite reconocer el hecho de que estas tecnologías pueden tener un rol mucho menos pasivo que el de meras herramientas ya que son, esencial y justamente tecnologías de «comunicación», es decir, que pueden tener un rol activo en la diseminación de información. En otras palabras, la perspectiva de Wiener reconoce a estas tecnologías no sólo como receptoras y procesadoras de información sino también como comunicadoras de información, que son, a la vez, flexibles y que, como tales, tienen innumerables aplica-

ciones. Esta visión es mucho menos limitada que la de Moor, que sólo tiene en cuenta la flexibilidad respecto de la aplicación de las tecnologías. Es decir, parecería que, para Moor, las NTIC son herramientas que únicamente se distinguen de otras herramientas por tener una infinidad de aplicaciones: «la computadora es lo más cercano a una «herramienta universal». Ciertamente, los límites de las computadoras son, en gran parte, los límites de nuestra propia creatividad.» (Moor, 1985:269) mientras que Wiener, como acabamos de mostrarlo, tiene una visión un poco más amplia.

Si bien estas consideraciones posibilitan hablar de diferentes problemas prácticos, uno que era de especial preocupación para el mismo Wiener era el del reemplazo de la labor humana. Poseer tecnología que funciona de forma análoga al ser humano tiene como consecuencia directa el reconocimiento de que dicho ser humano, con sus capacidades, es reemplazable por una máquina que puede imitar tales capacidades. De esta forma, con la posesión de estas máquinas, para Wiener, se «le otorga a la raza humana una nueva y extremadamente eficiente colección de esclavos mecánicos para realizar su trabajo» (Wiener, 1948:27). Si bien admite, en principio, que no es necesariamente malo tener máquinas que permitan a la humanidad no tener que realizar tareas serviles y desagradables, nota que los efectos que pueden tener son peligrosos ya que, en sus palabras:

Dicho trabajo mecánico posee la mayoría de las propiedades económicas del trabajo esclavo, aunque, a diferencia del trabajo esclavo, no involucra los efectos desmoralizantes directos de la crueldad humana. Sin embargo, cualquier trabajo que acepta las condiciones de competencia con trabajo esclavo acepta las condiciones del trabajo esclavo y es, esencialmente, trabajo esclavo. (Wiener, 1948:27)

Por último, no es menor señalar que Wiener fue uno de los primeros en reconocer que una de las consecuencias del funcionamiento análogo entre organismo y máquina es lo que podríamos llamar la compatibilidad entre los dos, esto es, la posibilidad de unir hombre y tecnología. Como él mismo esperaba, esto permitió crear prótesis que recrean, casi a la perfección, el funcionamiento y utilidad de una extremidad humana. Sin embargo, las relativamente recientes discusiones en torno al transhumanismo dejan en claro que considerar este funcionamiento como análogo tiene consecuencias prácticas directas, además de las epistemológicas que nos señalaría Moor (en cuanto se pone en cuestión qué es lo humano).

5. Conclusiones

En el presente trabajo, se comenzó reconstruyendo las posturas de dos de los autores más importantes de la ética informacional, Maner y Moor. Dichas posturas intentan fundamentar dicha ética a partir de consideraciones ontológicas, pero, como bien fue señalado, son susceptibles de diferentes objeciones y/o limitaciones. Se ofreció entonces una alternativa recurriendo a Norbert Wiener, considerado por algunos como uno de los antecesores de la ética informática. Para lograr este fin, se reconstruyeron algunas de sus consideraciones ontológicas respecto de las NTIC, concluyendo que Wiener lograba identificar una característica que efectivamente distinguía estas tecnologías de las demás, siendo esta su funcionamiento tan particular (*unique*). Luego, para evitar ciertas objeciones realizadas a las otras posturas, se mostraron de forma breve algunas de las consecuencias prácticas que podrían ser derivadas de la consideración ontológica resaltada por Wiener. Sin embargo, esto último se deberá seguir investigando para mostrar de forma más contundente este vínculo.

Referencias bibliográficas

- Bynum, Terrell Ward** (2000). A very short history of Computer Ethics. *APA Newsletter on Philosophy and Computers*, 99(2), págs. 163–165.
- Conway, Flo y Siegelman, Jim** (2005). *Dark Hero of the Information Age: In Search of Norbert Wiener*. Basic Books
- Maner, Walter** (1996). Unique ethical problems in information technology. *Sci and Eng Ethics*, Vol. 2(2), 137-154. <https://doi.org/10.1007/BF02583549>
- Moor, James H.** (1985). What is Computer Ethics? *Metaphilosophy*, Vol. 16(4). págs. 266–275.
- Tavani, Herman T.** (2002). The uniqueness debate in computer ethics: What exactly is at issue, and why does it matter? *Ethics and Information Technology* 4, 37–54. <https://doi.org/10.1023/A:1015283808882>
- Wiener, Norbert** (1948). *Cybernetics or Control and Communication in the animal and the machine*. MIT Press

El escepticismo pirrónico de Enesidemo como clave de lectura de la filosofía de Heráclito. Planteamiento del problema y primeras aproximaciones

EMILIO INCHAUSPE

emilio.inchauspe@mi.unc.edu.ar

Universidad Nacional de Córdoba / SeCyT

La presente ponencia tiene por objeto dar a conocer alguno de los avances realizados en el marco de mi Trabajo Final de Licenciatura. Allí abordamos el problema de la interpretación del vínculo entre Enesidemo, fundador de la corriente escéptica pirrónica, y Heráclito. Este problema es uno que ha suscitado diversas lecturas, ninguna definitiva —tampoco, por supuesto, la que yo presentaré—. El tema nos viene legado por los textos en que Sexto Empírico se refiere al vínculo entre ambos filósofos. Podemos identificar dos aspectos distintos de la referencia de Sexto al problema. Por un lado el conjunto de referencias a «*Ainesidemus katha ton Heraikleitos*», lo cual puede traducirse como “Enesidemo según Heráclito”, y por otro la expresión presente en las *Hipotiposis pirrónicas* según la cual Enesidemo consideraba que el escepticismo es un camino hacia la filosofía de Heráclito. Las variadas posturas respecto al tema pueden agruparse en tres grandes vertientes: la línea genética, que considera que Enesidemo tuvo dos etapas en su pensamiento, una primera escéptica y luego una segunda dogmática de corte heraclíteo; la línea dialéctica, que considera que Enesidemo hacia las veces de heraclíteo en el marco de discusiones en la Academia destinadas a lograr la *epoché*; y por último, la línea interpretativa, según la cual Enesidemo, sin dejar de ser escéptico, consideró que el escepticismo ofrecía herramientas pertinentes para la comprensión del oscuro pensamiento del de Éfeso.

En mi tesis suscribo a esta última línea hermeneútica, y recupero puntualmente el planteo de Roberto Polito en *The Sceptical Road: Ainesidemus's appropriation of Heraclitus* (2004). Allí Polito plantea, en definitiva, que lo que permite a Enesidemo considerar al escepticismo una correcta herramienta interpretativa de Heráclito es el fenomenismo propio de su escepticismo, a partir del cual ofrece una lectura fenomenista de Heráclito. El primer capítulo de mi tesis se dedica a desarrollar el planteo de Polito. En el segundo propongo enriquecer su propuesta a partir de la

lectura comparada de los fragmentos de Enesidemo en los cuales interpreta a Heráclito y los fragmentos del propio Heráclito, a fin de considerar si esta supuesta interpretación escéptica ilumina u oscurece aún más la filosofía del de Éfeso. Es a partir de esta lectura comparada que afloran ciertas limitaciones en el planteo de Polito, toda vez que el Heráclito de Enesidemo no necesariamente se condice con el Heráclito histórico, al menos con aquel que resulta de los fragmentos de los que disponemos. Es así que en el tercer capítulo ofrezco otra manera de entender este vínculo entre escepticismo y Heráclito que permitiría que el primero nos permita comprender más claramente al otro. Es mi parecer que esta alternativa que ofrezco tiene la virtud de ceñirse más claramente al planteo del propio Enesidemo, toda vez que la expresión de las *Hipotiposis* respecto al camino escéptico hacia Heráclito continúa diciendo que este camino es posible «porque el hecho de que acerca del mismo objeto se den evidencias contrarias lleva a la existencia de los contrarios en lo mismo» (HP I 210, 5–9). Así, el propio Enesidemo parece situar la cercanía entre su filosofía y la de Heráclito más en la coexistencia de los opuestos que en la cuestión del fenomenismo.

Inmediatamente luego de terminar con el reporte de las palabras de Enesidemo Sexto se dedica a criticarlas de dos maneras. Por un lado al decir que son cuestiones distintas afirmar que los contrarios aparezcan en lo mismo y afirmar que estos coexisten en lo mismo, siendo esto último una afirmación dogmática sobre la naturaleza de las cosas, mientras que lo primero no lo es. Por otro lado, al decir que el constatar la coexistencia de los opuestos en lo mismo no es una coincidencia exclusiva de los escépticos y Heráclito sino una cuestión común a todo filósofo y más aún, a toda persona. Considero que la primera crítica es infranqueable: no podemos sino reconocer el límite que separa al escepticismo del dogmatismo, y por tanto a Enesidemo de Heráclito, en tanto los primeros solo se pronuncian respecto a la apariencia de las cosas y los segundos en cambio se pronuncian respecto al ser de estas. Sin embargo entiendo que Sexto no atina a comprender cabalmente la expresión de Enesidemo y por ello yerra en su segunda crítica: sí hay una similitud exclusiva de los escépticos y Heráclito respecto a la coexistencia de los opuestos en lo mismo, y esta es la crítica al Principio de No Contradicción aristotélico. Con esto no pretendo decir que ambos, o siquiera uno de ellos, considerasen su planteo como una crítica al PNC, pero ello no implica que nosotros no podamos entenderlo en esos términos. De todos modos, la diferencia sustancial entre escépticos y dogmáticos a la que me referí se traslada también aquí, con lo cual esta crítica común al PNC sucede de modos distintos: por parte de Enesidemo se trata de suspender el juicio respecto a su veracidad, mientras que por parte de Heráclito se trata directa-

mente de negarlo. Hay de todos modos un límite en mi propuesta, y que es el hecho de que en verdad Enesidemo y Heráclito no son los únicos en poner en cuestión el PNC, pues lo mismo hace también Protágoras. Es probable que el vínculo del relativismo de Protágoras con Enesidemo y Heráclito sea objeto de investigaciones futuras, por ahora quedará como un tema pendiente.

En lo que sigue presentaré el desarrollo pormenorizado del análisis de los tropos de Enesidemo en función del PNC. El objetivo de esta lectura crítica es reconocer si hay elementos en función de los cuales podamos considerar que en los tropos se manifiesta algún tipo de cuestionamiento del PNC, principalmente respecto a su interpretación ontológica.

Consideremos en primera instancia si los tropos etiológicos ofrecen alguna evidencia respecto al posicionamiento de Enesidemo para con el PNC. El primero de los tropos afirma lo siguiente: «puesto que el género de la etiología se dirige hacia lo no evidente, no posee la evidencia unánime que deriva de las apariencias» (HP I 181, 2–4). Este tropo sugiere que dado que el tipo de evidencia disponible respecto a lo que no es evidente es distinto a lo que sucede en el caso de las cuestiones evidentes, deben ser también diferentes las expresiones pronunciadas respecto a unas y otras, pues no cuentan con el mismo respaldo. Una lectura similar puede derivarse del cuarto tropo: «habiendo aprehendido cómo se produce lo aparente, suponen que han aprendido también cómo se produce lo que no es aparente, siendo así que, si bien lo no aparente puede producirse de modo similar a lo aparente, puede ser que no se produzca así, sino de un modo específicamente peculiar» (HP I 182, 2–8). Este tropo insinúa que puede o no haber correlato entre lo evidente y lo no evidente, pero que como sólo se conoce lo evidente, debemos callar respecto a lo no evidente, pues no podemos usar lo evidente como criterio. Ambos tropos nos sugieren que deberíamos callar respecto al PNC, pues su naturaleza universal desborda por mucho el ámbito de lo evidente; callar respecto a su veracidad no es, por cierto, otra cosa que suspender el juicio al respecto.

Esto es todo lo que podemos decir de los 8 (ocho) tropos etiológicos de Enesidemo, los demás tropos resultan indiferentes a la cuestión que nos compete. Consideremos ahora los 10 (diez) tropos de la suspensión del juicio. El primero es aquel «que muestra cómo, debido a la diversidad de los animales, no se producen idénticas percepciones por idénticos objetos» (HP I 40, 1–4). Estas percepciones distintas sobre los mismos objetos no pueden juzgarse para determinar de qué manera son realmente estos objetos pues (i) no existe órgano rector externo a los sentidos —lo vimos con la doctrina del alma que Enesidemo atribuye a Heráclito— y

(ii) no existe razón alguna para considerar ningún animal como más cercano a la verdad que los demás, pues todas las percepciones son inconmensurables entre sí.

Ahora bien, para considerar cómo este tropo impacta en el PNC debemos en primer lugar considerar si suscribimos o no a la ontología aristotélica. Vimos cómo suscribir a ella era fundamental para el sostenimiento del PNC. Si lo hiciéramos acaso podríamos decir lo siguiente: lo que los diversos animales, incluido los humanos, perciben de maneras diferentes son las determinaciones accidentales de los objetos, pero las determinaciones esenciales continúan siendo las mismas, tal y como las percibe el intelecto. Por otro lado, si en cambio no suscribimos a la ontología aristotélica y no creemos por tanto en la distinción entre determinaciones esenciales y determinaciones accidentales, diremos que este tropo nos indica dos opciones. La primera opción sería considerar que los objetos cuentan con una única forma, y que la pluralidad de percepciones se debe a la diversidad y diferencia de los animales que lo perciben: la variación estribaría en los sujetos y no en el objeto. Esta opción no entra en conflicto con el PNC: el objeto es de una única manera, tengamos o no acceso a ella. Por otro lado, podría ser que el objeto sea en sí mismo indeterminado y que todas esas diversas percepciones que tienen los animales sean todas verdaderas, revelando cada una diferentes expresiones del mismo multiforme objeto. Si fuera esta la opción correcta, indudablemente el PNC no podría ser cierto, puesto que el mismo objeto sería simultáneamente A y $\neg A$. Sin embargo, el tropo no ofrece mayores argumentos para inclinarnos por ninguna de las dos opciones, y es por esta equipolencia que conduce a la *epoché* respecto a cómo son los objetos en cuestión. Asimismo, este proceso conduce simultáneamente a la suspensión del juicio respecto a la veracidad del PNC, pues no puede decidirse si es verdadero o falso. De todos modos queda por considerar si es el caso que Enesidemo comparte la ontología aristotélica y su distinción entre determinaciones esenciales y accidentales, lo cual nos llevaría a reconocer que el tropo no pone en duda la veracidad del PNC, o si en cambio no la comparte y por lo tanto el tropo conduce en verdad a la suspensión del juicio respecto al PNC, según el argumento que hemos desplegado. Pues bien, sin necesidad de entrar en otros argumentos acaso más obvios incluso, nos quedemos con que la suscripción a la clasificación aristotélica de determinaciones esenciales y determinaciones accidentales implica necesariamente el reconocimiento del intelecto como un agente cognoscitivo independiente de los sentidos, pues a él corresponde la distinción entre unas y otras determinaciones. De este modo resultará evidente que Enesidemo no puede suscribir a esta distinción aristotélica toda vez que carece del órgano necesario para reconocerla, por lo tanto, el primer tropo conduce a la suspensión del juicio respecto al PNC.

El segundo se basa, como adelantamos, en la diferencia existente entre los hombres; pues aunque, por hipótesis, se acepte que los hombres son más fidedignos que los animales irracionales, descubriremos también que, debido a nuestra diferencia, sobreviene la suspensión del juicio.¹ (HP I 79, 2–7)

Este tropo se centra en diversas diferencias entre los hombres: en sus objetos de deseo, en sus creencias, en el placer y el dolor, etc. En este caso se considera no sólo objetos sensibles sino también objetos no sensoriales, como son las diversas doctrinas o en el orden de lo deseable, el honor, la gloria, etc. —esto sin duda contradice lo dicho por Polito respecto a que para Enesidemo sólo existen los objetos sensoriales, aunque bien podría ser que este tropo cuente con algunos añadidos del propio Sexto—. Sin embargo, esta diferencia no implica que con este tropo suceda algo distinto que con el primero. También la cuestión es que los mismos objetos aparecen de diversas maneras a diferentes hombres, y que no hay razones para inclinarnos a favor de ninguna de esas percepciones. Así, si sabemos ya que Enesidemo no suscribe a la ontología aristotélica y por tanto no podemos recurrir a la distinción entre determinaciones esenciales y determinaciones accidentales para salvaguardar al PNC, nuevamente se presenta la misma disyuntiva que en el tropo anterior. O el objeto es de una única manera y por lo tanto ciertos hombres se equivocan al respecto pero no podemos determinar cuáles, o el mismo objeto es simultáneamente de las diversas maneras en que se les aparece a los hombres. Es decir, el PNC es verdadero o es falso, pero cómo no tenemos elementos para inclinarnos por ninguna de estas opciones y debemos por tanto suspender el juicio respecto a cómo son los objetos en cuestión, también debemos suspender el juicio respecto a si el PNC es verdadero o falso.

El tercer tropo expresa lo siguiente: «Denominamos a éste el de las diferencias entre los sentidos. Que éstos difieren entre sí es cosa manifiesta» (HP I 92, 1–2). Este tropo considera que los mismos objetos sensibles expresan diversas cualidades según los diferentes sentidos con los que se los perciba, al tiempo que no resulta posible determinar si el objeto posee una única cualidad que se expresa de diversas maneras a los sentidos, o si posee realmente todas esas cualidades, o si posee en cambio más cualidades que no podemos percibir al carecer de los sentidos adecuados. Este tropo es diferente a los dos anteriores. En este caso las diferentes cualidades que pueden percibirse por parte de un mismo objeto no pueden ordenarse co-

1 Nótese que aquí la mayor confianza epistemológica en el ser humano que en los demás animales es sostenida por hipótesis, lo cual por cierto no implica que Sexto efectivamente crea que esto sea así.

mo contradicciones, pues, pongamos por caso, «terso y anaranjado y dulce» no significa «terso y no terso», «anaranjado y no anaranjado», «dulce y no dulce»: se trata de cualidades diferentes, pero no por ello contradictorias. Así, que un durazno nos aparezca como terso al tacto, anaranjado a la vista y dulce al gusto no significa que el durazno sea terso y no terso al tacto, o anaranjado y no anaranjado a la vista, etc. Por esta razón creemos que este tropo si bien conduce a la suspensión del juicio respecto a la naturaleza del objeto, pues bien puede ser que el objeto cuente con más cualidades que no son reconocidas en tanto carecemos de los sentidos correspondientes, no por esta misma razón conduce asimismo a la suspensión del juicio respecto al PNC. Lleva en cambio a la suspensión del juicio en relación al PNC toda vez que el tropo pone en suspenso el acceso mismo al objeto, con lo cual resulta imposible determinar si este cumple o no con el PNC.

El cuarto tropo es el de las circunstancias o disposiciones: «según se esté en un estado natural o contrario a la naturaleza, los objetos se presentan de modo diferente» (HP I 101, 1–3). Este tropo establece que los objetos son percibidos de diversa manera en función de las disposiciones en las que se encuentre el sujeto que los percibe, entendiendo por disposiciones, por ejemplo, el sueño y la vigilia, la saciedad y el hambre, la salud y la enfermedad, el gozo y el sufrimiento, etc. Consideremos uno de los ejemplos de Sexto: «idéntico sonido es percibido tenue por aquéllos [los ancianos], nítido por éstos [los jóvenes]» (HP I 105, 4–5). El tropo destaca que en todo momento se está percibiendo «desde» una disposición en particular: si toda disposición afecta al objeto y todo objeto es percibido desde una disposición, no puede saberse cómo es el objeto despojado de la disposición en la que fue percibido, y cada disposición da como resultado diversas percepciones del mismo objeto, entre las cuales no puede escogerse. Entonces, este tropo lleva a la suspensión del juicio respecto a la naturaleza de los objetos porque cada disposición da como resultado una percepción diferente del mismo objeto, y ninguna está en condiciones de actuar de jueza de las demás. De todos modos, para lo que nos interesa lo importante es saber de qué naturaleza son las diversas percepciones que estas disposiciones generan respecto a los mismos objetos. Ya sabemos que no puede decidirse cuál de las percepciones es la verdadera. Sólo en tanto y en cuanto éstas sean contradictorias podemos decir que el tropo nos conduce a la suspensión del juicio respecto al PNC. Esto dependerá de los ejemplos que sean considerados, pero si seguimos aquel mencionado anteriormente respecto a cómo el mismo sonido aparece tenue para ancianos y nítido para jóvenes, veremos que el mismo objeto efectivamente se nos aparece como contradictorio. De todos modos, dado que no podemos determinar si es el caso que el sonido es en sí mismo tenue y nítido, o si en cambio una sola de las

percepciones es correcta o ninguna, podemos considerar que este tropo también conduce a la suspensión del juicio respecto al PNC.

«El quinto argumento se refiere a las posiciones, distancias y lugares, pues también, según sean éstos, los mismos objetos parecen diferentes» (HP I 118, 1–3). Este tropo afirma que todo objeto es percibido desde cierta posición y distancia, ocupando cierto lugar, al tiempo que estas condiciones generan diferencias en el modo de percibir los mismos objetos. Es por ello que, dada la imposibilidad de determinar cual de las percepciones es la correcta, o si todas son correctas, el tropo conduce a la suspensión del juicio. De igual modo conduce a la suspensión del juicio respecto al PNC, puesto que el mismo objeto aparece como grande (–chico) y chico (–grande) desde diferentes distancias –Sexto pone el ejemplo de los barcos, es indistinto de cual objeto se trate–, pero no puede decidirse que sea de ambos modos (lo cual implicaría negar el PNC) o de sólo uno de ellos (lo cual implicaría afirmar el PNC); por lo tanto debemos suspender el juicio respecto al PNC.

Sexto resume el sexto tropo del siguiente modo:

El sexto tropo es el de las mixturas, por el cual concluimos que, puesto que ninguno de los objetos externos nos afecta por sí mismo, sino siempre en unión con algo más, podrá, acaso, decirse cuál es la mezcla resultante de lo externo y aquello unido a lo cual se percibe, pero no podremos afirmar cuál es el objeto externo en su puridad. (HP I 124, 1–7)

Así como en los anteriores tropos la suspensión del juicio llega porque no puede «desprenderse» el objeto de la percepción que se tiene de él, y estas percepciones son variadas, en este caso la *epoché* llega porque no puede tenerse percepción del objeto sin la intermediación no ya de la percepción en sí sino del medio por el cual se percibe el objeto. Algunos ejemplos tienen que ver con cómo el aire cálido o frío modifica la visión, pero también Sexto se refiere a la mezcla que se genera entre los órganos sensoriales, y sus diversas sustancias, y las percepciones. En este tropo lo que se pone en duda es la identidad misma del objeto de la percepción, lo cual ya vimos que era una de las condiciones fundamentales del PNC. Sin posibilidad de percibir al objeto en su mismidad, no podemos definirlo y por lo tanto no podremos posteriormente evaluar si cumple o no con el PNC. Es por esta razón que podemos afirmar que este tropo sugiere la suspensión del juicio respecto al PNC.

«El séptimo tropo es el concerniente a las cantidades y composiciones de los objetos externos, llamando «composiciones», en general, a los resultados de la combinación» (HP I 129, 1–4) En este caso el planteo consiste en afirmar que la

variación de las cantidades de diversos objetos genera variaciones en sus efectos o cualidades, lo cual conduce a la suspensión del juicio en tanto no puede saberse cuales de los efectos o cualidades son los propios del objeto en cuestión, si todos, alguno o ninguno. Uno de los ejemplos de Sexto es el del vino, que tomado en pocas cantidades tonifica pero que al ingerirlo en grandes cantidades aletarga. Este tropo presupone que la identidad del objeto permanece inalterable a pesar de los cambios en su cantidad. Suponiendo que esto sea así, lo cual podría por cierto discutirse, consideremos que si todas las cualidades contradictorias pertenecen al mismo objeto —recordemos que Enesidemo no puede creer en la distinción entre determinaciones esenciales y accidentales— el PNC no sería cierto; por el contrario, si sólo algunas o ninguna de estas cualidades pertenecen al objeto diremos que el PNC sí se cumple en este caso. Pero si es el caso, como efectivamente lo es, que no puede saberse cuales de las cualidades pertenecen al objeto, entonces deberemos suspender el juicio respecto al PNC.

«El tropo octavo es el basado en la relación, según el cual concluimos que, puesto que todo es relativo, suspenderemos el juicio acerca de cómo son las cosas en sentido absoluto y según su naturaleza» (HP I 135, 1–4) Sexto distingue dos maneras distintas en que las cosas son relativas: por un lado, son relativas respecto a lo que juzga, puesto que cada cosa parece relativa al sujeto que la percibe y la circunstancia y el sentido con que la percibe; por otro lado, relativas respecto a lo que se observa, «porque cada cosa aparece relativa a tal mixtura, a tal manera, a tal combinación, a tal cantidad y a tal situación» (HP I 136, 6–8) El planteo de este tropo es que debemos suspender el juicio respecto a la naturaleza de las cosas dado que cada una se nos aparece de modo relativo a otra distinta de sí, con lo cual al variar la cosa respecto a la cual es relativa, varía también la cosa en cuestión. Esto implica a su vez la suspensión del juicio respecto al PNC puesto que, al no poder considerarse a los objetos en su mismidad, no resulta posible dar cuenta de si estos respetan o no el PNC, es decir, si son tales que al mismo tiempo son y no son X.

El noveno tropo versa sobre la diferente percepción de los acontecimientos en virtud de su rareza: el mismo evento no será considerado de la misma manera si sucede de manera ordinaria o extraordinaria. Sexto propone varios ejemplos. Uno de ellos es el caso del oro, el cual es considerado precioso sólo en virtud de su rareza (HP I 143, 4–8), o el caso de los terremotos, que son tenidos como más terribles por aquellos menos acostumbrados a ellos (HP I 142, 1–3). En definitiva, este tropo conduce a la suspensión del juicio respecto a la naturaleza de las cosas en tanto estas son consideradas de maneras contradictorias según sean o no extraordinarias. En lo que respecta a determinar si este tropo conduce o no a la suspensión del juicio

en relación al PNC, una vez más lo fundamental resulta que las diversas percepciones que se tienen de los mismos acontecimientos sean contradictorias, mutuamente excluyentes. Aquí cabe analizar cada ejemplo de Sexto por separado, pues algunos si parecen implicar contradicción y otros no. En el caso de los terremotos el planteo de Sexto es que éstos son *más* terribles para quienes los consideran extraordinarios, y *menos* terribles para quienes los consideran ordinarios, con lo cual resulta evidente que aquí no hay contradicción alguna. Por su parte el ejemplo del oro resulta cuestionable en tanto supone que el oro es valioso en virtud de su rareza, y que no lo sería si fuese común, cuando existen otros minerales tanto o más raros que no por ello son tenidos como tanto o más valiosos que el oro. En el caso del agua Sexto dice que si bien ya la consideramos valiosa en su disponibilidad actual, más valiosa aún sería mientras más rara fuese su presencia (HP I 143, 1–3). Aquí nuevamente no podemos hablar de contrariedad en las percepciones. Tenemos por último el ejemplo de la belleza de los cuerpos, que «nos arrebató más al contemplarla al principio que cuando su contemplación se ha convertido en costumbre» (HP I 142, 5–7). Una vez más las percepciones en disputa no son contradictorias, pues no es el caso que los cuerpos se nos aparezcan feos una vez que nos resultan ordinarios: tan solo los consideramos como menos bellos. De este análisis de los ejemplos de Sexto podemos sugerir que, si bien conducen a la suspensión del juicio respecto a cómo son las cosas en tanto las percepciones que se tienen de éstas varían, no conduce a la suspensión del juicio respecto al PNC, pues estas percepciones variadas no son contradictorias. El noveno tropo, en fin, en cuanto al PNC, no supone ni su negación ni la suspensión del juicio respecto a su validez.

El décimo y último tropo «conciene sobre todo a lo ético, basado en comportamientos, costumbres, leyes, creencias míticas y suposiciones dogmáticas» (HP I 145, 1–3). Según este tropo debemos suspender el juicio respecto a cómo son las cosas por naturaleza pues las mismas son consideradas de diversas maneras según las diversas leyes, costumbres, etc. De este modo, ciertas costumbres se oponen a otras costumbres, y lo mismo sucede con las leyes, creencias y suposiciones dogmáticas. Para evaluar a que nos conduce respecto al PNC consideremos algunos ejemplos. En primer lugar cabe aclarar que en el caso de aquellas oposiciones cruzadas entre leyes y costumbres, creencias míticas y suposiciones dogmáticas no podemos considerar que se ponga en cuestión el PNC toda vez que las mismas cosas no son consideradas en el mismo sentido, sino que en uno y otro momento son entendidas ora como costumbres, ora como leyes, etc. Ahora bien, en el caso de la oposición interna entre diversas leyes, costumbres, creencias y suposiciones ya no sucede que las mismas cosas sean consideradas en sentidos distintos una y otra vez. De todos

modos cabe aún analizar si la oposición es entre alternativas contradictorias o simplemente diferentes. Recordemos que si nos encontramos frente a la *isosteneia* entre posturas contradictorias entre sí respecto a la naturaleza de los objetos esto nos conducirá a la suspensión del juicio en relación al PNC, pues no podremos definir si tales objetos cumplen o no con él. Una vez más analizaremos algunos ejemplos de Sexto.

La primera de las oposiciones entre costumbres es la siguiente: «ciertos etíopes tatúan a los recién nacidos, pero nosotros no» (HP I 148, 3–4). Es evidente la contradicción en este caso: tatuar a los recién nacidos, no tatuarlos. En el caso de la oposición entre leyes el primer ejemplo es que «entre los romanos, quien renuncia a la herencia paterna no asume las deudas del padre; pero, entre los rodios, las paga en todo caso» (HP I 149, 2–4) Aquí se oponen alternativas contradictorias: una ley que libra del pago de las deudas en determinado caso, una ley que no libra del pago de las deudas en ningún caso. En el caso de la oposición entre comportamientos Sexto cita dos ejemplos, ambos escuetos: «contraponemos el [comportamiento] de Diógenes al de Aristipo, o el de los espartanos al de los itálicos» (HP I 150, 2–3). En ambos ejemplos se pone en primer término una postura ascética y en segundo una disipada en materia de placeres, asumiéndolas como contradictorias. Por su parte en lo que atañe a las creencias míticas, se contraponen que «a veces se invoca a Zeus como padre de los dioses y los hombres, y a veces a Océano diciendo “Océano, genitor de los dioses y madre Tetis”» (HP I 150, 4–7). Aquí la contradicción estriba en que Zeus es genitor en tanto padre de los dioses, y Océano es padre en tanto genitor de los dioses. Por último, en materia de suposiciones dogmáticas Sexto pone el ejemplo de la contradicción entre aquellos que consideran que el alma es mortal y aquellos que consideran que es inmortal (HP I 151, 2–3). En definitiva, de la suma de estos ejemplos podemos concluir que, en tanto ellos presentan la *isosteneia* de casos contradictorios en materia de la naturaleza de los objetos, este tropo también conduce a la suspensión del juicio respecto al PNC, pues no puede decidirse si los objetos considerados cumplen o no con el PNC.

En definitiva, tenemos que de los 8 (ocho) tropos etiológicos sólo 2 (dos) se pronuncian de manera tal que nos permitan considerar que se manifiestan respecto al PNC, si bien por supuesto esto no implica que ello sea su objetivo. En efecto, ambos tropos sugerían no pronunciarse respecto a aquellas cuestiones que no sean evidentes, debido a la imposibilidad de saber algo de ellos, pues el criterio de verdad, como hemos visto con Sexto Empírico, son las apariencias. Esto nos permite pensar que Enesidemo censuraría el tratamiento del PNC dada su naturaleza no manifiesta, con lo cual parecerían indicar la suspensión del juicio respecto al PNC.

Pero, ¿por qué consideramos al PNC como no evidente, si para Aristóteles es «El principio más firme de todos, aquel acerca del cual es imposible el error» (Aristóteles, *Metafísica*, IV, 3, 1005b10)? Pues bien, puede que el PNC resulte, para Aristóteles evidente para el pensamiento, pero no debemos olvidar que el fenomenismo de Enesidemo niega la existencia del intelecto como juez de los sentidos, con lo cual el carácter de evidente queda reservado exclusivamente para aquello de lo cual tenemos percepción sensible.

Ahora bien, en lo que respecta a los 10 (diez) tropos de la suspensión del juicio vimos como todos ellos, salvo uno, podían ser entendidos como expresiones a favor de la suspensión del juicio respecto al PNC. En efecto, sólo el tropo de la rareza presentaba unas variaciones en los objetos que al no ser contradictorias, no implicaban cuestionamiento alguno al PNC. De los tropos restantes no todos conducían a la suspensión del juicio respecto al PNC por la misma razón. Los menos lo hacían por sostener la imposibilidad del acceso a las cosas, con lo cual no resultaba posible determinar si éstas cumplían o no con el PNC. Los más conducían a la suspensión del juicio porque coexistían una diversidad de percepciones mutuamente contradictorias, al tiempo que no podía determinarse si todas eran verdaderas (lo cual supondría negar el PNC) o si sólo aquellas no contradictorias lo eran (lo cual implicarían respaldar al PNC).

Recuérdese cual era nuestro objetivo en esta instancia: reconocer en qué medida podía leerse el pensamiento de Enesidemo como una postura crítica al PNC aristotélico, en tanto sus tropos conducirían a la suspensión del juicio respecto al PNC. Esto como una primera etapa de un desarrollo orientado a sugerir que la existencia del camino escéptico a Heráclito está cimentado no por el fenomenismo, como afirma Polito, sino por el cuestionamiento del PNC. Pues bien, podemos considerar como cumplido este primer objetivo.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles** (2011). *Metafísica*. Trad. Tomás Calvo Martínez. Gredos.
- Bergua Caverro, Jorge** (1997). *Sexto Empírico. Contra los profesores*. Gredos.
- Gallego Cao, Antonio & Muñoz Diego, Teresa** (1993). *Sexto Empírico. Esbozos pirrónicos*. Gredos.
- Brochard, Victor** (1945). *Los escépticos griegos*. Editorial Losada.

- Calvo Martínez, Tomás** (1988). El Principio de No Contradicción en Aristóteles: sus presupuestos e implicaciones de carácter ontológico. En *Méthexis Revista Argentina de Filosofía Antigua*, I, 1988, Estudio Sigma.
- Chiesara, Maria Lorenza** (2007) [2004]. *Historia del escepticismo griego*. Trad. Pedro Bádenas de la Peña. Siruela.
- Dal Pra, Mario** (1989). L'eraclitismo di Enesidemo. En *Lo Scetticismo Greco*, Vol. II (pp.392–413). Laterza.
- (1989). Enesidemo. En *Lo Scetticismo Greco*, Vol. II (pp.349–413) Laterza.
- Eusebio**, *Préparation évangélique*, XIV, 18, 9–12. Recuperado de <http://remacle.org/bloodwolf/historiens/eusebe/preparation14a.htm>
- Gottlieb, Paula** (s/n) Aristotle on Non-contradiction. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/aristotle-noncontradiction/>
- Focio**, *Myriobiblion* cod. 212. Recuperado de <http://remacle.org/bloodwolf/erudits/photius/enesimede.htm>
- Hankinson, Robert** (1995). *The sceptics. Arguments of the Philosophers*. Routledge.
- Lacroix, Francis** (2017). Le pyrrhonisme et le phénomène. En *Revue Phares*, Vol. XVII n°1, Hiver 2017. Québec.
- Laercio, Diogenes** (s/n) *Vies et doctrines des philosophes de l'antiquité suivies de la vie de plotin par porphyre*, IX, 115–116. Recuperado de <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/laerce/table.htm>
- Laertius, Diogenes** (1925). *Lives of eminent philosophers*. Trad. por R. H. Hicks. William Heinemann
- Levy, Carlos** (2015). Philon d'Alexandrie est–inutilizable pour connaître Énésidème?. En *Philosophie Antique. Problèmes, Renaissances, Usages*, vol. 15, (pp. 5–26).
- Machuca, Diego** (2008). Sextus Empiricus: His Outlook, Works, and Legacy. En *FreiburgerZeitschriftfürPhilosophie und Theologie*, N° 55, Academic Press Fribourg.
- (2011). Pyrrhonism and the Law of Non-Contradiction. En Machuca, Diego (ed.) *Pyrrhonism in Ancient, Modern, and Contemporary Philosophy* (pp. 51–78). Springer, Science+Business Media.
- Martín, José Pablo** (1997). *Filón de Alejandría. Obras completas*. Volumen II Edición de. Ocho volúmenes. Trotta.
- Martos Montiel, Juan Francisco** (Ed.) (2012). *Sexto Empírico. Contra los dogmáticos*. Gredos
- Pabón de Urbina, José María** (2014). *Diccionario Manual Griego clásico–español*. Ediciones Vox

- Pajón Leyra, Ignacio** (2012). El principio de no–contradicción en la argumentación escéptica: implicaciones y consecuencias. En *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 29(1), enero-junio, 13–25.
- Pajón Leyra, Ignacio** (2011). *Categorías y supuestos del escepticismo pirrónico* [Tesis de doctorado no publicada]
- Polito, Roberto** (2004). *The Sceptical road: Anaesidemus' appropriation of Heraclitus*. Koninklijke Brill NV
- Román-Alcalá, Ramón** (1996). Enesidemo: la recuperación de la tradición escéptica griega. En *Anales del seminario de historia de la filosofía 1* (Extra), 1996, 79–96
- Román Alcalá, Ramón; González Fernández, Martín & Bermúdez Vázquez, Manuel** (2013). *El escepticismo pirrónico-empírico y el escepticismo académico en su desarrollo histórico*. <http://www.uco.es/investiga/grupos/philosophical-skepticism/index.html>
- Sartorio Maulini, Rafael** (1996). *Sexto Empírico. Hipotiposis pirrónicas*. Akal.
- Bury, Robert Gregg** (1933-36). *Sextus Empiricus. In Four Volumes*. Harvard University Press.
- Viano, Cristina** (2002) «Énésideme selon Héraclite»: La substance corporelle du temps. En *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2002/2 Tome 127, 141–158.

Wittgenstein y el problema del realismo

PEDRO DIEGO KARCZMARCZYK¹

peterkado@yahoo.com

Universidad Nacional de La Plata / CONICET

En este trabajo nos ocuparemos del problema del realismo en el pensamiento de Wittgenstein. Seguiremos fundamentalmente la reconstrucción de su trayecto filosófico que hace Alberto Coffa en su libro *La tradición semántica* y la reconstrucción de la estructura problemática del pensamiento maduro de Wittgenstein que hace Saul Kripke en su ya clásico *Wittgenstein sobre reglas y lenguaje privado*. Prestaremos atención especial a la función que en esta lectura desempeña el concepto de criterio.

Recordemos que, según el relato de Kripke, su polémica reconstrucción del argumento del lenguaje privado se debe a su comprensión de que si el argumento de Wittgenstein contra el lenguaje privado merecía ser considerado como una genuina novedad filosófica, entonces debía arremeter contra las condiciones de verdad semánticas en general, sean éstas públicas o privadas. En efecto, Kripke indica que accedió a su reconstrucción del argumento wittgensteiniano contra el lenguaje privado constatando que: «Los lectores, ciertamente mi previo yo incluido, se han inclinado a menudo a preguntarse: ¿cómo puede él [Wittgenstein] probar que un lenguaje privado es imposible? ¿cómo es posible que yo tenga alguna dificultad en identificar mis propias sensaciones? Y si hubiera alguna dificultad ¿cómo podrían ayudarme “criterios públicos”?» (Kripke, 1982:60). Kripke viene a decirnos que si el argumento contra el lenguaje privado se plantea, como de hecho se planteaba, únicamente como una objeción a las identificaciones o constataciones privadas, en virtud de que no se pueden ofrecer condiciones de verdad mentalistas–subjetivistas, entonces «no hay manera de romper el círculo de las mismas a través de un examen o justificación pública». Y sin embargo, insiste Kripke, hay en Wittgenstein un argumento mucho más poderoso.

Acceder al argumento más poderoso supone una relectura de las *Investigaciones filosóficas*: ubica, desde un comienzo, a lo que se ha conocido como «el argumento del lenguaje privado» como un caso particular de un argumento más general que afecta al lenguaje como un todo, y que se organiza alrededor del problema del

¹ El presente trabajo integró el Simposio «El *Tractatus* a 100 años de su publicación».

seguimiento de reglas. Kripke expresa de una manera muy sintética y aguda este cambio de perspectiva indicando que la clave, tanto de la discusión de las reglas como del argumento del lenguaje privado, es la idea de que si «correcto» posee sentido, entonces, como se indica en el §202 de las *Investigaciones filosóficas*, no puede darse el caso de que todo lo que a mí me parezca correcto sea, por definición, correcto. Además Kripke señala que este pasaje ha sido erróneamente entendido como si estuviera indicando que el déficit de un hipotético criterio de corrección privado pudiera ser subsanado sin más por un criterio público. El cambio que Kripke imprime a la lectura de Wittgenstein queda indicado en el siguiente pasaje: «Wittgenstein parece estar más interesado en la pregunta “¿Tengo alguna razón para pensar que estoy todavía aplicando la misma regla?” que en la pregunta “¿es correcta mi aplicación de la regla?”» (Kripke 1982:29n).

Este cambio de énfasis está cargado de consecuencias. Se trata, nada menos, que de un embate fenomenal contra el realismo semántico que arrastra, por elevación, al realismo epistemológico clásico. En efecto, el realismo epistemológico clásico es la posición filosófica que busca explicar, con un argumento coherente, tanto «la diferencia» como «la relación» entre nuestro conocimiento y la realidad. Este ha sido, probablemente, uno de los problemas cardinales de la filosofía.

En una sugerente lectura de la alegoría de la caverna de Platón, Arthur Danto (ver Danto 1968:ix–xii, Platón 1992: 514a–521b) sugiere que Platón planteó el problema de cómo un pensamiento que sólo sabe de sombras podría acceder a lo que hace que las sombras sean tales. La dificultad, según Danto, radica en que un enunciado como «son sólo sombras» no se podría explicar en términos de sombras. La relación de los cautivos con las cosas que pasan por detrás suyo podría ser representada con sombras proyectadas en la caverna, pero lo que se representaría de ese modo sería la relación de unas sombras con otras sombras diferentes, es decir, diferencias dentro de un mismo orden de realidad, y no la relación de las sombras con un orden de realidad diferente, sustancial. Para sortear lo que parece requerir un salto lógico, Platón apeló símiles o a mitos, como la propia alegoría de la caverna, en los que las condiciones de la comprensión (en el caso de los esclavos encadenados: la fogata y el desfile de gente que transporta objetos que se proyectan en el fondo de la caverna) son vistas «desde afuera», y por lo tanto, desde algo que está «más allá» de las mismas, es decir, desde una situación en la que los límites de la comprensión ya han sido superados. El Platón de Danto parece así haber dado dos pasos en uno, por un lado describió agudamente un problema interesantísimo: ¿cómo podemos comprender nuestras propias condiciones de comprensión? y, por el otro, no encontró otra manera de enfrentarlo como no fue-

ra violentando las condiciones de su planteamiento: intentó hacer comprensibles los límites de la comprensión yendo más allá de los mismos, postulando un dominio de entidades que darían cuenta de nuestra comprensión. Sin embargo, la postulación de entidades en jurisdicción filosófica se ha revelado como una tarea ingrata. En efecto, respecto de ese dominio de entidades propuesto por el filósofo se pueden plantear los mismos problemas que respecto de cualquier otra realidad: ¿cómo es posible comprenderlas/conocerlas? Una de las maneras en las que la filosofía ha lidiado con esta dificultad es modelar de antemano a estas entidades propuestas como fundamento de toda inteligibilidad para que armonicen con nuestra facultad de conocimiento, es decir, pensando a lo real como si fuera, desde el vamos, ideal o conceptual. De esta manera se tejió una alianza milenaria entre realismo e idealismo. La filosofía platónica, caracterizada usualmente como «idealismo objetivo», testimonia esta alianza.²

Si la historia de la filosofía puede concebirse como una nota al pie de la filosofía platónica ello se debe a que en la secuencia de las diferentes posiciones podemos discernir una teleología inscripta insensiblemente en la ontología: la concepción filosófica de la realidad está dominada por la finalidad de hacer comprensible la cognoscibilidad de la misma, la concepción metafísica de la realidad ha intentado responder por anticipado a la pregunta ¿cómo podemos conocerla? Kant se opuso a estas teorías, no sólo en su *Crítica de la razón pura*, donde intentó hacer comprensibles los límites de la capacidad de conocer sin trascenderlos, sino también en la *Crítica del juicio*, donde denunció la íntima solidaridad entre realismo e idealismo, desnudando la «teleología metafísica» a la que aludimos, es decir la tendencia de

2 Una mirada más cuidadosa a los textos de Platón muestra que acaso en la lectura que realizamos siguiendo a Danto haya una simplificación. Las lecturas de Platón que se inspiran en la relectura del pensamiento griego iniciada por Heidegger muestran que, sin que hayan al respecto diferencias en los diferentes diálogos platónicos, el momento en el que el *eídos* se pone o propone como ente (cuando se dice «el *eídos* es...» o «ser... es...») debe comprenderse en el interior de una estructura más compleja. La fijación del *eídos* como ente ocurre sólo por mor de su fracaso, ya que el continuado fracaso de la operación de fijación del *eídos* como un ente es lo que muestra al *eídos* verdaderamente, es decir, a la diferencia entre el ser y el ente. Dicho de otro modo, la *akríbeia*, el intento de definir o determinar exactamente qué es... y qué no es... sólo ocurre en el fracaso continuado del intento de fijar un criterio. La visión dominante de Platón y el platonismo habría cuajado en el período helenístico, posterior a Platón y Aristóteles, aunque posibilitado por el análisis aristotélico del tiempo como horizonte descualificado y por lo tanto infinito, en el cual los límites son contingentes. A partir de entonces la dualidad de aspectos interiores a la filosofía platónica se vuelve una dualidad exterior, propia de posiciones filosóficas diferenciadas, dando lugar a una posición dogmática, donde el *eídos* aparece como ente, y a una posición escéptica, que reinterpreta la búsqueda de la *akríbeia*. La visión de Danto responde a una lectura tradicional de los diálogos platónicos. No tenemos de momento una conclusión definitiva de cómo una relectura de la historia de la filosofía semejante afecta a la posición de Wittgenstein. (Ver Martínez Marzoa, 2010:87-116)

los metafísicos a tomar como un hecho consumado el indispensable principio subjetivo, legítimo en la esfera de la reflexión pero sólo en ella, que nos lleva pensar a la realidad como si hubiera sido hecha por una inteligencia superior para uso de la facultad de conocimiento (ver Kant, 1992:125, ver Cassirer 1993:cap. VI).

A nuestro entender Wittgenstein estuvo preocupado tempranamente por el problema que acabamos de describir, llamémoslo el problema platónico–kantiano del realismo. En efecto, en el *Tractatus* Wittgenstein parece haberle dado un giro al problema que en Platón hacía que, para comprender lo comprensible, o pensar lo pensable, se precisara también comprender lo incomprensible o pensar lo impensable. Al proponer la idea de que el límite a lo pensable podría delimitarse internamente, bien que indirectamente, por medio de la expresión de los pensamientos (en la proposición), Wittgenstein eludió el escollo platónico (y también kantiano de acuerdo a ciertas interpretaciones de la «cosa en sí»), indicando una vía de acceso a la diferencia entre lo pensable y lo impensable, que no requería pasar por (es decir «pensar») lo impensable. La relación entre la realidad y su figura, lo que hace posible la comprensión, la forma lógica, es elusiva, no se la puede enunciar, y por lo tanto tampoco se la puede conocer, pero la misma se muestra en nuestro uso del lenguaje y se puede clarificar desde allí.

Desde el *Tractatus* y durante su período intermedio, Wittgenstein encontró que la diferencia entre realismo e idealismo, o solipsismo, no podía expresarse, sino sólo mostrarse. Así Wittgenstein sostenía, en una clase dictada durante este período, que los idealistas «...están en lo correcto en lo relativo a que nunca trascendemos la experiencia. La división mente/materia es una división *en* la experiencia. Los realistas tienen razón al insistir en que las sillas existen» (Wittgenstein, 1980:80, cit. por Coffa, 2003:245). La dificultad radica en que «en la experiencia», por así decirlo, sólo se pueden trazar diferencias interiores a la misma, como la diferencia entre una silla experimentada como real y la alucinación de una silla, que poseen como criterios distintivos ciertas modalidades de la experiencia (la constancia de la silla real versus la inconstancia de la silla alucinada, por ejemplo), pero no la diferencia absoluta que tanto el idealista como el realista quieren trazar entre «real» y «no real». No estamos lejos, como vemos, del problema platónico de un lenguaje de meras sombras.

En el §58 de las *Observaciones filosóficas*, Wittgenstein (1997) intentó, siguiendo una sugerencia de Lichtenberg, construir un lenguaje en el cual los pronombres personales, en particular la primera y la tercera persona, pudieran eliminarse sin pérdida de contenido informacional. En este lenguaje, sostiene Wittgenstein, cuando él mismo, L.W., tiene dolor, se dirá, «hay dolor», en cambio,

de un tercero, N.N., sólo se podrá decir que se comporta de tal o cual manera, por ejemplo, «N.N. se comporta como L.W. cuando hay dolor». En este lenguaje L.W. ocupa una posición privilegiada, central. Sin embargo, puesto que hay otro lenguaje en el que N.N. asume el papel de «centro» que antes le correspondía a L.W., la enunciación de «Hay dolor» por L.W. se traducirá al lenguaje que privilegia a N.N. como: «L.W. se comporta como N.N. cuando hay dolor». Entre los diferentes lenguajes, es decir, los que tienen a distintas personas como centros, el que me tiene a mí mismo como centro posee un estatus privilegiado..., para mí mismo. Esto permite comprender aquello que el solipsista desea poner de manifiesto, pero, sin embargo, Wittgenstein cree que la ventaja de este lenguaje (el estatuto privilegiado del sujeto que enuncia en cada caso) no puede, para desgracia del solipsista, expresarse lingüísticamente, aunque la misma se muestre en cada circunstancia en la que es utilizado.

De acuerdo a esta comprensión de la evolución de su pensamiento, Wittgenstein condujo su reflexión filosófica guiado por el problema del realismo, orientándose por el intento de eludir las dificultades del realismo clásico, es decir, evitando ponerse en la obligación de ofrecer un discurso acerca de la diferencia y de la relación entre nuestro conocimiento y la realidad. Sin embargo es indudable que la problemática del realismo organiza las posiciones que venimos de comentar. En efecto, en el *Tractatus* encontramos una conceptualización de la diferencia y la relación entre la expresión de nuestros pensamientos, y la realidad: se trata de hechos diversos (independientes uno de otro) vinculados por una relación de isomorfismo que, sin embargo, escamotea la posibilidad de otorgarle sentido a un pretendido discurso filosófico que debería hablar de esta relación. En las posiciones del período intermedio que acabamos de comentar, la distancia entre nuestro pensamiento y la realidad se anula, la experiencia parece darnos la realidad directamente, pero al costo, no pequeño, de que la realidad última no se distinga de los *sense data*.

Entendemos que esta breve reconstrucción del trayecto filosófico de Wittgenstein es necesaria como trasfondo para apreciar aquello que la lectura de Kripke ayuda a poner de manifiesto en la filosofía del austríaco: la formulación de un problema de correspondencia precisamente allí donde nunca se había concebido que pudiera llegar a plantearse. Este problema, que como indicamos, es tan viejo como la filosofía, adquirió un sesgo muy particular en la filosofía moderna al adoptar como punto de partida a la conciencia. Desde entonces tomó la forma de poder explicar cómo es posible, si acaso, ofrecer alguna garantía de que las cosas son como nos parecen, puesto que nuestra aprehensión de la realidad siempre está mediada por

las condiciones que impone nuestra conciencia.³ Pero en este marco no parecía posible plantear una duda acerca de lo que se nos presenta o aparece, acerca de lo dado, convicción que las posiciones intermedias de Wittgenstein testimonian ejemplarmente.

El Wittgenstein que podemos leer a través de Kripke encuentra un problema de correspondencia en el punto preciso en el que se suponía que el mismo estaba exceptuado. No tengo dudas ahora respecto a al hecho de que ahora veo verde, tengo una sensación de verde, pero ¿poseo una justificación para esta seguridad? ¿Tengo alguna garantía de que lo que ahora quiero decir con ‘verde’ se corresponde con lo que quise decir con «verde» hasta ayer? (ver Kripke, 1982:58). Kripke indica que si esta seguridad es la manifestación de un saber, debería ser posible justificarla.

Por razones de espacio no podemos mostrar en detalle que el cuestionamiento de las condiciones de verdad mentalistas subjetivistas (o criterios privados) posee un efecto de arrastre que hace que las consecuencias de este cuestionamiento se manifestaran luego en la propuesta de un criterio público. Abierta la caja de Pandora, no hay modo de cerrarla. En otros términos, bajo esas líneas no hay un argumento coherente contra el lenguaje privado.

3 Esta observación requiere algunas precisiones. En efecto, para una lectura que insista en que la obra fundamental de Descartes son las *Regulae ad directionem ingenii*, la filosofía de Descartes no parece estar expuesta a este problema sino por una inconsistencia o, cuando menos, una inconsecuencia. Descartes indica que todas las ideas tienen «realidad objetiva», puesto que su ser consiste en la «realidad objetiva» y por ello entiende que el *qué* de las ideas consiste en su ser puestas ante la mente. Esto constituye una operación mayúscula de redefinición, ya que para el pensamiento escolástico, «realidad objetiva», lo mismo que «objeto» (*objectum*), significaban «ser de razón», comprendido éste como algo opuesto al «ser real» o «realidad en sí». En cambio para Descartes *objectum* es objeto de pensamiento, pero sin el mencionado contraste con una realidad en sí. El *objectum* ahora ocupa todo el campo de lo que es. En ese sentido, al concebir Descartes al ser como certeza, esto es, al concebir como real a aquello que, estando presente en el pensamiento, resiste a la duda presentándose de manera clara y distinta ante la mente, Descartes no estaba haciendo una opción o un recorte en el contenido de lo real, una selección de entre los entes disponibles, privilegiando algunas cosas en el mobiliario del mundo como suele indicar una mala metáfora usual, es decir, quedándose con el pensamiento y excluyendo a las cosas, sino que lo que hacía era una operación que cabe clasificar como una redefinición del sentido del ser o de lo real, definiendo el ámbito de lo que es ente. Esto es así a tal punto que las distinciones que podrían parecer perdidas, aquellas distinciones que parecen requerir de una realidad extramental, como por ejemplo la distinción entre «interior» y «exterior», reaparecen inmediatamente en el pensamiento de Descartes: la percepción clara y distinta del contenido mental «extensión» nos da la *exterioridad* y la percepción evidente del contenido «yo pienso» nos da la *interioridad*. Pero en el momento de demostrar la existencia de Dios, esto es, al intentar mostrar que la mente no puede dudar de la existencia de Dios, Descartes complica su esquema ontológico fundamental de la certeza, apelando a algunos elementos de la ontología medieval, en particular la noción de «realidad formal», sin interrogarse a fondo sobre lo que implican estas nociones. En consecuencia, Descartes introduce, a través del concepto de «realidad formal», el concepto de una realidad «en sí» o de una «substancia», que es ajeno a su planteamiento ontológico estricto, el de las *Regulae*, es decir el de la certeza (Ver Martínez Marzoa, 1984:49–92).

Ahora bien, lo que Kripke vino a explicitar es que el argumento contra el lenguaje privado de Wittgenstein no requiere cerrar la caja de Pandora, es decir, que el argumento no es un rechazo de una clase de condiciones de verdad semánticas particulares (mentalistas subjetivistas) realizado a favor de condiciones de verdad de otra clase (lo que implicaría pensar, de acuerdo a la alternativa planteada por Kripke en el párrafo citado más arriba, que el argumento del lenguaje privado está regido por la pregunta: «¿es correcta mi aplicación de la regla?»), sino un rechazo general de las condiciones de verdad semánticas (lo que supone una respuesta negativa al otro cuerno de la alternativa: «¿Tengo alguna razón para pensar que estoy todavía aplicando la misma regla?»).

No podemos reconstruir aquí el argumento de Kripke, nos conformaremos con recordar su estructuración en un «argumento escéptico», una «conclusión» escéptica, una «paradoja» escéptica, y una «solución escéptica». En el mejor trabajo exegético sobre la interpretación de Wittgenstein por Kripke del que tengamos conocimiento, Martin Kusch hace una pregunta crucial para comprender cómo puede sortearse la dificultad planteada frecuentemente acerca de las consecuencias autorrefutatorias del antirrealismo que Kripke le atribuye a Wittgenstein en su lectura. La pregunta es sencilla: ¿para quién es paradójica la paradoja? (Kusch, 2006:15). De esta pregunta se desprenden consideraciones cruciales acerca del alcance del adjetivo «escéptica» en la expresión «solución escéptica». En efecto, la «solución escéptica» podría, por un lado, ser caracterizada como tal por «ser propuesta por un escéptico», pero por otra parte, también podría ser tal debido a «ser la respuesta a un escéptico» o a un problema escéptico. En el primer caso nos encontramos con las dificultades del antirrealismo que ha sido señalado tantas veces, el escéptico antirealista se ve envuelto en una paradoja. La conclusión escéptica, que indica que «No puede haber algo así como significar una cosa con una palabra» (Kripke 1982:54) es paradójica: si la misma es verdadera, entonces sus palabras no significan nada, y ella misma no es ni siquiera un candidato a ser verdadera o falsa. Sin embargo, concebida de la segunda manera, la solución escéptica debería ser vista como una forma de antiescepticismo diagnóstico, es decir, como una forma de responderle al escéptico que consiste en rechazar las presuposiciones cruciales del desafío, en particular la tesis de que la significatividad de las afirmaciones semánticas se derive de su correspondencia con hechos, o que su significado esté dado por sus condiciones de verdad (ver Kripke 1982:66). Es aquí donde la pregunta ¿para quién es paradójica la conclusión escéptica? adquiere toda su relevancia. En efecto, en la medida en que el argumento escéptico es una larga «crítica inmanente» de un conjunto de presuposiciones compartidas por el realista y su retador escéptico, la

conclusión escéptica sólo es paradójica para quienes se comprometen con esas presuposiciones.

La solución escéptica, entonces, en tanto respuesta diagnóstica, abandona el conjunto de presuposiciones que llevaron a la paradoja, en particular la idea de que las oraciones semánticas adquieren significado en función de sus condiciones de verdad y provee unas condiciones alternativas: se trata de condiciones «aproximadas» (del tipo, «...es a menudo necesario, y frecuentemente suficiente...» ver Kripke, 1982:90–91, ver Kusch 2006:27). Si bien Kripke las denomina «condiciones de aseverabilidad», las mismas se aplican a cualquier clase de oraciones (órdenes, preguntas, expresiones de sentimientos, etc.). Los elementos de esta solución son conocidos: (i) «primitivismo de los juicios semánticos»: las condiciones de aseverabilidad en primera persona establecen que un individuo, Jones, puede dar como pasos válidos de una regla aquellos que se siente inclinado o confiado a dar; y (ii) «dualidad de perspectivas», otro individuo, Smith, puede hacer enunciados en tercera persona acerca de la corrección del proceder de Jones si éste da respuestas semejantes a las que él mismo se siente inclinado a dar en esas circunstancias, y hacer enunciados acerca de la incorrección del proceder de Jones si éste da respuestas alejadas de las que Smith mismo se siente inclinado a dar.

El primitivismo de las inclinaciones y la dualidad de perspectivas constituyen algo así como el «armazón formal» de la solución escéptica, pero la clave de la misma pasa por otros conceptos que le dan sustancia a este armazón formal, permitiéndonos comprender el rol que el mismo desempeña en nuestras vidas. Se trata de los conceptos de «concordancia», «forma de vida» y «criterio». El concepto de «concordancia» hace comprensible que la dualidad de perspectivas posea alguna eficacia y la utilidad que reviste la atribución de conceptos y reglas de unos a otros con la expectativa de que se comporten de cierta manera. En el marco de una fuerte concordancia en nuestros juicios, las expectativas que nos formamos unos respecto a otros imponen una «restricción eficaz» sobre los comportamientos de los diferentes individuos, ya que no cualquier respuesta será admitida como buena, reforzando así la tendencia hacia la homogeneidad (ver 1982:93, 96–98). La manera en la que estas respuestas concordantes se entrelazan con las diversas actividades que realizamos es nuestra «forma de vida» (cf. 1982:96). El concepto de «criterio», elucida los modos en los que alcanzamos la concordancia. En efecto, la dualidad de perspectivas requiere que haya maneras de comprobar si alguien está siguiendo una regla que sean diferentes a su declaración confiada a decir que la está siguiendo.

Detengámonos un momento en el concepto de «criterio». Lo primero que debemos señalar es que no hay una manera homogénea de establecer la concordancia

para todos los usos del lenguaje, sino diferentes maneras que corresponden a diferentes dominios de discurso (los casos analizados por Kripke son criterios para objetos externos, estados internos y para las matemáticas). Estas diferencias, dice Kripke, son una parte primitiva de nuestros juegos de lenguaje. Cuando indicamos que se trata de una parte primitiva, queremos indicar que las condiciones alternativas (esto es, como hemos dicho, condiciones a menudo necesarias y frecuentemente suficientes) son aquí las condiciones originales y no un ideal resignado, como podría hacer creer la marcha del argumento. Por ejemplo, podemos observar cómo algunos elementos, que permanecen materialmente idénticos en los distintos momentos de la exposición, cambian su estatuto. Sea 125 la respuesta a la pregunta «¿ $57+68=?$ » o el enunciado «Esto es verde» dicho ante una muestra de este color. Bajo la concepción del significado en términos de condiciones de verdad, estos ejemplos aparecen como un acto de obediencia guiado por un estado mental, inmune a la duda cartesiana. Bajo la conclusión escéptica, aparecen como una inclinación bruta, injustificable. Vistos desde el marco de la solución escéptica, si los mismos aparecen en circunstancias en las que los demás podrían concordar con estos enunciados, pueden ser calificados como casos de seguimientos de reglas.

La noción de criterio, tal como resulta elucidada en el marco de la solución escéptica, cubre las circunstancias especificables, en principio distintas de la declaración confiada del hablante, por medio de las cuales otros pueden evaluar si éste sigue o no una regla. Las circunstancias deben ser diferentes a la declaración confiada del hablante ya que en caso contrario recaeríamos en el lenguaje privado, es decir, en un lenguaje donde todo lo que le pareciera correcto al hablante sería por definición correcto.

La concepción escéptica de los criterios no responde a lo que aparecía como el problema de este concepto en su elucidación realista robusta, el problema de las excepciones (ver Albritton, 1968) y de hecho no precisa hacerlo. El *quid* de la solución escéptica consiste en que ofrece una versión comunitaria en la que el acuerdo o concordancia comunitaria no desempeña una función normativa o epistémica. La concordancia ya no es la costumbre o el «modo acostumbrado» al que se apela para dirimir disputas (como ocurre con las versiones comunitarias de Rhees, Malcolm y Winch), sino que es descripto meramente como un hecho bruto contextual que no ingresa en la dimensión de la justificación. En las condiciones de aseverabilidad sólo se menciona el «acuerdo o concordancia interpersonal», presuponiendo que los individuos ya están por su cuenta inclinados a dar una respuesta a un problema dado. El acuerdo o concordancia en la solución escéptica cumple una función meramente «causal», a través de un argumento que indica que en las diversas interac-

ciones por medio de las cuales se desarrolla nuestra vida aparecen «expectativas». Por ejemplo, cuando atribuimos a un almacenero el dominio del concepto de la adición, esperamos que realice la suma de nuestros gastos del mismo modo en el que lo haríamos nosotros. El argumento causal indica que estas expectativas, puesto que no son compatibles con cualquier respuesta que el individuo al que se le atribuye el dominio de un concepto pudiera dar (ver Kripke 1982:93) imponen una restricción eficaz sobre su comportamiento. Mediante su comportamiento los individuos ponen en juego su dominio de diversos conceptos, y si éste fuera puesto en cuestión, podrían ser apartados de algunas prácticas. De esta manera, aunque no es mencionado en las condiciones de justificación, y por buenas razones, el «modo acostumbrado de actuar» influye causalmente sobre las inclinaciones de los distintos individuos. Como lo indica Kripke: «... nuestra autorización para decir los unos de los otros que queremos decir adición mediante “+” es parte de un “juego de lenguaje” que se sostiene a sí mismo sólo debido al hecho bruto de que generalmente concordamos» (1982:97). Para resumir lo dicho de una manera un tanto especiosa: el modo acostumbrado forma parte de la ontogénesis de las inclinaciones confiadas de cada individuo que participa en un juego de lenguaje (este es el elemento causal) pero es ortogonal respecto de la justificación de las atribuciones (donde sólo ingresan las inclinaciones de quienes realizan los juicios). Los hablantes realizan sus atribuciones sin dudar, siguiendo sus inclinaciones confiadas, sin necesidad de consultar el comportamiento de otros (ver Kripke 1982:111).

Un juicio que niegue que un individuo domina un concepto puede implicar el apartamiento del mismo de ciertas prácticas en las cuales el dominio de este concepto se entrelaza con la realización de otras actividades. La inquietud acerca del alcance del antirrealismo de Wittgenstein en la interpretación de Kripke impacta precisamente en este punto. La inquietud alude a un problema que se le presentaría a la solución escéptica, la cual, al negar que las atribuciones semánticas enuncien hechos, acabaría comprometiéndose con una posición proyectivista acerca del significado. Según el proyectivismo, atribuir un significado equivale a proyectar una actitud sin ningún contenido de verdad. Una interpretación de esta clase, proyectivista o no-factualista, se ha visto favorecida por el uso que Kripke hace de la analogía con Hume y su solución proyectivista al problema de la causalidad. Según el filósofo escocés, la causalidad no corresponde a nada objetivo, sino que tiene que ver con la manera en que experimentamos la sucesión regular de clases de fenómenos. La causalidad no es para Hume un rasgo del mundo, sino un rasgo que nuestra mente proyecta sobre el mundo. La solución escéptica, que niega que las aseveraciones semánticas enuncien hechos y destaca su rol en nuestras vidas (otorgar, con-

servar o denegar estatus sociales), ha sido comprendida de manera análoga, como una propuesta proyectivista. Las atribuciones semánticas no harían más que expresar las actitudes, de confianza o desconfianza, que depositamos unos sobre otros. Frente a esta interpretación se ha objetado que una posición no factualista acerca del significado no puede ser una posición local porque el no factualismo semántico se vuelve necesariamente global, y en consecuencia acaba refutándose a sí mismo (Wright 1984:769).

Sin embargo consideramos, junto con algunos intérpretes, como Byrne (1996), Wilson (1998, 2002) y Kusch (2006:cap. 5), que si prestamos atención a algunos pasajes del capítulo 3, como aquellos en los que Kripke analiza y descarta un posible conflicto de la conclusión escéptica con el lenguaje ordinario (1982:69), o aquellos en los que Kripke adscribe a Wittgenstein un compromiso con una versión de la teoría de la verdad como redundancia (1982:86), o incluso aquellos otros en los que contrasta la posición de Wittgenstein con el finitismo y con el conductismo (1982:106–107), es posible desarrollar una lectura factualista de la solución escéptica. Ello supone distinguir dos tipos de factualismo, un factualismo inflacionario, concebido en las líneas del realismo clásico, atacado por el argumento escéptico, y un factualismo mínimo, deflacionario, compatible con la solución escéptica. La clave del antifactualismo deflacionario consiste en indicar que las condiciones alternativas, las condiciones de aseverabilidad, pueden alojar oraciones de cualquier forma, por ejemplo, expresiones de la forma «El hecho es que Jones quiere decir la adición con tal y cual símbolo», la cual no sólo es adecuada, sino que “posee usos perfectamente ordinarios” (Kripke 1982:69). La solución escéptica, aunque no retiene las condiciones necesarias y suficientes características del realismo clásico, no tiene nada que objetar al uso de oraciones de la forma «Es un hecho que...». En otros términos, en esta lectura la solución escéptica trae aparejada, a través de la descripción de condiciones de aseverabilidad aproximadas para las oraciones relevantes, una concepción deflacionaria de la verdad, de los hechos y de las proposiciones.

Retomando el planteo de Platón en la «alegoría de la caverna», intentamos mostrar que el problema del realismo nace de la incapacidad para esclarecer de manera inmanente nuestras condiciones de comprensión. Intentamos mostrar cómo esta dificultad modela el desarrollo del pensamiento de Wittgenstein. Argumentamos que el Wittgenstein que lee Kripke consigue producir una refutación puramente inmanente del realismo clásico y reconstruir también de manera inmanente, una forma de factualismo deflacionaria, indispensable para eludir su carácter autorrefutatorio. El prodigio de esta propuesta radica en haber podido formular un inte-

rrogante allí donde distintas formas de realismo, clásico o robusto, consideraban que estaba exceptuada. Al final del trayecto hay que reconocer que el planteo que Kripke lee en Wittgenstein no intenta en modo alguno indicar que nuestro lenguaje es un lenguaje de meras sombras, sino exhibir el nivel en el que se trazan las distinciones fundamentales, como aquella diferencia insidiosa entre las sombras y las realidades sustanciales. Para tamaño logro pide, apenas, reconocer los mitos como lo que son.

Referencias bibliográficas

- Albritton, Rogers** (1968). On Wittgenstein's use of the term 'Criterion'. En Pitcher (1968). 231–250.
- Byrne, Alex.** (1996). On misinterpreting Kripke's Wittgenstein. *Philosophy and Phenomenological Research*, n° 56, 339–343.
- Cassirer, Ernst** (1993). *Kant, vida y doctrina*, México, FCE, trad. de Wenceslao Roces.
- Coffa, J. Alberto** (2003). *The Semantic tradition. From Kant to Carnap: to the Vienna station*. Cambridge University Press.
- Danto, Arthur** (1968). *What philosophy is. A guide to the elements*. Harper Torchbooks.
- Kant, Immanuel** (1992). *Crítica de la facultad de juzgar*, Monte Ávila, trad. de Pablo Oyarzún.
- Kripke, Saul** (1982). *Wittgenstein on rules and private language. An elementary exposition*, Harvard University Press.
- Kusch, Martin** (2006). *A sceptical guide to meaning and rules: defending Kripke's Wittgenstein*. McGill–Queen's University Press.
- Martínez Marzoa, Felipe** (1984). *Historia de la filosofía. Filosofía moderna y contemporánea*, Madrid, Istmo.
- (2010). *Historia de la filosofía antigua*, Barcelona, Akal.
- Pitcher, George** (ed.) (1968). *Wittgenstein: the Philosophical Investigations*. University of Notre Dame Press.
- Platón** (1992) *República*, Gredos, trad. de Conrado Eggers Lan.
- Wilson, George** (2002). Kripke on Wittgenstein and Normativity. En: Miller, A. & Wright C. (eds.) (2002) *Rule-following and meaning*. Acumen.
- (1998). Semantic realism and Kripke's Wittgenstein. *Philosophy and Phenomenological Research*, n° 58, 99–122.
- Wittgenstein, Ludwig** (1980). *Wittgenstein's lectures, Cambridge 1930–1932*. Rowman & Little–field, editado por D. Lee.

- (1994). *Los cuadernos azul y marrón*. Planeta–Agostini, trad. de Francisco Gracia Guillén.
- (1997). *Observaciones filosóficas*, México, UNAM, trad. de Alejandro Tomasini Bassols.
- (1999). *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Altaya, trad. por Ulises Moulines y Alfonso García Suárez.
- (1969). *On certainty*, Basil Blackwell, trad. por Denis Paul y G. E. M–Anscombe.
- Wright, Crispin** (1984). Kripke's Account of the Argument against private language. En: *Journal of philosophy*, nº 71, pp. 759–758.

El problema de la equiparación entre los términos φαινόμενα y ἔνδοξα en el ámbito de la filosofía práctica aristotélica

MATÍAS EZEQUIEL KOGEL¹

matykog11@gmail.com

Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales / Universidad Nacional del Litoral / CONICET

El presente trabajo aborda la cuestión de la equiparación entre los términos φαινόμενα y ἔνδοξα en el ámbito de la filosofía práctica aristotélica. De acuerdo con la interpretación de Owen (1961), Aristóteles usa la palabra φαινόμενα en dos sentidos: para denotar las observaciones empíricas y para denotar los ἔνδοξα. Cuando se trata del primer sentido, se trata de un método de carácter empírico (Owen lo denomina método baconiano), mientras que cuando se trata del segundo, el método es el dialéctico (cf. Owen, 1961: 84; 86). El primer método estaría en consonancia con lo prescripto por Aristóteles en *APr.* I 30, 46a 17–27 y aparecería funcionando en las obras de biología y meteorología (cf. Owen, 1961: 84), mientras que el segundo método estaría en consonancia con lo prescripto por Aristóteles en *EN* VII 1, 1145b 2–7 y aparecería funcionando en obras como *Física* y *Ética Nicomáquea* (cf. Owen, 1961: 85, 86; 88, 89).

La novedad de Owen en su artículo es la asociación del pasaje metodológico de *EN* VII 1, 1145b 2–7 con la dialéctica de *Tópicos*. En este pasaje, de acuerdo con Owen, Aristóteles estaría mostrando otro tipo de investigación que consistiría en el análisis conceptual aplicado a opiniones reconocidas (ἔνδοξα). Según esto, entonces, en los lugares de *EN* donde aparece el término φαινόμενα Aristóteles se refiere a los ἔνδοξα, y debido a esto el método utilizado allí sería el dialéctico. Para confirmar esta equiparación de φαινόμενα con ἔνδοξα Owen hace referencia a dos pasajes (*APr.* I 1, 24b 10–12 y *Top.* VIII 5, 159b 17–23).²

¹ El presente trabajo integró el Simposio «Metafísica, biología y ética en Aristóteles».

² La identificación entre φαινόμενα y ἔνδοξα, según Owen (1961), podría justificarse en los dos siguientes pasajes: *APr.* I 1, 24b 10–12 y *Top.* VIII 5, 159b 17–23. Sin embargo, como advierte Berti (2009), en ambos pasajes φαινόμενα y ἔνδοξα no se identifican. No obstante, en el segundo pasaje podemos ver la identificación de φαινόμενα con δοκοῦντα, es decir, con las opiniones (δόξαι). Berti está de acuerdo con Owen en su identificación de φαινόμενα con λεγόμενα, δοκοῦντα y δόξαι, pero le critica que haya extendido esta identificación a los ἔνδοξα. En efecto, los ἔνδοξα no son simplemente opiniones, sino que son opiniones reconocidas, aceptadas por todos, la mayoría o por los sabios (*Top.* I 1 100b 21–23). Para

Ahora bien, existen diferentes pasajes del *corpus aristotelicum*, incluyendo los pasajes de *EN* y *EE*, que debilitaría la tesis de la equiparación entre φαινόμενα y ἔνδοξα. En efecto, si distinguimos los términos φαινόμενα y ἔνδοξα en el ámbito de la filosofía práctica aristotélica, significa que el método propuesto por Aristóteles en *APr.* I 30, 46a 17–27 no se limita a ser encontrado en las obras de biología y meteorología como sostenía Owen (1961). Por eso el objetivo de esta ponencia es mostrar que si sostenemos que existe un conjunto de φαινόμενα que conformaría la experiencia propia de la filosofía práctica aristotélica, significa que dicha experiencia debe ser explicada, y el método utilizado para su explicación ya no sería el dialéctico, sino el método que se propone en *APr.* I 30, 46a 17–27.

Para cumplir con este objetivo, en primer lugar, consideraremos algunos pasajes del *corpus aristotelicum* para distinguir los significados de φαινόμενα y ἔνδοξα, y, en segundo lugar, haremos algunas consideraciones sobre el método que se propone en *APr.* I 30, 46a 17–27 y su relación con la experiencia propia de la filosofía práctica. Por último, extraemos nuestras consideraciones finales.

1. La distinción entre φαινόμενα y ἔνδοξα

Para comenzar, podemos considerar algunos puntos importantes del pasaje de *DC* III 7, 306a 5–17. En dicho pasaje Aristóteles afirma lo siguiente:

Y ocurre, con los que tratan de los fenómenos, que dicen cosas que no concuerdan con los fenómenos. La causa de ello es no haber tomado bien los primeros principios, sino querer reducirlo todo a unas opiniones preestablecidas. Pues seguramente los principios de las cosas sensibles han de ser sensibles, los de las eternas, eternos, y los de las corruptibles, corruptibles, en una palabra, homogéneos con las cosas sometidas a ellos. Pero ellos, por el apego a esas “opiniones”, parecen hacer lo mismo que los que defienden las tesis en las disputas “dialécticas”: en efecto, sostienen cualquier conclusión, considerando estar en posesión de principios verdaderos, como si algunos “principios” no hubiera que juzgarlos a partir de lo que de ellos se deriva, y especialmente de su resultado final. La obra es el fin del saber productivo; del saber sobre la naturaleza, en cambio, lo que aparece siempre y de modo preciso a los sentidos. (*DC* III 7, 306a 5–17, trad. de Miguel Candel)

Berti, los ἔνδοξα son una subclase muy precisa de φαινόμενα, pero que son particularmente opiniones calificadas.

Según lo que se sostiene en este pasaje, podemos notar varios puntos importantes para nuestro argumento: (i) el desacuerdo entre las cosas que se dicen y los fenómenos, y por tanto la distinción entre unas y otros³; (ii) la causa del desacuerdo entre ambos son las opiniones preestablecidas; (iii) quienes se apoyan en estas opiniones se parecen a los dialécticos, pues defienden una tesis sin confrontarla con lo que aparece siempre y de modo preciso a los sentidos, esto es, con los fenómenos. Además, en el pasaje recién citado se relacionan los fenómenos con lo que aparece a los sentidos (cf. Liddell–Scott–Jones, 1996: 1913).⁴

Ahora bien, debemos mostrar también que en el campo de la investigación de la filosofía práctica hay φαινόμενα y éstos no pueden equipararse a los ἔνδοξα como sostuvo Owen (1961). Para evidenciar esto tengamos en cuenta, por un lado, la discusión del problema de la incontinencia en *EN VII*, y, por otro lado, algunos pasajes más de *EN* y *EE* donde aparece el término φαινόμενα.

En relación con la discusión del problema de la incontinencia, en *EN VII 2* Aristóteles parte de la opinión sostenida por Sócrates de que «la incontinencia no existe»:

En efecto, Sócrates combatía a ultranza ese argumento, en la convicción de que no existe la incontinencia; [creía,] en efecto, que nadie obra a sabiendas en contra de lo mejor, salvo por ignorancia. Ahora bien, ese argumento está en manifiesta contradicción con la manera en que se presentan los hechos; y en relación con esa afección se debe investigar, en caso de que [se actúe] por ignorancia, cuál es la modalidad de la ignorancia que se da, pues es manifiesto que el que actúa con incontinencia no piensa [que deba

3 D. Frede tampoco está de acuerdo con la equiparación de φαινόμενα y ἔνδοξα. «Establecer los φαινόμενα» no sólo puede referirse a la enumeración inicial sino también a la aclaración intencionada de los fenómenos en cuestión. Para justificar esto hace referencia a dos pasajes del *corpus aristotelicum*. La primera referencia es el pasaje de *De Caelo* III 7, 306a 16–17 donde se afirma que lo que aparece siempre y de modo preciso (τὸ φαινόμενον ἀεὶ κυρίως) a los sentidos es el fin del saber sobre la naturaleza. La segunda referencia es el pasaje de *APr.* I 30, 46a 17–2768 donde «establecer los fenómenos» significa establecer los hechos. Teniendo en cuenta esto, Frede afirma que, por un lado, los fenómenos que se deben establecer pueden referirse a los resultados confirmados de una investigación y no deben limitarse a las presuposiciones, y, por otro lado, que φαινόμενα, ἔνδοξα y λεγόμενα no se refieren a lo mismo (cf. Frede, 2012: 188).

4 También en el *corpus aristotelicum* pueden encontrarse pasajes que nos muestran la relación entre φαινόμενα y αἴσθησις (cf. *Meteorológicos* I 7, 344a 5–8; *Sobre la generación y la corrupción* I 2, 315b 6–15; *Sobre las partes de los animales* I 1, 640a 13–15 y la *Reproducción de los animales* III 10, 760b 27–33). En estos mismos pasajes no sólo nos encontramos con argumentos a favor de que los fenómenos están relacionados con lo que se nos aparece a los sentidos, sino también que el estagirita nos indica que la forma correcta de proceder de la ciencia es comenzando por la recolección de los fenómenos para que, en un ulterior paso, se proceda con la elaboración de las explicaciones que comprenderán las causas de dichos fenómenos (cf. Berrón, 2016: 206–210).

hacerlo], hasta que experimenta la afección. (*EN VII 2*, 1145b 25–31, trad. de E. Sinnott)

Si a esta última afirmación la analizamos desde la perspectiva de Owen, la opinión de Sócrates no estaría contradiciendo a los hechos sino a otra opinión. Ahora, ¿qué sucede si entendemos a la incontinencia como algo que se encuentra en la experiencia y que no puede reducirse a una opinión? Considerar a la incontinencia como algo que se encuentra en la experiencia y que no puede reducirse a una opinión es posible porque la incontinencia es una afección (πάθος) (cf. *EN VII 1*, 1145a 35–36; 1145b 5) y claramente una afección es algo que acontece, algo que se encuentra en la experiencia de una persona y por tanto no puede ser reducida a una opinión (cf. Liddell–Scott–Jones, 1996: 1285; Berrón, 2016: 213–214). Por lo tanto, si distinguimos que una cosa es el fenómeno de la incontinencia como afección y otra cosa es la opinión que se tenga sobre ella, podemos decir, como también indica Berrón, que la opinión de Sócrates es contraria al hecho empírico «afección» de la incontinencia, por un lado, y a la opinión «la incontinencia existe», por otro lado (cf. Berrón, 2016: 214).

Consideremos ahora otro pasaje de *EN* que, si bien el término φαινόμενα no aparece, el término que aparece —ἔργων— tiene relación con el sentido de φαινόμενα como hecho observado:

Pero puede que eso no se diga con acierto, pues los enunciados en materia de afectos y de acciones son menos fiables que los hechos. Así pues, cuando no armonizan con lo que la percepción muestra, son desdeñados, y destruyen, encima, la verdad. *Pues cuando el que censura el placer es visto alguna vez aspirando a él, se tiene la impresión de que se inclina hacia ese [placer] en la idea de que todo [placer] es de esa clase, pues hacer distinciones no es cosa del común de los hombres.* Los enunciados verdaderos no solo se muestran, pues, útiles para el saber, sino también para la vida, *pues al estar en consonancia con los hechos, se confía en ellos, y por eso inducen, a quienes los comprenden, a vivir de acuerdo con ellos.* (*EN X 1*, 1172a 33–1172b 7, trad. de E. Sinnott, cursiva nuestra)

Según este pasaje, observamos que el estagirita distingue los enunciados (λόγοι) en materia de afectos y de acciones de los hechos, diciendo además que cuando no armonizan con lo que la percepción muestra (κατὰ τὴν αἴσθησιν) son desdeñados y encima destruyen la verdad (τάληθές). De esto se siguen dos cosas: (i) que lo que pertenece al ámbito del lenguaje, tales como los enunciados en materia

de afectos y acciones, es una cosa, y lo que pertenece al ámbito de la experiencia es otra, tales como los hechos observados; (ii) que los enunciados deben armonizar con lo que la percepción muestra, pues esto asegura la verdad del enunciado. En efecto, observemos que el estagirita dice que los enunciados verdaderos son los que están en consonancia con los hechos.

Podemos considerar también otro pasaje de *EN X* en el cual Aristóteles afirma que «también tales cosas tienen, desde luego, cierta fuerza de convicción, pero en las cuestiones prácticas la verdad se discierne a partir de los hechos y de la vida» (*EN X* 8, 1179a 17–20). En primer lugar, este pasaje es utilizado por Salmieri para argumentar que la mayoría de los argumentos de *EN* se basan en discriminaciones y evaluaciones que surgen de la experiencia de vida y el buen carácter y no califican como ἔνδοξα (Salmieri, 2009: 317–318). En este sentido, nuestra hipótesis de trabajo de distinguir los significados de φαινόμενα y ἔνδοξα en el ámbito de la filosofía práctica estaría en consonancia con lo que propone este investigador. En segundo lugar, en este pasaje se traduce «hechos» por ἔργων que es el mismo término que encontramos en el primer pasaje citado de *EN X*.

Nos resta considerar ahora algunos pasajes de *EE*. Cabe aclarar que, a diferencia de *EN*, aquí encontramos más pasajes donde aparece el término φαινόμενα⁵. Para nuestros propósitos sólo analizaremos dos pasajes que creemos más relevantes. El primero de ellos es el siguiente: «Éstas son, pues, dos opiniones acerca de la amistad, demasiado generales y entre sí alejadas. Pero hay otras que están más cerca de los hechos observados y son más pertinentes al caso» (*EE VII* 1, 1235a 29–31).

En este pasaje vemos una clara distinción entre las opiniones (δόξαι) y los hechos observados (φαινομένων). También vemos que las opiniones más pertinentes al caso son las que están más cerca de los hechos observados. Esto significa que las opiniones son sobre los hechos observados. De modo que no podría darse el caso que el sentido de φαινόμενα aquí se reduzca al de opinión, pues la afirmación «hay otras que están más cerca de los hechos observados» carecería de sentido, pues quedaría así: «hay otras [opiniones] que están más cerca de [las opiniones]» (cf. Berrón, 2016:215).⁶

5 Cf. *EE I* 6, 1216b 28; *I* 6, 1217a 13; *II* 11, 1228a 19; *III* 1, 1229b 14; *VII* 1, 1235a31; *VII* 2, 1235b 17; *VII* 2, 1236a 26; *VII* 2, 1236b 22.

6 Berrón también muestra que a partir de otros tres pasajes más relacionados con la discusión sobre la naturaleza de la amistad (cf. *EE VII* 2, 1236b 21–23; 2, 1235b 13–17 y 2, 1236a 25–27) se puede establecer (i) que los hechos tienen independencia del decir sobre ellos, (ii) que lo que se dice se debe adecuar a los mismos, (iii) que los hechos sirven de criterio para aceptar las opiniones, pues si en el contraste de las opiniones con los fenómenos se puede ver una coincidencia entre ambos, dicha coincidencia es signo de verdad (cf. Berrón, 2016: 215–216).

El segundo pasaje de *EE* es el siguiente: «En todas estas cuestiones debemos intentar convencer por medio de argumentos, empleando los hechos observados como de prueba y ejemplo» (*EE* I 6, 1216b 26–28). En este pasaje podemos notar dos puntos importantes: (i) una clara distinción entre lo que se dice y lo que se observa en la experiencia y (ii) el empleo de los hechos observados con el fin de convencer por medio de los argumentos que se proponen.

Todas estas consideraciones, creemos, nos llevan a distinguir los términos φαινόμενα y ἔνδοξα en el ámbito de la filosofía práctica aristotélica. En efecto, de acuerdo con el pasaje de *DC* III 7, 306a 5–17, hemos visto que los φαινόμενα están relacionados con lo que aparece a los sentidos y no es posible reducir éstos a las opiniones, pues, éstas se manifiestan en el orden del lenguaje y no en el orden de lo que puede ser percibido por los sentidos.

Luego, en relación con el uso de φαινόμενα en el campo de los estudios éticos, hemos visto que dicho término podría ser interpretado como un hecho de experiencia. Para ello, hemos considerado algunos pasajes de *EN* y *EE*. Sin embargo, no debemos olvidar que en cuestiones de filosofía práctica cuenta también la experiencia de vida, es decir, la experiencia que tiene el agente de la acción. En este sentido, por experiencia en filosofía práctica «no se entiende simplemente el conocimiento sensible, es decir, las ‘sensaciones’, sino la experiencia de la vida, esto es, el conocimiento repetido de ciertas situaciones debido al hecho de haberlas vivido» (Berti, 2008: 127–128).

Respecto de esto último, se entiende por qué Aristóteles dice que el joven por la edad o juvenil por el carácter no es oyente apropiado de las cuestiones de filosofía práctica, pues, «no tiene experiencia en las acciones de la vida, y [aquí] los argumentos parten de ellas y versan acerca de ellas» (*EN* I 3, 1095a 2–4).

2. El uso del método de *APr.* I 30, 46a 17–27 en la filosofía práctica aristotélica

Ahora bien, como hemos dicho, si distinguimos los términos φαινόμενα y ἔνδοξα en el ámbito de la filosofía práctica aristotélica, significa que el método propuesto por Aristóteles en *APr.* I 30, 46a 17–27 no se limita a ser encontrado en las obras de biología y meteorología como sostenía Owen (1961). Por ello, nos gustaría tomar en consideración dicho pasaje y aclarar algunos puntos relacionados con nuestros propósitos. El pasaje es el siguiente:

La mayoría «de los principios» son exclusivos de cada cosa. Por eso es propio de la experiencia el suministrar los principios correspondientes a cada cosa; quiero decir, por ejemplo, que la experiencia astronómica «suministra los principios» del saber astronómico (en efecto, una vez captados correctamente los fenómenos, se encontraron las demostraciones astronómicas), de manera semejante también acerca de cualquier otra arte o saber existente: de modo que, si se toma lo que se da en relación con cada cosa, es ya «competencia» nuestra exponer cumplidamente las demostraciones. En efecto, si no se deja de lado en la descripción nada de lo que se da verdaderamente en las cosas, estaremos en condiciones, acerca de todo aquello de lo que hay demostración, de encontrar y probar esa «demostración», y aquello de lo que no es natural que haya demostración hacerlo evidente. (*APr.* I 30, 46a 17–27, trad. de M. Candel Sanmartín)

En líneas generales, en este pasaje de *APr.* I 30 se destaca la necesidad que tiene cualquier arte o ciencia (τέχνην τε καὶ ἐπιστήμην) de comenzar primero por la recolección de los fenómenos (φαινόμενων) correspondientes a dicho arte o ciencia y luego proceder a elaborar las explicaciones que comprenderán las causas de estos fenómenos, esto es, exponer las demostraciones. Esto nos permite pensar que, si bien Aristóteles pone el ejemplo de la experiencia astronómica, hay una experiencia propia de la filosofía práctica que necesita explicación o justificación. Creemos que es posible considerar esta experiencia propia de la filosofía práctica si mantenemos la distinción de φαινόμενα y ἔνδοξα explicada arriba. De modo que si existen φαινόμενα propios de la filosofía práctica y éstos deben ser explicados, la investigación en filosofía práctica, de acuerdo con *APr.* I 30, deberá comenzar primero por la recolección de estos φαινόμενα —que conformarían su base empírica— para luego explicarlos o al menos hacerlos evidentes⁷. Por esta razón, sostenemos que si φαινόμενα y ἔνδοξα no tienen la misma referencia, se le devuelve valor a la investigación empírica en cuestiones de filosofía práctica.

⁷ Según Karbowski, uno de los objetivos de *EE* y de *EN* consiste en descubrir los principios causales de una ciencia ética demostrativa. En efecto, Aristóteles está *yendo hacia* los principios. Por eso, Aristóteles estaría buscando y encontrando los primeros principios de la ética, que luego servirán para ser usados como premisas de demostraciones. Por esta razón, a juicio de Karbowski, no estaríamos en presencia de una presentación final de una ciencia demostrativa (cf. Karbowski, 2019: 114). En este sentido, el hecho de no encontrarnos con demostraciones en ambos tratados, no significa que los hechos de los que se ocupa la ética no sean susceptibles de ser demostrados.

3. Conclusión

En este trabajo hemos reflexionado acerca de la noción de experiencia en el ámbito de la filosofía práctica aristotélica. En efecto, a partir de algunos pasajes de *EN* y *EE*, hemos visto que el uso de φαινόμενα en el campo de los estudios éticos podría ser interpretado como hecho de experiencia y también como experiencia de vida. De modo que el significado de φαινόμενα estaría relacionado con lo que se encuentra en la experiencia y por lo tanto no puede ser reducido a los ἔνδοξα cuyo significado estaría relacionado con el ámbito del lenguaje.

Esta distinción entre los términos φαινόμενα y ἔνδοξα en el ámbito de la filosofía práctica nos permite pensar, como hemos visto, que el método propuesto por Aristóteles en *APr.* I 30, 46a 17–27 no se limita a ser encontrado en las obras de biología y meteorología como sostenía Owen (1961). Si esto es así, podemos hablar también de un uso del método científico en el ámbito de la filosofía práctica por parte de Aristóteles, pues, la investigación en este ámbito comenzaría por la recolección de los φαινόμενα propios de la filosofía práctica que luego serían explicados. Dicho de otro modo, lo que sugerimos es que Aristóteles da por sentado un conjunto de hechos, el que (τὸ ὄτι), que constituye el punto de partida de la investigación científica (a la luz de las cuatro preguntas planteadas en *APo.* II 1). En efecto, recordemos que Aristóteles afirma que en las cuestiones de ética «el principio es el hecho, y si éste se pone suficientemente de manifiesto, no habrá necesidad de la causa» (*EN* I 4, 1095b 6–7).

Además, esta distinción entre φαινόμενα y ἔνδοξα en el ámbito de la filosofía práctica implica no renunciar a un control externo de las creencias por medio del papel justificatorio de la observación empírica y de la experiencia. Esto quiere decir que las creencias no deben hallarse desligadas de los hechos de experiencia.⁸ De lo contrario, si mantenemos la equiparación entre φαινόμενα y ἔνδοξα sólo nos queda el recurso a la coherencia como signo de verdad imposibilitando así la referencia y justificación en la experiencia de los ἔνδοξα. No obstante, esta distinción entre φαινόμενα y ἔνδοξα no significa rechazar la utilidad científica que puedan tener los

8 Ahora, cabe aclarar que «en virtud de que también para Aristóteles los fenómenos de la percepción están integrados en un marco de pre-comprensión conformado por nuestras creencias comunes, el primado de tales fenómenos en el orden del descubrimiento de los principios y de la justificación de una teoría no conlleva que las observaciones estén dissociadas de los conceptos que se expresan en las *éndoxxa* y las *legómena* mayoritariamente aceptadas» (Mié, 2013: 225). Esto implica no atribuirle al estagirita la admisión de datos observacionales puros y duros como puntos de partida de la inducción, como si se trata de un empirismo ingenuo, sino más bien cabría hablar de un empirismo híbrido (cf. Mié, 2013: 225). En este sentido, «la *empeiría* aristotélica [...] incorpora una estructuración conceptual interna provista por las *éndoxxa*» (Mié, 2013: 226).

ἔνδοξα (o también δοκοῦντα, λεγόμενα o δόξα) para Aristóteles. Por ejemplo, en *EE* II 1 una vez establecida la definición de felicidad Aristóteles muestra la concordancia de ésta con las opiniones comunes (cf. *EE* II 1, 1219a 40 – 1219b 1: ὅτι δὲ τὸ γένος καὶ τὸν ὄρον αὐτῆς λέγομεν καλῶς, μαρτύρια τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἡμῖν; *EN* I 8, 1098b 9–12).

Una última consideración tiene que ver con que en este trabajo sólo hemos hecho referencia a pasajes de *EE* y *EN*, pero no a pasajes de la *Política*. Sin embargo, para próximas investigaciones podríamos tener en cuenta, en relación con lo abordado en esta ponencia, el pasaje de *Pol.* I 5 donde Aristóteles, en el contexto de la investigación sobre la esclavitud natural, menciona dos maneras de proceder: una teórica y otra a partir de lo que sucede en los hechos («por cierto, considerarlo teóricamente no es difícil, como tampoco lo es comprenderlo a partir de lo que sucede en los hechos» (*Pol.* I 5, 1254a 20–21)). En este sentido, en el ámbito de la política también le devolvemos valor a la investigación empírica.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles** (2007). *Ética Nicomáquea* (trad. E. Sinnott). Colihue.
 ——— (1996). *Acerca del cielo. Meteorológicos* (trad. Miguel Candel). Gredos.
 ——— (1982). *Ética Nicomáquea – Ética Eudemia* (trad. J. Pallí Bonet). Gredos.
 ——— (2016). *Política* (trad. M. I. Santa Cruz; M. I. Crespo). Losada.
 ——— (1982). *Tratados de lógica (Órganon) I* (trad. M. Candel Sanmartín). Gredos.
 ——— (1995). *Tratados de lógica (Órganon) II* (trad. M. Candel Sanmartín). Gredos.
- Berrón, Manuel** (2016). *Ciencia y dialéctica en Acerca del cielo de Aristóteles*. Ediciones UNL.
- Berti, Enrico** (2009). «Phainomena» ed «endoxa» in Aristotele. En W. Lapini, L. Malusa, L. Mauro (ed.). *Gli antichi e noi. Scritti in onore di Antonio Mario Battezzore* (pp. 107–119). Glauco Brigati.
- Berti, Enrico** (2008). *Las razones de Aristóteles* (trad. H. Gianneschi). Oinos (edición original 1989).
- Frede, Dorothea** (2012). The endoxon mystique: what endoxa are and what they are not. En Inwood, B. (ed.). *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. 43 (pp. 185–216). Oxford University Press.
- Karbowsky, Joseph** (2019). *Aristotle's method in ethics: philosophy in practice*. Cambridge U. P.

Liddell, Henry George; Scott, Robert y Jones, Henry Stuart (1996). *A Greek–English Lexicon*. Oxford Clarendon Press.

Mié, Fabian (2013). Fenómenos y creencias en Aristóteles. Una interpretación sobre el rol metodológico de las *éndoxa* en la ciencia natural. *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, v. 46, 211–234.

Owen, Gwilym Ellis Lane (1980). Tithénai tà phainόμενα. En S. Mansión (ed.). *Aristote et les Problèmes de Méthode* (pp. 83–103). Éditions de l'Institut Supérieur du Philosophie.

Salmieri, Gregory (2009). Aristotle's Non-‘Dialectical’ Methodology in the Nicomachean Ethics. *Ancient Philosophy* 29, 311–35.

La paradoja del hombre como «miseria» y «grandeza». El legado filosófico de Blaise Pascal

IGNACIO LANZI¹

juanilanzi@gmail.com

Universidad Nacional del Litoral

Desde su más temprana juventud, Blaise Pascal había dado muestra de un gran ingenio. En el ámbito de la ciencia, en especial la geometría y la física, su genialidad quedó plasmada tanto en diversos tratados como en algunos inventos todavía vigentes hoy en día. Las discusiones sobre el *horror vacui* que mantuvo al menos en sus dos encuentros con Descartes, su experimentación del tema en el Puy-de-Dôme, su invento de la máquina aritmética, muestran un espíritu combativo y ardiente de deseo de saber y experimentar. Sin embargo, la novedad que le produce el encuentro con la doctrina jansenista en el seno de su familia le abre un nuevo mundo: el mundo de la fe y de la verdadera condición del hombre en la naturaleza. A partir de esto es que el filósofo orientará sus fuerzas y pensamiento a cuestiones que atañen a la infinitud, a la desproporción, a las razones de los efectos, pero ya no pensando en el número, o el movimiento, o el espacio, sino en el hombre mismo.

A partir de 1654, año en que experimenta su conversión profundamente espiritual, Pascal se dedicó a afirmar la esencia y la verdad de la religión cristiana. Por un lado, desde una defensa expresa de los seguidores de Jansen en la disputa teológica entre jesuitas y jansenistas con las pseudónimas *Cartas Provinciales*² (1656–1657), un conjunto de dieciocho cartas de carácter anónimo en la que se recupera el «más formidable e inabordable rompecabezas» (Kolakowski, 1996:13) del pensamiento cristiano: la confrontación de la gracia divina con el libre albedrío humano, y se denuncia la moral de los jesuitas; por tal motivo fueron rápidamente incluidas en el *Index Prohibitorum* por la Inquisición. Por otro lado, con una «apología de la religión cristiana», proyecto inconcluso por su prematura muerte, derivando sus anotaciones en lo que hoy conocemos con la denominación «tan felizmente neutra» de *Pensamientos*.

1 El presente trabajo integró el Simposio «Antropología, moral y política en la Modernidad: antecedentes, debate y derivas».

2 Las *Lettres écrites par Louis de Montalte à un provincial de ses samis et aux RR. PP. Jésuits sur le sujet de la morale et de la politique de ces Pères* comienzan a imprimirse clandestinamente bajo el pseudónimo de Louis de Montalte, el 23 de enero de 1656.

Siendo heredero de la filosofía cartesiana, en pleno siglo XVII, y simbolizando de alguna manera la cara opuesta, Pascal lleva a cabo una crítica a la concepción matemática de la racionalidad, constituyendo el paradigma del hombre que desconfía de la razón y encuentra en la fe el único camino capaz de protegerlo contra la angustia y la desesperación. «Mostrar que la religión no es contraria a la razón» es la piedra angular con la que Pascal comenzaría su propósito de convencer al incrédulo en su apología. La razón pascaliana tiene sus límites. No hay en su pensamiento filosófico una anulación del poder de la razón, pero sí hay una limitación, una «sumisión y uso de la razón», expresión que llevará uno del conjunto de papeles encontrados y ordenados por Pascal. En esos límites encuentra la razón su fiabilidad.

En cuanto a lo teológico, y no por eso menos filosófico, Pascal muestra un total acuerdo con la teología de la gracia eficaz de Jansen, señalando la distinción decisiva entre el estado inocente del hombre, tal y como fue creado, y su condición después de la Caída. Así, hay dos principios rigurosamente interconectados que componen el núcleo de esa teología: la absoluta soberanía de Dios y la completa e irremediable corrupción del hombre. La tesis fundamental sobre la que Jansen elabora su obra, obra que según el propio autor no es sino una exposición de la doctrina de la Gracia de san Agustín, es que existen en el hombre dos estados de naturaleza, uno de ellos previo al pecado original y el otro es el estado actual, estado de naturaleza corrompido. Pascal comparte esta concepción trágica del hombre con los jansenistas: hay una dualidad que define la condición humana, dualidad de naturaleza, dualidad de conocimiento, dualidad de voluntad.

Efectivamente, hay en *Pensamientos*, título que proporcionó el siglo XVII para esa amalgama de papeles encontrados al momento de su muerte, como proyecto de una apología de la religión cristiana, una indudable y profunda concentración de reflexiones en materia antropológica cuando se habla del hombre y su condición. Con la particular apropiación que hace Pascal de la filosofía de Michel de Montaigne, revelando la miseria humana, junto a su intención de provocar en el interlocutor la necesidad de lo Absoluto fundamentará Pascal esa condición del hombre en la naturaleza que se tensa en una contradicción de miseria y grandeza.

El propósito general para el presente trabajo es explicitar la antropología que sostiene el pensamiento filosófico y religioso de Pascal. Para ello tomaremos como centro de la cuestión esa contradicción y paradoja que encierra el ser del hombre que, desde la finitud y miseria, se tensa hacia la infinitud y grandeza. El hombre como contradicción, porque es miseria y grandeza a la vez. El hombre entendido como paradoja, porque la conciencia de su propia miseria es la más irrefutable

prueba de su grandeza. A esta simultaneidad de finitud y conciencia que define la contradicción y paradoja se busca dar razón en los *Pensamientos*. En el fragmento L.114³ leemos: «El hombre sabe que es miserable. Es miserable por serlo, pero muy grande por saberlo».

En esta condición ontológicamente mísera, un ente finito que es consciente de sí mismo, reside la tragedia que caracteriza la condición humana, haciendo de Pascal un existencialista «avant la lettre», como lo llama Aranguren. Y es en esta situación trágica del hombre, en este estado de hecho, pero no de derecho, como fuente de su intrínseca tensión, donde Pascal estima el pecado original como un hecho constitucional de la misma condición humana: «sin este misterio, el más incomprendible de todos, somos incomprensibles para nosotros mismos» (L.131). Su antropología converge en una antropología de la Caída.

Consideraremos a continuación, como primer momento, el plan que hipotetizamos podría haber concebido Pascal para la escritura de su apología, para pasar, en un segundo momento, a establecer esa definición del hombre y su naturaleza a partir del íntimo vínculo entre una creencia religiosa (la «caída» adánica) y un proyecto filosófico que a un tiempo enaltece y deplora la condición humana, llevándonos a pensar en un cuadro más complejo y más rico los conceptos de «miseria» y «grandeza».

1. De los papeles póstumos a la «apología de un muerto»

¿Qué es eso que hoy llamamos *Pensamientos*? Al momento de su muerte (1662), luego de una tormentosa vida marcada por el dolor y la enfermedad, que padeció desde sus dieciocho años, Pascal dejaba una variedad de manuscritos, sólo algunos de ellos acabados y concluidos.

Por un lado, obras científicas escritas desde el año 1654, la mayoría inconclusas, excepto algunas listas para la impresión como el *Tratado del equilibrio de los líquidos* y el *Tratado del triángulo aritmético*.

Por otro lado, bocetos en vistas a los *Escritos sobre la gracia*, como así también algunos opúsculos, como un *Compendio de la vida de Jesucristo*, inédito hasta 1845. Por último, un millar de notas y fragmentos destinados en su mayor parte a

3 Canónicamente existen tres formas de enumerar los fragmentos de *Pensamientos* de Pascal: con la letra B si se sigue la edición de Brunschvicg, con la letra L si se sigue la edición de Lafuma, o las letras Ch si se sigue la edición de Chevalier. En el presente trabajo seguiremos la numeración que pertenece a la edición de Lafuma ya que su gran trabajo de edición (1951 y 1961) en *Les éditions du Luxembourg* en tres volúmenes fija el criterio filológico que seguirán ediciones posteriores.

una «apología» del cristianismo que proyectaba hacía tiempo.⁴ A estas notas, la edición de Port–Royal, primera de los escritos póstumos, las denomina *Pensamientos*. La misma, no puede considerarse una obra póstuma, sino los «papeles de un muerto» (Le Guern, 1998:75).

Según lo que nos revela el sobrino de Pascal, Étienne Périer, en su *Prefacio* a la primera edición, llamada edición de Port–Royal de 1670, los millares de fragmentos

fueron hallados, enhebrados en varios legajos, pero sin ningún orden y sin ninguna continuidad, porque, como ya lo he señalado, eran sólo las primeras expresiones de sus pensamientos, que escribía sobre pedacitos de papel a la medida que le venían a la mente. La primera cosa que se hizo fue copiarlos tales como eran y en la misma confusión en las que habían sido encontrados. (Pascal, 2018:721)

A partir del último gran trabajo de edición de Louis Lafuma, *Pensamientos* consta de dos divisiones fundamentales a partir de haber recuperado en el siglo XIX la «primera» y «segunda copia» de los manuscritos originales, hecho que permitió renovar esa edición primitiva del círculo de Port–Royal que a veces no coincidía con la idea genuina del filósofo. La primera parte es la de los *Papeles clasificados*, donde se encuentran los fragmentos ya ordenados y clasificados por el filósofo en veintisiete fichas tituladas. A estas fichas se les dio el nombre de legajos. De estos, los diez primeros son «los más filosóficos» (Villar Ezcurra, 2012:LXXV), los que concentran la mayor reflexión en materia antropológica, y los restantes los más religiosos. De los *Papeles no clasificados* encontramos muchos fragmentos que refuerzan la argumentación de la parte clasificada, como así también fragmentos que al día de hoy no hay acuerdo de qué lugar ocuparían en la obra apologética, como el fragmento que contiene el argumento de la «apuesta por Dios» (donde algunos especialistas insertan el famoso fragmento como comienzo o apertura de la apología el cual apostar por lo infinito sería la invitación y convencimiento al incrédulo de salir de ese estado de indiferencia y disponerse así a escuchar las argumentaciones de la verdadera religión; otros, en cambio, piensan el argumento de la apuesta como conclusión de la apología, un intento de respuesta a esa condición trágica del hombre para no caer en la desesperación).

4 Así como muchos especialistas hablan de «apología», también existe la opinión que este término es «muy impropio y no tiene más autoridad que la de un uso sin fundamento» (Chevallier, 1930:11). Morot–Sir hace notar que «Pascal ni su familia o amigos dicen jamás que *Pensées* sean, efectivamente, una apología de la religión cristiana. El término “apología” no aparece en los *Pensamientos*» (1976:10).

La tarea de realizar un análisis estructural de la obra ha llevado a los especialistas a pensar qué plan habría concebido Pascal para su desarrollo. Por esta cuestión, autores como Tourneur y Lafuma introducen el punto de vista de una «génesis» que compensa nuestra ignorancia de una estructura, pensando, más que intentar establecer una estructuración final, determinar las intenciones y los movimientos de éstas, que se desprenden a partir del origen de este proyecto apologético que es la entrevista con M. de Sacy en Port–Royal (entrevista que tuvo Pascal con quien fue su acompañante espiritual luego de su profunda conversión el 23 de noviembre de 1654). En la conversación, que nos llega al día de hoy por las anotaciones de su secretario Fontaine, se ilustran las dos filosofías, únicas que merecen ese nombre según Pascal, pirronismo con Montaigne y dogmatismo con Epicteto, que han sabido explicar la naturaleza del hombre pero limitadamente. Sólo entrelazando ambas se lograría una completa explicación y definición del mismo.

A pesar de la imposibilidad, como establecen Tourneur y Lafuma, de establecer una estructuración final de la apología, Phillipe Sellier hipotetiza, a partir del primer legajo que aparece en *Pensamientos*, que la obra constaría de dos partes, cada una precedida de un prefacio y finalizada con una conclusión. Este legajo titulado *Orden* conforma una especie de balance que establece Pascal luego de clasificar y ordenar los veintiséis legajos que van desde *Vanidad* a *Conclusión* (Sellier, 1999:55). Siguiendo esta interpretación, en este primer legajo podemos encontrar una estructuración del plan del proyecto apologético, como así también indicios de lo que el erudito llama la «apertura» de la obra, es decir, ese comienzo, esa invitación de Pascal a leer la apología.

El fragmento número 12 del legajo *Orden* nos acerca, así, a esta «apertura» como a la «estructura» del plan mismo de la apología:

Los hombres tienen desprecio por la religión. Tienen odio y miedo de que sea verdadera. Para curar eso, hay que comenzar por mostrar que la religión no es contraria a la razón. Venerable, darle respeto.

Hacerla, a continuación, amable, hacer que los hombres deseen que sea verdadera y luego mostrar que es verdadera.

Venerable, porque ha conocido bien al hombre.

Amable, porque promete el verdadero bien. (L.12)

La apertura de la obra, el comienzo en sentido inaugural, está dado por esta tentativa de mostrar y de–mostrar que la religión no se opone a la razón. Este será el puntapié inicial con el que Pascal pretenderá captar la atención. La razón servirá,

con los límites que le corresponden, para invitar, convencer y llevar al incrédulo a la fe, a la religión.

Ahora bien, el plan será mostrar que la religión es venerable, es decir, mostrar que es la que ha conocido bien al hombre. La religión cristiana es la que mejor explica la naturaleza del hombre, como vemos, la naturaleza contradictoria. Asimismo, en un segundo momento, mostrar que es amable, promete el verdadero bien, lleva a Dios, promete la felicidad con Dios, es Redención a la naturaleza mísera y deplorable.

Las dos últimas líneas de la cita —«Venerable, porque ha conocido bien al hombre. Amable, porque promete el verdadero bien»— retoman las dos principales partes del plan de la obra: «conocimiento del hombre», por un lado, y «conocimiento de Dios», por el otro. Pascal recorrerá las «diferentes e inútiles filosofías» que intentarán explicar al hombre, estoicismo y pirronismo, como también revisará las religiones que intentan concebir al hombre, como judaísmo y mahometismo; sin embargo, es la religión cristiana la que mejor explica al ser humano su desproporcionada y contradictoria naturaleza.

Esta religión cristiana no se contradice con la razón, por eso el primer paso a dar en la argumentación apologética de Pascal es «comenzar por mostrar que la religión no es contraria a la razón». No es posible hablar de una demostración metafísica de la existencia de Dios⁵, pero hay un uso de la razón, «un uso y una sumisión de la razón»⁶, expresión esta última que lleva de título uno de los legajos clasificados.

Asimismo, en el mismo legajo, en el fragmento seis encontramos de manera más explícita esta armadura de la obra, sintetizando Pascal: «1ra. Parte. Miseria del hombre sin Dios. 2da. Parte. Felicidad del hombre con Dios. O de otro modo: 1ra. Parte. Que la naturaleza está corrompida por la propia naturaleza. 2da. Parte. Que hay un Reparador, mediante la Escritura» (L.6).

Y con otro fragmento que no llegó a ser clasificado por Pascal se refuerza esta bipartición:

Enseña [la religión], pues, juntamente a los hombres estas dos verdades: tanto que hay un Dios, del cual los hombres son capaces, y que hay una corrupción en la naturaleza

5 Fragmento L. 190: «Las pruebas de Dios metafísicas están tan alejadas del razonamiento de los hombres y tan implicadas que afectan poco y aun cuando esto sirviera a algunos, no serviría más que durante el instante en el cual ven esta demostración, pero una hora después temerán haberse equivocado».

6 Fragmento L. 167: «Sumisión y uso de la razón. En lo cual consiste el verdadero cristianismo». También el L. 170: «Sumisión. Hay que saber dudar donde hay que hacerlo, asegurar donde hay que hacerlo, someterse donde hay que hacerlo. Quien no lo hace así no comprende la fuerza de la razón».

que los hace indignos de ello. Importa por igual a los hombres conocer uno y otro de esos puntos; es por igual peligroso para el hombre conocer a Dios sin conocer su miseria y conocer su miseria sin conocer al Redentor que puede curarlo de ella. Uno solo de estos conocimientos hace, o la soberbia de los filósofos, que han conocido a Dios y no a su propia miseria, o la desesperación de los ateos que conocen su miseria sin Redentor. (L.449)

2. Dualidad de la naturaleza. El hombre como «desproporción»

¿Qué es lo relevante en la adopción por Pascal de la teología jansenista de la gracia para la lectura de *Pensamientos*? Nada importa más, de hecho, todo carece de importancia excepto la salvación eterna y Dios. La salvación es esa «obsesión existencial» (Aranguren, 1998:166) que busca llamar la atención Pascal con la «conversión», apostrofando contra la «diversión» (*divertissement*), aquello por lo que el hombre se distrae de lo que debiera importarle y preocuparle: el pecado y la muerte.⁷

Entonces bien:

¿Qué quimera es el hombre? ¿Qué novedad, qué monstruo, qué caos, qué sujeto de contradicciones, qué prodigio? Juez de todas las cosas, imbécil gusano de la tierra, depositario de lo verdadero, cloaca de incertidumbre y de error, gloria y escoria del universo.

¿Quién desenredará este embrollo? (L.131)

Para nuestro filósofo, la naturaleza del hombre es ontológicamente mísera: el ser del hombre se define como miserable, un ente finito que es consciente de sí mismo, de su condición. Y esta conciencia de su miseria es lo que lo hace su grandeza. En esta simultaneidad de finitud y conciencia reside la propia paradoja de la naturaleza humana.

La naturaleza caída y su condición mortal provocan este efecto de miseria en el hombre. Su consecuente corrupción es incurable, irremediable al estar ínsita en la propia finitud. Así, no hay más verdad para este hombre finito que su muerte.⁸

7 En el L. 166: «Corremos despreocupadamente hacia el precipicio, después de haber puesto algo ante nosotros para que nos impida verlo».

8 Fragmento L.165: «El último acto es sangriento, por muy bella que sea la comedia en todo lo demás. Se arroja finalmente tierra sobre la cabeza y se acabó para siempre».

Ha escrito Romano Guardini: «Ser hombre es algo inquietante, malo, doloroso, y, sin embargo, lleno de grandeza» (1955:120). En Pascal, del principio de *misère de l'homme* se extrae el principio de *grandeur de l'homme*: «la grandeza del hombre es tan visible que se extrae de su propia miseria» (L.117). No se pinta al hombre únicamente como bestia, rebajado hasta la nada misma; también aparece con su imagen de ángel, se subraya con fuerza que el hombre es grande. Pascal siempre va y viene en estos dos principios. Si se detiene demasiado en uno, saca a flote el contrario, remarcando una y otra vez que «no es ni ángel ni bestia» (L.678).⁹

Adentrándonos a los *Pensamientos*, en especial los legajos clasificados por el filósofo, no es muy difícil darse cuenta que Pascal dedicó mucha atención y énfasis a la miseria del hombre, donde multiplica los ejemplos, y explaya una profunda atención en los mismos. Sin embargo, el tema dedicado a la grandeza, que ocupa sólo el legajo VI, está exployado concisamente. En el L.526, Pascal mismo responde a esta cuestión de la considerable extensión de la parte de miseria y la escueta parte de grandeza:

El mal es fácil. Hay una infinidad de males. El bien, casi único. Pues un cierto tipo de mal es tan difícil de hallar como eso a lo que se llama bien; y con frecuencia se hace pasar por bien, bajo esta marca, ese mal particular. Se precisa incluso, para alcanzarlo, una grandeza de alma tan extraordinaria cuanto para el bien.

El hombre es miserable de una vez para siempre. Su estado, su naturaleza es miserable. Es una cuestión ontológica. Para no caer en la desesperación, las reflexiones sobre la miseria van acompañadas de su principio de grandeza:

Es peligroso hacer ver demasiado al hombre hasta qué punto es igual a las bestias, sin mostrarle su grandeza. Y es también peligroso hacerle ver demasiado su grandeza sin su bajeza. Es aún más peligroso dejarle ignorar una y otra, mientras que es muy ventajoso hacerle notar lo uno y lo otro.

No conviene que el hombre crea que es igual a las bestias ni a los ángeles, ni que ignore lo uno y lo otro, sino que conozca lo uno y lo otro. (L.121)

9 Sobre la relación ángel–bestia, también los fragmentos L. 121 y L. 522. Esta influyente problemática de la condición del hombre entre la angélica y la animal podemos encontrarla en Montaigne, en sus *Ensayos* III, XIII: «Pretenden salirse fuera de sí mismos y escapar al hombre. Es una locura: en vez de transformarse en ángeles, se transforman en bestias; en vez de elevarse, se despeñan» (2007:1667)

El hombre puede, además de esta condición suya, recuperar su condición de grandeza, elevarse por encima de todo el universo con su pensamiento. Toda la grandeza del hombre radica en el pensamiento, en la conciencia de su propia miseria. El pensamiento se convierte en el digno principio de grandeza. Comenta Pascal en el fragmento L.113:

No es en el espacio en donde debo buscar mi dignidad, sino en la regulación de mi pensamiento. No tendré ventaja por poseer tierras. Por el espacio, el universo me comprende y devora como un punto: por el pensamiento, lo comprendo.

He aquí lo que el filósofo ha definido con la tan famosa y reconocida expresión: «El hombre no es más que una caña, la más débil de la naturaleza, pero es una caña pensante». Es absorbido como un punto minúsculo en el infinito espacio que lo rodea. Pero el pensamiento domina ese infinito que lo absorbe. Siendo lo más frágil del universo, su pensamiento, esa muestra de dignidad, es lo que lo hace superior a todo.

El hombre es naturalmente miserable y desgraciado, y «la conciencia que de ello tiene, aunque constituya su grandeza, también aumenta su miseria» (Mesnard, 1973:149). He aquí presentada esa gran paradoja que es el hombre. Paradoja de una condición insoportable: la conciencia que tenemos de nuestra miseria, hace a nuestra grandeza, pero sin darnos una felicidad, nos aumenta nuestra miseria. «Su condición es insoportable, no puede vivir y conocerse al mismo tiempo. *La vida y la consciencia se excluyen*, de lo que se deriva la necesidad ontológica de la diversión» (Goldmann, 1986:285).¹⁰ He aquí por qué se busca afanosamente la distracción y la diversión.

La «duplicidad del hombre es tan visible que hay quienes piensan que tenemos dos almas» (L.629), sentenciará Pascal a partir de su lectura de Montaigne.¹¹ La naturaleza humana es contradicción: contradicción de miseria y grandeza a la vez. Y sobre esta contradicción del ser humano, Pascal formula su paradoja: la conciencia de su miseria es la más irrefutable prueba de su grandeza. «La grandeza del hombre es grande en tanto que se conoce miserable; un árbol no se conoce miserable. Es,

10 También en L.889: «Si nuestra condición fuera verdaderamente feliz, no nos haría falta distraernos de pensar en ella para hacernos felices».

11 Así, en *Ensayos* II, I: «La variación y contradicción que se ve en nosotros, tan veleidosa, ha hecho que algunos nos supongan dos almas, y otros, dos potencias que nos acompañan y mueven, cada una a su modo, una hacia el bien, otra hacia el mal, pues no se podía ajustar bien una variedad tan brusca a un objeto simple» (484).

pues, ser miserable conocerse miserable, pero es ser grande conocer que se es miserable» (L.114).

Este mensaje de «eres miserable» hizo irritar a los grandes escritores de la Ilustración francesa. Asimismo, este siglo fue en un punto deudor de la visión de «ese gran genio» como lo llamará Voltaire. Es este quien, al renegar del sentimiento trágico de «este misántropo sublime», criticará en su inusualmente extensa vigesimoc quinta *Carta filosófica* «el espíritu de mostrar al hombre desde una perspectiva odiosa», tomando el partido de la humanidad contra éste.

La paradoja del hombre es una constante a lo largo de todo *Pensamientos*. Concluimos, al respecto, con estas palabras de Lucien Goldmann, quien se dedicó a la «visión trágica» de la obra de Pascal, visión que conformaría el instrumento conceptual para comprender las *Pensées* en su totalidad:

Hasta 1654 Pascal buscó la verdad en el mundo natural y en las ciencias abstractas; de 1654 a 1657 esperó el triunfo de la verdad en la Iglesia y de la religión en el mundo (y tomó parte activa en la lucha por este triunfo); al final de su vida supo que la única grandeza auténtica del hombre consiste en la conciencia de sus límites y de sus debilidades, vio las incertidumbres que caracterizan a *toda* vida humana, tanto en la naturaleza como en la Iglesia militante, y tanto en el plano de la razón como en el de la revelación, pues la razón es insuficiente sin la fe para conocer la *menor cosa natural*, y la fe no puede insertarse válidamente en la vida del hombre sin la *actitud racional* de la apuesta (...) Pascal descubrió la tragedia, la incertidumbre racional y segura, la paradoja, la negación mundana del mundo y el recurso a Dios. Y es llevar la paradoja hasta el mismo Dios, que *para el hombre* es cierto e incierto, presente y ausente, esperanza y riesgo, cuando pudo escribir *Pensées* y abrir un capítulo nuevo en la historia del pensamiento filosófico. (Goldmann, 1986:242)

Referencias bibliográficas

- Albiac, Gabriel** (2013). Blaise Pascal. La máquina de buscar a Dios, Tecnos.
- (2015). Libertinaje en el siglo XVII en *Ingenium*, n. 9, Universidad Complutense de Madrid, 77–95.
- Aranguren, José Luis** (1998). Catolicismo y protestantismo como formas de existencia, Editorial Biblioteca Nueva.

- Arnauld, Antoine & Nicole, Pierre** (1670). Préface en Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets qui ont esté trouvées après sa mort parmy ses papiers, Chez Guillaume Desprez.
- Chevalier, Jacques** (1930). Pascal. Pensamientos sobre la verdad de la religión cristiana, Ed. Aguilar.
- Franck, Juan F.** (marzo, 2008). La filosofía y el pecado original. Texto de la Lectio inauguralis del Centro de Estudios Filosóficos y Teológicos (UNSTA), Buenos Aires.
- Gentinetta, Martín A.** (2005). El jansenismo y el espacio público francés: aportes de la obra de Blaise Pascal. Ponencia presentada en X Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Escuela de Historia de la Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional del Rosario. Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional del Litoral, Rosario.
- Goldmann, Lucien** (1986). El hombre y lo absoluto. El dios oculto, Ed. Planeta Agostini.
- Gouhier, Henri** (1984). Blaise Pascal. Commentaires, Librairie philosophique J. Vrin.
- Guardini, Romano** (1955). Pascal o el drama de la conciencia cristiana, Emecé Editores S. A.
- Hammond, Nicholas** ed. (2003). The Cambridge Companion to Pascal, Cambridge University Press.
- Kolakowski, Leszek** (1996). Dios no nos debe nada. Un breve comentario sobre la religión de Pascal y el espíritu del jansenismo, Herder.
- Küng, Hans** (1979). ¿Existe Dios?, Ediciones Cristiandad.
- Laporte, Jean** (1923). La doctrine de Port-Royal, Presses Universitaires de France.
- Le Guern, Michel** (1972). Les Pensées de Pascal. De l'antropologie a la théologie, Larousse.
- (1998). Introduction en Pascal. Oeuvres Complètes, I, Gallimard.
- Mckenna, Antony** (2003). The reception of Pascal's Pensées in the seventeenth and eighteenth centuries en HAMMOND, N. (Ed.), The Cambridge Companion to Pascal (pp. 253–259). Cambridge University Press.
- Maia Neto, Jose R.** (2014). Pascal's Rehabilitation of Christian Faith en Academic Skepticism in Seventeenth-Century French Philosophy. The Charronian Legacy 1601–1662, Springer, 127–139
- Mesnard, Jean** (1973). Pascal. El hombre y su obra, Tecnos.
- Monasterio, Carmen** (2010). Pascal ante el misterio de la gracia, Scripta Theologica, vol. 42, 9–29.
- Montaigne, Michel de** (2007). Ensayos, edición y traducción de J. Bayod Brau, Acantilado.
- Morot-Sir, Edouard** (1976). La metafísica de Pascal, trad. de N. A. Míguez, El Ateneo.

- Pascal, Blaise** (1670). *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets qui ont esté trouvées après sa mort parmy ses*, Chez Guillaume Desprez.
- (1983). *Obras. Pensamientos. Provinciales. Escritos científicos. Opúsculos y Cartas*, prólogo de José Luis Aranguren, Alfaguara.
- (2006). *Conversación con el Sr. De Saci*, traducción y comentario de A. Villar Ezcurra, Sígueme.
- (2012). *Pensamientos*, estudio preliminar de Alicia Villar Ezcurra, Editorial Gredos.
- (2012). *Las provinciales. Opúsculos. Cartas. Obras matemáticas. Obras físicas*, Editorial Gredos.
- (2018). *Pensamientos*, estudio, edición, traducción y notas de Gabriel Albiac, Tecnos.
- Perrone, Nicolás Hernán** (2013). Si no eres jesuita serás jansenista; y si no eres jansenista serás jesuita. El problema del Jansenismo en Causas de la Revolución de Francia de Lorenzo Hervás y Panduro S.J. (1735–1809), *Hispania Sacra*, LXV, 203–230.
- Pulcini, Elena** (1998). La pasión del hombre moderno: el amor a sí mismo en Historia de las pasiones (pp. 155–201), Losada.
- Raga Rosaleny, Vicente** (2019). ¿Montaigne escéptico? La influencia de Pascal en nuestra comprensión de Los Ensayos, Ideas y Valores LXVIII, n° 171, 59–80.
- Rist, John M.** (2014). *Augustine Deformed. Love, Sine and Freedom in the Western Moral Tradition*, Cambridge University Press.
- Sciacca, Michele F.** (1955). *Pascal, Luis Miracle*.
- Sellier, Philippe** (1995). *Pascal et saint Augustin*, Albin Michel.
- (1999). *Port-Royal et la littérature I. Pascal*, Honoré Champion.
- Thirouin, Laurent** (1991). *Le Hasard et les règles. Le modèle du jeu dans la pensée de Pascal*, Vrin.
- Villar Ezcurra, Alicia** (2002). *Pascal: ciencia y creencia*, Ediciones Pedagógicas.

Razonamiento teoremático y conocimiento matemático

JAVIER LEGRIS¹

javier.legris@gmail.com

Instituto Interdisciplinario de Economía Política de Buenos Aires / Universidad Nacional de Buenos Aires / CONICET

Las discusiones sobre el conocimiento matemático incluyen, casi de manera inevitable, el concepto de demostración. En el contexto de la filosofía contemporánea de la matemática es común caracterizar este concepto como una secuencia de enunciados que comienza con uno o más «axiomas», de los cuales mediante reglas lógicas se llega deductivamente a un enunciado que es llamado «teorema». En este sentido, una demostración tiene la estructura de una deducción: el teorema se deduce de los axiomas. Esta caracterización del concepto de demostración hace agua por muchos lados y ha sido objeto de serias críticas. En particular, esta caracterización no refleja lo que se entiende por una demostración en la «práctica matemática». Otro problema que presenta es el de su función para el conocimiento matemático. Esto es: explicar en qué sentido las demostraciones, siendo deductivas, a la vez proporcionan genuino conocimiento.

Lo que sigue es una versión abreviada de mi presentación en el simposio *La naturaleza de lo matemático: entre la práctica y la teoría* (coordinado por Eduardo N. Giovannini) y ha tenido en cuenta valiosos comentarios de los participantes. En esa presentación me ocupaba de la solución que Charles S. Peirce (1839–1914) ofreció al problema de la función de las demostraciones en el conocimiento matemático, y que se basa en la distinción entre dos formas de razonamiento que subyacen en las demostraciones matemáticas: el razonamiento «corolario» y el razonamiento «teoremático». En su obra (en particular en su obra póstuma) Peirce se refirió a esa distinción de diferentes maneras y con diferentes ejemplos, planteando una serie de problemas ligados con la inclusión de inferencias no deductivas en la obtención de resultados matemáticos. Mi objetivo consiste en indicar tres puntos de vista que se han adoptado para interpretar la idea de razonamiento teoremático: el punto de vista «lógico», el punto de vista «metodológico» y el punto de vista «cog-

1 El presente trabajo integró el Simposio «La naturaleza de lo matemático: entre la práctica y la teoría».

nitivo». Estos puntos de vista pueden ser considerados como «aspectos» del razonamiento teorematóico, que están presentes en las exposiciones de Peirce.

Peirce formuló esa distinción en el contexto de su concepción diagramática de la deducción, su semiótica y su pragmatismo filosófico, ofreciendo ejemplos concretos tomados de la historia de la matemática. No obstante, expuso sus ideas de manera fragmentaria en varios manuscritos que fueron publicados mucho después, e incluso no fueron objeto de debate hasta hace unos cuarenta años. La distinción de Peirce dio lugar a diferentes interpretaciones (siendo la de Jaakko Hintikka la más conocida, véase Hintikka, 1980) y, de hecho, abrió una caja de Pandora en la filosofía de la matemática, vinculada con el tema de la invención en el conocimiento matemático (un tema claramente relegado hasta entonces en la filosofía de la matemática, sobre todo dentro de la tradición analítica). Teniendo en cuenta esta situación, en las páginas siguientes voy a señalar brevemente tres aspectos que aparecen en las presentaciones que Peirce hizo del razonamiento teorematóico. Dichos aspectos respaldan esas diferentes interpretaciones y, además, enmarcan diferentes perspectivas de análisis de las demostraciones matemáticas que son discutidas actualmente.

Como se acaba de mencionar, el problema que está en el trasfondo de la distinción y que la motivó es el de la función que tienen las demostraciones en la obtención de conocimiento matemático. Es decir, el problema es cómo las demostraciones pueden proporcionar «genuino» conocimiento, si son puramente deductivas. La deducción hace explícita información que se encuentra implícita en la información contenida en las premisas, de modo que no lleva a un resultado «auténticamente nuevo». Este problema lleva a suponer que la estructura de una demostración matemática tiene que ser más compleja que la estructura generada por la relación de deducción. Ciertamente, detrás de este problema está la cuestión de la naturaleza del conocimiento matemático, que ha recibido diversos tratamientos en diferentes momentos de la historia de la filosofía y que era un problema de suma importancia para Peirce, sobre todo en vistas a la unidad metodológica de la ciencia. Así, la formulación de la distinción entre razonamiento «corolario» y teorematóico fue considerada por él como un gran logro y la calificó como «mi primer descubrimiento real acerca del método matemático» (Peirce, 1976:49). Peirce ubicó su solución dentro de su *Metodéutica* y no de la *Lógica Crítica* (esto es, la lógica en el sentido de una teoría de la deducción; véase Peirce, 1976:8). La terminología provenía de los *Elementos* de Euclides: «Los corolarios añadidos a las proposiciones de Euclides son usualmente razonamientos de un tipo, mientras que los teoremas son razonamientos de otro tipo más importante» (Peirce, 1976:49; véase también Peirce, 1931–1958:233).

Peirce partía del supuesto de que todos los procesos de conocimiento eran inferenciales, de modo que desarrolló una teoría del razonamiento en general. En ella se establecen tres tipos de razonamientos: los deductivos, los inductivos y los abductivos. Esta tripartición está ampliamente difundida en la actualidad y de hecho fue uno de los grandes aportes de Peirce a la metodología y la filosofía de la ciencia. La gran novedad reside en la consideración de la abducción como el tipo de razonamiento que está en la base de la generación de hipótesis (Peirce también la denominó inicialmente «razonamiento hipotético»), de modo que resulta indispensable para el conocimiento científico.

La deducción era la inferencia «necesaria» que para Peirce consistía en construir diagramas correspondientes a las premisas, entendidas como «situaciones hipotéticas», para luego manipularlos, experimentando con ellos a fin de obtener la conclusión (esta concepción ya está presente en el célebre trabajo de Peirce sobre el álgebra de la lógica de 1885, véase Peirce, 1931–1958:363). Así pues, las hipótesis desempeñan un papel fundamental en la deducción, en la medida en que una hipótesis es «una proposición que es imaginada en sentido estricto como verdadera de un estado de cosas ideal» (Peirce, 1931–1958:558). Los conceptos de diagrama y de hipótesis son indispensables en la concepción que Peirce tenía de la deducción y también harán posible comprender, en general, la naturaleza deductiva de las demostraciones matemáticas (al respecto, véase Legris, 2010).

Dentro de este marco, una demostración «corolarial» «representa las condiciones de la conclusión en un diagrama y a partir de la observación de este diagrama encuentra, así como está, la verdad de la conclusión» (Peirce, 1931–1958:267). En cambio, una demostración teorematológica «recurre a procesos más complicados de pensamiento» (Peirce, 1998:442), que conducen a la introducción de información que no está presente en las premisas (aunque consistente con estas).

En el razonamiento teorematológico, a partir de representarse las condiciones de la conclusión en un diagrama, se «ejecuta un experimento ingenioso sobre el diagrama y, por la observación del diagrama, así modificado [se] establece la verdad de la conclusión» (Peirce, 1931–1958:267). Ahora bien, este «experimento ingenioso» incluye la adopción de una «idea externa» (*a foreign idea*) a las premisas, que resulta decisiva para la obtención del teorema, si bien está ausente en la conclusión final. La *foreign idea* es usada para construir enunciados (o sea, «signos dicentes») que, junto con las premisas, desencadenan de manera exitosa el proceso de demostración (véase, por ejemplo, Peirce, 1976:42). Desde el punto de vista de la metodología deductiva, esta *foreign idea* origina una «hipótesis auxiliar», que es «correctamente elegida» para hacer posible la construcción de la demostración. En este punto, Peirce

introduce el concepto de «lema». Una vez introducida la hipótesis, la demostración sigue las reglas usuales en la deducción; no hay cambio de lógica. De todos modos, la elección de la hipótesis resulta de mecanismos que no son deductivos.

Peirce encuentra ejemplos sencillos de razonamiento teorematóico en demostraciones de los *Elementos* de Euclides, donde aparecen construcciones auxiliares, que no son mencionadas en la enunciación del teorema (Peirce, 1976:49). Peirce afirma que ninguna proposición que pueda ser caracterizada realmente como un teorema de geometría euclídea se demuestra sin el auxilio de construcciones adicionales (Peirce, 1976:172). Por ejemplo, en la proposición 32 del Libro I de los *Elementos*, que afirma que la suma de los ángulos internos de un triángulo es igual a dos ángulos rectos, se inscribe una línea paralela a uno de los lados del triángulo a fin de poder usar teoremas anteriores para demostrarlo. En un texto datado en 1902, Peirce discute el uso de construcciones auxiliares en la demostración de la proposición 16 del Libro I de los *Elementos* (véase Peirce, 1976:42).

Otro caso que Peirce trata es el teorema de Desargues, tal como fue demostrado por Karl G. von Staudt en su obra *Geometrie der Lage* publicada en 1847. En este caso la *foreign idea* proviene de la geometría proyectiva, sin necesidad de hacer consideraciones métricas (véase *inter alia* Arana & Mancosu, 2012): el teorema, que se ocupa de las relaciones entre dos triángulos en el plano bajo determinadas condiciones, se demuestra mediante el supuesto de que la figura plana formada por ambos triángulos es, en realidad, la proyección de una configuración en tres dimensiones. La demostración de von Staudt fue objeto de debate y, en particular, es un caso de estudio del problema de la «pureza de métodos» de las demostraciones matemáticas.

En suma, en virtud del razonamiento teorematóico, Peirce pretende dar respuesta al clásico problema de la creación o invención en matemática, es decir, de la obtención de un genuino conocimiento nuevo, tal como reflejan los «teoremas mayores» de la matemática (Peirce, 1931–1958:204).

Jaakko Hintikka fue uno de los primeros en prestarle atención a la distinción de Peirce y formuló una interpretación muy influyente, pero también muy determinada por sus propios intereses. Según esta interpretación, el razonamiento introduce nuevos individuos en el razonamiento: «Aquello que hace a una deducción teorematóica, de acuerdo con Peirce es que en ella debemos concebir más individuos que los que son necesarios para instanciar la premisa del razonamiento» (Hintikka, 1980: 307). Esto hace que sea necesario aumentar el número de cuantificadores originalmente presente en las premisas: a lo largo de la deducción que se lleva a cabo para llegar a la deseada conclusión aparecen nuevos cuantifi-

cadores (que desaparecen luego en la conclusión). La interpretación de Hintikka se entronca con el tratamiento que propuso con anterioridad de la naturaleza sintética de la matemática y de la idea kantiana de intuición pura (véase Hintikka, 1973). Sobre esta base, para Hintikka la *foreign idea* consiste en introducir nuevos individuos, y en este punto entra en escena la información nueva que conlleva el razonamiento matemático.

Puede observarse sin dificultad que Hintikka basa su interpretación en una cuestión lógica (la introducción de cuantificadores), y esto ha sido criticado. Como se ha mencionado antes, Peirce ubica la distinción en la metodéutica, de modo que no es estrictamente lógica. Gerhard Heinzmann ha sostenido que la interpretación de Hintikka deja de lado la «especificación pragmática de hipótesis por medio de inferencias» (Heinzmann, 1994:300). Con anterioridad, Kenneth Ketner había objetado la interpretación de Hintikka, y señalaba que las demostraciones teorematológicas incluyen, de manera esencial, razonamiento hipotético, esto es, en definitiva, la abducción (hecho ausente en la interpretación de Hintikka). Según Ketner en un razonamiento teorematológico a partir de la hipótesis añadida la conclusión se obtiene mediante una secuencia «corolarial», que confirma la hipótesis original y muestra que «el experimento» diagramático fue exitoso (Ketner, 1985:412). Por lo tanto, la *foreign idea* es el resultado de un proceso abductivo del mismo modo como ocurre en el caso de las hipótesis empíricas (lo cual es consistente con la posición de Peirce respecto de la unidad metodológica de la ciencia).

Ahora bien, esta mención de la abducción implica un giro en la discusión acerca de la naturaleza del razonamiento teorematológico. Peirce habla explícitamente de la introducción de una hipótesis en la demostración de teoremas, la cual es el resultado de imaginar un «esquema o diagrama» (véase Peirce, 1931–1958:233). En este contexto, Michael Hoffmann analizó en un trabajo el concepto de «transformación teórica» que aparece en un manuscrito de Peirce datado en 1907 (Robin, 1967:318). Esta consiste en la transformación de la enunciación del problema original al examinarlo desde «un punto de vista diferente» (Hoffmann, 2011:581). Peirce habría aplicado esta idea en su análisis de la ya mencionada demostración del teorema de Desargues debida a von Staudt. En pocas palabras, el paso clave en la demostración consiste en «suponer» un punto fuera del plano (recordemos que el teorema se plantea en geometría plana). Una vez hecho este supuesto, el contexto en el cual se «visualiza» el teorema cambia: hay un «cambio en el punto de vista». Es el paso de visualizar una figura de tres dimensiones sobre la base de un diagrama de dos dimensiones.

Esta interpretación pone el acento en procesos cognitivos como el de la visualización y se refiere a una «abducción creativa», que va más allá de los procesos algorítmicos o finitos implicados en las demostraciones «corolarias» (Hoffmann, 2011:583). Desde luego, este cambio en el punto de vista presenta objeciones metodológicas: en primer lugar, implica un cambio en la teoría y, en segundo lugar, no se trata de cualquier cambio, sino uno que debe resultar «adecuado» para obtener la solución al problema en cuestión. También aparecen dudas acerca de la generalización de este ejemplo a cualquier caso de razonamiento teorematóico.

Es el momento de evaluar los análisis expuestos de la distinción de Peirce. Sin duda, esta distinción lleva a una discusión del difícil tema concerniente al papel de la creatividad en matemática (problema que la filosofía de la matemática ha tratado de sortear de diferentes maneras). En todo caso, puede intentarse esclarecer los rasgos distintivos de las interpretaciones propuestas y arriesgar la siguiente clasificación: en primer lugar, tenemos aspectos que podemos llamar «lógicos», es decir, el incremento de los niveles de cuantificadores (cuantificadores que afectan a cuantificadores). En segundo lugar, podemos hablar de aspectos «metodológicos», es decir, la adopción de una hipótesis adicional por medio de un procedimiento abductivo. Finalmente, tenemos aspectos «cognitivos», es decir, el cambio de punto de vista en la visualización de una situación dada. Cada uno de esos aspectos implica planos diferentes de análisis. Ahora bien, todos esos aspectos implican que la demostración teorematóica apela a procesos que no pueden reducirse a algoritmos o métodos finitos, y esto es lo que explicaría la novedad en el conocimiento matemático: un genuino conocimiento nuevo.

En un trabajo anterior a los mencionados hasta aquí, Peirce se ocupaba de las «máquinas lógicas» (*logical machines*) diseñadas por W. Stanley Jevons y Alan Marquand en la década de 1880 con el fin de resolver silogismos. Además de analizar los mecanismos que estas máquinas llevaban a cabo, Peirce hace consideraciones sobre el concepto de razonamiento, mostrando las limitaciones de cualesquiera procedimientos mecánicos para razonar en casos más complejos, tales como la demostración del teorema de Desargues (Peirce, 1997:74). En primer lugar, duda de que una máquina pueda recorrer con éxito el complicado «laberinto» contenido en la demostración de von Staudt, pero además pone el acento en la «falta de iniciativa original» inherente a la máquina que supone la demostración.

Así, la distinción se puede entender también como una distinción entre «métodos computables» y «no computables», un tema discutido intensamente en la filosofía de la matemática del siglo pasado y que aparece en el horizonte de la Inteli-

gencia Artificial actual. No hay duda de la variedad de cuestiones acuciantes que surgen de la distinción establecida por Peirce.

Referencias bibliográficas

- Arana, Andrew & Mancosu, Paolo** (2012). On the Relationship between Plane and Solid Geometry. *The Review of Symbolic Logic*, 5(2), 294–353.
- Heinzmann, Gerhard** (1994). Mathematical reasoning and Pragmatism in Peirce. En Dag Prawitz & Dag Westerståhl (comps.). *Logic and Philosophy of Science in Uppsala* (pp. 297–310). Kluwer Academic Publishers.
- Hintikka, Jaakko** (1973). *Logic, Language–Games and Information: Kantian Themes in the Philosophy of Logic*. Clarendon Press.
- (1980). C. S. Peirce’s ‘First Real Discovery’ and Its Contemporary Relevance. *The Monist* 63(3), 304–315.
- Hoffmann, Michael** (2011). «Theoric Transformations» and a New Classification of Abductive Inferences. *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 46(4), 570.10.2979/trancharpeirsoc.2010.46.4.570.
- Ketner, Kenneth L.** (1985). How Hintikka Misunderstood Peirce’s Account of Theorematic Reasoning. *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 21(3), 407–418.
- Legris, Javier** (2010). Nota sobre el concepto de demostración en C. S. Peirce. *Notae Philosophicae Scientiae Formalis*, I (2012), 2, 124–134.
- Peirce, Charles S.** (1931-1958). *Collected Papers*, 8 volúmenes, vols. 1–6 C. Hartshorne, P. Weiss (comps.), vols. 7–8 A. W. Burks (comp.). Harvard University Press.
- (1976). *New Elements of Mathematics*, C. Eisele (comp.), I–IV. Mouton.
- (1997). Logical Machines. *Modern Logic* 7 (1997), 1, 71–77.
- (1998). *The Essential Peirce, Volume 2. Selected Philosophical Writings (1893–1913)*. Indiana University Press.
- Robin, Richard** (1967). *Richard Robin Catalogue to the Charles Sanders Peirce papers* (MS Am 1632). Houghton Library, Harvard University.
- Stjernfelt, Frederik** (2013). Peirce’s Notion of Diagram Experiment. Corolerial and Theorematic Experiments with Diagrams. En R. Heinrich, E. Nemeth, W. Pichler, D. Wagner (comps.) *Image and Imaging in Philosophy, Science and the Arts*, vol. 2 (pp. 305–340). Ontos–Verlag.
- von Staudt, K. G. C.** (1847). *Geometrie der Lage*. Friedrich Kornische Buchhandlung.

Webb, Judson (2006). Hintikka on Aristotelian constructions, Kantian intuitions, and Peircean Theorems. En R. E. Auxier, L. E. Hahn (comps.) *The Philosophy of Jaakko Hintikka*, vol. XXX of The Library of Living Philosophers (pp. 196–301). Open Court.

Transhumanismo y naturaleza humana: presupuestos filosóficos, implicancias y alternativas

ARIANA LIOTTA¹

ariliotta.al@gmail.com

Universidad Nacional del Litoral

NAHUEL PALLITTO

nahuel.alzu@gmail.com

Universidad de Buenos Aires / CONICET

El transhumanismo es un movimiento filosófico que aboga por la mejora de la naturaleza humana a través de las nuevas tecnologías. Se trata, en las palabras de uno de sus fundadores, Max More, de «[a]plicar la ciencia y la tecnología creativa y audazmente para trascender cualidades ‘naturales’ pero perjudiciales y limitantes derivadas de nuestra herencia biológica (...)» (More, 2013:5)². Los desarrollos tecnológicos de las últimas décadas, en particular aquellos identificados con la sigla de CT (*Converging Technologies*), han abierto la posibilidad de tomar el control de procesos que antes pertenecían exclusivamente al ámbito de lo natural. Como explica un importante representante del movimiento, «[l]a totalidad de la historia humana se ha tratado de intentar cambiar el mundo alrededor de la naturaleza para mejorar nuestras vidas (...) Ahora tenemos la capacidad de cambiar no sólo el mundo externo sino a nosotros mismos para tener mejores vidas» (Savulescu, 2014:9-10). Así, por ejemplo, el transhumanismo promueve la utilización de ingeniería genética, psicofármacos, prótesis e inteligencia artificial para intervenir sobre el ser humano modificando capacidades físicas, cognitivas, emocionales o morales, incrementando la esperanza de vida e incluso persiguiendo la inmortalidad.

Este movimiento ha ganado gran popularidad en los últimos años, ingresando en la agenda política y atrayendo importantes inversiones en la industria privada (Frodeman, 2019). El objetivo de este trabajo consiste en señalar, no obstante, que la deseabilidad de la propuesta transhumanista no es una cuestión de sentido co-

1 El presente trabajo integró el Simposio «Evolución y lenguaje humano. Enlaces entre la filosofía y la biolingüística».

2 Las traducciones desde el inglés son nuestras.

mún, sino que se basa en supuestos filosóficos controversiales. Procuraremos, en primer lugar, explicitar algunos de los supuestos ligados a la noción de naturaleza humana que asume el transhumanismo y, en segundo lugar, presentar una concepción alternativa de naturaleza humana, explorando las consecuencias que su adopción posea para el plano ético. Sostendremos que conviven en la filosofía transhumanista dos nociones diferentes de naturaleza humana, una reconocida, anclada en la biología, y una oculta, ligada al ámbito normativo. Asimismo, argumentaremos que los compromisos ontológicos alrededor de la naturaleza humana (respuestas a la pregunta «¿Qué es la naturaleza humana?») poseen un impacto en las conclusiones éticas que pueden sostenerse (¿Qué es lo deseable para el ser humano?, ¿En qué consiste el mejoramiento humano?).

1. Presupuestos filosóficos transhumanistas

Nos dedicaremos ahora a explicitar brevemente los fundamentos filosóficos del movimiento transhumanista, particularmente aquellos ligados a los ámbitos ontológico y ético. Notaremos que, en el plano ontológico, conviven dos descripciones de la naturaleza humana, una abiertamente reconocida y una que permanece oculta, a pesar de ser fundamento de la deseabilidad del proyecto transhumanista de mejoramiento humano.

1.1. La naturaleza humana en su versión naturalizada

Los simpatizantes del transhumanismo se reconocen, en general, como deudores intelectuales del Humanismo. Esto implica que rechazan la corrección de los abordajes religiosos y tienden a depositar su confianza en saberes científicos. Cuando se trata de responder a la pregunta de «¿qué es la naturaleza humana?», el transhumanismo adopta una perspectiva naturalista. Es decir, estudia al ser humano exclusivamente como un elemento más del mundo natural. Desde la óptica transhumanista, la naturaleza humana es entonces descrita como una cierta configuración biológica o, más específicamente, genética, producto de la Evolución Natural.

No es correcto para el transhumanismo caracterizar esta naturaleza como una esencia, dado que sus cualidades no permanecen inmutables en el tiempo, sino que resultan necesariamente transitorias. Esto implica que lo que ahora conocemos

como naturaleza humana no es el fin último de la existencia humana, el punto de llegada de nuestro desarrollo, tal como lo entendía Aristóteles, sino «(...) sólo un punto a lo largo de una trayectoria evolutiva (...) que podemos aprender a remodelar (...)» (More, 2013:4). Hemos dicho ya que los desarrollos tecnológicos del último tiempo hicieron posible la intervención técnica del ser humano. Esto significa que la naturaleza humana, además de ser transitoria, es maleable, pasible de ser moldeada por herramientas y objetivos humanos.

En tercer lugar, la naturaleza humana entendida como configuración genética es, advierte el transhumanismo, defectuosa. El carácter defectuoso de la misma se debe enteramente a su origen. Al ser producto de un proceso natural, como lo es la Evolución Natural, nuestra naturaleza está fundada sobre el azar. No ha sido el resultado de un diseño inteligente, por lo que no puede considerarse como un producto óptimo: es incorrecto pensar que la versión actual de la naturaleza humana es la mejor versión posible de la misma. Allen Buchanan, filósofo simpatizante del transhumanismo, reniega de la creencia en lo que él denomina como la *metáfora del ingeniero maestro*. Esta forma de pensar en los productos del proceso evolutivo podría pensarse como la versión secularizada de la creencia cristiana en la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios. De acuerdo con Buchanan, sin embargo, la Evolución Natural es más parecida a un «(...) experimentador moralmente ciego, voluble y limitado (...)» (Buchanan, 2017:29) que a un ingeniero maestro. En particular, lo defectuoso de nuestra naturaleza responde a lo que Nick Bostrom y Anders Sandberg (2009), pensadores transhumanistas, llaman el «cambio de entorno» y la «discordancia de valor». La discordancia de valor hace referencia a que los «motivos» del proceso evolutivo no suelen ser compatibles con los objetivos y preferencias humanas. Mientras la Evolución busca la maximización de las aptitudes reproductivas, nosotros nos interesamos por el bienestar de los individuos. De esta manera surgen situaciones problemáticas como el declive generalizado de la salud en la vejez, que resulta una consecuencia natural del proceso evolutivo y al mismo tiempo una fuente de sufrimiento reprochable para nosotros. El cambio de entorno, por otro lado, hace referencia a la descoordinación entre una configuración genética que tiene su origen miles de años en el pasado—en comunidades nómadas viviendo de la caza y la recolección—y un entorno contemporáneo que avanza a pasos agigantados. Nuestros cuerpos están preparados para desenvolverse en un medio que ya no existe y esto da lugar a complicaciones de todo tipo.

De acuerdo con el transhumanismo, la naturaleza humana es entonces idéntica a una configuración genética transitoria, maleable y defectuosa. Es sencillo ver por qué esta termina por ser abordada por el movimiento como una restricción innecesaria.

saria. Se trata de una naturaleza que nos genera sufrimiento, que cambiará de todos modos, pero que hoy estamos en condiciones de modificar de acuerdo con nuestros propios criterios. La naturaleza humana no parece ser, hoy en día, más que un límite para el desarrollo de lo humano.

1.2. Una formulación normativa de la naturaleza humana

De acuerdo con el transhumanismo, la naturaleza humana se manifiesta en nuestras debilidades físicas, nuestras faltas morales, nuestros límites cognitivos y nuestra mortalidad. Así, parece revelársenos como un mero límite o restricción. Pero debemos preguntarnos, ¿restricción de qué?, ¿límite para quién? Si aceptamos que la concepción naturalizada de naturaleza humana resulta aquella más objetiva, aquella que describe con más verdad al ser humano y elegimos identificarnos con esta naturaleza que consiste únicamente en una determinada constitución genética, ¿por qué la consideraríamos un obstáculo?, ¿cómo podríamos concebir como restrictivo algo que es idéntico a lo que somos?

Dentro de la teoría transhumanista, la naturaleza humana es reconocida en términos estrictamente naturalistas. Sostenemos que ésta, sin embargo, no es evaluada neutralmente como se pretende, sino que se establece con ella una relación de conflicto inherente, señalándola como el enemigo (Hauskeller, 2013). El hecho de que el cuerpo o la naturaleza humana biológica pueda considerarse el enemigo de lo humano significa, claramente, que los transhumanistas están asumiendo que lo esencial de la existencia humana debe buscarse en otro sitio. Aquí entra en escena la porción oculta de la concepción transhumanista de naturaleza humana. Observemos la siguiente cita:

Creo que lo que nos separa de otros animales es nuestra racionalidad, nuestra capacidad de hacer juicios normativos y actuar en base a razones. Cuando tomamos decisiones para mejorar nuestras vidas a través de manipulaciones biológicas y de otra clase, expresamos nuestra racionalidad y expresamos lo que es fundamentalmente importante de nuestra naturaleza. Y si esas manipulaciones mejoran nuestra capacidad de hacer juicios racionales y normativos, profundizan la mejora de lo que es fundamentalmente humano. Lejos de estar contra el espíritu humano, tales mejoras expresan el espíritu humano. (Savulescu, 2005:38)

Ya no nos encontramos aquí con la concepción de naturaleza humana que la describe como una configuración biológica. Parece tratarse, en cambio, de un abordaje normativo de la misma. Nos señala dónde se encuentra lo «fundamentalmente humano», el «espíritu humano». Lo «verdaderamente» humano consistiría, entonces, en la razón, la voluntad y el ímpetu de auto-creación que a ella se ligan. Así, la naturaleza humana entendida como constitución genética es defectuosa porque resulta un obstáculo para el florecimiento de lo humano como racionalidad, o quizás más precisamente como voluntad pura. Nuestra biología aparece como una restricción innecesaria porque limita algo que se desearía que fuera completamente autónomo.

Esto implica que el movimiento se compromete con una noción del ser humano que podría caracterizarse, al menos, como dicotómica. La porción reconocida de la naturaleza humana, asociada con el cuerpo y el mundo natural en general, es llamada a estudiarse exclusivamente desde la óptica de las ciencias naturales, sin involucrar ninguna clase de evaluación o valoración externa. Sin embargo, los diagnósticos y las propuestas de sus simpatizantes dejan en evidencia que estos adoptan una visión extremadamente negativa de la misma, y esto es justamente porque al mismo tiempo están comprometidos con una noción prescriptiva o normativa de naturaleza humana, ligada crucialmente con la mente, la voluntad humana y la libertad que ésta reclama, y que se ve coartada por su relación inevitable con la naturaleza humana en sentido biológico.

Podríamos decir también, apoyándonos sobre esta idea, que el cuerpo humano aparece en la ontología transhumanista como la materialización de las fuerzas limitantes que la naturaleza impone sobre nosotros. De la misma forma, podría sostenerse que la tecnología representa a la esencia humana, manifestando materialmente aquel espíritu que se revela contra el límite y busca su superación.

1.3. ¿En qué consiste el mejoramiento humano?

Hemos visto que el transhumanismo adopta una visión dicotómica de la naturaleza humana. Por un lado, nos encontramos con la porción natural, ligada a la biología, caracterizada como transitoria, defectuosa y maleable. Esta porción, que se manifiesta en el cuerpo, actúa como un obstáculo, como una restricción innecesaria para la otra porción, ligada a la mente, que sería aquella propiamente humana. Sostuvimos asimismo que esta porción esencial de lo humano se ve materializada primordialmente en nuestros desarrollos científicos y tecnológicos. Estos son concebidos al mismo tiempo como el fruto de nuestras capacidades racionales y

como las herramientas que les permiten a las mismas tomar control del mundo que las rodea. Siguiendo con esta línea de razonamiento, podemos describir al mejoramiento humano como la superación de las restricciones impuestas por el cuerpo a través de las herramientas tecnológicas que han nacido de los poderes racionales del ser humano. Así, a través de las intervenciones de mejoramiento humano, la mente se liberaría a sí misma de las garras del cuerpo, con la ayuda invaluable de los medios tecnológicos que ella misma ha creado.

La toma de control del cuerpo por parte de la mente supondría, para comenzar, deshacerse de la fragilidad extrema que acecha nuestra existencia humana. No sólo estamos hablando de la debilidad de un cuerpo destinado a fallar y morir, sino también de las tendencias autodestructivas de una mente cuya razón se encuentra entrelazada con sentimientos nocivos e impulsos egoístas que podrían desencadenar el fin de la humanidad. Si lográramos rediseñar la biología humana podríamos desactivar los mecanismos que dan lugar al envejecimiento, así como modificar las tendencias narcisistas y los sesgos cognitivos que introducen la posibilidad de catástrofes como una guerra nuclear o el colapso ambiental. En estos casos, diremos que las intervenciones mejoradoras estarían apuntadas a neutralizar la vulnerabilidad asociada con la biología humana.

Ese mismo es el objetivo de una de las propuestas más controversiales del movimiento transhumanista: la descarga mental. Este proceso consistiría en un mapeo exhaustivo de las conexiones neuronales de un individuo particular, a partir del cual se crearía algo así como una copia de la mente del mismo, que sería luego transferida a un nuevo soporte. Así, la mente, la esencia del sujeto en cuestión, se desligaría de lo que el transhumanismo considera el mayor peligro para su preservación y florecimiento, el cuerpo. La mente sería entonces descargada en un sustrato más durable y confiable, ya no necesariamente orgánico, que posibilitaría algo así como la vida eterna para el individuo en cuestión (Moravec, 1989; Bostrom y Sandberg, 2008). Este ejemplo muestra claramente, en nuestra opinión, el carácter dual que asume la naturaleza humana dentro de la teoría transhumanista y cómo este moldea su entendimiento de la mejora humana. Aquí el cuerpo, ligado a lo natural, lo defectuoso y lo limitante, es rechazado como parte esencial de una existencia humana: puede ser fácilmente reemplazado. La mente, que en última instancia es identificada con un flujo de información, es lo que busca preservarse siendo trasladada a un sustrato de calidad superior (creado por el ser humano). Uno podría pensar, luego de leer los trabajos transhumanistas, que si lográramos separar la mente del cuerpo ésta finalmente lograría florecer habiendo por fin dejado atrás el lastre

de lo natural. Y esta es, de hecho, la idea sobre la que se construye la propuesta de descarga mental, epítome del proyecto transhumanista.

2. Presupuestos filosóficos alternativos: aportes del neo-aristotelismo y la fenomenología

Recuperaremos brevemente algunas ideas de los pensamientos neo-aristotélico y fenomenológico en torno a la naturaleza humana. Veremos luego qué consecuencia tiene su adopción para la deseabilidad del proyecto transhumanista de mejoramiento humano.

2.1. La animalidad y la corporalidad como elementos constitutivos de lo humano

Como indica Michael Hauskeller (2013), filósofo especialista en ética, en los críticos del transhumanismo no hallamos la misma dualidad que aparece dentro del movimiento. No aparecen ya dos naturalezas meramente yuxtapuestas en los humanos contemporáneos, que existen en una relación que se devela constitutivamente antagónica. La naturaleza humana naturalizada, ligada al carácter animal de lo humano, en cuanto lo biológico es algo que compartimos con el resto de los animales, no aparece ya como un obstáculo circunstancial e innecesario para la existencia humana. Dentro de estas concepciones alternativas de lo humano, lo animal resulta una parte integral de cualquier vida humana, que teñirá necesariamente el resto de los elementos que constituyen lo humano, como la razón. Lo mismo podemos decir con respecto al cuerpo. La razón no puede existir en una forma pura, «incontaminada» de las restricciones de lo animal o lo corporal. Más bien, como señala Hauskeller, la particular manera en que somos seres limitados constituye nuestra esencia.

Alfredo Marcos (2016, 2018) comparte este análisis. Partiendo de la descripción aristotélica del ser humano como animal racional, el filósofo español sostiene la centralidad que posee la vulnerabilidad en la existencia humana. Aristóteles describe al ser humano como un animal racional: «Los demás animales viven principalmente guiados por la naturaleza; algunos, en pequeña medida, también por los hábitos; pero el hombre además es guiado por la razón (...)» (Aristóteles *Política* VII, 13, 133b12). No es cualquier clase de ser racional, sino un animal. Una vida humana que intentara despojarse de su cualidad animal cesaría, entonces, de ser humana.

Aunque aquí nos centremos en el rasgo animal, Aristóteles asigna también un tercer elemento a la constitución de lo humano: la sociabilidad. El ser humano es un animal político, no puede sino pertenecer a una comunidad, el único lugar en que puede realmente florecer.

El mismo punto podemos hacer, desde la fenomenología, con respecto a la centralidad del cuerpo. Para esta corriente de pensamiento, el cuerpo no puede considerarse un mero accesorio de lo humano. El ser humano, en cambio, no puede existir sino *como* un cuerpo. Nuestra percepción de y nuestra inmersión en el mundo necesariamente están mediadas por nuestro cuerpo y la clase de entendimiento que se deriva del mismo (Münch, 2014). El ser humano no es idéntico a su mente racional, no puede serlo, porque se encuentra con el mundo en primera instancia a través de los elementos y saberes prerracionales que aloja su cuerpo.

2.2. Límites como condición de posibilidad

Vemos entonces que la vulnerabilidad ligada a la naturaleza humana de ninguna manera permanece oculta dentro de esta perspectiva alternativa que estamos presentando. Tampoco se niega la parcialidad asociada al cuerpo en la fenomenología. Sin embargo, esta vulnerabilidad y esta parcialidad, que dentro de la teoría transhumanista constituían obstáculos indeseables, son valoradas aquí de manera diferente: pueden ser concebidas como condición de posibilidad.

Comenzaremos tratando brevemente la cuestión de la corporalidad. En ocasiones, en los escritos transhumanistas se comparan las capacidades perceptivas de los humanos con aquellas propias de otros animales. Esta comparación deja entrever ciertas carencias. Nuestros sentidos no son muy agudos, vemos sólo una porción del espectro electromagnético y escuchamos únicamente dentro de un rango particular de frecuencias. Parecería, entonces, que nuestro acceso al mundo está siendo restringido, que no podemos relacionarnos o descubrir nuestro entorno de manera óptima porque nuestra constitución biológica no nos ha brindado las herramientas necesarias para hacerlo. Sin embargo, el hecho de que nuestro acceso al mundo esté inevitablemente limitado por las capacidades de nuestro cuerpo no transforma nuestra percepción en algo defectuoso, ni tampoco implica que nuestra comprensión del mundo sea deficiente. Por el contrario, los límites insertos en nuestro cuerpo hacen posible toda percepción. Una percepción completa del mundo sería qui-

mérica. La parcialidad de nuestra percepción es, entonces, condición de posibilidad de su existencia.³

En cuanto a la vulnerabilidad, sostendremos que su presencia en nuestras vidas ha dado lugar al surgimiento de grandes valores. El filósofo político Michael Sandel (2007) advierte que, de tomar el control total sobre nuestra biología, neutralizando así nuestra vulnerabilidad, entraríamos en un estado de hiper-agencia que incrementaría radicalmente el grado de responsabilidad que tendríamos sobre nuestras vidas. Así, por ejemplo, nos volveríamos responsables de seleccionar e implementar configuraciones genéticas óptimas que evitaran cualquier enfermedad o carencia, tanto para nosotros como para nuestros hijos. De esta manera, la enfermedad dejaría de concebirse como un mal contingente, como algo que nos sobreviene, para pasar a ser «culpa» de alguien, y esto impactaría en las instituciones que hemos creado para lidiar con ella, tales como las obras sociales. Como explica Sandel,

[m]ientras más abiertos estemos a la naturaleza azarosa [*chanced*] de nuestro lote [*lot*], más razones tendremos para compartir nuestra suerte con otros. (...) los mercados aseguradores imitan la práctica de la solidaridad sólo en la medida en que la gente no sepa o controle sus propios factores de riesgo. (Sandel, 2007:89-91)

El reconocimiento de la vulnerabilidad compartida por todos los seres humanos es asimismo necesario para el surgimiento de una actitud compasiva. Como explica la filósofa Martha Nussbaum, esta precisa de «(...) la creencia en que las propias posibilidades son similares a aquellas de la persona que sufre. Involucra, entonces, en su misma estructura, el mandato [*injunction*] de reconocer límites y vulnerabilidades humanas comunes» (Nussbaum, 1992b:237). También puede señalarse que «[l]os seres humanos están, en un sentido, peor que los dioses porque sufren; pero también saben cómo lidiar con el sufrimiento, y su moralidad es una respuesta al hecho del sufrimiento» (Nussbaum, 1992a:375). Del mismo modo en que la moralidad, de acuerdo con la filósofa, debe su existencia al sufrimiento, también la política debe su ser a la vulnerabilidad. Esto, dado que

3 Es interesante recuperar un ejemplo literario para ilustrar este punto. Si pensamos en Funes, el personaje del cuento de Borges (1984), veremos que sus extraordinarias habilidades para la percepción y retención de la totalidad de los detalles a su alrededor no significan para él sino la pérdida de un acceso significativo al mundo. Como señala Hauskeller, «Funes parece estar severamente discapacitado, no por su impedimento físico sino más bien por su memoria y percepción vastamente mejoradas. Tanto el presente como el pasado son para él "casi insoportablemente ricos y claros"» (Hauskeller, 2013:23). Sin el filtro que proveen las limitaciones del cuerpo se vuelve imposible una real comprensión del sentido, al que sólo se accede yendo más allá de cada uno de los detalles particulares.

(...) seres que carecieran de nuestras vulnerabilidades al hambre, la sed, el calor, el frío y la enfermedad, seres que no necesitaran educar a sus niños, levantar un ejército, organizar la distribución justa de los bienes de soporte vital y de otra clase, no tendrían en verdad nuestra necesidad de política. La política se trata de usar la inteligencia humana para asistir las necesidades humanas [*human neediness*]; por lo que para ser verdaderamente político se deben poseer ambos elementos. (Ibidem 373)

Parecería, entonces, que al lidiar, al convivir con los límites que nos imponen nuestra animalidad y nuestra corporalidad (y no al eliminarlos) participamos del surgimiento de muchos de los rasgos más característicos y valiosos de nuestra existencia humana. De estos límites que podrían evaluarse a simple vista como negativos, nacen modos de ser, actitudes e instituciones que nadie dudaría en preservar.

2.3. Reevaluación de la propuesta transhumanista en torno al mejoramiento humano

Retomando la pregunta ética en torno al mejoramiento humano, concluimos luego de presentar una concepción alternativa de naturaleza humana, que el mismo no puede consistir en la total superación de la vulnerabilidad indisolublemente ligada a nuestro cuerpo. En principio, porque no es posible separar la animalidad—ni el cuerpo—de lo humano. Quizás seamos capaces de pensar, como en la propuesta de descarga mental, en transferir la mente humana a un soporte más durable, pero entonces ya no estaríamos tratando con un ser humano. Habríamos dado lugar a una nueva clase de ser. En segundo lugar, hemos visto que, de eliminar la vulnerabilidad de nuestras vidas podríamos asimismo borrar las bases para formas de ser, rasgos e instituciones sumamente valiosas para nosotros.

La aspiración de mejoramiento radical y superación de la vulnerabilidad que encarna el transhumanismo parece tomar como estado ideal una existencia que ya no puede considerarse humana. Nussbaum advierte que modificaciones de esta clase darían lugar a seres más similares a dioses que a humanos. Justamente por este motivo, la filósofa niega que este tipo de intervenciones sean beneficiosas para nosotros. Los críticos del proyecto transhumanista no están en contra del mejoramiento humano en todas sus formas, sino particularmente de aquel propuesto por el movimiento, que implica barrer con lo que, consideran, son las mismas bases de lo humano. Nussbaum, por ejemplo, nos insta a «(...) rechazar como incoherente la

aspiración de dejar atrás por completo las condiciones constitutivas de nuestra humanidad, y buscar una vida que es en verdad la vida de otra clase de ser -como si fuera una superior y mejor para nosotros» (Nussbaum, 1992a:379-380). Básicamente, se trata de reconocer que

[a]lgunos cambios me hacen mejor; ciertos otros cambios, por espléndidos que parezcan, traen a la existencia a un nuevo ser que no soy yo. Aristóteles asume que los buenos deseos éticos apuntan a realizar una buena vida para mí y mis amigos, no a la realización de alguna situación ideal en la que ninguno de nosotros existe. (Nussbaum 1995:91)

La persecución de esta situación ideal —podríamos pensar, el mejoramiento humano radical y la aspiración a la divinidad— no es, entonces, algo deseable ni algo por lo que deberíamos apostar si tenemos en mente el bienestar de los seres humanos.

3. Conclusión

Sostuvimos que el proyecto transhumanista de mejoramiento humano se construye sobre una determinada forma de comprender lo humano. No se trata de una descripción objetiva de nuestra biología tomada de las ciencias naturales, como alegan, sino de una cargada normativamente. La naturaleza humana aparece para el movimiento en forma dicotómica, como un enfrentamiento constante entre dos elementos presentes en los humanos contemporáneos: el cuerpo, manifestación de los poderes limitantes que la naturaleza posee sobre nosotros, y la mente, aspecto esencial y definitorio de lo humano. En consonancia con esta visión, el transhumanismo piensa el mejoramiento humano como una toma de control del cuerpo por parte de la mente (a través de la tecnología como su representante en el mundo), que busca en última instancia la superación de todos los límites, entre ellos, la vulnerabilidad o la corporalidad que aun actualmente permean nuestras vidas.

Sin embargo, al recuperar perspectivas alternativas de naturaleza humana, vemos que la deseabilidad del proyecto transhumanista se ve duramente cuestionada. Estas nociones alternativas no asumen la existencia de una relación antagónica entre los elementos que configuran lo humano, sino una integración entre todos ellos. De este modo, se advierte que lo racional no puede existir separado de lo animal, en el caso del neo-aristotelismo, o de lo corporal dentro de la fenomenología. A pesar

de que se reconocen los límites que estos elementos suponen para nuestras vidas, se aprecia que estos resultan al mismo tiempo condición de posibilidad de valores que todos buscaríamos preservar. Así, las intervenciones dirigidas a la neutralización de la vulnerabilidad o la corporalidad no podrán de ninguna forma contar como mejoramiento humano. Antes, implicarían la eliminación de las bases sobre las que se sustenta la misma existencia humana.

Esperamos haber mostrado, entonces, que la reflexión en torno a la noción de naturaleza humana es inescapable a la hora de pensar en la deseabilidad de diferentes clases de mejoramiento humano. La manera en la que elijamos conceptualizar lo humano impactará fuertemente sobre lo que luego podamos considerar o no una mejora. La forma dicotómica en que el transhumanismo concibe lo humano no es la única ni la más razonable. Hemos señalado solo una de los caminos por los que podría reevaluarse la deseabilidad de su proyecto.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles** (s. f.). *Política*. Traducción de Manuela García Valdés. Gredos.
- Borges, Jorge Luis** (1944). Funes el memorioso. *Ficciones*.
- Bostrom, Nick & Sandberg, Anders** (2008). *Whole Brain Emulation: A Roadmap Technical Report*. Future of Humanity Institute, Oxford University.
- (2009). The Wisdom of Nature: An Evolutionary Heuristic for Human Enhancement. En: Savulescu, J. & Bostrom, N. (Eds.). *Human Enhancement* (pp. 375–416). Oxford University Press.
- Buchanan, Allen** (2017). *Better than human. The promise and perils of biomedical enhancement*. Oxford University Press.
- Frodeman, Robert** (2019). *Transhumanism, Nature, and the Ends of Science*. Routledge.
- Harris, John, y Savulescu, Julian** (2014). A Debate about Moral Enhancement. *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 24(01), págs. 8–22.
- Hauskeller, Michael** (2013). *Better Humans? Understanding the Enhancement project*. Acumen.
- Marcos, Alfredo & Pérez Marcos, Moisés** (2018). *Meditación de la naturaleza humana*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Moravec, Hans** (1988). *Mind children: the future of robot and human intelligence*. Harvard University Press.

- More, Max** (2013). The Philosophy of Transhumanism. En More, M. & Vita-More, N. (Eds.). *The Transhumanist Reader* (pp. 3–17). Wiley-Blackwell.
- Münch, Nikolai** (2014). Transhumanism's Anthropological Assumptions: A Critique. En M. Eilers et al. (Eds.). *The Human Enhancement Debate and Disability* (pp. 204–226). Palgrave Macmillan.
- Nussbaum, Martha** (1992a). *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*. Oxford University Press.
- (1992b). Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism. *Political Theory*, 20 (2), págs. 202–246.
- (1995). Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics. En J.E.J. Altham & Ross Harrison (Eds.) *World, Mind, and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams* (pp. 86-131). Cambridge University Press.
- Sandel, Michael** (2007). *The Case against Perfection*. Harvard University Press.
- Savulescu, Julian** (2005). New breeds of humans: the moral obligation to enhance. *Ethics, Law and Moral Philosophy of Reproductive Biomedicine*, 1 (1), págs. 36–39.

Los tiempos del espectador. Althusser y el teatro materialista

SANTIAGO LO VUOLO¹

santiago_lv@hotmail.com

Universidad Nacional del Litoral

En 1962, en medio de su producción sobre la obra de Marx, Althusser publica un texto sobre teatro titulado *El Piccolo, Bertolazzi y Brecht (Notas acerca de un teatro materialista)*. Es un texto sorprendente por muchas razones, entre ellas, porque el autor parece interrumpir su comentario de Marx para hablar de teatro. Lo cierto es que hay una continuidad por debajo de esa interrupción: Althusser sigue hablando de «mecanismos diferenciales», de «estructuras descentradas», que era lo que descubría en Marx. Pero también es verdad que a partir de este texto incorpora un aspecto sumamente interesante, un aspecto epistemológico, según el cual esas diferencias articuladas en formas complejas sólo son planteadas por el pensamiento, por una producción original del pensamiento, es decir, que no están «dadas» en la realidad misma. Con este texto sobre teatro va a poder decir más claramente que de lo que se trata es de que el «espectador» produzca la idea de una relación diferencial en las estructuras complejas.

En esta oportunidad vuelvo al texto a propósito de este simposio de filosofía y teatro y pensando en futuras investigaciones, y me pregunto si hay un aporte al pensamiento sobre el teatro mismo por parte de Althusser. El lugar que le otorga al espectador, ¿es un lugar de emancipación? Por otra parte, ¿hay un aporte a la comprensión de los procedimientos brechtianos? Sin dudas, me interesa que pensemos juntos si la crítica que hace Rancière a los procedimientos de Brecht puede aplicarse a esta lectura del teatro materialista que hace Althusser (Rancière, 2010:10–13).

Comienzo entonces la exposición de las tesis centrales del texto.

1. El Nost Milan

En julio de 1962, Althusser asiste al Teatro de las Naciones, en París, donde se presenta la compañía teatral *il Piccolo*, de Milán. Se trata de una compañía creada

¹ El presente trabajo integró el Simposio «Teatro y filosofía: perspectivas sobre la emancipación».

por Giorgio Strehler, quien dirige también la obra que se estrena ese día. Además, crearon un teatro en la ciudad de Milán. No hace falta agregar información sobre *il Piccolo* ni sobre Strehler, basta con saber que hacían teatro folclórico con una perspectiva moderna. La obra en cuestión es una pieza de Carlo Bertolazzi, un autor menor del realismo italiano, incomprendido en su tiempo y también en los sesenta, según dice Althusser. Se llama *El Nost Milan* y la compañía de Strehler la estrenó en Italia en 1956.

Althusser nos cuenta la obra y tengo que hacer lo propio. En el primer acto, estamos a las puertas de un parque de atracciones en el Tívoli de Milán. En un ambiente popular y miserable. El pueblo deambula entre los atractivos de la feria. Simplemente esperan que pase algo en sus vidas, en las que nada sucede. Althusser anota que no es el «pueblo» en un sentido mítico, porque no es proletariado sino un subproletariado, lumpen–proletariado.

De repente, algo pasa. Al final del acto, un breve relámpago:

(...) una jovencita, Nina, mira con toda su alma, transfigurada por las luces del circo, a través de una hendidura en la tela, al payaso que hace su número peligroso. (...). Por un segundo el tiempo se suspende. Luego, la espera de Togasso, el jovencito malo que quiere tomarla. Breve rechazo, retroceso, partida. Un hombre viejo está allí, enfurecido: el padre, que ha visto todo. Algo se ha tramado, lo que podría ser un drama. (Althusser, 2010:108)

El segundo acto transcurre en un mediodía en el Tívoli. Nada parece haber pasado. Otra vez volvemos a la imagen del pueblo en su vida cotidiana. Lejos de todo drama. Estamos en un comedor popular. Hay proletarios, pero no son más que una minoría. Y otra vez al final de la escena, como de la nada, aparece Nina. El payaso ha muerto. Togasso llega, fuerza a la joven a besarlo. Aparece el padre y mata al joven después de luchar salvajemente. Huye.

En el tercer acto, un asilo para mujeres. Nuevamente la vida cotidiana, el deambular de los personajes. Y vuelve el drama: Nina duerme en el asilo, su padre viene a verla, una última vez antes de la prisión, que sepa al menos que ha matado por ella, por su honor... Pero —y aquí está lo más interesante— Nina rechaza a su padre, las ilusiones y los mitos. «Ella se salvará, y totalmente sola, ya que así es necesario» (Althusser, 2010:109). La muchacha cambia, pues, el mundo miserable por un mundo de placer y riquezas.²

2 En su texto «Pour un théâtre matérialiste», Armelle Talbot y Guillaume Sibertin–Blanc citan un fragmento de la obra de Carlo Bertolazzi, que a su vez obtienen de una cita de Bernard Dort («L'illusion de la

Althusser cuenta que la recepción del público y de la crítica fue muy negativa. Se tildó a la obra de «melodrama miserabilista». Sin embargo, para Althusser, la obra presenta una crítica del melodrama, una crítica de la conciencia melodramática. Evidentemente, los procedimientos teatrales no alcanzan para desarticular las lecturas ya automatizadas. En la obra se critica lo melodramático específicamente en el final, en el discurso de Nina a su padre. Es él quien vive como un drama la situación de su hija y juega a ser su protector. En vez de cerrar la obra con la fábula en la que, luego de eliminar al malvado se restaura el orden (la familia), Bertolazzi da un giro que Althusser interpreta como crítico del melodrama. El villano no es el que carga las culpas, sino que su aparición pone de manifiesto una situación latente, un desorden anterior. El padre es la figura misma del melodrama, por eso, al criticarlo, se critica al género como tal. Althusser subraya que, de modo inconsciente, en ese gesto, la joven está rompiendo con todo un mundo, del mismo modo que un filósofo rompe con toda una ideología al plantear nuevos problemas. Este punto es interesante, porque la obra no retrata la evolución psicológica del personaje: su transformación ocurre en apenas unas líneas finales y no se nos dan las razones de lo que dice, de la crítica que efectúa.

Ahora bien, ya la estructura de la obra efectúa esa crítica. Althusser apunta a la estructura temporal, a la disociación interna que la atraviesa. En efecto, tenemos por un lado el tiempo vacío, lento, de las escenas del pueblo, en las que no pasa nada. Y tenemos el tiempo pleno, dramático, dialéctico, que transcurre en el final de cada acto y que es como olvidado en el comienzo del siguiente. La dialéctica, el drama, sólo ocurre al margen. Lo crítico aquí es la no relación entre estos sistemas disimétricos, la no efectividad de uno sobre el otro: el drama no cambia en nada la vida del pueblo. Pero tampoco se trata de una crítica del drama por la sola existencia del pueblo: más bien, lo crítico es algo que no aparece en escena, es un aspecto no visible y que sólo el espectador puede elaborar. La no relación entre esos dos tiempos es lo que muestra la condición real que le es vedada al mito dramático. La no-Historia del pueblo, su silencio, su vana esperanza se muestra, no en su propia existencia al lado o en medio del drama burgués, sino en la no relación con ese tiempo dramático de la conciencia burguesa.

vie quotidienne» (1962), en *Théâtre public. Essais de critique*, Editions du Seuil, 1967, p. 295): «¡Es tu culpa! Me criaste sin decirme lo que éramos. (...) ¿Qué más podía hacer? (Con voz agresiva:) ¡Nunca has sido capaz de asumir tu parte! Deberías haber pensado en tu hija en el pasado y haberle dado una vida menos miserable. ¿El resultado? Me las arreglo como puedo».

2. Brecht

Althusser remite esta lectura estructural de la pieza de Bertolazzi a la concepción del teatro de Brecht. En obras como «Madre Coraje» y «La vida de Galileo» podríamos asistir a esa estructura descentrada, en la que no se narra la historia de un pueblo sino desde su relativo desconocimiento por parte de los personajes en escena. En esas obras también hay una alteridad que no se resuelve. Al punto que Althusser afirma que el teatro materialista puede definirse por la presencia de estructuras asimétricas, descentradas. Es decir, si hay unidad transparente, centro único, entonces hay idealismo: todo se resuelve en la identidad de la conciencia. Pero en el materialismo, «la conciencia —dice Althusser— accede a lo real (...) por el descubrimiento radical de “otro” diferente de sí misma» (Althusser, 2010:118).

En esas obras asistiríamos, también, a personajes que encarnan conciencias melodramáticas (la búsqueda de la verdad en Galileo, que omite la condición de existencia de sus investigaciones científicas; la conducta de Madre Coraje en la guerra, que sobrevive vendiendo mantas para la guerra en la que mueren sus hijos). En medio de la historia de los pueblos, estos personajes desarrollan sus dramas. Pero, fundamentalmente, hay en Brecht una crítica de la figura de la conciencia característica del teatro clásico: es decir, ya no se trata de la crítica de un tipo de personaje, sino del dispositivo teatral mismo. Allí está el aporte de Brecht para Althusser.

La crítica del teatro clásico tiene como objetivo a la concepción aristotélica del teatro. Es un teatro que, dice Althusser, «nos da el drama, sus condiciones y su “dialéctica” enteramente reflejados en la conciencia especular de un personaje central» (Althusser, 2010:118). Es decir, hay un héroe en el que se condensa toda la historia, todo gira alrededor suyo y es su evolución lo único que interesa; más aún, en la evolución de su conciencia está todo el drama que se narra. Por eso es una relación especular: vamos del héroe a su evolución, estamos siempre en la unidad imaginaria de su conciencia, que se refleja en una unidad temporal y espacial del drama. Ese espejo nunca se rompe.

Por otra parte, esa condición formal tiene su complemento en la condición material del drama, que son los temas ideológicos no sometidos a revisión. En cambio, en un teatro materialista se plantea de un modo más complejo y no lineal la relación entre la conciencia de sí ideológica y las condiciones reales de su existencia. Althusser dice que esa relación

(...) es visible para el espectador en la medida en que es invisible para los actores, y visible al espectador bajo la forma de una percepción que no está dada, sino que debe ser

discernida, conquistada y como arrancada de la sombra original que la envuelve y que, sin embargo, la engendra. (Althusser, 2010:120)

Me interesa particularmente esa idea de que lo que se llega a ver no es una percepción clara y distinta, sino que es necesariamente oscura. Althusser dice que se la «vive» a esa relación, y que conmueve al espectador, aunque no sepa conscientemente qué es lo que está viendo. Se trata de ver algo invisible, algo que está oculto por el dispositivo que se está viendo (los discursos ideológicos, es decir, fallidos, de los personajes) y que sin embargo se engendra allí en esa puesta en escena ideológica.

Althusser propone pensar desde aquí el característico efecto de «distanciamiento» o de «extrañamiento» de Brecht. De lo que se trata, dice, es de «hacer del espectador el actor que acaba la pieza inconclusa, pero en la vida real» (Althusser, 2010:120). Ahora bien, para Althusser «es necesario que, en cierta manera, esta distancia sea producida en el seno de la pieza misma y no sólo en su tratamiento técnico o en la modalidad psicológica de los personajes» (Althusser, 2010:121). Es interesante cómo ilustra esta posibilidad Althusser, cuando plantea que en *Madre Coraje* no se trata simplemente de la desaparición de la figura del héroe, sino de la posible identificación con una heroína secundaria, que es la chica que se hace matar para avisar que la guerra está llegando al pueblo. Esa ambigüedad es producida por la pieza misma.

Esos usos limitados del efecto dan cuenta de que se sigue pensando bajo un modelo clásico: el espectador sería el juez de la obra, con una clara conciencia de sí, que le permite ver con claridad lo que los actores no ven. O bien, el espectador se identifica con los personajes, que son quienes inducen el extrañamiento.

Lo que nos ayuda a descubrir el efecto de extrañamiento es que los efectos psicológicos de la identificación no son simplemente falsos, sino que lo importante es lo que produce esos efectos: todo un complejo cultural, social, ideológico. Esa estructura determina al espectador en términos estructurales y no psicológicos.

Lo que nos une es la institución del teatro, pero más profundamente los mitos que compartimos:

Compartimos la misma historia, y ahí es donde empieza todo. Por eso, desde el principio, nosotros mismos somos la obra misma, y no importa que conozcamos el resultado, ya que sólo nos llevará a nosotros mismos, es decir, a nuestro mundo. Por eso, desde el principio, e incluso antes de que surja, el falso problema de la identificación se resuelve con la realidad del reconocimiento. (Althusser, 2010:124)

Es decir, el problema de la identificación es un pseudo–problema psicológico, que supone una relación exclusiva de sujeto–objeto, actor–espectador; en cambio, el problema del reconocimiento es estructural, implica una materia social descendida, hecha de múltiples relaciones. El efecto de distanciamiento tiene que poner de manifiesto esa complejidad, esas relaciones invisibles, abstractas. Entonces, puede producirse un espectador nuevo. Ahora bien, si ese es el efecto, entonces el extrañamiento no tiene por fin transformar la realidad por medio del teatro, sino transformar al espectador teatral mismo. El problema del teatro no se identifica con «la realidad». Me pregunto si de esta manera Althusser no matiza la ambición ilustrada que podría haber aún en Brecht. Ciertamente, no hay una verdad que se revele, sino una tensión estructural, una crítica de la conciencia ideológica, que se cierra sobre sí y sus propios dramas, en su narcisismo, y omite sistemáticamente las condiciones de existencia en que se desenvuelve su vida. No hay una salida de la caverna hacia la luz de la verdad, porque el espectador ni siquiera accede conscientemente a esa diferencia interna de los tiempos, a la distancia entre los dramas personales y la estructura social. El carácter oscuro de lo que se hace visible es signo de que no estamos ante una ilustración. Romper el espejo no significa estar más allá de la ideología, apenas significa tomar una posición crítica y activa respecto del dispositivo ideológico que hace posible el teatro.

Referencias bibliográficas

- Althusser, Louis** (2010). *La revolución teórica de Marx*. (trad. Marta Harnecker). Siglo XXI.
- Rancière, Jacques** (2010). *El espectador emancipado*. (trad. Ariel Dillon). Manantial.

Epítetos grupales. Expresividad y discursividad

ALFONSO LOSADA¹

alfonsoalosadareyes@gmail.com

Universidad de Buenos Aires

En este trabajo propongo una visión sobre la expresividad de los términos expresivamente cargados para designar grupos sociales, a los cuales denomino «epítetos grupales». La Sección 1 introduce la temática general de los epítetos grupales. En la Sección 2 expongo el marco de la expresividad del lenguaje desde la mirada de Mijaíl Bajtín. La Sección 3 está dedicada a diferenciar los usos de los epítetos grupales que divergen a nivel expresivo. En la Sección 4, finalmente, analizo la expresividad de los epítetos grupales (en sus distintos usos) desde el marco discursivo de Bajtín.

1. Epítetos grupales

Utilizo el término «epíteto grupal» para referirme a una expresión calificativa usada frecuentemente de manera negativa para denotar a individuos que pertenecen a un grupo definido por una propiedad que hace referencia a una categoría que es o haya sido pasible de señalamiento y evaluación social, como nacionalidad, identidad sexual, clase económica, visión política, entre otras. Ejemplos de epítetos grupales son «puto» (hombre homosexual), «torta» (mujer homosexual), «negr/o» (persona de clase socioeconómica baja), «puta» (prostituta), «bolita» (persona de origen boliviano), «paragua» (persona de origen paraguayo), entre otros. Las expresiones entre paréntesis, por su parte, son las «contrapartes neutrales» de los epítetos grupales, es decir, expresiones que en principio y por sí solas no implican una mirada valorativa.

Los epítetos grupales tienen un perfil descriptivo o representacional, en la medida en que son utilizados para describir o categorizar individuos. Para los fines de este trabajo, voy a seguir la hipótesis según la cual el perfil representacional de los epítetos grupales es igual al de sus contrapartes neutrales.² Las reflexiones a conti-

1 El presente trabajo integró la Mesa «Discurso de odio: explicando la discriminación hacia grupos socialmente oprimidos desde la filosofía del lenguaje».

2 Ver, sin embargo, Losada (2021; 2022) para otra postura sobre este tema.

nuación se enfocan en el aspecto expresivo de estos términos, es decir, en el hecho de que el uso de estos está acompañado por la expresión de una actitud valorativa hacia el grupo al que está dirigido y sus miembros. Habitualmente se considera que este aspecto está altamente convencionalizado, en la medida en que los usos peyorativos de los epítetos grupales expresan una actitud negativa por parte del hablante hacia los miembros del grupo objeto. Por ello, lo más común es sostener que mediante algún componente del significado o mediante algún mecanismo pragmático estandarizado podemos dar cuenta de él.

Mi objetivo será presentar una visión alternativa según la cual los epítetos grupales se ven acompañados de una expresividad dependiente de los discursos más amplios en los que pueden ser insertados, en los cuales los enunciados entran en correlaciones intra e inter discursivas que exceden la situación concreta de emisión. Más en general, quiero proponer que el aspecto expresivo de los epítetos grupales solo puede ser comprendido en su totalidad cuando es analizado como parte de las luchas que se dan como resultado de la dinámica entre hostilidad y reacción, entre y dentro de los distintos grupos.

2. Lenguaje y expresividad

Si de expresividad se trata, la propuesta radical de Bajtín es un comienzo interesante para la reflexión. En *El problema de los géneros discursivos*, Bajtín (1982) buscó trazar una división entre, por un lado, las unidades de la lengua (que son la palabra y la oración) y, por otro lado, el enunciado en tanto acto concreto en que se utiliza el lenguaje con fines comunicativos. De acuerdo con Bajtín, la confusión entre los fenómenos que rodean a cada uno de estos componentes del estudio del lenguaje tiene como una de sus peores consecuencias que se atribuyen al primero rasgos que pertenecen al segundo.

Uno de estos rasgos incorrectamente atribuidos a las palabras y oraciones es el que tiene que ver justamente con la expresividad —«una actitud subjetiva y evaluadora desde el punto de vista emocional del hablante con respecto al contenido semántico de su propio enunciado»—. Para Bajtín los «recursos de la lengua, son absolutamente *neutros* respecto a una valoración determinada y real». El enunciado concreto, por el contrario, está siempre cargado de expresividad: «un enunciado absolutamente neutral es imposible» (Bajtín, 1982:274). Sin embargo, la expresividad propia del enunciado no es un hecho aislado que cada acto de enunciación deba crear. Para Bajtín, el enunciado, en tanto unidad comunicativa, es un acto que per-

tenece a lo que él denomina «géneros discursivos», los cuales surgen en las distintas esferas de la actividad humana y están configurados por tipos relativamente estables de enunciados. Un género discursivo puede ser (el género de) una novela, una producción científica, una serie de indicaciones o protocolos estandarizados, o incluso las interacciones cotidianas, como los saludos y las charlas de salón. En el contexto de estos géneros, que proveen estructuras relativamente estables a la comunicación, las palabras adquieren una «expresividad típica». Pero así como la tienen en uno o algunos de ellos, pueden no tenerla en otros. De modo derivado, la palabra está asociada a una expresividad típica, que está pensada desde las situaciones estandarizadas de uso. Esto hace que, en determinadas circunstancias en las que un género discursivo está en vigencia,elijamos una palabra o una oración a los fines de expresar algún tipo de emoción mediante ellas. Sin embargo, «[l]a expresividad típica (genérica) puede ser examinada como la “aureola estilística” de la palabra, pero la aureola no pertenece a la palabra de la lengua como tal sino al género en que la palabra suele funcionar; se trata de una especie de eco de una totalidad del género que suena en la palabra» (Bajtín, 1982:278).

La propuesta de las secciones que siguen será pensar con estas ideas de Bajtín la expresividad propia de los epítetos grupales. Para ello, comencemos viendo cuáles son los distintos usos «típicos» de estos términos en los que la expresividad entra en juego.

3. Usos peyorativos y usos apropiados de epítetos grupales

El análisis del aspecto expresivo de los epítetos grupales se realiza fundamentalmente a partir de dos de sus usos. En primer lugar, tenemos los usos peyorativos de los epítetos grupales, que son aquellos usos en los que el hablante expresa una actitud negativa hacia los miembros del grupo objeto. En contraste con estos usos, tenemos los usos hechos desde la apropiación o, para abreviar, «apropiados». En éstos, en primera instancia los miembros del grupo objeto comienzan a utilizar el término, pero en vez de expresar desprecio hacia ellos mismos, lo hacen indicando una valoración positiva —que puede traducirse en actitudes como orgullo, celebración y respeto— de la condición que define al grupo. Por ello, en los usos apropiados el componente expresivo se «subvierte» en relación con los usos peyorativos. Lo que está a la base de este fenómeno de subversión es entonces una «apropiación» de la palabra por parte de los miembros del grupo objeto: tomar el término

que el otro grupo —el grupo opresor— usaba para indicar desprecio y hacerla *propia*, usarla ahora con las reglas propias del grupo.

La apropiación nos muestra entonces que un epíteto grupal puede estar acompañado o sirve para expresar distintas actitudes hacia el grupo objeto y sus miembros —especialmente, valoraciones tanto negativas como positivas—. A estas alternativas podemos sumar una tercera posibilidad, en la cual los usos apropiados se vuelven tan comunes que se puede neutralizar el aspecto expresivo y la palabra se convierte, en esta tercera instancia, en un modo de referirse al grupo y sus miembros que no está expresivamente cargado —o al menos no presenta la polaridad expresiva que tiene en las instancias anteriores—, como ocurrió, por ejemplo, con la palabra *gay* para referirse a personas homosexuales. En este caso, podemos hablar de una neutralización expresiva del término.

4. Expresividad discursiva y epítetos grupales

Volvamos a las ideas de Bajtín, según quien la expresividad de las palabras depende de la expresividad típica de los distintos «géneros discursivos», para analizar el caso de los epítetos grupales. Esta postura, que en un principio puede parecer demasiado radical, es útil para comenzar a pensar sobre la flexibilidad expresiva que se presenta en los distintos usos de los epítetos grupales, ya que es claro desde este marco cómo una palabra puede cambiar su valor expresivo de acuerdo al discurso en el que se inscribe el acto de emisión. En este marco, es el género/discurso y su tipicidad lo que hace el trabajo de explicar cómo es que distintos hablantes toman la palabra y la utilizan en marcos antagónicos, dando lugar a la expresión de actitudes divergentes.

Con esto en mente, voy a proponer poner en correlación los distintos usos vistos en el apartado anterior con distintos discursos o marcos discursivos. Vimos que los epítetos grupales figuran en enunciados que responden, desde el punto de vista de la actitud valorativa, en principio a tres contextos de uso típicos: uno en el cual los hablantes expresan una actitud negativa hacia los miembros del grupo objeto; uno en el cual expresan una actitud positiva; y uno en el cual la palabra ha sido sometida a un proceso de neutralización —dejando de ser así estrictamente un epíteto grupal—. El primer uso corresponde a aquellos realizados desde los discursos de odio.³ El segundo corresponde a lo que voy a denominar un «discurso reactivo»,

³ Los discursos de odio son definidos por la ONU como: «cualquier forma de comunicación de palabra, por escrito o a través del comportamiento, que sea un ataque o utilice lenguaje peyorativo o discrimina-

esto es, un discurso en el cual se revaloriza la identidad y la diversidad. En el último, podemos estar frente a usos pertenecientes a discursos coloquiales (como en el ejemplo de *gay*), discursos teóricos (como podría ser el caso de «queer» en *Teoría queer*), entre otros, en los cuales la palabra es utilizada de una manera más cercana a otros términos descriptivos neutrales. En el contexto de cada uno de estos discursos, la palabra adquiere un valor expresivo negativo, positivo y neutral, respectivamente. Por supuesto, en el contexto de estos discursos otros términos, incluso neutrales, adquieren o pueden adquirir una expresividad en particular. El término «boliviano», por ejemplo, si bien es considerado un término neutral, puede fácilmente adquirir una connotación negativa en discursos de odio xenofóbicos. Como veremos, lo que va a distinguir a los epítetos grupales, a mi entender, es que son herramientas expresivas que remiten y dependen directamente de los discursos en los que se enmarcan. Por ello, los epítetos grupales son términos cuya coloración típica está siendo disputada en una lucha cuya resolución se deberá, en última instancia, a qué género o discurso se los logre asociar con mayor fuerza o en una mayor cantidad de contextos.

Otras ideas de Bajtín que aportan una mirada novedosa sobre el modo en que la expresividad se hace presente en los actos de emisión pueden ayudarnos a continuar esta reflexión sobre la expresividad de los epítetos grupales. De manera general, Bajtín considera que un enunciado siempre está en relación con otros enunciados. Desde la observación más básica de que un enunciado, unidad comunicativa, siempre espera una respuesta (aunque sea un silencio obediente), hasta las relaciones más complejas en las que entra con los enunciados que lo preceden y los subsiguientes, el análisis de esta unidad discursiva pone el acento sobre el hecho de que la comunicación no parte de una hoja en blanco ni termina en la enunciación:

Todo enunciado debe ser analizado, desde un principio, como respuesta a los enunciados anteriores de una esfera dada (el discurso como respuesta es tratado aquí en un sentido muy amplio): los refuta, los confirma, los completa, se basa en ellos, los supone conocidos, los toma en cuenta de alguna manera. (Bajtín, 1982:281)

[U]n enunciado no solo está relacionado con los eslabones anteriores, sino también con los eslabones posteriores de la comunicación discursiva. Cuando el enunciado está en

torio en relación con una persona o un grupo sobre la base de quiénes son o, en otras palabras, en razón de su religión, origen étnico, nacionalidad, raza, color, ascendencia, género u otro factor de identidad. En muchos casos, el discurso de odio tiene raíces en la intolerancia y el odio, o los genera y, en ciertos contextos, puede ser degradante y divisivo» (ONU, 2019:3).

la etapa de su creación por el hablante, estos últimos, por supuesto, aún no existen. Pero el enunciado se construye desde el principio tomando en cuenta las posibles reacciones de respuesta para las cuales se construye el enunciado. (Bajtín, 1982:285)

Y, en cuanto a la expresividad, afirma:

[E]n muchas ocasiones, la expresividad de nuestro enunciado se determina no únicamente (a veces no tanto) por el objeto y el sentido del enunciado sino también por los enunciados ajenos emitidos acerca del mismo tema, por los enunciados que contestamos, con los que polemizamos; son ellos los que determinan también la puesta en relieve de algunos momentos, las reiteraciones, la selección de expresiones más duras (o, al contrario, más suaves), así como el tono desafiante (o conciliatorio), etc. [...] La expresividad de un enunciado siempre, en mayor o menor medida, contesta, es decir, expresa la actitud del hablante hacia los enunciados ajenos, y no únicamente su actitud hacia el objeto de su propio enunciado. (Bajtín, 1982:282)

La expresividad, para Bajtín, no es entonces una cuestión puramente individual, sino que tiene un fuerte componente intra e inter-discursivo. Es decir, por un lado, Bajtín reconoce que el hablante expresa una actitud hacia el objeto del enunciado (en nuestro caso, hacia el grupo denotado por el epíteto grupal) y que es él quien escoge los recursos y marca así una relación emotiva con aquél. Pero, por otro lado, la expresividad está también determinada por el entramado de enunciados que componen un (o varios) discurso(s), que se oponen, se suponen o se repiten unos a otros. La expresividad no solo aparece en la intersección entre el lenguaje y la vida íntima, emocional del individuo, sino que corresponde a la política de la comunicación, a aquello que hacemos cuando nos comunicamos, más allá de expresarnos, y que relaciona nuestro enunciado con discursos en los que se asumen o se rechazan distintas visiones del mundo.

Esta trascendencia del enunciado a su situación es la clave para entender la expresividad de los epítetos grupales como un fenómeno con un componente eminentemente discursivo, y por lo tanto social. Cada vez que emitimos una oración que contiene epítetos grupales nuestro enunciado se convierte en un eslabón de un discurso u otro. Podemos mediante nuestros usos perpetuar discursos que producen y fomentan violencia en distintos frentes, u oponernos a ellos, situándonos en marcos que buscan neutralizar o subvertir la negatividad de aquéllos. Nuestros enunciados entran así a formar parte de las contiendas sociales, en las cuales las palabras y los discursos en los que estas se insertan forman una parte fundamental de la dinámica

de la discriminación, la marginalización o la denigración, y la reacción a estas mediante la valoración y la celebración de lo diverso y lo denostado. Por ello, en comparación con otras palabras expresivas como los insultos comunes, los epítetos grupales tienen una expresividad distintiva, en cuanto sus usos exceden la intención de expresar la emoción individual y pasan a formar parte de marcos mucho más amplios, desde los cuales se disputa, en última instancia y como venimos viendo, la dignidad humana.

Desde esta perspectiva, hay algo de la expresividad que excede y a la vez está presente en los usos de los términos: retomando las palabras de Bajtín, la expresividad resuena como «una especie de eco de una totalidad del género en la palabra» (Bajtín, 1982:278). En mi lectura, esta presencia del género o discurso, de su expresividad, en la palabra es capturada mediante las relaciones inter e intra-discursivas en las que entra el enunciado en el acto de emisión, y que determinan la actitud del hablante no hacia el objeto de su enunciado sino hacia los enunciados ajenos. El conjunto de enunciados que configuran un discurso, como venimos viendo, representa un abordaje determinado hacia su(s) objeto(s). Un término (un epíteto grupal u otro tipo de término) adquiere así en un discurso una perspectiva expresiva en virtud de las relaciones que guardan los enunciados en los que figura con otros enunciados: en el contexto de un discurso de odio, el epíteto grupal cobra una especial fuerza expresiva negativa por «su pertenencia» y «su papel» en ese conjunto de enunciados que habla acerca del grupo que denota de un modo deshumanizante —tal como vimos en el capítulo anterior—. Por el contrario, en los discursos de la apropiación el epíteto es cargado de positividad expresiva por las relaciones en las que entra con los enunciados que configuran este tipo de discurso y por su rol subversivo en relación con los enunciados de los discursos de odio.

Desde esta perspectiva discursiva, toda comunicación se da en lo que voy a denominar un «contexto de enunciación», el cual está determinado por el discurso operativo en la situación de enunciación. Dado que, como vimos, algunos términos pueden estar ligados a más de un marco discursivo, un contexto de enunciación en el que estos ocurran puede ser terreno de disputa entre los distintos discursos en juego en los que se insertan —con su «expresividad típica» correspondiente—, en la que cada discurso intentará ser el que determina cuál es el contexto de enunciación, con las implicancias que esto tiene. En este contexto, entonces, el enunciado entra en relaciones inter e intra-discursivas mediante las cuales se dan las disputas ya mencionadas en torno a cuestiones como la formación y la valoración de las entidades.

Notemos que, al abordar el enunciado desde su pertenencia a un discurso, no solo debemos tener en mente su relación con aquellos que contengan las mismas palabras o palabras similares. Las múltiples correlaciones entre enunciados están marcadas por una serie de factores, entre los cuales, encontramos quién es el sujeto de la enunciación y en qué ámbito se produce, entre otras consideraciones. Así, por ejemplo, desde un lugar de poder (político, académico, económico), un enunciado entra en relaciones asimétricas con otros sobre el mismo tema. Lo mismo rige para la expresividad propia del discurso y ligada a las palabras que contiene: esta, como veremos, está determinada con mayor fuerza por ciertos discursos y por ciertos enunciados (realizados en determinados ámbitos, por determinadas personas).

La propuesta es pensar entonces que la expresividad de un epíteto grupal está determinada por el género o discurso del contexto de enunciación: para determinar la expresividad de un uso de un epíteto grupal, lo que se necesita en primera instancia es «ubicar la palabra», esto es, darle una pertenencia a un discurso u otro, y de este modo determinar el contexto de enunciación en el que ocurre su emisión. Esto nos permite, por un lado, abarcar las tensiones entre los usos peyorativos y los de la apropiación, entre discursos de odio y discursos reactivos, en la medida en que dichas tensiones pueden ser vistas como la disputa por la pertenencia de la palabra a un discurso o el otro, y así por la instauración de cierto contexto de enunciación tanto en la situación comunicativa presente como en otras futuras. Por otro lado, la expresividad de la palabra, al ser «heredada» del género o discurso, solo tendrá una carga definida una vez que esta haya sido ubicada, tal como buscábamos capturar desde la presentación hecha en torno a la variabilidad de la expresividad.

4.1. Expresividad discursiva en acción

Veamos ahora algunas particularidades sobre el modo de operar de esta expresividad discursiva. Al introducir anteriormente la noción de «contexto de enunciación», noté que las correlaciones en las que entra un enunciado por ser parte de un género o discurso están atravesadas por factores como la autoridad de quien enuncia y el ámbito en que lo hace. Esto implica que la expresividad discursiva presente algunas características que escapan a un entendimiento formal que nos permita determinar cómo se comporta en todo contexto previo a su realidad.

Comencemos notando que la trascendencia del género o discurso con respecto a la situación concreta de emisión puede generar una tensión entre la autoridad que todo individuo tiene sobre sus intenciones (el aspecto más individual de la expresi-

vidad) y el producto de su acto de emisión. En un acto comunicativo ideal, el hablante es consciente de la expresividad de su enunciado y explota ambos componentes en su intención expresiva: expresa su actitud individual mediante una palabra que sabe que tiene especial peso expresivo debido a su pertenencia a determinado discurso. Además, la audiencia interpreta ambos componentes desde esta intención del hablante, dándole así la carga expresiva correspondiente a su uso del epíteto grupal. Pero la expresividad está ligada fundamentalmente a emociones, tanto del lado de quien la imparte como del lado de los observadores y, especialmente, de quien la recibe. Y esto hace que los actos comunicativos se vean sujetos a reacciones que no siempre responden a la racionalidad del acto comunicativo ideal. Recordemos que ante un acto de enunciación es factible que haya más de un discurso como posible marco de pertenencia del enunciado. Esto es, de hecho, lo que ocurre en los contextos de disputa de un epíteto grupal, en la oposición de discursos de odio y discursos reactivos. Y dado que uno de los discursos que están latentes como posible determinante del contexto de enunciación puede tener demasiada fuerza, esto puede tener un impacto sobre el acto comunicativo y su expresividad, en cuanto la palabra utilizada puede ser interpretada desde ese marco, más allá de la intención del hablante.

Un ejemplo de este fenómeno lo podemos encontrar en el análisis del término *bitch* (*perra*), epíteto grupal del inglés dirigido a las mujeres, realizado por Kleinman, Ezzell y Frost (2009). Estos autores postulan que las representaciones con connotaciones negativas que acarrea ese término no son neutralizadas ni efectivamente combatidas mediante sus usos apropiados. Esto se debe en última instancia a que el marco desde el cual surge el epíteto grupal (el patriarcado y el sexismo) es demasiado poderoso como para poder ser atacado mediante el uso de su propio término. Por esto, los usos sin intenciones violentas solo logran autorizar el uso del término por parte de quienes sí tienen dichas intenciones: el uso de *bitch* para referirse amigablemente a otras mujeres o como símbolo de empoderamiento, lo cual puede funcionar en algunos contextos o para algunas personas a nivel individual, tiene el efecto de permitir que el término sea utilizado libremente como lo que siempre fue, es decir, un arma de sometimiento y desdén hacia las mujeres (Kleinman, Ezzell y Frost, 2009:61, 63). Es decir que, interpretando a los autores en los términos de este apartado —y suponiendo que su análisis es acertado, por supuesto—, dado que el discurso (de odio) del machismo y el patriarcado es demasiado poderoso en las sociedades actuales, la determinación del contexto de enunciación se ve fuertemente influida por él y los enunciados que se hacen desde discursos

reactivos utilizando el término *bitch* pasarían a reforzar el discurso machista, sin lograr la oposición pretendida.

En este ejemplo podemos ver cómo la trascendencia del enunciado hace que los marcos más amplios en los que puede ser insertado escapen o incluso vayan en contra de las intenciones de los hablantes. Esta, desde luego, no es una tesis normativa, en el sentido de que sea correcto o debemos evaluar los enunciados de otros hablantes de esta manera. Desde una perspectiva racional, uno esperaría que los intérpretes fueran caritativos con las intenciones del hablante, y que la evaluación sobre el enunciado fuera hecha contemplando las intenciones de éste. Pero cuando las palabras utilizadas despiertan las fuertes reacciones emocionales o entran en estructuras profundas de poder y opresión como lo hacen los epítetos grupales, cuando existe una carga socio-histórica tan pesada sobre esas palabras, la evaluación sobre el enunciado será hecha atendiendo a este contexto más amplio, pudiendo escapar así a las intenciones del hablante —lo cual solo estoy analizando como un hecho descriptivo—.

Otros ámbitos serán propicios, por el contrario, para la instauración de una nueva expresividad ligada a la palabra, es decir, para la promoción de discursos reactivos de apropiación. Contrario al mencionado análisis de Kleinman, Ezzell y Frost en torno a *bitch*, podemos hacer una lectura de real empoderamiento de ciertos grupos sociales mediante el uso de epítetos grupales. Pero es cierto que no cualquier contexto de enunciación permite esto. Tomemos por ejemplo el caso de los usos del término *puta* hechos por Georgina Orellano, Secretaria General de la *Asociación Mujeres Meretrices de la Argentina en Acción por Nuestros Derechos* y una de las figuras públicas más reconocidas en la lucha por los derechos de las trabajadoras sexuales (a quienes está dirigido el epíteto grupal *puta*). Cuando Orellano se describe a sí misma («Hoy cumpla 15 años de puta») y a su grupo social («Queremos a las putas dentro de la sociedad») mediante este término, el hecho de que sea ella quien lo utiliza hace que su enunciado tenga un estatus especial en la dinámica de los discursos en juego.⁴ Los usos de Orellano van acompañados de un trasfondo lo suficientemente sólido como para que, por un lado, inviten a ubicar su palabra en un discurso que la tiñe de una expresividad positiva (¿o acaso neutral?) y, por otro lado, habiliten la inserción de futuros enunciados en este tipo de discurso reactivo. Pero sin figuras como Orellano (y otras, por supuesto), esta coloración expresiva de

4 <https://www.mejorinformado.com/nacionales/2021/2/2/hoy-cumplo-15-anos-de-puta-el-debate-que-se-viene-73935.html>
https://vaconfirma.com.ar/?articulos/id_1231/georgina-orellano-and-ldquoqueremos-a-las-putas-dentro-de-la-sociedad-and-rdquo/imprimir

la palabra ‘puta’ probablemente se vería confinada a usos entre miembros del grupo. Los enunciados de Orellano entran así, en un buen sentido, en relaciones asimétricas que, a la vez que rompen con el discurso de odio hacia las trabajadoras sexuales, dan paso al fortalecimiento de los discursos reactivos como posibles determinantes de cada vez más contextos de enunciación, en los cuales se abren distintas posibilidades para «ubicar la palabra».

Referencias bibliográficas

- Bajtín, Mijaíl Mijáilovich** (1982). El problema de los géneros discursivos. En *Estética de la creación verbal* (pp. 248–293). Siglo XXI Editores.
- Kleinman, Sherryl; Ezzell, Matthew & Frost, Corey** (2009). Reclaiming Critical Analysis: The Social Harms of «Bitch». *Sociological Analysis*, 3(1), 47–68.
- Losada, Alfonso** (2021). Sudaca. Slurs and Typifying. En Orlando, Eleonora & Saab, Andrés (Eds.) *Slurs and Expressivity. Semantics and Beyond* (pp. 187–207). Lanham.
- (2022). *Epítetos grupales. Un análisis desde un punto de vista discursivo de los términos expresivamente cargados para categorías sociales*. Tesis de doctorado.
- ONU (2001). *La estrategia y plan de acción de las Naciones Unidas para la lucha contra el discurso de odio*. https://www.un.org/en/genocideprevention/documents/advising-and-mobilizing/Action_plan_on_hate_speech_ES.pdf

Algunas ideas sobre la posibilidad del conocimiento moral y el perspectivismo en Nietzsche

FRANCO LUJAN

francolujan2@hotmail.com

Universidad Nacional del Litoral

A lo largo de este trabajo¹ nos ocuparemos del problema de la verdad en la obra de Friedrich Nietzsche. Como se sugiere en el título, nos ocuparemos de este tópico en función de buscar una respuesta a la pregunta por el conocimiento moral. Nuestra hipótesis sugiere que el conocimiento moral es posible a partir de una concepción perspectivista de la verdad y del conocimiento en la obra de Nietzsche.

Ahora bien, la pregunta por el conocimiento moral parece evocar un problema si entendemos «conocimiento» en las denominaciones clásicas en el terreno de la teoría del conocimiento. En una revisión a trazo grueso, podemos reconocer una pretensión normativa en concebir al conocimiento como «expresión de una verdad» o «conocimiento verdadero justificado». Parece ser que las denominaciones clásicas sostienen caracterizaciones del conocimiento en una forma esencialmente objetiva (Boghossian; 2009). Aunque el consenso no es absoluto, en una gran parte de la tradición dominante en la historia de la filosofía prima un enfoque que analice el objeto por encima de toda aparente subjetividad y permita conocer las cosas tal cual son (Sellars, 1956).²

Sin embargo, Friedrich Nietzsche toma distancia de la tradición y critica las concepciones canónicas de conocimiento (Anderson, 1998). Si bien su obra dificulta concebir teorías —si entendemos un conjunto de proposiciones ordenadas en forma sistemática—, puede encontrarse una propuesta donde el conocimiento se explica por perspectivas conformadas en su base por elementos cognitivos y valoraciones éticas (Gori, 2017). Las perspectivas equivalen a ópticas desde las cuales conocemos y cada una está conformada por un conjunto de facultades, creencias y valores (in-

1 Este trabajo forma parte de la tesina de Licenciatura en Filosofía «Psicología y Epistemología Moral en *Más allá del Bien y del Mal* y *Genealogía de la Moral* de Friedrich Nietzsche». Agradezco a mis directores Lic. Federico Giorgini y Dr. Guillermo Lariguet por su entrega y dedicación en mi formación.

2 Sellars argumenta en su desarrollo sobre «el Mito de lo Dado» sobre el error de considerar hechos epistemológicos como hechos no epistemológicos, un error grave análogo a la falacia naturalista en la Ética.

dividuales y compartidos) que condicionan nuestra forma de acercarnos al fenómeno dando lugar a diversas interpretaciones. Ahora bien, la conformación de cada una de las perspectivas supone la relación y el conflicto con otras perspectivas, poniendo en juego la voluntad de poder (Pearson, 2022). En este trabajo buscaremos rastrear algunas respuestas entorno a cómo se puede entender este conflicto, cómo puede afirmarse que una perspectiva es «mejor» que otra y qué criterios se ofrecen para tomar la elección.

Uno de los desafíos principales en este trabajo es la metodología que se aplica. ¿Cómo es posible trabajar la obra de un autor en busca de un tema que no se tematiza estrictamente? Sostenemos que, a pesar de no haber una obra de Nietzsche sobre el conocimiento moral, en el período maduro se abordan temáticas muy afines.

Proponemos una metodología de lectura doble: por un lado, un trabajo fidedigno donde se busca reconocer un primer marco teórico a partir de los términos propios del autor. Por otro, un estudio de la dinámica conceptual para discriminar tres niveles implícitos en la obra: un nivel ontológico, un nivel epistemológico y un nivel psicológico (Schacht, 1994; Queloz, 2022; Riccardi, 2021). Trabajamos con las obras *Más allá del Bien y del Mal* [1886] y *La Genealogía de la Moral* [1887] para profundizar en ¿qué acercamientos, en términos epistémicos, pueden reconstruirse en estas obras sobre la posibilidad de conocer valores morales? y ¿qué rol juegan los aspectos psicológicos en la interpretación de esos valores?³

Tenemos tres posibles caminos para arribar en nuestra investigación: el primero a) arriba al cuestionamiento efectivo a la noción de ‘conocimiento’ sostenida en la tradición y conduce a una reformulación de dicha noción que dé cuenta de aspectos psicológicos (deseos, afectos y flujos) conservando una posible objetividad (Williams, 2002). En cambio, otra posibilidad sería b) no poder establecer acercamiento alguno a la objetividad pretendida o bien i) caemos en el escepticismo, es decir, una imposibilidad absoluta de conocer o bien ii) tenemos un perspectivismo radical donde cada perspectiva resultaría inaccesible para otra (Nietzsche, 2018). Dejando de lado las dos opciones principales que constituyen versiones extremas podríamos

3 De ahora en más haré referencia a las obras *Más allá del Bien y del Mal* (Nietzsche, 2001) y *Genealogía de la Moral* (Nietzsche, 2010) por sus iniciales, MBM y GM. De la misma manera, usaré las siglas AHZ para *Así Habló Zaratustra* y EH para *Ecce Homo*. Cuando sea necesario insertar una cita de la obra, tanto la obra publicada como los escritos póstumos (*Nachlass Fragmente*, en adelante NF), seguiré la edición crítica *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (sigla: KGW), hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin und New York, 1967 y ss. Edición corregida digital: <http://www.nietzschesource.org/>. Las traducciones al español citadas pueden consultarse en la bibliografía consignada al final del trabajo.

concebir una tercera vía, intermedia entre las anteriores, c) que apele a una visión intersubjetiva en el perspectivismo aspirando a cierta objetividad.

1. El realismo metafísico. La voluntad de poder

La primera alternativa a considerar es la lectura realista sobre la verdad que sostuvieron autores como Schacht (2002) y Katsafanas (en Gemes, 2013). Por «realismo» se entiende una postura metaética que sostiene i) la existencia de valores morales o hechos morales a partir de los cuales ii) los juicios morales podrían ser formulados con un criterio de verdad o falsedad. Los intérpretes que defienden la lectura realista entienden que Nietzsche no solo consideraba que hay una posibilidad de conocer valores morales, sino que esta posibilidad epistémica está íntimamente enlazada con aspectos ontológicos de la obra. Nietzsche sería un realista en tanto y en cuanto en su obra puede encontrarse un valor objetivo a partir del cual ponderar las diferentes perspectivas en conflicto, *i. e.*, el poder.

Schacht (2002) sostiene que la doctrina sobre la voluntad de poder es el fundamento principal a partir del cual evaluar las diferentes perspectivas. Si la vida puede entenderse como una disputa en términos de voluntad de poder, entonces el poder sería la medida a partir de la cual entender la realidad como distintos grados (o manifestaciones) de esa voluntad de poder.⁴ Esta lectura monista de Nietzsche enfrenta el siguiente problema.

En principio, la postura podría resumirse en: a) la vida es voluntad de poder. b) la voluntad de poder es lo único que hay. c) ¿se sigue por tanto que la voluntad de poder debe ser el único valor para juzgar las perspectivas? Siguiendo a Brian Leiter (2000), podemos decir que la versión realista presenta problemas similares al monismo utilitarista en la «falacia naturalista». La falacia consiste en el salto lógico, y aparentemente injustificado, desde el ser hacia el deber ser. En otras palabras, al señalar la falacia se busca aclarar que no es equivalente decir que algo es así y decir que algo debe ser así.

Por otro lado, debemos considerar si Nietzsche podría haber adscripto a una tesis realista por medio de una doctrina fuerte de la voluntad de poder (tal como entiende Schacht). Los pasajes más significativos para respaldar el compromiso de Nietzsche con esta versión fuerte de la doctrina se ubica en el *corpus* no publicado de su obra, trabajos privados en su mayoría y la edición no canónica de *La Volun-*

⁴ Esta afirmación podría reconstruirse a partir de AHZ (II:12) y algunos pasajes de MBM (§259 y §13) y GM (II §12).

tad de Poder. Esta última es una selección que posee agregados, cuyo ordenamiento y edición estuvo en manos del Nietzsche Archiv (dirigido por Elizabeth Nietzsche, hermana de nuestro autor).⁵

De hecho, el único aforismo publicado que podría tomarse como una prueba textual que fundamente una doctrina fuerte sobre la voluntad de poder podría encontrarse en MBM §36:

Suponiendo que lo único que esté «dado» realmente sea nuestro mundo de apetitos y pasiones, suponiendo que nosotros no podamos descender o ascender a ninguna otra «realidad» más que justo a la realidad de nuestros instintos- (...) En último término, la cuestión consiste en si nosotros reconocemos que la voluntad es realmente algo que actúa, en si nosotros creemos en la causalidad de la voluntad (...) -Suponiendo, finalmente, que se consiguiese explicar nuestra vida instintiva entera como la ampliación y ramificación de una única forma básica de voluntad- a saber, de la voluntad e poder, como dice mi tesis-; (...) El mundo visto desde dentro, el mundo definido y designado en su «carácter inteligible», -sería cabalmente «voluntad de poder» y nada más. (Nietzsche, 2001)

En este pasaje Clark (2002) señala una estructura condicional en este pasaje donde si aceptamos la premisa inicial sobre la causalidad de la voluntad [*wir an die Kausalität des Willens glauben*] entonces debemos aceptar una doctrina fuerte sobre la voluntad de poder [*nämlich des Willens zur Macht*]. Sin embargo, señala Clark, Nietzsche parece no aceptar la premisa inicial de su propio argumento porque hay numerosos pasajes donde se rechaza esta premisa. El pasaje citado estaría más cercano a una presentación irónica donde se buscaría mostrar la tendencia de los filósofos de sostener una esencia de la realidad (Clark, 2002:212-227).

2. La vía escéptica. Antirrealismo y pragmatismo

Debido a las complejidades expuestas en sostener una lectura realista en sentido fuerte, presentaremos una alternativa donde se entiende a Nietzsche como un autor antirrealista. Ahora bien, cuando hablamos de antirrealismo debemos movernos con cierta cautela, ya que el término engloba un conjunto amplio. En este

⁵ Tengamos en cuenta que a partir de los trabajos fidedignos de Montinari y Colli se estableció una división entre textos canónicos y no canónicos. Cfr. Katsafanas (Gemes, 2013:248-250) y Leiter (2019:60-62).

sentido, algunos intérpretes consideran que Nietzsche no sostiene un fundamento último de la verdad y sostiene, en cambio, un valor fundamentalmente pragmático en el conocimiento (Sanchez Meca; «Prólogo» en Gori, 2017);⁶ esta lectura nos sitúa muy lejos de las concepciones tradicionales del conocimiento. Estas interpretaciones entienden a Nietzsche como un heredero del proyecto kantiano que lleva más allá las tesis epistémicas sobre nuestros límites en el conocer. No solo el desarrollo de la ciencia y la técnica, sino el descubrimiento constante de errores y contradicciones en ese desarrollo no son más que pruebas constantes de nuestra ignorancia.⁷ Las interpretaciones antirrealistas dejarían de lado la posibilidad de acceso a un saber absoluto o un acercamiento a la verdad. En cambio, quienes defienden esta lectura suelen destacar el valor antidogmático de la filosofía nietzscheana, donde el conocimiento se entiende como una interpretación al servicio de necesidades prácticas de la vida por medio de errores útiles.⁸

Sin embargo, las lecturas pragmáticas han sido objeto de numerosas críticas. En su libro *Truth and Truthfulness*, Bernard Williams las ubica como parte de los negadores de la verdad [*the deniers*] (2002:7). Por un lado, Williams entiende que el valor de la veracidad no puede recaer en las consecuencias de las verdades y sostiene que Nietzsche era consciente de esto: podemos perfectamente tener creencias que cumplen un rol fundamental en nuestra vida y no por ello son creencias verdaderas (2002:15). Para Nietzsche la verdad no solo puede no contribuir a nuestras creencias para la vida, sino que en ocasiones puede ser destructiva hacia nuestras creencias (MBM §44).

Según Williams, la verdad cumple un rol esencial en nuestra forma de entender el lenguaje y de entendernos unos a otros (2002:6). Si bien el inglés reconoce que el nombre de Nietzsche se ha utilizado muchas veces para arremeter contra la verdad, sostiene que el autor alemán se encuentra aferrado a un ideal de veracidad que no nos permite olvidarnos o falsificar los horrores del mundo. Debido a ello, Nietzsche mantiene un compromiso fuerte con la verdad hacia el final de su obra, un compromiso de honestidad indisociable de la necesidad de encontrar la verdad (2002:13).⁹ Pero esa voluntad de verdad [*der Wille zur Wahrheit*] no implica querer creer en

6 Dice Sanchez Meca: «No hay duda de que, para este pensador [Nietzsche], el valor propio del conocimiento —y en particular del conocimiento científico, necesario para dominar la naturaleza y obtener seguridad—, no es más que un valor pragmático.» (Gori; 2017:7).

7 Cfr Nietzsche, F. W. (1967). *KGW*. NF, 35 [47] mayo-julio 1885.

8 Esta postura puede presentar una fundamentación textual en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (Nietzsche, 2018) y pasajes de MBM §4. Cfr Williams (2002:14-17).

9 La postura de Williams puede resumirse en que Nietzsche sostiene que hay hechos que deben ser respetados (2002:16).

cualquier verdad, sino más bien querer entender quiénes somos. De esta manera, investigar se entiende como una tarea para aquellos corazones fuertes que soportan la verdad: «¿Cuánta verdad soporta, cuánta verdad arriesga un espíritu? Esto se fue convirtiendo para mí cada vez más en la auténtica medida de valor. Error (—la creencia en el ideal—) no es ceguera, error es cobardía... » (EH, Prefacio:3).

Podemos sostener sin mayor controversia que el proyecto filosófico nietzscheano encierra una crítica fundamental a la modernidad en distintos aspectos de la esfera cultural, pedagógica, filosófica y artística. En el período maduro de la obra se puede identificar una fuerte crítica a la moral del rebaño por considerar que aquella no permite el florecimiento del hombre superior (MBM § 62, §212, §228). Esta crítica, y su consideración sobre el florecimiento del hombre superior, nos permiten insistir en la indagación de algún criterio utilizado implícitamente por nuestro autor para evaluar la moral de su tiempo (Blackburn, 2005:76). El ataque contra alguna forma específica de la verdad depende a su vez de algunas tesis que se estiman como verdaderas (Williams, 2002:2).

En este período, Nietzsche sostiene que hay un «tipo» de moral adecuada para un «tipo» de personas pero no para otro «tipo» de personas (GM I:13). Esta afirmación parece requerir la existencia de un valor (o conjunto de valores) a partir del cual(es) determinar qué debe guiar a los diferentes «tipos» de personas. Aunque al principio de la presentación dejamos de lado las interpretaciones realistas en el nivel ontológico (por los problemas que suscitaban), podemos indagar aún en la reconstrucción de un criterio epistémico—evaluativo a partir del perspectivismo. Para explicar el perspectivismo no basta con abordar sólo consideraciones epistemológicas, sino que se debe atender fundamentalmente a la psicología moral que lo sustenta (Gemes, 2013).

Antes de exponer algunos aspectos de la psicología moral nietzscheana, debemos mencionar que el método genealógico parece estar comprometido con la experiencia moral de los sujetos que no se reduce a los efectos de la vida práctica. Matthieu Queloz (2022) postula que Nietzsche tiene dos modelos que pone en práctica al momento de evaluar concepciones éticas. El primer modelo evalúa el concepto por las *consecuencias* de vivir a partir de él, mientras que el segundo modelo evalúa qué *expresa* el concepto (2022:5–6). Un modelo «consecuencialista» podría verse en el MBM §4 «La falsedad de un juicio no es para nosotros ya una objeción contra él (...) La cuestión está en saber hasta qué punto ese juicio favorece la vida, conserva la vida, conserva la especie, quizá incluso selecciona la especie.» (Nietzsche, 2001). En cambio, un modelo «expresivista» estaría presente en GM III §28:

Es absolutamente imposible ocultarse qué es lo que realmente expresa todo ese querer que ha recibido su dirección del ideal ascético: este odio contra lo humano, más aún contra lo animal, más aún contra lo material, esta repugnancia por los sentidos, por la razón misma, este temor a la felicidad y a la belleza, este anhelo de apartarse de toda apariencia, cambio devenir, muerte, deseo, anhelo mismo. (Nietzsche, 2010)

3. Naturalismo

Parece necesario abordar otra versión del antirrealismo que incorpore los elementos psicológicos como un punto de partida para dar cuenta del análisis empleado por Nietzsche. Siguiendo a Leiter (2019) podemos argumentar que a) los hechos morales no representan la experiencia moral de los sujetos. b) Si tomamos en cuenta el carácter normativo de la noción de conocimiento presentada al principio, c) parece haber una separación entre lo que experimenta un agente moral y la pretensión de objetividad externalista del realismo moral. Esta escisión implica que iv) no parece haber una relación objetiva entre los hechos morales y los hechos del mundo. Pero para considerar verdadero el último punto del argumento podemos conciliar la filosofía de Nietzsche con algún tipo de naturalismo que permita dar cuenta de la relación entre los hechos del mundo y la psicología moral de los sujetos.

Por «naturalismo» entendemos una posición psicológica contraria a la metafísica trascendente (que puede encontrar versiones en Platón, el alma cristiana o Schopenhauer). A diferencia de las posturas clásicas de la psicología moral, Nietzsche considera que se debe recurrir a afectos, flujos e instintos que se pueden ser ubicados físicamente, es decir, en nuestro cuerpo. La psicología no estaría centrada en un alma inmaterial, absolutamente libre de actuar o un intelecto puro, sino que se explicaría por su constitución psicofísica. El planteo puede ser considerado naturalista en tanto sus explicaciones responden a un mecanicismo psicológico, es decir, especulaciones teóricas que están en consonancia con un modelo mecanicista científico (Gemes, 2013:1087–1095). El planteo de Nietzsche está lejos de encontrarse en un reduccionismo biológico, como podría entenderse a partir del modelo fisicalista (Williams, 2002:22–23). El naturalismo no debe ser entendido como una reducción sino más bien como una explicación. A diferencia de otras especies los humanos no tenemos una genética que nos permita saber de antemano cómo actuar; para Williams, esto constituye una diferencia etológica fundamental para marcar algunos lineamientos sobre cómo entender el naturalismo en relación al problema del hombre y el resto de la naturaleza. Debido a esto, nos es imposible sumergirnos

en el estudio del comportamiento humano sin apelar a la formación cultural ligada a la psicología que nos conforma. Aquí reside la importancia del naturalismo y su ligazón con el método genealógico (2002:22–27). El naturalismo aporta una forma de entender la naturaleza humana en tanto parte de la naturaleza, pero que a su vez expone la diferencia etológica característica de la especie.

En todas las culturas, podemos detectar una capacidad humana de vivir bajo ciertas reglas y compartir un comportamiento, al menos entre los mismos estratos sociales. Esto es lo que se entiende, al menos en una versión minimalista, por un sistema ético básico. En palabras de Bernard Williams:

Vivir en un sistema ético requiere una psicología determinada. Pero, y esto es importante, no se sigue de ahí que todo sistema ético requiera la misma psicología; la psicología moral puede depender de las circunstancias (un ejemplo podría ser la supuesta diferencia entre sociedades de la vergüenza y de la culpa). Ni tiene por qué ser el caso que el mismo sistema ético requiera exactamente la misma psicología de cada uno de sus integrantes. (Williams, 2002:35)

Ahora bien, según Leiter (1998), la psicología nietzscheana entiende que las personas están constituidas psico–físicamente por ciertos afectos o flujos [*affects and drives*] que las definen como un tipo particular de persona. Al llamarlos «hechos–tipos» [*type–facts*] se busca abarcar hechos psicológicos conscientes e inconscientes (los denominados afectos o flujos).¹⁰ Además, como señala B. Williams:

No podemos considerar la mayoría de los impulsos instintivos básicos del hombre, que de algún modo es evidente que comparte con otras especies, sin tener en cuenta la influencia de la cultura sobre ellos y sobre la manera en que se expresan. (Williams, 2006:36)

Por ello, la genealogía en tanto método permite entender a través de una narrativa cómo un fenómeno cultural llega a ser lo que es y cuál es su origen. La relación de la genealogía con el naturalismo y la psicología permite echar luz sobre nuestra vida ética junto a las ideas complejas que esta última envuelve.

10 Las explicaciones psico–físicas pueden encontrarse en GM (Primer Tratado) donde Nietzsche apela a una explicación causal donde se juzgan los efectos a partir de un elemento psíquico: el resentimiento.

4. Conclusión

Hemos presentado algunas consideraciones y discusiones en cuanto a las tendencias metaéticas sobre el canon nietzscheano. A partir de ellas, buscamos ponderar las diversas hipótesis presentadas al principio. La lectura realista en base a una doctrina fuerte de la voluntad de poder permite responder por la positiva ante la existencia de valores morales con un carácter objetivo, pero presenta dos problemas no menores: se enfrenta a la falacia naturalista y la fundamentación textual de la doctrina parece no ser suficiente para atribuirle a Nietzsche compromiso fuerte.

Luego, hemos considerado dos posturas antirrealistas en la interpretación de la obra nietzscheana. Si bien parece haber una respuesta a la pregunta principal en el escepticismo —y algunos intérpretes así lo sostienen—, también es cierto que podemos aún aspirar a una revisión de la noción de conocimiento que permita dar cuenta de la psicología moral por medio del naturalismo. La primera versión atribuye un carácter pragmático al conocimiento, el cual sería medido por los efectos que parece tener en nuestra vida práctica. En nuestro trabajo, esta postura se ubica en la segunda hipótesis, donde se arriba a un escepticismo que implica la imposibilidad de conocer el fenómeno. Hacia el final de nuestro trabajo consideramos una segunda versión del antirrealismo, que intenta superar el escepticismo y se encuentra por medio del naturalismo psíquico.

Para finalizar, se han incorporado los aportes de Bernard Williams y Brian Leiter respecto al naturalismo en una posición que se resume como sigue: i) los humanos tienen una capacidad no genética de aprender, ii) los humanos viven bajo la cultura. iii) Vivir en una cultura involucra un sistema de reglas y valores, y por esto iv) podemos decir que los humanos viven bajo un sistema ético. Entonces, v) no podemos separar la complejidad de vivir bajo una cultura, y los efectos que esto produce sobre la psicología de los individuos, de lo que hace posible que los humanos vivan en un sistema ético. Si bien estos elementos no son suficientes para concluir contundentemente la posibilidad del conocimiento moral a partir del perspectivismo nietzscheano, este primer trabajo servirá como un puntapié para futuras reflexiones al respecto ya que aún queda en pie la hipótesis formulada al inicio de nuestro trabajo.

Nuestra propuesta sostiene que podría resultar conveniente adoptar el perspectivismo ético, con sus consideraciones psicológicas, para interpelar a la epistemología tradicional en vistas a desarrollar una posible respuesta al conocimiento moral. En otras palabras, establecer una posible vía intermedia que aspire a una noción

intersubjetiva por medio del naturalismo. De esta manera, la lectura que proponemos busca establecer algunos rótulos ante debates en principio aporéticos.

Referencias bibliográficas

- Anderson, Lanier R.** (1998). Truth and Objectivity in Perspectivism. *Synthese*, Vol. 115, 1–32.
- Ansell Pearson, Keith** (2002). *An Introduction to Nietzsche as Political Thinker*. Cambridge University Press.
- Boghossian, Paul Artin** (2009). *El miedo al conocimiento. Contra el relativismo y el constructivismo*. Alianza Editorial.
- Campbell, Richmond** (2007). What Is Moral Judgment? *The Journal of Philosophy*. Vol. 104, 321–49.
- Clark, Maudemarie** (2002). *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge University Press.
- (2015). *Nietzsche on Ethics and Politics*. Oxford University Press.
- Gemes, Ken and Richardson John** (2013). *The Oxford Handbook of Nietzsche*. Oxford University Press.
- Gori, Pietro** (2017). *Nietzsche y el perspectivismo*. Editorial Brujas.
- Katsafanas, Paul** (2005a). Nietzsche's Theory of Mind: Consciousness and Conceptualization. *European Journal of Philosophy*, 13, 1–31.
- (2005b). Nietzsche and Murdoch on the Moral Significance of Perceptual Experience. *European Journal of Philosophy*.
- Lariguet, Guillermo Gustavo** (2019). Julio de Zan contra el realismo moral. Una reconstrucción conceptual de sus proximidades con Christine Korsgaard y Ronald Dworkin, *Revista Tópicos*, N. 37.
- Leiter, Brian** (1998). On the Paradox of Fatalism and Self-Creation en Nietzsche en C. Janaway (ed.), *Willing and Nothingness: Schopenhauer as Nietzsche's Educator*, Oxford University Press.
- (2000). Nietzsche's Metaethics: Against the Privilege Readings en *European Journal of Philosophy* 8(3), 277–297.
- (2002). *Nietzsche on Morality*. Routledge.
- (2007). *Nietzsche and Morality*. Oxford University Press.
- (2007). Nietzsche's Theory of the Will. *Philosophers' Imprint* 7, 1–15.
- (2019). *Moral Psychology with Nietzsche*. Oxford University Press.

- Nietzsche, Friedrich Wilhelm** (1967). *Kritische Gesamtausgabe Werke*. Walter de Gruyter.
- (2001). *Más allá del Bien y del Mal* (Trad. Andrés Sánchez Pascual). Alianza Editorial.
- (2007). *Ecce Homo* (Trad. Gerardo Wehinger). Losada.
- (2010). *La Genealogía de la Moral* (Trad. José Mardomingo Sierra). Gredos.
- (2017). *Así habló Zaratustra* (Trad. Andrés Sánchez Pascual). Alianza Editorial.
- (2018). *Sobre Verdad y Mentira* (Trad. Alfredo Tzveibel). Miluno.
- Paredes Goicochea, Diego** (2009). *La crítica de Nietzsche a la democracia*. Universidad Nacional de Colombia.
- Pearson, James** (2022). *Nietzsche on Conflict, Struggle and War*. Cambridge University Press.
- Queloz, Matthieu** (2022). *Nietzsche's Conceptual Ethics*. Oxford.
- Riccardi, Mattia** (2021). *Nietzsche's Philosophical Psychology*. Oxford University Press.
- Robertson, Simon** (2009). Nietzsche's Ethical Revaluation. *Journal of Nietzsche Studies*, No. 37, 66–90.
- Schacht, Richard** (1994). *Nietzsche, Genealogy, Morality*. University of California Press.
- (2002). *Nietzsche*. Routledge.
- Sellars, Wilfrid** (1956). El Empirismo y la filosofía de lo mental. En *Ciencia, percepción y realidad* (pp. 135–209). Tecnos.
- Soysal, Soner** (2007). *Nietzsche's perspectivist epistemology: epistemological implications of Will to Power*. Middle East Technical University.
- Williams, Bernard** (2002). *Truth and Truthfulness*. Princeton University Press.
- (2006). *Verdad y Veracidad. Una aproximación genealógica* (Trad. De Alberto Enrique Álvarez y Rocío Orsi). Tusquets.

El origen de la inteligibilidad en el contexto de la epistemología divina según Juan Duns Escoto

ENRIQUE SANTIAGO MAYOCCHI¹

emayocchi@gmail.com

Universidad Católica Argentina / CONICET

La epistemología de Juan Duns Escoto (1265–1308) juega un papel importante en la bisagra intelectual que constituye el siglo XIV, cuyas ramificaciones llegarán incluso a los pensadores más ilustres de la edad moderna. Sin embargo, su doctrina del conocimiento divino sobre las creaturas ha sido objeto de diversas interpretaciones y ataques, incluso por sus más cercanos seguidores.

En el presente trabajo nos interesa evaluar una crítica (Alnwick, 1937:137; Smith, 2014:37–74) que ha recibido la doctrina de Duns Escoto sobre las ideas divinas: la supuesta contradicción que mantiene al afirmar, por un lado, que encontramos el origen de su inteligibilidad en la esencia divina y, por otro lado, que es el intelecto divino quien «produce» su *esse intelligibile* cuando las conoce.

Argumentaremos que esta putativa segunda postura no indica el origen de la inteligibilidad de las ideas divinas, sino que se refiere a la intelección de las cosas en su especificidad. Para ello explicaremos, primero, el modo en que Dios conoce las cosas y, a continuación, interpretaremos la noción de «producción» en este contexto.

1. La intelección divina de las creaturas antes de su existencia efectiva

La doctrina de Duns Escoto sobre las ideas divinas es elaborada en el marco de una discusión crítica acerca de dos puntos fundamentales. Por un lado, sobre la necesidad de establecer relaciones en Dios para conocer las distintas creaturas posibles y, por otro, si ellas poseen un *esse essentiae* anterior y diferente al *esse existentiae*, del cual gozan una vez que han sido creadas (Escoto, 1966:445–459; 1963:245–270; 1998:404–425). Ambas cuestiones reciben una respuesta negativa. La primera porque, si Dios conoce las creaturas por comparación con su esencia,

¹ El presente trabajo integró la Mesa «Intelección, objetividad y posibilidad en el pensamiento de Juan Duns Escoto».

debería conocer esa comparación a través de otra comparación, conduciendo así un regreso al infinito. La segunda porque, establecer un *esse essentiae* de la creatura antes de su existencia efectiva, destruiría la creación *ex nihilo*, algo inaceptable por ser contrario a su fe cristiana.

En la parte constructiva de su respuesta el Doctor Sutil se sirve de una herramienta lógico-epistemológica que le permite explicar el pseudo-proceso cognoscitivo divino, llamada «instantes de naturaleza»:

el orden de naturaleza se toma comparando los objetos con el intelecto y la voluntad divina, porque al comparar su esencia (que es el primer objeto en sí de su intelecto y voluntad) (...), se da el primer instante de naturaleza; y al comparar otros objetos (que son secundarios, lo cuales no son por sí mismos objetos sino por ser producidos en un ser objetivo por el intelecto y voluntad) (...), se da el segundo instante de naturaleza. (Escoto, 1973:16)²

En un mismo instante temporal, que en Dios es un único instante eterno, se pueden identificar, entonces, diferentes instantes de naturaleza, cada uno de los cuales se distinguen por los objetos hacia los que se dirigen la inteligencia y voluntad divinas. Se puede hablar de un verdadero orden, porque el objeto secundario tiene una dependencia directa del objeto primario, ya que es conocido (o querido) «después» de éste.

En el contexto de la discusión acerca de la epistemología divina, el Doctor Sutil amplía su análisis de instantes de naturaleza, para rechazar que su doctrina destruya definitivamente las ideas divinas como relaciones de razón. Tomando las diferentes formulaciones que se encuentran en sus obras, podemos resumirlas de la siguiente manera (Escoto, 1966:452–453; 1963:258; 1998:421–422)³:

- (1ⁿ) Dios conoce su esencia como objeto primario.
- (2ⁿ) Dios conoce la posible creatura como objeto secundario.
- (3ⁿ) Dios compara su esencia con la creatura.
- (4ⁿ) Dios conoce la relación del instante anterior.

Nos concentraremos ahora en (2ⁿ), que es el momento relevante para nuestro propósito. En primer lugar, que las posibles creaturas sean conocidas como «objetos secundarios» quiere decir que no son objetos que muevan al intelecto divino de

2 Todas las traducciones son del autor.

3 Con la letra 'n' en el índice queremos indicar que se trata de diferentes «instantes de naturaleza».

modo directo (lo que le manifestaría una imperfección) sino que están contenidos en el «objeto primario» (la esencia divina), y su conocimiento «se sigue» (*sequitur*) de él. Que se hallen en la esencia divina significa que están como el efecto en su causa, o mejor, que Dios tiene el poder para ponerlas efectivamente en el ser (Effler, 1962:82), por eso se dice que se encuentran en Dios virtualmente, y no formalmente. Desde la perspectiva divina, contener algo virtualmente significa tener el poder, *virtus*, de producir una forma que es de una naturaleza inferior a la de su causa, y en este sentido se dice que el efecto se encuentra de manera eminente en la causa. Por otro lado, que su conocimiento «se siga» del objeto primario, implica que

la intelección de Dios, aunque no sea causada absolutamente, sin embargo, en cuanto es de tal objeto secundario (por ejemplo, una piedra), es como principiada por la esencia [divina] en cuanto razón formal objetiva equívoca. (Escoto, 1963:286)

Cuando se dice “un acto que es principiado de modo equívoco en cuanto versa sobre un objeto secundario”, no es otra cosa que su mismo extenderse —como si fuera más allá del objeto primario— hacia el [objeto] secundario. Pero, ¿qué significa que un acto se extienda así? (...) Significa que el objeto secundario es referido al acto u objeto primario. (Escoto, 1963:287)

Este pasaje nos muestra que, para Escoto, el intelecto divino no conoce del mismo modo a la esencia divina y a las creaturas posibles. En el caso de la esencia divina se da de modo unívoco, porque es ella misma la que mueve al intelecto a su propio conocimiento. Sin embargo, el conocimiento de la creatura es equívoco, esto quiere decir que entre el acto de conocer divino y los objetos secundarios hay una diferencia fundamental respecto de la perfección entre ambos. Pero el punto principal consiste en que, a pesar de ser dos modos distintos de conocer, no son dos actos diferentes, sino que es un mismo acto que se «extiende» del primer objeto al segundo, y ese «extenderse» solo quiere decir que las creaturas en cuanto objetos conocidos tienen una relación al acto del intelecto (Smith, 2018:486–488).

Ahora bien, en (2ⁿ) Escoto suele expresar que conocer los objetos secundarios es «producirlos *in esse intelligibile*» (Escoto, 1966:452; 1963:266). Esta expresión desencadena dos preguntas, por un lado, si esa producción implica una causalidad eficiente *ad intra* en Dios, por otro, si el «*esse*» *intelligibile* posee algún tipo de compromiso ontológico.

2. El acto de intelección como «producción» del *esse intelligibile*

La afirmación de que el intelecto divino «produce» la creatura según un ser inteligible, no quiere decir que ejerza una causalidad eficiente de tipo transeúnte con efecto real, de hecho, vemos en el texto antes citado que se refiere a ese acto como «princiado». La actividad de «princiado» implica que su resultado no es algo distinto al agente involucrado (King, 1994:230), como sucede, por ejemplo, con las operaciones espirituales del alma.

A nuestro juicio, debemos interpretar esta producción como una actividad inmanente, que describe con más exactitud el acto de intelección, tanto en Dios como en la creatura racional. De hecho, es el mismo Escoto quien afirma en una obra de juventud que «inteligir una piedra no es otra cosa que “la piedra sea producida en un ser inteligible”» (Escoto, 1966:452-453), y lo sigue sosteniendo en su madurez, al decir que «inteligir una cosa es producirla en un ser inteligible» (Escoto, 1969:527).

Como es de esperar, los objetos secundarios del conocimiento divino no pueden poseer una realidad distinta a la esencia divina, porque su simplicidad se vería comprometida y su entendimiento se «envilecería» al ser movido a su acto por objetos finitos. La salida de Escoto consiste en distinguir la intelección de su contenido (King, 2004:65–88; Cross, 2014:153–170; Pini, 2015:337–368 y 2020:319–347), de tal manera que el contenido no es otra cosa que un modo específico en que se estructura el acto, gracias al cual tiene una relación intencional hacia el objeto. Como el acto de intelección divina es perfecto, por un mismo acto puede alcanzar los infinitos contenidos inteligibles que descubre en su misma esencia.

Por la intelección divina se conoce cada una de esas perfecciones contenidas virtualmente en su esencia, de tal manera que el contenido inteligible hace referencia a ellas como objeto suyo, o expresado de otra manera, las creaturas se encuentran en la intelección divina como objetos de conocimiento según un ser inteligible.

Ahora bien, Escoto califica al *esse intelligibile* como un *esse secundum quid*. A nuestro juicio, con esto quiere indicar un nuevo aspecto del objeto secundario, que reúne las características inteligibles de una naturaleza específica, es decir, lo conocido se encuentra en el acto del cognoscente no según un ser real sino gracias a la inteligibilidad propia de su naturaleza. El *esse obiectivum* describe, desde el acto de conocer, la intencionalidad del contenido inteligible, pero mirando ese mismo acto desde la cosa que está siendo conocida, se dice que ella se encuentra allí según un *esse secundum quid* en el contenido del acto, es decir, según un ser disminuido, *esse deminutum*. Según nuestra lectura, *esse intelligibile*, *esse obiec-*

tive y esse deminutum, son los términos que utiliza Escoto para nombrar diferentes aspectos del contenido de la intelección, por lo que no se le debe dar una interpretación ontológica.

Siguiendo esta línea, cuando el Doctor Sutil afirma que el *esse secundum quid* del objeto en cuanto conocido se «reduce» al ser absoluto de la intelección, lo que desea expresar es que el único ente real allí es el acto, el cual está estructurado siempre conforme a un contenido particular, que no tiene una realidad propia independiente de ese acto. Esta «reducción» implica, entonces, que el contenido depende siempre del acto, y no viceversa. Por otro lado, no hay entre ellos identidad formal porque el mismo acto real del entendimiento puede abandonar un contenido por otro en el caso humano, o conocer perfectamente todas las cosas mediante un solo acto en el caso divino.

Esta diferencia, entre acto y contenido, se deja ver ante la pregunta sobre qué es más perfecto, una piedra real o una piedra pensada. Dice Escoto,

una piedra en la mente divina tiene un “ser absoluto” más verdadero y perfecto que la piedra existente fuera de ella, porque se dice que un objeto conocido tiene el ser que posee el conocimiento mismo. (...) Pues, lo que se dice objetivamente acerca de lo conocido, debe encontrarse realmente en el conocimiento mismo. Sin embargo, una piedra en el intelecto divino, no tiene un “ser” de piedra más verdadero que la piedra existente fuera de él, de lo contrario, algo realmente intrínseco a Dios sería formal y propiamente una piedra. (Escoto, 2008:34–35)

En este pasaje queda claro que la naturaleza piedra en cuanto pensada no tiene un ser real propio sino solamente un ser inteligible, por lo cual, al compararla con una piedra real, es menos perfecta. Sin embargo, como la piedra pensada no es otra cosa que un acto de intelección estructurado de una manera específica, y el acto de una facultad espiritual es real y más perfecto que una entidad material, así, la piedra existente fuera de la mente es menos perfecta que su intelección.

El Doctor Sutil entiende que todo conocimiento actual se explica por la conjunción de dos causas, un acto del entendimiento y un objeto que está presente en la memoria intelectual (Manzano, 2000:48–55). En el caso que estamos analizando, hemos indicado que las creaturas se encuentran virtualmente en la esencia divina y, respecto de su conocimiento, están presentes en la memoria divina como objetos secundarios. Por tanto, cuando se dice que el intelecto produce la cosa en su ser inteligible, significa, simplemente, que tiene un acto de intelección actual estructu-

rado de una manera específica, gracias a la conjunción que forma con la presencia del objeto en la memoria.

3. Conclusión

La doctrina de Duns Escoto sobre la intelección divina de las creaturas destaca por su originalidad, que radica en mostrar la no necesidad de poner relaciones para explicar el conocimiento directo que Dios tiene de ellas. La dificultad principal consiste en justificar de qué manera el único acto perfecto de Dios puede conocer de manera distinta a cada creatura. El Doctor Sutil sostiene que la intelección divina es el fruto de la conjunción entre intelecto y objeto, mientras que el objeto primario es su misma esencia, los secundarios son aquellas perfecciones que pueden recibir existencia *ad extra*, y se encuentran virtualmente contenidos en su esencia.

La intelección de los objetos secundarios se describe como una producción de las cosas según un ser inteligible. Esa producción no se trata de un ejercicio de causalidad eficiente con efecto real, sino que es un modo de decir que el intelecto conoce un objeto específico. Las perfecciones contenidas virtualmente en ella, se encuentran en el intelecto divino como el objeto conocido en el cognoscente. En este sentido, el *esse intelligibile* describe el modo en que el acto del entendimiento se estructura, es decir, su «contenido» específico, y también se lo llama *esse obiectivum* para hacer referencia a su aspecto intencional.

Las críticas que intentan mostrar que en el pensamiento de Escoto es problemático afirmar una identidad real entre Dios y el *esse intelligibile* de las posibles creaturas, pueden ser superadas desde una perspectiva semántica, y no ontológica, del ser inteligible. Hemos mostrado que esta lectura es coherente mediante un análisis de las expresiones *esse intelligibile*, *esse obiective*, *esse secundum quid* y *esse diminutum*. Finalmente, podemos establecer que el origen de la inteligibilidad de las posibles creaturas, se encuentra en la misma esencia divina y no en su acto de intelección.

Referencias bibliográficas

Alnwick, Guillelmus de (1937). *QQ. de esse intelligibili*. Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae.

Cross, Richard (2014). *Duns Scotus's theory of cognition*. Oxford University Press.

- Effler, Roy** (1962). *John Duns Scotus and the principle «omne quod movetur ab alio movetur»*. Franciscan Institute Publications.
- Escoto, Juan Duns** (1966). *Lectura in Sententiarum I, dd. 8-45*. Typis Polyglottis Vaticanis.
- (1963). *Ordinatio I, dd. 26-48*. Typis Polyglottis Vaticanis.
- (1969). *Reportata I, dd. 1-48; II, dd. 1-11*. Wadding-Vivés.
- (1973). *Ordinatio II, dd. 1-3*. Typis Polyglottis Vaticanis.
- (1998). *Reporatio Parisiensis I-A d. 36*. En Noone, Timothy, *Scotus on divine ideas: Rep. Par. I-A, d. 36. Medioevo*, 24, 396–425.
- (2008). *Ordinatio IV, dd. 1-7*. Typis Polyglottis Vaticanis.
- King, Peter** (1994). Duns Scotus on the reality of self-change. En Gill, Mary Louise y Lennox, James G. (Eds.). *Self-motion from Aristotle to Newton* (pp. 227-290). Princeton University Press.
- (2004). Duns Scotus on mental content. En Boulnois, Olivier; Karger, Elisabeth y Solère, Jean-Luc (Eds.). *Duns Scot à Paris, 1302-2002* (pp. 65–88). Brepols.
- Manzano, Guzmán** (2000). *Estudios sobre el conocimiento en Juan Duns Escoto*. Espigas.
- Pini, Giorgio** (2015). Scotus on objective being. *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 26, 337–368
- (2020). Duns Scotus on what is in the mind: A roadmap. *Recherches de théologie et philosophie médiévales*, 87, 319–347.
- Smith, Garreth** (2014). The origin of intelligibility according to Duns Scotus, William of Alnwick, and Petrus Thomae. *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, 81, 37–74.
- (2018). Esse consecutive cognitum: a fourteenth-century theory of divine ideas. En Hofmeister Pich, Roberto y Speer, Andreas (Eds.). *Contemplation and philosophy: scholastic and mystical modes of medieval philosophical thought* (pp. 486–488). Brill.

Algunas observaciones sobre la cuestión del alma en Diógenes de Apolonia (y una mención sobre Anaxímenes y Anaxágoras)

GERARDO ÁNGEL MEDINA

medinagerardo@yahoo.com.ar

Facultad de Humanidades y Ciencias / Universidad Nacional del Litoral / Universidad Autónoma de Entre Ríos

La presente ponencia se halla inmersa en un lineamiento de trabajo más amplio; según este habría un peculiar elemento en la comprensión de la *psykhé*, inaugurado aparentemente por Platón —al menos en el plano del pensamiento filosófico—, que tiene continuidad en Aristóteles y que se proyecta luego en la tradición posterior de comentaristas, que condicionará decididamente la interpretación de los filósofos presocráticos en relación a la cuestión. Se trata de la concepción de la *psykhé* como «centro de operaciones» de las facultades humanas «perceptivas o cognitivas» en general; esto quiere decir, brevemente expresado, que la *psykhé* es la residencia de tales facultades, siendo estas atributos constitutivos o partes de la misma.

Frente a esta concepción, encontramos otra perteneciente al período arcaico en la cual, como bien señalan Snell, Fränkel y Bremmer entre otros, *psykhé* aparece independiente de aquellas facultades que estarían ligadas a la percepción, el conocimiento o el pensamiento (señalemos por caso el *thymós*, las *phrenes* o el *Noos*). Lo que subyace entonces a esto como problema es: ¿cómo debemos leer aquellos fragmentos de los filósofos presocráticos relativos a la *psykhé* o alma? ¿Desde la perspectiva desarrollada por Platón, Aristóteles y los comentaristas posteriores que la leen —al menos en el caso del ser humano— como centro de operaciones de las facultades perceptivas y cognitivas, o desde la perspectiva más temprana o arcaica en que ella es independiente de estas facultades?

Tal cuestión exige por cierto, un examen independiente de cada uno de estos filósofos ya que claro está, en general las coordenadas en que aparece usado el término remite a los términos claves de su propio pensamiento. En este caso particular nos detendremos en Diógenes de Apolonia. La referencia a Anaxímenes y Anaxágoras aportará igualmente algunos elementos importantes ya que parece haber algunos puntos de contacto.

La primer referencia —y seguramente la más importante— la encontramos en Aristóteles; el *estagirita* se encuentra allí evaluando las diversas opiniones de los filósofos precedentes en relación a la *psykhé*. Fiel a su procedimiento de trabajo en la investigación de una cuestión puntual, él releva las opiniones de sus predecesores y las somete a una discusión dialéctica. En este contexto afirma lo siguiente:

Diógenes, como también algunos otros, dice que [el alma es] aire, pues cree que éste es el principio y lo compuesto de partes más sutiles. Y por esto el alma conoce y mueve: como es lo primero y de esto [proceden] las restantes cosas, conoce; y como es lo más sutil, es capaz de mover. (Aristóteles, 1988:141)¹

La indicación sobre Diógenes —la única que encontramos en *De Anima*— se encuentra en el pasaje en que Aristóteles expone también las opiniones de aquellos autores que sostuvieron que el motor principal de los seres animados es el alma; igualmente, en la medida que observaron que «conoce y percibe los entes» identificaron el alma con los principios (Aristóteles 1988:139).² Sobre todo este segundo aspecto es importante, porque para el estagirita esta aserción descansa en el supuesto de que «solo lo semejante conoce lo semejante». No obstante ello, ¿encontramos en Diógenes semejante planteamiento? En una primera mirada rápida da la impresión de que sí, ya que en el fragmento 4 afirma:

Además de éstas, hay también estas importantes pruebas: en efecto, los hombres y los demás animales viven, puesto que respiran, por el aire, y éste es para ellos alma e inteligencia, como se habrá de mostrar claramente en esta obra; y si éste les es retirado, mueren, y la inteligencia los abandona. (Poratti *et al.*, 1986:70)

La referencia parece clara; pero hay otra que encontramos en el fragmento 5 que parece todavía más precisa y directa; allí dice:

Y el alma de todos los animales es lo mismo, aire más cálido que el [aire] exterior en el cual vivimos, pero mucho más frío que el que está junto al sol. Este calor no es igual en ninguno de los animales —puesto que ni siquiera [es igual] en ninguno de los hombres entre sí—, pero no difiere en mucho, de modo que (en cuanto al grado de calor, los animales) son más o menos semejantes. Por cierto, ninguna cosa de las que se alteran puede llegar a ser exactamente igual a otra, sin convertirse en lo mismo. Como la alte-

1 Da,I 2 405a21

2 Da. I2 404b7

ración es, pues, múltiple en modos, los animales son también muchos y múltiples en modos, y no son semejantes entre sí ni en cuanto al aspecto ni al modo de vida ni a la inteligencia, debido a la cantidad de las alteraciones. Sin embargo, todos viven, ven y oyen por medio de lo mismo, y el resto de la inteligencia la tienen todos desde lo mismo. (Poratti *et al.*, 1986:70)

Visto de esta manera y en una lectura rápida, Aristóteles parece estar en lo cierto: a) El alma es aire; b) como el aire es principio de todo, el alma conoce; c) como es lo más sutil, mueve. Lo mismo podría decirse de la Inteligencia (*Noesis*), solo que en este caso llama la atención la diferenciación entre ella y el alma, ya que si esta última es aire, la Inteligencia también lo es. ¿Por qué entonces diferenciar una de la otra? ¿Qué es lo que estaba intentando mostrar o tematizar Diógenes? ¿El aire, el alma, la inteligencia? Es preciso reparar en el alcance de estas preguntas. En primer término, ¿Por qué diferenciar alma e inteligencia si ambas son aire? Evidentemente porque ambas aluden a funciones distintas; por la primera, las cosas viven; por la segunda, lo hacen de una manera peculiar, siguiendo un orden distinto. Pero como ambas son aire, resulta que pertenecen o están compuestas de lo mismo. Lo que en todo caso nos interesa remarcar aquí es que la Inteligencia no es una parte ni una función del alma, sino que ambas se encuentran en relación solo porque participan o están constituidas de aire. Esto nos lleva a la otra cuestión, a saber, a lo que Diógenes intentó mostrar o tematizar.

Ya cuando atendemos a los pasajes citados, salta a la vista que el filósofo está enfocado en el aire como elemento constitutivo de las cosas. No obstante ello puede pasar un tanto inadvertido en qué aspecto principal en relación a él. Para ello, además de los ya señalados, tendremos que auxiliarnos de otros pasajes.

Como vimos en el fragmento 4 citado más arriba, Diógenes afirma que los hombres y demás animales viven, ya que respiran por el aire, y que «este es para ellos alma e inteligencia». También al comienzo del fragmento 5 dice:

Y me parece que lo que tiene inteligencia es lo que los hombres llaman aire, y que todos son gobernados por él y domina todas las cosas; pues me parece que precisamente esto es dios, y llega a todo y dispone de todas las cosas y está presente en todo. Y no existe ninguna cosa que no participe de esto. (Poratti *et al.*, 1986:70)

Queda claro entonces tras la lectura de estos pasajes, que lo que el autor pretende mostrar o tematizar es el elemento constitutivo de todas las cosas, el aire; es decir, mostrar que aunque podamos analizar las cosas de modo individual como si

unas fueran autónomas o independientes de las otras, se encuentran en relación a través de un elemento constitutivo común sin el cual no podríamos hablar de un *Kósmos*. Quizá por ello Diógenes fue considerado ya por los mismos autores antiguos como un ecléctico, no solo porque vuelve a pensar al principio de las cosas a partir de un elemento material, sino también porque el elemento escogido ya había sido utilizado por Anaxímenes —y también porque le atribuye a éste Inteligencia, de modo similar a como lo había hecho Anaxágoras. No obstante ello, otros pasajes nos muestran que, si bien el interés de Diógenes se centra en el aire, en realidad lo que a él le interesa es mostrar un complejo proceso de diferenciación de las cosas a partir de lo mismo en la que conviven alteridad y mismidad. Así, leemos en el fragmento 2:

Me parece, para decirlo todo de una vez, que todas las cosas que existen son alteraciones (*heteroiuosthai*) de lo mismo (*touautou*), y que son lo mismo. Y esto es evidente; pues si las cosas que existen ahora en este cosmos —tierra, agua, aire y fuego y todas las otras cosas que se manifiestan en este cosmos—, si alguna de ellas fuera distinta de otra —distinta por su naturaleza (*physei*) propia— y no fueran lo mismo, que se transforma de muchos modos y se altera, de ninguna manera podrían las cosas mezclarse entre sí, ni [ser] de utilidad o perjuicio para otra cosa distinta; ni podría crecer planta alguna de la tierra, ni generarse un animal ni ninguna otra cosa, si no estuvieran constituidas de tal modo que fueran lo mismo. Pero todas estas cosas se generan a partir de lo mismo, como alteraciones diversas en diversos momentos, y vuelven hacia lo mismo. (Poratti *et al.*, 1986:69)

Esto «mismo», es lo que Diógenes denomina «aire». Sin embargo, lo más curioso son los términos que utiliza para describir el proceso de formación de las cosas desde lo mismo. En primer lugar *heteroiuosthai*, que en la traducción de Gredos es vertido por «alteraciones». Esta traducción tiene el beneficio de que respeta el parentesco entre el Heteros griego y el latino *alter*; pero dado que en el uso para nosotros funciona casi como sinónimo de cambio, no se alcanza a percibir la dimensión del mismo. Esto es, de lo mismo una cosa se hace otra diferente, como si a una gota de agua la partiéramos en dos y luego cada una de ellas llega a ser distinta de la otra, y sin embargo, de lo «mismo» (*toautó*) que es el término escogido para nombrar aquello de lo que todo se diferencia. Es importante observar que esto «mismo», no es lo «igual» (*Isōs*) —como si al poder descomponer las diferentes cosas terminaríamos por encontrar los mismos componentes constitutivos— y esto es tan así, que incluso entre miembros de un mismo grupo o especie, esta diferen-

ciación les alcanza individualmente, como vimos en el fragmento 5, citado más arriba.

Retomemos ahora brevemente y a modo de balance la cuestión central. Como se dijo al principio, el análisis del «alma» en Diógenes se encuentra inmerso en un lineamiento mayor que entiende que la lectura del tema del alma en los presocráticos ha estado condicionada por una concepción de la misma como «centro de operaciones» de las facultades perceptivas y cognitivas, presuntamente introducida por Platón, pero que alcanza también a Aristóteles y a quienes le han tomado a él como fuente. Como vimos, tal concepción no parece estar presente en Diógenes de Apolonia ya que el mismo considera al «alma» y a la «Inteligencia» como cosas distintas (*héteros*); no obstante ello, dado el complejo proceso de formación de las cosas, en el que éstas llegan a de ser tal o cual modo a partir de un diferenciarse de lo «mismo» —sin el cual nada tendría relación con nada— resulta que entre todo hay una familiaridad por naturaleza (*physei*), lo que el autor denominó «aire».

Nos resta entonces realizar la mención a Anaxímenes y Anaxágoras señalada en el título de la ponencia. Se puede adivinar fácilmente por qué; el primero de ellos dijo que la *arkhé* de las cosas es el «aire» y lo vinculó al alma; el segundo introdujo el «Intelecto» (*Nous*) y según los comentaristas y el mismo Aristóteles, también lo habría vinculado al alma.

En el caso de Anaxímenes —y esto más allá de si Diógenes tuvo acceso o no a su pensamiento— afirma en el fragmento 2 que el alma es aire; pero lo importante, es que la función que atribuyó a la misma es la de «mantenernos unidos o mantener nuestra cohesión» (*symkrátei hemás*). Sumamente importante es también, que esta afirmación fue utilizada como metáfora o imagen para referirse al *Kósmos*. Así, vemos que tampoco aquí pueda ser pensada como «centro de operaciones».

En cuanto a Anaxágoras hay que decir dos cosas, por un lado que lo que llama *Nous* no parece equiparable a la *Nóesis* de Diógenes y por otro lado, que su ligazón con el alma no parece en absoluto clara. Ambas cuestiones, no obstante, se tocan.

Con relación a lo primero digamos lo siguiente: mientras que en Diógenes la *Nóesis* está conformada por el mismo elemento constitutivo de las cosas y mediante el mismo proceso de formación de las mismas, parece además señalar la presencia de un orden inteligente en ellas como lo testimonia el principio y el final del fragmento 3: «Porque sin inteligencia no sería capaz de distribuirse así, de modo tal que tenga medidas de todas las cosas (...) Y también las demás cosas, si se quiere reflexionar, se encontraría que están dispuestas del mejor modo posible.» (Poratti *et al.*, 1986: 70); por el contrario, para Anaxágoras, el *Nous* posee una naturaleza diferente y separada de las semillas que constituyen todas las cosas. Ella es la causa de

formación de las cosas, pero permanece impasible y jamás se mezcla con ellas. Como decíamos, esto está íntimamente relacionado con la otra cuestión; cuando en el fragmento 4 este se refiere al alma —una de las únicas dos referencias, la otra está en el Fragmento 12— la formación del alma en hombres y animales sigue el mismo curso que el resto de las cosas; y esto es absolutamente ajeno al *Nous*. Tanto así que el mismo Aristóteles, luego de haber distinguido en el pensamiento del filósofo alma y *Nous* algunas líneas antes, oscila ahora sobre esto: «Por un lado, Anaxágoras parece distinguir alma e intelecto, como también nosotros lo hemos hecho más arriba; por otro lado, se sirve de ambos como de una única naturaleza (...)» (Aristóteles 1988:141).³

Esto es indicio también, de que lo que es llamado «alma» no es sede o centro de operaciones de las facultades perceptivas o cognitivas. Pero la profundización de la cuestión en estos y otros autores, pertenece a otro momento.

Referencias bibliográficas

- Poratti, Armando & Eggers Lan, Conrado (...)** Cordero, Néstor Luis (1986). *Los Filósofos Presocráticos*. T. III. Gredos.
- Aristóteles** (1988). *Acerca del Alma*. Gredos.
- Bremmer, Jan** (1983). *The Early Greek Concept of the Soul*. Princeton University Press.
- Fränkel, Hermann** (1962). *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. Eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts*. C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung. Traducción castellana de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina (1993). *Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica*. Visor.
- Snell, Bruno** (1953). *The Discovery of the Mind. The Greek Origins of European Thought*. A. T. Bromme and son.

³ Da,I 2 405^a21

La vida: el bioarte, límites internos y externos del autor

ANTONIO MICHOU¹

michouantoniogabriel@gmail.com

Universidad Autónoma de Entre Ríos

Durante los años 60 y 70 del siglo pasado hemos podido presenciar una suerte de anexos a lo que Nietzsche llamó la muerte de Dios. Estos anexos han sido la muerte del sujeto, o la muerte del hombre, la muerte del autor, la muerte del libro, también la muerte del arte. Sobre esta última muerte, recuerdo a Hugo Masoero citar ese título tan estimulante de Hal Foster que rezaba: «funeral para el cadáver equivocado». A continuación intentaré observar si el autor, ese recorte que tomamos para pensar al sujeto en relación con la cultura, puede, al enfrentarse con las innovaciones científico-técnicas, en torno a la vida, enfrentarse a su desintegración, o si más bien estaríamos despidiéndonos de alguna otra cosa en su lugar. Para lo mismo haré un recorrido por algunas elaboraciones teóricas en lengua castellana, en su mayor parte nacionales, y pertenecientes a los últimos 10 años. Este corpus está compuesto por tesis de doctorado y maestrías, de las que sólo extraigo lo necesario para este planteo, y las expongo por afinidad temática, dejando mucha de su riqueza por fuera. Estas tesis son: *Estética y Bioarte: Pasajes de lo moderno a lo contemporáneo en torno las nociones de Obra, Artista, Espectador y Experiencia* (Matewecki, 2014), *Cuerpo humano y arte, para una crítica de la acción artística poshistórica, en la era de la biotecnología* (Quiñoneros, 2019), *Arte y Ciencia: La práctica bioartística argentina en sus relación con la escena internacional* (Stubrin, 2015) que nos servirán para definir en el primer segmento algunos lineamientos de lo que hemos llamado «umbrales institucionales del bioarte», y *La permeabilidad del cuerpo: Un encuentro entre Arte y microbioma humano* (Payrol Morán, 2021), tesis que expondremos en mayor extensión y que nos abrirá el panorama para pensar «las prácticas autorales desde las nociones de microagencias y microperformatividad».

1 El presente trabajo integró la Mesa «Los umbrales del autor en el siglo XXI».

1. La práctica autoral y los umbrales institucionales del bioarte

Natalia Matewecki se plantea la figura de artista/autor en el bioarte de un modo bastante esquemático, mediante tres figuras emergentes: el artista–científico, el artista–investigador y el artista divulgador. Veremos los primeros dos:

a) Artista científico: trabaja a la par de los investigadores científicos con los que se codea en el laboratorio, involucrándose en aspectos técnico–metodológicos como en tareas de innovación. El caso tomado es el de Joe Davis, quien siendo graduado en Bellas Artes por el Mount Angel College de Oregón, ingresa en el Center for Advanced Visual Studies dependiente del MIT para realizar obras interdisciplinarias, es nombrado investigador afiliado para trabajar en el laboratorio de bioquímica, Biofísica y Estructura molecular, donde realiza su investigación en biología molecular y bioinformática, produciendo bases de datos genéticos y formas de arte biológico. Una de sus obras es *Microvenus*, surge de la traducción en lenguaje binario y luego código genético de un signo germano antiguo que representa la vida y la tierra femenina. La imagen es traducida a una secuencia de nucleótidos con el fin de formar una molécula sintética de ADN. Este trabajo, como los trabajos científicos en general, desafía el fetiche del autor individual tan vigente en las artes, convirtiéndolo en un trabajo colaborativo, que involucra no sólo personas sino departamentos enteros. La colaboración exige sin dudas una figura que traccione, que dialogue, que se haga su propio espacio entre los laboratorios, mostrando intenciones, despertando interés, motivando la producción, que idée los pasos y que dirija acciones y se extrañe de ese mundo, este último paso es esencial para una autorreflexividad sobre la forma del mensaje, propia de la función estética. Aquí encontramos la figura del autor desligado del uso privilegiado de la materia, que es posibilitada por las rupturas de las neovanguardias y el conceptualismo de los 60 y 70.

b) Artista investigador: Interesa ante todo que es capaz de tercerizar o transferir el trabajo de laboratorio, su calificativo de investigador es dado por la necesidad de interiorizarse en este campo para saber qué puede ofrecer. Uno de los ejemplos más célebres es el brasilero Eduardo Kac, que entre sus numerosas obras, posee una que merece ser nombrada en este seminario: *Move 36* en la que utiliza la frase *Cogito ergo sum* transliterada al código binario, para crear un gen sintético de cincuenta y dos bases. Una vez obtenida la secuencia genética tercerizó el trabajo de fabricación, cultivo y exposición de una planta transgénica. Una operación semejante a la de Warhol con sus *brillo box*, que analiza Arthur C. Danto, pero sin duda más compleja y con un número mayor de mediaciones tradicionalmente más afines a la industria farmacéutica o biotecnológica.

Quiñoneros (2019) por su parte asume que si bien las vanguardias no han eliminado la distancia entre el mundo de la vida y el mundo del arte, han abierto la posibilidad de que cualquier cosa pueda ser candidata a obra de arte. Con Hal Foster (1996) señala que la neovanguardia es en consecuencia la posibilidad abierta a una autorreflexión del arte sobre sus propios resortes institucionales, que parte desde su propia autonomía. Motivo por el que muchas obras vanguardistas y neovanguardistas daban cuenta de un elevado grado de imprevisibilidad e indeterminación. Este rasgo va a ser atenuado a medida que el mundo de la vida se expande al interior del mundo del arte. En especial cuando se comprometen la intervención y manipulación de los procesos biológicos.

Desde la Tesis de Lucía Stubrin es posible seguir este argumento, destacar para esta instancia la intención de emparentar el bioarte con una genealogía de prácticas artísticas contemporáneas, de aquí que se lo compare con el *happening* o con la performance, que en la búsqueda por conectar el arte con la vida, recurriendo a lo aleatorio, se prestan a la participación del público, expectante de ese algo que movilice su experiencia. El margen de incertidumbre es propio del arte contemporáneo, ese algo que ocurre, puede ser inesperado o incontrolable incluso para los artistas. El bioarte en cambio no puede gozar de ese margen de libertad del instante artístico frente a su autor. Esto se debe a que el propio autor es el que pierde constantemente su autonomía en este tipo de producciones. Gracias a los aportes de Marcelo Quiñoneros y de Lucía Stubrin podemos observar un umbral institucional del autor en el bioarte, que se enfrenta a un ámbito de acción extremadamente normado. Las performances de bioarte presentan todo muy controlado y sus roles bien definidos debido a la delicadeza del material con el que se trabaja, el gasto económico, energético, y los múltiples riesgos que conlleva su producción y sobre todo su exposición. Intervienen normas de bioseguridad, un aprendizaje sobre el manejo de materiales, esterilización, ventilación, etc. Sumado a esta relación con normas (extrínsecas al campo del arte), los tiempos distan mucho de la producción por medios tradicionales, involucrando procesos que poseen un plazo de maduración que escapa al control técnico del hombre. Los sistemas vivos tienen su propio tiempo, y su capacidad de afectarnos durante el proceso.

Hay, sin embargo, un obstáculo más que radica en la colisión muchas veces forzosa de dos culturas, dos formas de producción, de conocimiento y lo que podría entenderse como dos órdenes de la verdad, comprensivo–explicativo, hermenéutico–positivo. Esta colisión, es riesgosa de acuerdo con lo dicho por Jane Prophet (Stubrin, 2015:165–166), la colaboración presenta la dificultad de definir los roles en lo que puede convertirse en un ejercicio de opresión más que de libertad y com-

preensión. La colaboración arte–ciencia se considera una traición a ambos campos, y de acuerdo con Lewis Wolpert (Stubrin, 2015:164) son intrínsecamente desequilibradas, consideran que los artistas son meros parásitos que se alimentan de la experiencia de los científicos sin otorgarles nada a cambio. Podemos agregar, que su conocimiento técnico no traspasa el estatuto de la imitación o el simulacro.

Ahora bien, en la práctica podríamos encontrar algunos matices. Esto es visible a través de la observación de un *focus group* por parte de Stubrin, donde reconoce una suerte de *apatía o desinterés*, que es atribuible a la ausencia de un principio espontáneo e intencional para la interacción de los campos de las ciencias de la vida y el arte. En cambio, encontró a ambos grupos unidos a causa de una estrategia que les era exógena, y tendiente a demostrar el compromiso de la ciencia con la comunidad. En este escenario el artista puede pecar de colaboracionista en un campo de batalla que reafirma la jerarquía de los saberes, capaz de borrar las posibilidades críticas y epistemológicas del arte, reduciendo su presencia a una función meramente ornamental y por supuesto vaciada de contenido. Aquí según lo observado, se pone en juego la carta de «la función autor». El arte no reconoce como autor o autores a los colaboradores científicos en la elaboración de la obra. La autoría según lo observado es privilegio del artista.

Quiñoneros no estaría de acuerdo en este punto. Según este, el desafío hacia la autonomía del arte se duplica cuando hablamos de arte biotecnológico corporal, por estar implicados de manera instrumental el cuerpo humano y los procesos de la vida.

Sólo con prestar atención a la Obra de Eduardo Kac, *Historia Natural del Enigma*, donde modifica petunias con su propio material genético: con las que inaugura una naturaleza artificialmente horizontal, al tiempo que pone en entredicho la caracterización taxonómica de la moderna Historia Natural surgida del sistema de Linneo y su distinción de los tres reinos de la naturaleza (animal, vegetal, mineral), frente la ocurrencia de un nuevo tipo de ser «parcialmente flor y parcialmente humano» subsistiendo los reinos mediante anomalías que pronto podrán ser la regla. Estamos según indican Lucía Stubrin y Flavia Costa (Kozak, 2012:11) frente a un escenario que se abre a nuevos tipos de explotación, que algunos llaman bio-capital y el artista no habita un estrato excepcional, vive habla y trabaja en este contexto. Un arte corporal fundado en el avance de biociencias donde lo natural como invariablemente dado se pone a disposición y se somete a objetivos e intereses de una voluntad inventiva, afecta directa o indirectamente la naturaleza humana y su autocomprensión como especie, especialmente cuando el propio cuerpo se hace objeto de instrumentalización. Entonces cabe nuevamente la pregunta ¿hasta dón-

de es posible pensar el avance de la autonomía artística, si indiscriminadamente se introduce el mundo de vida? Qué papel es reservado al autor del bioarte sin convocar el continuo compromiso de los agentes que intervienen con la supervivencia del bio-artefacto poniendo como fin la reflexión estética y ética sobre el modo de habitar el mundo. Todo este contenido está afirmado por supuesto en la pregunta sobre qué es el hombre, que es lo humano, cuáles son sus alcances y condiciones. Implacadas en la pregunta por la técnica y por la disponibilidad instrumental de unos procesos biológicos abiertos a un desarrollo experimental sin precedentes que a la vez debe lidiar con la propia responsabilidad ética de los agentes encargados del desenvolvimiento de dichos procesos.

2. Prácticas autorales desde las nociones de microagencias y microperformatividad

Al aproximarnos a la Tesis de Marilyn Payrol comprenderemos que tras esta suerte de radicalización de negación podremos encontrar observar no sólo la posibilidad, sino también la necesidad de conservar el concepto de autor.

2.1. Microagencias y retorno del microcosmos

La tesis, más reciente es del año 2021, y se construye a partir de un marco antropológico-cultural por el que el *ethnos* es comprendido como «enjambre», «multitud», «tropa»; configura una naturaleza multirelacional de lo humano y ensaya técnicas autorales descentradas de lo individual. Nos acerca a la afirmación vitalista de una suma de voluntades que componen la aparente voluntad sin fisuras del yo. Esto resuena en la voz de Joanna Zylińska (artista a la que dedica la tesis Payrol), que aboga por una teoría de la historia del Arte posthumanista. Tanto Zylińska, como Payrol asumen una vecindad con la teoría del actor-red de Latour o Callon, que abreven de los célebres nietzscheanos franceses, Deleuze, Foucault, entre otros. La producción artística para Payrol debe ser abordada desde la relacionalidad y la co-emergencia de intensidades y duraciones, esto es, en un sentido bergsonianiano de vitalidad, de agentes humanos y no-humanos. Zylińska, crea situaciones artísticas que establecen un estado de inmersión del «cuerpo rizomático» que se extiende y recoge hacia un cuerpo ambiente, ubica el fenómeno humano en la coyuntura entre un adentro y un afuera, y al sujeto en una red que lo entrelaza y sostiene, constituida por colonias vivientes. Esto nos lleva a pensar en una despotenciación del yo,

que tras una suerte de ficción parroquial, se encuentra atado a un tipo de comercio que vigoriza el viejo esquema microcosmos–macrocosmos. Payrol afirma que la bioartista Polona Tratnik nos enfrenta a esa dimensión que la cultura occidental habría invisibilizado. Desde la fenomenología merleau–pontiana, Tratnik asevera que el cuerpo está inmerso en el mundo, es una cosa más del mundo; le pertenece como la célula al tejido. podríamos sin embargo asumir que el hecho de que se aperciba como un yo pregramatical, es el modo de ser de lo humano en esta coexistencia infinita, es la afirmación del mundo aún más que su negación, esto es en cuanto conduce a una acción que se constituye en un intercambio y lo sujeta a una responsabilidad. Pero deberemos fundar esta afirmación. Sostiene Traknik que su yo, es su identidad y también su alteridad. Tal condición se intensifica cuando se contacta con el cuerpo de otros. Vemos por supuesto una apuesta ética que parte de la reducción, despotenciación del yo, tendiente a una ética del cuidado de sí y de los otros, así como del reconocimiento de los límites de uno mismo, de esa suerte de finitud frente a un infinito sumamente concreto y material que habita fuera y dentro de la pretendida unidad del cuerpo.

Esta consecuencia ética del concepto de vida tiene su efecto directo sobre la constitución de lo estético, en el que se presenta un desplazamiento respecto de su núcleo, que era testimonial (*Erlebnis*). Este haber vivido, esa experiencia que afirmaba la peculiaridad del yo–autor y dotaba de un contenido de verdad a la obra. Podemos retomar sin embargo esta tradición estética, pero con la advertencia de que es impropio del bioarte la búsqueda de la belleza en cuanto se nos muestra como ese sentido cuasi divino, que es capaz de descorporizar al yo, expandirlo, disolverlo. Más bien su búsqueda estética coincide con el orden del asco como lo describía Kant. Con lo abyecto, con esa figura amenazante de presencia carnal que disuelve el yo en la materia en una descomposición constante o putrefacción viviente. Por supuesto aquí hay ecos de Spinoza. Una ética y una estética posthumanista, sustituye el compromiso personal–humano con el mundo, por el que se pone entre paréntesis la trascendencia del humano respecto a toda otra creatura de la tierra. Siguiendo a Bannon, Payrol considera que la superación del enfoque antropológico debe darse en diferentes escalas a las humanas, debe pensarse en términos geológicos. Con esto, claro está se refiere a la cuestión del antropoceno, en tanto impacto intensivo y duradero del humano en el mundo, pero también a una escala micro, definida por una duración vital bacteriana que nos hace devenir rizomáticos, ser siempre un cuerpo extenso. Se establece como «rizoma». El rizoma no tiene principio o fin, y siempre tiene un medio por el que desborda. En consecuencia postula un agenciamiento múltiple, de conjunto y de flujo continuo, sin centro ni jerarquía.

No sólo somos sostenidos por millares de seres en tanto que devenimos ambientes, sino que somos infinitamente susceptibles a su presencia o ausencia.

Es por esto que el significado de lo humano, o incluso de superhombre, en el siglo XXI está sujeto a incontables modificaciones. Así lo sostiene Sonja Baümel: una nueva hermenéutica emerge de la proliferación del discurso científico. En el año 1885, Louis Pasteur sostiene que ciertos microbios son esenciales para la supervivencia de la vida compleja, esto es debido a una coevolución de microorganismos y macroorganismos. Aunque estos avances impactaron en el ámbito médico durante el siglo XX, fue sólo con la llegada del proyecto microbioma en el siglo XXI que se ha realizado una aproximación de nuestro cuerpo a un ecosistema complejo que pone en relación un genoma (estable) con un microbioma (dinámico). Para explicar este fenómeno, Payrol retoma el término propuesto por Karen Barad «Intraacción», señalando el dinamismo consustancial de la materia, que sólo deviene algo a partir de la relacionalidad iterativa con otra cosa o entidad.

2.2. La performatividad y micro-performatividad del bioarte

El bioarte no funge de símbolo cultural, sino que es la escenificación de una co-presencia que enreda fuerzas naturales, técnicas y sociales, y por supuesto lingüísticas. Dado que es en este ámbito que se piensa la performatividad en primera instancia por parte de John L. Austin, y esto constituye la base del giro lingüístico de las Ciencias Sociales, el lenguaje ya no se entiende como efecto o representación de un fondo social, sino que lo constituye y es coextensivo a él. Desde la teoría de Austin, Jens Hauser, toma un enfoque fenomenológico que implica arte y biotecnología. En *Microperformativity and biomediality* observa la naturaleza pragmática del lenguaje, que puede cambiar el estado de situación del mundo. La biomedialidad del arte es capaz de acentuar, proyectar, derivar el curso de las realizaciones científicas, precisamente por su modalidad «estética», por su retórica, su pregnancia comunicativa.

De acuerdo con Jens Hauser, afirmará Payrol, que *microbial-entanglement* transgrede la performatividad en su sentido habitual, en función de una «micro performatividad», que denota la tendencia actual de la práctica artística de descentralizarse de las escalas humanas y enfocarse en microagencias biológicas y tecnológicas. Siguiendo a Hauser esta práctica puede emerger sólo luego de un conjunto de acontecimientos sucedidos en 2003, entre los que destaca el ensayo *Posthumanist performativity* de Karen Barad, que desde un materialismo feminista orientado hacia los márgenes de la teoría del actor-red, propone una revisión del término performatividad, que desafía la idea de materialidad como dato o efecto de la acción

humana, al tiempo que fortalece la crítica de la performance al representacionalismo, afirmando un rol activo del devenir efectivo del mundo sin mediación. Barad radicaliza la teoría del actor–red, ante la destrucción de distinciones ontológicas entre sujeto–objeto propone la clasificación de cuasi–objetos y cuasi–sujetos. Todos los cuerpos son para ella simultáneamente humanos como no–humanos. Esto sin embargo no nos exime como nos adelantábamos de una responsabilidad de conocer y actuar en el mundo.

Erosiona las distinciones ontológicas asumidas como fundamentales. Humano–no humano, significado–materialidad, micro–macro, social–técnico, naturaleza–cultura. En resumen, ataca la dualidad en pos de una relacionalidad de actor–red. La performatividad y microperformatividad deconstruye mediante el cambio de escalas del individuo–mundo–ambiente, las ontologías y jerarquías que previamente constituían lo natural, es decir, la totalidad de lo real.

El núcleo de interés del bioarte fue desde la perspectiva del código y la información, la subsunción de la vida al lenguaje en un marco signado por el desarrollo del arte multimedial, generativo y de nuevos medios de las décadas de 1960 y 1970. Esto fue desplazado durante el siglo XXI por lo que Payrol llama «la confrontación fenomenológica con el trabajo húmedo, con la vida en su materialidad», esta sería la vertiente del bioarte que Robert Mitchell (Stubrin, 2014) ha calificado como vitalista. Si con Quiñoneros veíamos desmoronarse al hombre especie a través de la ingeniería genética, poniendo en juego la misma noción de lo que significa ser humano, e implicando al genoma humano como punto de partida. Con esta definición entenderemos a la vida como irreductible al código genético. Aquí lo performativo abandona su posición que lo vinculaba desde la década de 1970 con una escala lingüística y discursiva que rompía con la estructura teatral, y se alinea con las disciplinas «bio». Este primer desplazamiento tiene su correlato con uno segundo que opera a una escala epistémica más general, que establece a la biología a partir del siglo XXI como ciencia modélica, destronando a la lingüística. El desplazamiento de lo performativo fue visibilizado por Hauser con su muestra *L'Art Biotech* (2003) donde se expusieron agencias no humanas y posthumanas, y lo microperformativo ocupó el centro de atención.

3. Implicaciones éticas del bioarte

Debemos aprender que la ética basada en el otro incluye nuevos otros, antes ignorados, otros que nos componen efectivamente, afectivamente, sin los cuales no

somos. El límite del cuerpo, y del yo como unidad volitiva, no son en consecuencia, de acuerdo con Timothy Morton, sino entidades espectrales, abiertas y simbióticas. Incluso el ADN es susceptible de parasitismo, simbiosis, colaboración, conflictividad y coevolución. Un humano es un conglomerado de entidades no humanas, una forma de vida, según Morton, es ella y simultáneamente, no lo es. Esta espectralidad toca la fibra íntima de la tradición ontológica occidental. Este cuestionamiento, señala Morton, es necesario para ubicar a modo de mediación entre lo humano y lo no-humano, en ese campo espectral, la figura de lo posthumano.

Podríamos concluir que esta ética del posthumanismo se hace palpable en el bioarte del siglo XXI, en cuanto este puede visibilizar valores, conceptos, prioridades epocales. De esta manera, no solo se involucra visual y materialmente con la vida, sino también con los marcos ontológicos emergentes. Propone no solo un estar indispensablemente conectado con el mundo como un imperativo si deseamos conservar la vida, sino que canaliza este mandato en la capacidad del ser humano de contar historias y crear imágenes. En consecuencia, la obra de bioarte pone a prueba las viejas jerarquías morales y guía a la humanidad hacia una nueva comprensión y responsabilidad en su relación con la naturaleza y el entorno.

Rompiendo por un lado las barreras del individuo, pudimos observar la actuación en un campo de tensiones, donde se pone en cuestión su capacidad de constituir una verdad, esto es un punto de toque desde el cual ejercer un poder o una acción, tanto estética como instrumental. Esto quedó claro con lo observado en el *focus group*, en una colisión de normatividades instituidas subordinadas a la realidad más extensa del mercado, donde la función autor adquiere un valor positivo y posibilita el intercambio. Esta integración del mundo del arte con el mundo de la vida se ejecuta en el caso del bioarte en varios niveles. Así como mencionamos la escala individual, interpersonal, institucional y de mercado, la superposición de escalas no acaba ahí, sino que incluimos unas escalas espacio-temporales, unos planos de realidad emergentes. Que el romanticismo llega a intuir pero que hoy forman parte efectiva de nuestro mundo de vida, constituyendo el fenómeno humano. Obra bioartística por lo tanto es potencialmente una obra de arte absoluta. Capaz de articular un principio formal con uno material. Las dos escalas son en un extremo el antropoceno y en el otro el sujeto microbioma, ambos umbrales de lo que podemos entender como post antropocentrismo o posthumanismo, que posibilitan una transvaloración de los valores, incluyendo con esto el de la función autor. No es que el arte haya sido empujado a las afueras del sujeto por el avance científico, sino que existe una serie de rasgos constitutivos, huellas del propio renacimiento, del spinozismo alemán y romanticismo que generan esta disponibilidad. Temá-

ticas que son una constante en el arte. Preexisten a la constatación científica y llegan a ubicarse centralmente durante el siglo XVIII y XIX como base de un movimiento anti-ilustrado. Si algo nos queda claro es que la disolución del autor o del sujeto no es un tema novedoso, pero esta figura vuelve a aparecer, frente a las normativas del mundo de la vida, tanto como frente a los límites del paradigma humanista, frente al que asume la comunión con la figura jurídica del autor. Que lo hace responsable. Frente a nuevos y ampliados otros. Es justamente en la disolución del autor, en el abandono de lo propio del arte donde el bioarte se muestra capaz de dialogar con las teorías actuales de la filosofía y ciencias sociales.

Podríamos trazar un esquema casi dialéctico donde lo que constituye la falsedad del autor se convierte en su verdad y lo que constituye su verdad cae en la falsedad, tan sólo cuando cambiamos de escala en la mirada, descubriendo progresivamente una verdad más amplia y como queda claro, nuevas dimensiones y responsabilidad que no alteran, como vemos, de manera esencial lo que el arte es.

Referencias bibliográficas

- Kozak, Claudia** (Ed.) (2012). *Tecnopoéticas argentinas: archivo blando de arte y tecnología*. Caja Negra editores.
- Matewecki, Natalia** (2014). *Estética y bioarte: pasajes de lo moderno a lo contemporáneo en torno a las nociones de obra, artista, espectador y experiencia* (tesis inédita de doctorado). Universidad Nacional de La Plata, Facultad en Artes, La Plata.
- Mitchell, Robert** (2010). *Bioart and the vitality of media*. University of Washington Press.
- Payrol Morán, Marilyn** (2021). *La permeabilidad del cuerpo: arte y microbioma humano. Implicaciones ontológicas, epistemológicas y éticas* (tesis inédita de maestría). Benemérita Universidad de Puebla, México.
- Stubrin, Lucía** (2014). *Arte y ciencia: la práctica bioartística argentina en su relación con la escena internacional* (tesis inédita de doctorado). Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Armonía o necesidad: Leibniz y Spinoza sobre el conocimiento y la virtud

MARIO A. NARVÁEZ¹

narvaezmario2003@hotmail.com

Universidad Nacional de La Pampa / CONICET

Desde el siglo XVIII hasta hoy, ciertas semejanzas —aparentes o no— entre los sistemas de Leibniz y Spinoza han motivado numerosos análisis y conjeturas por parte de filósofos e historiadores de la filosofía. El foco ha sido puesto de manera predominante en cuestiones metafísicas y, como consecuencia, las cuestiones éticas han quedado notablemente al margen de todos estos análisis. Sin embargo, creemos que en dicho ámbito también existen interesantes puntos de contacto entre las doctrinas de ambos filósofos. En tal sentido, en la presente ponencia intentaremos mostrar que detrás de sus oposiciones metafísicas se ocultan concepciones éticas con un notable aire de familia. En tal sentido, podemos adelantar que la idea central de ambos filósofos parece ser que la perfección humana se alcanza a través de la contemplación del orden natural y del goce que se genera en ella. Para desarrollar nuestro análisis, en un primer momento, expondremos ciertas similitudes en torno a la importancia concedida al método y al conocimiento como instrumentos para alcanzar la felicidad. En segundo lugar, analizaremos las concepciones de perfección humana y el ideal de vida del sabio. Luego, mostraremos las importantes semejanzas que existen en torno a la afectividad del conocimiento. Para finalizar sugeriremos algunas conclusiones al respecto.

1. El método, el conocimiento y la felicidad

Una primera cuestión que salta a la vista respecto de los puntos de contacto entre Leibniz y Spinoza en cuestiones éticas, reside en la estrecha conexión que tanto uno como otro encuentran entre el conocimiento, el método y la felicidad. Es cierto que la conexión entre el conocimiento y la felicidad no es algo nuevo en

¹ El presente trabajo integró el Simposio «Antropología, moral y política en la Modernidad: antecedentes, debate y derivas».

la historia de la filosofía. Tal conexión es evidente en las teorías éticas de la antigüedad. Sin embargo, en Leibniz y Spinoza, parece tratarse no solo de una aplicación del conocimiento verdadero previamente obtenido, como posiblemente sea el caso en las teorías éticas antiguas, sino que también parece tener importancia el proceso de adquisición del conocimiento a través del método.

Respecto de este punto, en primer lugar, es interesante señalar que en los diferentes esbozos leibnizianos de la Ciencia General, así como en la mayor parte de los escritos en los que presenta alguna versión de su método de pensar, es decir, de su método para juzgar y descubrir nuevas verdades, la felicidad es invocada en los primeros párrafos como el objetivo último de la aplicación del método.² En general, la manera en que Leibniz introduce la cuestión del método y de la importancia de la búsqueda de la verdad o de la constitución de la ciencia, es muy similar de la forma en que lo hace Spinoza en su *Tratado de la reforma del entendimiento*.³ Este aspecto, entendemos, es destacable por su originalidad, pues si bien el siglo XVII es famoso por sus tratados metodológicos y por la importancia concedida al método, si observamos los más famosos tratados metodológicos de la época, el *Discurso del método* y *Novum Organon*, no hay indicios del énfasis en la felicidad que ponen Leibniz y Spinoza.

Cuando Leibniz y Spinoza promocionan el método por supuesto que también tienen en cuenta la utilidad del conocimiento que se podrá obtener por su intermedio. En ambos casos, tal utilidad tiene varias dimensiones que van desde las aplicaciones técnicas de la ciencia, hasta las aplicaciones políticas y sociales, pasando por la salud del cuerpo. Ahora bien, en estas apologías del método encontramos además algo extra, es decir, su valor intrínseco. Aquí es donde, en nuestra opinión, las teorías éticas de Leibniz y Spinoza parecen agregar algo nuevo a las teorías antiguas. En efecto, el método se presenta como un componente esencial del conocimiento que ayuda a alcanzar. Dicho en otros términos, no es un mero medio, sino que más bien parece ser parte constitutiva del fin. Esta característica proviene del hecho de que no es el conocimiento por sí solo lo que permite perfeccionar la mente en su grado más alto, sino justamente la adquisición metódica del mismo. Esta idea se irá aclarando en lo sucesivo.

2 *Definitio Brevis Scientiae Generalis*, 1683–1685, AA VI 4, p. 532; *De Organo sive Arte Magna Cogitandi*, AA, VI 4 156; *Initia Scientiae Generalis. Conspectus Speciminum*, AA, VI 4 362–363.

3 TIE §§ 1, 2 y 3; G II, 5–6.

2. La idea de perfección humana y el ideal del sabio

Pues bien, a fin de comprender más claramente el rol del método en la búsqueda de la felicidad comencemos por una cuestión básica, a saber: ¿qué significa alcanzar la perfección humana? Para ambos filósofos la perfección humana incluye diferentes niveles y también presenta diferentes aspectos, aunque es claro que no todos los seres humanos alcanzarán los mismos niveles de perfección. Hay un nivel más alto que es el que se alcanza a través de una visión científica o racional del mundo; es el nivel al cual solo llegarían los «sabios». Es decir, quienes puedan lograr conocer la realidad de un modo metódico. Y, hay un nivel más bajo, que corresponde a las personas que logran llevar una vida racional, no porque posean una visión racional de la realidad sino porque viven de acuerdo a una serie de preceptos que son racionales. Es decir, aunque no lleguen a conocer los fundamentos racionales de los mismos.

En cuanto a los diversos aspectos que presenta la perfección humana podemos mencionar al menos cuatro: a) un aspecto físico, b) un aspecto emocional, c) un aspecto político–social, d. un aspecto intelectual.

a) En el aspecto físico pueden incluirse desde la salud y bienestar físico hasta los diferentes aspectos que hacen a la comodidad de la vida humana. La salud física es una condición indispensable para lograr la perfección. En cuanto a las comodidades de la vida, si bien no parecen ser consideradas como indispensables, pueden contribuir a la perfección.

b) El control de las emociones es otro aspecto que tiene un papel central en la adquisición de la perfección. Se puede llegar al control de las mismas por dos caminos, uno de ellos, está destinado a la gente común, el otro es el propio del sabio. El primer camino consiste en aplicar preceptos, grabados en la imaginación, que ayuden a controlar la conducta en ciertas situaciones. El segundo se realiza a través del conocimiento racional de las emociones y de la visión racional del mundo. Como veremos a continuación, este segundo camino va entrelazado con la perfección del entendimiento.

c) El aspecto político–social es otro factor importante para lograr la perfección. Aunque parece que, tanto para Leibniz como para Spinoza, la perfección se podría lograr independientemente de los factores externos, el mejoramiento de la sociedad favorece la posibilidad de lograr la perfección. Para ello, es importante un régimen político que beneficie el bien común. Además, en ambos está la idea de que la perfección humana se incrementa en la medida en que más personas participan de ella.

d) Por último, el aspecto más importante en la obtención de la perfección humana es el perfeccionamiento del entendimiento a través de la razón. Es decir, este aspecto constituye el fin último y se confunde, en cierto modo, con el bien supremo. Por otro lado, contribuye de diferentes maneras en la obtención de elementos anteriores.⁴

Como veremos a continuación, hay notables coincidencias en la visión que tienen Leibniz y Spinoza acerca de este último aspecto. Podríamos decir que, en términos generales, para ambos filósofos, el ideal del sabio consiste en un modelo de vida basado en una forma de conocimiento adquirida a través de la purificación del entendimiento. O lo que es lo mismo basada en la forma correcta de razonar, es decir, aquella que permite evitar los errores y hacer avanzar las ciencias con el máximo grado de certeza. Ahora bien, para «curar» o «purificar» el entendimiento es necesario contar con un método. El método se convierte así en una *medicina mentis*.

En tal sentido, Spinoza nos dice que para alcanzar el conocimiento es necesario ante todo «curar [*medendi*] el entendimiento» y «purificarlo [*expurgandi*] para que consiga entender las cosas sin error y lo mejor posible».⁵

De modo similar, Leibniz indica que: «Los remedios prescritos a la mente, por su parte, consisten en ciertos modos de pensar a través de los cuales se vuelven más fáciles otros pensamientos».⁶ Y en otro lugar agrega:

(...) nuestra máxima perfección personal coincide con la perfección de nuestra mente, si tenemos en cuenta sobre todo que la mente es perpetua, a diferencia del cuerpo que se disuelve. Ahora bien, la verdadera y sólida perfección de la mente consiste en el máximo incremento posible de la facultad de descubrir y de juzgar. Ambas operaciones, puras y en sí mismas consideradas, son perfeccionadas mediante bellísimos modelos por la Geometría.⁷

Como puede apreciarse por estos pasajes, la purificación de la mente a través del método es un punto clave para nuestros filósofos. La misma parece constar de dos momentos, uno el de la forma correcta de razonar, es decir, el método, el otro,

4 Para el caso de Spinoza, véase Narváez, 2022a. En Leibniz, los aspectos mencionados aparecen en los siguientes textos: *De Duobus Systematis Scientiarum* [Um 1693 (?)] LH XL Bl. 135r. 1 Bog. 2o. 1 S; *De Systemate Scientiarum* [Nicht vor Juli 1695.] LH XL Bl. 66. 4o. 2 S.

5 Spinoza, TIE §§ 16, GII9.

6 *De Organo sive Arte Magna Cogitandi*, Marzo a Abril 1679 (?) AA VI 4 156–160, trad. propia.

7 *De usu geometriae. Geometriae utilitas, medicina mentis*. Primavera – verano 1676 (¿), AA VI 3, p. 437–453, trad. Orio de Miguel.

el de la visión racional o científica de la realidad, la cual se adquiere a través del método. Pero es justamente en este punto, el núcleo, por así decir, de ambas visiones de la sabiduría, donde aparece una significativa diferencia entre ambos. Para Spinoza, la visión racional del mundo, nos permite comprender ante todo su férrea necesidad, y es de allí de donde brota, en última instancia, el goce contemplativo. Para Leibniz, en cambio, tal goce en la visión racional del mundo proviene de la comprensión de la armonía del mismo, es decir, de su orden y perfección.

Profundicemos un poco más esta cuestión. En la *Ética* la purificación de la mente que conduce a la perfección humana tiene su punto culmine en el tercer género de conocimiento.⁸ Ahora bien, tal conocimiento opera a través del conocimiento que el alma tiene de sí misma y del cuerpo *sub specie aeternitatis*,⁹ lo cual conlleva, como podemos ver en el siguiente pasaje, un conocimiento de la necesidad con que se suceden los eventos de la naturaleza:

En efecto, es propio de la naturaleza de la razón contemplar las cosas como necesarias y no como contingentes (por la prop. precedente). Y esta necesidad de las cosas (por 2/41) la percibe con verdad, esto es (1/ax6), tal como es en sí. Ahora bien (por 1/36), esta necesidad de las cosas es la misma necesidad de la naturaleza eterna de Dios*. Luego es propio de la naturaleza de la razón contemplar las cosas bajo esta especie de eternidad.¹⁰

Esta manera de conocer la realidad ya había sido descrita en términos similares en un conocido pasaje del TIE:

[...] en cuanto al orden, y para que todas nuestras percepciones se ordenen y conjunten, se requiere que investiguemos, tan pronto como podamos y la razón lo exija, si existe un ser y, al mismo tiempo, cuál es, que sea la causa de todas las cosas, de suerte que su esencia objetiva sea también la causa de todas nuestras ideas. Entonces, como hemos dicho, nuestra mente reproducirá al máximo la Naturaleza, ya que poseerá objetivamente su esencia y su orden y unión.¹¹

Así pues, dado que para conocer las cosas como necesarias debemos conocer sus causas y, dado que dicho conocimiento causal requiere el orden de ideas que lo

8 EVp27 dem.

9 EVp30 y 31.

10 EIIp 44 cor 2 dem.

11 TIE § 99 G II 37.

refleja, es decir, el método geométrico, resulta aceptable pensar que la exposición geométrica es la que permite la purificación de la mente que nos conduce a la visión *sub specie aeternitatis*.¹²

Ahora bien, Leibniz podría concordar con Spinoza respecto de lo que implica un conocimiento adecuado de la naturaleza, es decir, el orden adecuado. Ciertamente, en varios de sus escritos sobre la sabiduría Leibniz nos habla de la importancia de conocer a Dios, en cuanto causa de todas las cosas, así como también de que el conocimiento más elevado refleja el orden causal de la naturaleza.¹³

Sin embargo, a diferencia de Spinoza, que como hemos visto enfatiza que esta concepción nos permite lograr una visión de la necesidad o de la eternidad de las cosas, Leibniz vincula el orden con la armonía. En efecto, para él, la contemplación del orden racional del mundo que ofrece el método y la ciencia, produce un sentimiento de admiración, acompañado de un cierto placer, el cual es en última instancia causado por la armonía de todas las cosas. En este sentido, señala:

Pero no se podría amar a Dios sin conocer sus perfecciones o su belleza. Y como no lo podríamos conocer más que en sus emanaciones, hay dos medios para ver su belleza, a saber: en el conocimiento de las verdades eternas, explicando las razones por sí mismas, y en el conocimiento de la armonía del universo, aplicando las razones a los hechos.¹⁴

En este sentido, la geometría en sí misma, ofrece una primera aproximación de esa armonía en la conexión lógica de la demostración, pero luego, al ser aplicada a la naturaleza, al revelar el orden de las causas revela también la armonía de la naturaleza.¹⁵ En definitiva, la percepción de esta armonía se convierte en el núcleo central de la concepción ética leibniziana. Así como para Spinoza la visión racional es la visión de la eternidad, para Leibniz es la visión del plan divino, de la unidad en la multiplicidad.

12 Véase Narváez, 2022b.

13 *De la Sabiduría*, Olaso, pp. 463–464; Grúa, 588; *Initia Scientiae Generalis. Praefatio*, Verano – otoño, 1679 AA VI 4, p. 364–369.

14 *Suites de definitions pour la Science Generale – La félicité, la sagesse, la vertu*. Vorläufige Datierung: um 1695 [alt: 1690 bis 1703] AA VI, 5, (vorausedition). Traducción propia.

15 *De usu geometriae. Geometriae utilitas, medicina mentis*. Primavera – verano 1676 (¿), AA VI 3, p. 437–453; Olaso, p. 456–57, DS, p. 421–423, Grúa, p. 585–586.

3. El conocimiento como afecto

Por último, veamos otra cuestión que refleja la cercanía que hay entre ambas concepciones éticas. Tanto para Leibniz, como para Spinoza, la contemplación de la naturaleza a través de la vía racional, es decir, a través del orden de las demostraciones o de las causas, no posee la frialdad con que solemos imaginar hoy en día la actividad rigurosa de demostrar verdades matemáticas, lógicas o científicas en general. Por el contrario, la actividad razonadora y contemplativa del orden del universo proporciona un cálido goce, suave pero duradero. Si bien, no tiene la intensidad de los placeres del cuerpo, mientras éstos son volátiles, fugaces y dejan tras de sí dolores y penas, aquel es sereno y constante. Así, a través de esta actividad y la visión que ofrece se adquiere un sentimiento de alegría y de amor y, al mismo tiempo, la tranquilidad de ánimo. En última instancia, aquí reside, para ambos filósofos, la perfección humana, o también, la virtud y la felicidad. Es notable que el lenguaje que usan ambos filósofos es muy similar.

En Spinoza leemos que:

La suprema virtud del alma es conocer a Dios (por 4/28), es decir, entender las cosas con el tercer género de conocimiento (por 5/25); y esta virtud es tanto mayor, cuanto más conoce el alma las cosas con este género de conocimiento (por 5/24). Y por eso mismo, quien conoce las cosas con este género de conocimiento, pasa a la suprema perfección humana y, por tanto (por 3/af2), es afectado por la suma alegría, acompañada, además (por 2/43), por la idea de sí mismo y de su virtud. Y por consiguiente (por 3/af25), de este género de conocimiento nace la mayor tranquilidad que puede darse.¹⁶

Leibniz, en una vena similar, afirma:

(...) nada contribuye más a la felicidad que el esclarecimiento de la inteligencia... tal esclarecimiento debe buscarse especialmente en el conocimiento de aquellas cosas que pueden llevar a nuestro entendimiento cada vez más lejos hacia una luz superior; por cuanto de ello surge un progreso perpetuo en la sabiduría y la virtud, y también por ende en perfección y en alegría, cuya utilidad perdura en el alma también más allá de esta vida.¹⁷

16 EVI27 dem.

17 *De la felicidad*, trad. Olaso, p. 458.

En tal sentido, afirma Leibniz: «(...) felicidad, placer, amor, perfección, ser, fuerza, libertad, armonía, orden y hermosura están mutuamente ligados, cosa que pocos aprecian como es debido».¹⁸

Como puede verse, hay toda una serie de conceptos asociados de un modo similar en Leibniz y Spinoza. No podemos hacer aquí un análisis pormenorizado de las coincidencias, bastará con tomar dos conceptos, quizás los más importantes ya que nos conducen al resto de los conceptos: alegría y perfección.

Para Spinoza «la alegría es el paso del hombre de una perfección menor a una perfección mayor».¹⁹ Desde el punto de vista corpóreo, este pasaje conlleva también un incremento de placer.²⁰ Ahora bien, dado que la perfección es la esencia misma de una cosa, aumentarla significa poseer mayor realidad o mayor fuerza de existir y de actuar.²¹ Aquí reside, al mismo tiempo, la virtud, es decir, la misma potencia del hombre es su esencia en cuanto que tiene el poder de hacer ciertas cosas.²² Por otra parte, el hombre actúa en cuanto que tiene ideas adecuadas, es decir, en cuanto que conoce racionalmente y obra en base a tal conocimiento.²³ Así pues, la visión racional de la naturaleza produce una alegría y un placer duraderos, al tiempo que, permiten al ser humano actuar libremente, ser virtuoso, amar a la naturaleza y sentir tranquilidad.²⁴

En Leibniz, salvando pequeñas diferencias, encontramos una ecuación similar. La alegría es un placer que surge de la contemplación de una perfección, en nosotros o las cosas. Ahora bien, la perfección consiste en el «enaltecimiento del ser» y se muestra en la «fuerza para actuar». Por otra parte, la fuerza se manifiesta en la posibilidad de que uno gobierne a muchos, es decir, en la unidad en la multiplicidad. Dicho en otras palabras, en la armonía. Esta es básicamente la ecuación leibniziana: la felicidad es alegría, la alegría es placer en la perfección, la perfección es fuerza o aumento del ser, y esto es armonía. Así, la armonía es en última instancia perfección y la contemplación de la perfección del orden universal genera perfección en el ser humano.²⁵

18 Ibid. p. 457.

19 E III def. af. def. 2.

20 EIIIp11 esc.

21 E III def. general de los afectos.

22 E IV def. 8.

23 E IV p23 y 24.

24 EVp36 esc.

25 *De la felicidad*, trad. de Olaso, p. 457.

4. Conclusiones

Tanto la ética de Spinoza como la de Leibniz nos traen a primera vista ciertas reminiscencias de las teorías éticas de la antigüedad. Nos recuerdan aspectos de la filosofía aristotélica (la vida contemplativa como ideal de sabiduría), pero también de los estoicos y epicúreos (la importancia del control de las emociones a través de la razón y la alegría como un cierto placer). Sin embargo, afirmar tales influencias es algo que no se puede hacer a la ligera, sino que requiere de un mayor desarrollo.

Con todo, parece que hay algo novedoso en las teorías éticas examinadas, a saber: la importancia de la adquisición metódica del conocimiento como componente fundamental del perfeccionamiento de la mente. En ambos casos, el conocimiento metódico conduce a un conocimiento del orden racional del universo, sin embargo, mientras que para Spinoza es sinónimo de necesidad, para Leibniz lo es de armonía.

Por otra parte, el conocimiento se presenta como estrechamente vinculado al aspecto afectivo. Para Spinoza, toda idea envuelve un grado de afección, pasiva o activa, triste o alegre. No es claro que Leibniz sostenga algo semejante. Sin embargo, no puede negarse que asocia el conocimiento racional con el afecto de alegría, con el aumento de perfección y también, al igual que Spinoza, con el aumento de la potencia de existir, es decir, con un mayor grado de realidad.

Ahora bien, otra diferencia importante que merecería una discusión mayor pero que, no obstante, conviene tener presente reside en el hecho de que, para Leibniz, la armonía y la belleza no son meras ficciones de la imaginación, como lo son para Spinoza (EIap.), sino que son un claro indicio de la finalidad del mundo. Este es un punto interesante para continuar la indagación de las teorías éticas de ambos filósofos.

¿Es importante esta diferencia? Quizás esta diferencia es más importante en el espacio metafísico que en el espacio ético. En efecto, como hemos visto, las consecuencias que se derivan de la visión racional del mundo son similares. El concepto de perfección humana y el conjunto de conceptos asociados a ella, alegría, libertad, tranquilidad, amor, etc., mantienen un campo semántico muy semejante. Si bien deberíamos examinar más en detalle otros aspectos de ambas concepciones éticas, tales como el del control de las pasiones, la relación entre las pasiones y el conocimiento, o incluso el modelo de ciudadano que se desprende de ellas, a grandes rasgos, el ideal de vida del sabio y el marco conceptual en el cual dicho ideal se expresa es muy similar en ambos filósofos.

Referencias bibliográficas

- Escobar Viré, Maximiliano** (2022). El principio de lo mejor en Leibniz: fundamentación, significación y su relación con el principio de razón suficiente. *Apeiron, Estudios de filosofía*, monográfico «G. W. Leibniz: Una filosofía de principios», (16), 123–151.
- Esquisabel, Oscar** (2000) La Magna Instauration de Leibniz, la reforma de la lógica y el arte de la invención. En *Anales de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires*, Tomo XXXIV (pp. 32–62).
- Gaiada, María Griselda** (2020). La «ética de lo mejor en Leibniz». *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 46(1), 91–108. DOI: 10.36446/rlf2020200
- Leibniz, G. W.** (s.f) *Sämtliche Schriften und Briefe*. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Darmstadt, 1923 y ss., Leipzig, 1938 y ss., Berlín, 1950 y ss.; Münster 1999 y ss. (Se cita de acuerdo con serie, tomo de la serie y página).
- (1956) *G. W. Leibniz. Textes inédits d'après les manuscrits de la bibliothèque provinciale de Hanovre*. Grua, G. (ed.). Presses Universitaires.
- (1875–1890) *Die Philosophen Schriften* (ed. de C. I. Gerhardt). 7 vols. Halle. (reimp., Hildesheim, 1960–1961, GP).
- (1982) *G. W. Leibniz: Escritos filosóficos*. Ezequiel de Olaso (comp.). Charcas.
- Narváez, Mario A.** (2022a). La perfección humana como hedonismo geométrico: conocimiento, método y virtud en la ética racionalista de Spinoza. *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, (44). DOI: 10.14409/topicos.2022.44.e0013
- (2022b). La verdadera ciencia: método geométrico y filosofía en la Ética de Spinoza. *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 39(1), 55–72.
- Spinoza, Baruch** (1988). *Tratado de la reforma del entendimiento* (trad. Atilano Domínguez). Alianza.
- (1925). *Opera* (ed. Carl Gebhardt). 4 vols. Heidelberg. (Citado G, seguido de número de tomo y de página).
- (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico* (trad. Atilano Domínguez). Trotta.

El solipsisimo en el *Tractatus*: apuntes sobre la lectura de Alberto Coffa

ANDRÉS OLIVA¹

aoliva@uarg.unpa.edu.ar

Universidad Nacional de La Plata / Centro de Investigaciones y Transferencia de Santa Cruz

En su obra póstuma *La tradición semántica: de Kant a Carnap*, el filósofo argentino Alberto Coffa propone una interpretación novedosa del problema del sujeto metafísico en el *Tractatus* de Wittgenstein. Este ha sido leído por una buena parte de intérpretes de Wittgenstein (como Stephen Hacker) en términos de una adhesión a la tradición kantiana. Esta lectura, sin embargo, genera un problema en tanto el lugar del sujeto en el *Tractatus* está desdibujado: el sujeto metafísico, que en la tradición kantiana es un fundamento de la teoría del conocimiento empírico, no parece cumplir en el *Tractatus* una función análoga respecto al lenguaje. La lectura coffiana permite aventurar una hipótesis respecto de este último problema: el sujeto metafísico se encuentra situado en el límite del lenguaje en tanto es el único capaz de realizar la verificación empírica que asigna, en última instancia, el valor de verdad a proposiciones cuyo sentido es incapaz de producir por sí mismo. En este trabajo nos proponemos describir la interpretación de Coffa del solipsisimo wittgensteiniano, señalar el contraste que supone su lectura con los aportes de Hacker sobre el mismo tema, y extraer algunas conclusiones respecto de la coherencia de esta propuesta con otras tesis fundamentales del *Tractatus*.

1. El problema del solipsisimo en el *Tractatus*

La cuestión del solipsisimo y el rol del sujeto metafísico es un punto nodal en el *Tractatus*. El solipsisimo tractariano ha sido interpretado de distintas maneras, de las que resaltamos dos posibles: en primer lugar, los positivistas lógicos como Reichenbach o Ayer achacaban los pasajes en los que se habla del sujeto metafísico y el solipsisimo (numerados bajo 5.6) al misticismo popio del trasfondo cultural del autor, que resultaba en definitiva irrelevante para una obra que entendían como la base para una epistemología científica realista; en segundo lugar, una corriente de

¹ El presente trabajo integró el Simposio «El *Tractatus* a 100 años de su publicación».

interpretación que alejaba al *Tractatus* de la lectura positivista y la acercaba en cambio a la tradición kantiana germanoparlante.

Una interpretación kantiana de este último tipo y muy extendida del *Tractatus* puede encontrarse en Stephen Hacker. Hacker fundamenta documentalmente y, creemos, de forma bastante completa la idea de que el *Tractatus* está construido sobre un esquema idealista-trascendental de corte schopenaueriano. Esta influencia se cifra en la posición sobre el solipsismo². Hacker nota que, a pesar de que las posiciones de Wittgenstein respecto a la naturaleza del alma y del sujeto filosófico son similares a las de Hume, hay un margen muy amplio para identificar un sujeto filosófico dentro de lo que llama un «Solipsismo Trascendental». Su conclusión es que el *Tractatus* combina 4 tesis: a) una aceptación de la Estética Trascendental, es decir, de la idealidad trascendental de tiempo y espacio; b) una reificación, dudosamente legítima, de la unidad de la apercepción, que conlleva una identidad entre la conciencia y la representación en general; y c) algunas nociones sobre ética, estética y religión que hacen juego con la idea de lo inefable. A estos tres elementos Wittgenstein agrega: d) una teoría sofisticada de la esfera de la representación, que intenta estructurar como fundamento de los tres primeros puntos. La interpretación de Hacker es que Wittgenstein intenta fundar en su teoría pictórica de la proposición la mayoría de las tesis de la filosofía idealista trascendental de Schopenhauer, respecto a las cuales la teoría pictórica funcionaría como una *clarificación* de los fundamentos del carácter ideal-trascendental de la ética, la estética y la religión. Sin embargo, ese idealismo tiene un límite en el campo del lenguaje significativo (lo «decible»), que funciona como un espacio dentro del cual el solipsismo no es determinante, puesto que la estructura que lo fundamenta está determinada por la teoría de la proposición.

Hacker describe esta posición, basándose ante todo en 5.64, como la coincidencia de ese solipsismo trascendental con un «Realismo Empírico»: si bien el sujeto es el único soporte posible de lo inefable, no determina la experiencia de ninguna forma, de manera que el realista «puede decir todo aquello que quiere decir» (1986: 103). Pero esto implicaría, de todas maneras, que el «sujeto metafísico» (5.641)

2 Según Cameron Hessel (2018), este «solipsismo trascendental» ha sido leído a veces como un solipsismo *semántico*: señala allí a importantes intérpretes wittgensteinianos, como Hintikka (1958), McGuinness (2002), Mounce (1997) y Pears (1970, 1972). Esta forma de solipsismo se opondría a la manera tradicional de concebir esa posición filosófica: la distinción pasa por el *tipo de mundo* con el que se relaciona el solipsista, y del que afirma que sólo él puede conocer. El solipsismo semántico afirma el solipsismo respecto a un *mundo como posibilidades* (*world as possibilities*). El solipsismo tradicional, en cambio, habla del *mundo como hechos* (*world as facts*). Hessel argumenta convincentemente a favor de leer aquí un solipsismo de corte tradicional, y señala que Hacker no atiende a la diferencia: su «solipsismo trascendental» comprende ambas formas de solipsismo. Cf. Hessel, 2018:128.

tiene una relación esencial con la representación, ya que sin él la representación no puede ser proyectada; es en ese sentido «necesario» para la representación. A partir de allí, no aparecerá en escena en ningún momento, no se identificará con ninguna parte de la proyección: «en tanto» proyección, la representación no se ve afectada en modo alguno por el sujeto metafísico. De allí la idea de un Solipsismo Trascendental acompañado de un Realismo Empírico, que podría pensarse como similar a la doctrina de la Idealidad Trascendental de Kant (cf., por ejemplo, *KrV*: [A375]).

Pero este argumento tiene, según el propio Hacker, un punto débil: precisamente, la naturaleza del rol que cumpliría el sujeto metafísico en la fundamentación del «mundo representable» (cf. 1986: 100-104, especialmente 101). Conciérne justamente a la posibilidad de encontrar una *relación* entre el tratamiento del lenguaje en el *Tractatus* y el sujeto metafísico, esto es, de dar una versión del sujeto metafísico que tenga un rol específico en el fundamento del espacio de la representación, más allá de su carácter enigmáticamente ineludible. En otras palabras, el punto débil es que «no es obvio» que el sujeto metafísico cumpla rol alguno; la única prueba de que tenga un rol (basada en la explicación de que «los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo») es que Wittgenstein sostiene que, sin intervención de un sujeto que coordine la representación, no es posible pensar la relación lenguaje-realidad. Sin embargo, esa relación es en sí del todo inefable (cf., por ejemplo, 2.172) y no puede ser explicada o descripta mediante ninguna proposición con sentido; no es para nada obvio, entonces, cuál es el rol del sujeto metafísico dentro de la teoría de la proposición, ya que la única tarea que podría cumplir se ve obliterada por la imposibilidad de «mirar el lenguaje desde afuera». La proposición no tiene una estructura que requiera del sujeto metafísico; pero a pesar de ello (según Hacker) Wittgenstein habría considerado necesario «postularlo» como fundamento de la proyección representativa.

Hacker, en conclusión, señala como un punto débil del idealismo trascendental del joven Wittgenstein el rol inexistente del sujeto metafísico respecto a la teoría de la proposición. No es obvio que este sujeto cumpla una función constitutiva en el campo de la representación o de la experiencia, y de hecho, no podría constituir a la «experiencia» de manera *a priori*, por expresa indicación del texto (5.634). Este es un punto crucial, ya que el rol de fundamento *a priori* de la experiencia es una nota característica del sujeto trascendental, tanto en su versión kantiana como schopenhaueriana.

2. La disputa de Coffa con la interpretación kantiana del *Tractatus*

Coffa discute la interpretación kantiana del *Tractatus* y refuerza la conexión del joven Wittgenstein con los puntos de vista del positivismo lógico, estableciendo una epistemología verificacionista de corte netamente wittgensteiniano. La lectura de Coffa se encuadra en su lectura general de la filosofía del lenguaje de las primeras décadas del siglo XX: el autor argentino sostiene la existencia de una «tradición semántica» que enlaza en una línea histórica los trabajos de Bolzano con la filosofía analítica del siglo XX. Esta tradición semántica se habría configurado a partir de un rechazo de la concepción kantiana de la «intuición pura» como fundamento de lo *a priori*: sin descreer, como el positivismo, de la posibilidad de pensar en el campo de lo apriorístico como un espacio propio de la filosofía, se negaba a fundamentarlo sobre la base de la sensibilidad pura de un sujeto. Coffa ubica al fundador de esta tradición semántica en la figura de Bernard Bolzano: entre otras cosas, Bolzano habría señalado una distinción que fatal al proyecto kantiano: la distinción entre el aspecto subjetivo de una representación y su contenido objetivo (Coffa, 2005:59). Según Bolzano, Kant habría llegado a esbozar la distinción, pero no la tuvo en cuenta en un momento crucial, lo cual dió origen a la noción de *intuición pura* como fundamento de los juicios sintéticos a priori. Sin entrar en una discusión sobre ese supuesto «error», que Coffa desarrolla de forma insistente a lo largo del libro, podemos señalar que Kant, al mencionar pero no utilizar realmente la distinción, reúne en el término «representación» (*Vorstellung*) tanto los aspectos psicológicos como el contenido semántico u objetivo de la misma. La tradición semántica se basará, a partir de Bolzano, en la elucidación del «contenido objetivo» de la representación y en la posibilidad de encontrar una determinación *a priori* a partir de ella. El espacio lógico y el *Sinn* tractarianos se inscribirían en este registro. Pero la posición de Wittgenstein en el esquema general de la tradición semántica es difícil de precisar, justamente, por su adscripción al idealismo de Schopenhauer:

De ser Wittgenstein una especie de quinta columna entre los semánticos, esto se debe a que, desde un principio, su corazón estaba del lado de una de las versiones más románticas e irracionales del idealismo. Si en algún momento pareció no ser así, ello se debe, en parte, al hecho de haberse unido al campo enemigo para exhibir el fracaso de éste desde adentro; y, en parte, a la circunstancia de que tenía más éxito marcando puntos contra su equipo favorito que contra sus adversarios. (Coffa, 2005:244)

Más allá de los problemas que encuentra para categorizar a Wittgenstein dentro o fuera de la tradición semántica, lo que nos interesa destacar en esta oportunidad es que Coffa, con el fin de entender mejor esta corriente filosófica poskantiana, disputa la interpretación kantiana del *Tractatus*. La lectura de Hacker, como vimos, coloca al sujeto metafísico como el fundamento de la relación proyectiva que se establece entre proposición y estados de cosas: el sujeto metafísico está allí en tanto garantiza la posibilidad de la proyección que hace posible la representación. Esta garantía no influye en modo alguno sobre la experiencia del lenguaje, y sin embargo, estaría *postulada* por Wittgenstein como parte de sus compromisos con el idealismo romántico kantiano-schopenhaueriano; se trata así de una exigencia casi arquitectónica. Ahora bien, si el sujeto metafísico no puede fundamentar a priori de toda experiencia, ¿cuál es, exactamente, su función o naturaleza? ¿Por qué «puede» hablarse de un sujeto metafísico en filosofía?

La clave, para Coffa, radica en advertir que el mundo del que habla Wittgenstein no es el mundo como la totalidad de las experiencias posibles, sino el mundo fenoménico, el mundo, podríamos decir, epistémicamente al alcance del sujeto:

Durante décadas, los amigos de Wittgenstein han respondido con una sonrisa condescendiente a la suposición positivista de que el “mundo” del que hablaba Wittgenstein era el mundo fenoménico, el “mundo” dado. El *Tractatus* no dice nada definido sobre este asunto, pero las papeletas de su autor sí lo hacen, y lo que allí se dice coincide con la interpretación positivista de las palabras de Wittgenstein. (Coffa, 2005:420)

Esta cita evidencia la disputa de Coffa con una lectura kantiana del *Tractatus*. El mundo del que hablan los pasajes bajo 5.6 *no es* aquí el mundo abstracto de toda experiencia posible, que podría pensarse en el *Tractatus* a partir de la noción de espacio lógico, sino el mundo fenoménico, el mundo de las experiencias efectivas del sujeto. Este hecho, que los «amigos de Wittgenstein» son reacios a aceptar, y que acerca al austríaco a la tradición positivista una vez más, es la base a partir de la cual Coffa entiende el solipsismo wittgensteiniano. El punto clave es que, si bien la comprensión del sentido se desarrolla como un *factum* en el espacio lógico (ya que toda proposición con sentido es parte del espacio lógico), la «verificación» de una proposición debe realizarse en ese mundo fenoménico del que el sujeto sólo puede participar a partir de su propia experiencia. Toda verificación se lleva a cabo como una comparación entre lenguaje (proposición) y realidad: la proposición *muestra* su sentido, y esto quiere decir que indica el método de verificación que el sujeto debe aplicar para decidir sobre su verdad o falsedad. El sentido mismo no puede,

por sí solo, efectuar esta comparación: es un «modelo» que se aplica a la realidad y que requiere de un acto de comparación. Pero este paso verificador sólo puede hacerse en el marco de la vida fenomenológica de un sujeto; la verificación se hace en la «vida» del sujeto, en el marco de experiencias restringidas a aquello que puedo o no verificar.

Dado que el sujeto representante ha sido expulsado del mundo, el sujeto que interviene en el acto verificador no es una condición de posibilidad de la «representación»; es simplemente el sujeto que tiene la experiencia de verificar el valor de verdad de la proposición. Tenemos así una suerte de oxímoron. El sujeto metafísico del que se habla en 5.6 corresponde al límite o clausura que establece la realidad fenomenológica del sujeto, en la cual se realiza la verificación; es por lo tanto muy similar a lo que podríamos entender por sujeto empírico; pero el sujeto empírico, en cuanto el «yo» de la experiencia personal, no es un «objeto del mundo».

El “yo” que debía eliminarse es el ego empírico, el yo al que nos referimos diciendo cosas como “yo estoy en este cuarto” [...] Para decirlo en términos que carecen, por supuesto, de sentido: Wittgenstein está afirmando que lo único que hay para cada uno de nosotros es el mundo que nos es dado y que esto dado carece de sujeto en el sentido corriente de la palabra, puesto que lo que llamamos sujeto es una construcción, de igual modo que lo es cualquier otro “objeto” de la experiencia. (Coffa, 2005:424)

La paradoja es entonces que, al referirse al sujeto metafísico, lo que el solipsista quiere indicar es que toda verificación debe realizarse a partir de una experiencia personal e intransferible, y esto puede expresarse diciendo que «el sujeto metafísico es un límite del mundo». El error consiste en entender este hecho como una descripción, que indicaría que la realidad misma depende de esa experiencia, y que el sujeto metafísico es el soporte de esa realidad.

Las tesis tractarianas van a adquirir toda su dimensión cuando Wittgenstein, desencantado de su primera obra, emprenda en la década del 30 un proceso de reelaboración de sus puntos de vista y afloren diferencias con el positivismo lógico. ¿Cuál es, a partir de esta interpretación, la diferencia entre Wittgenstein y un positivista lógico como Carnap? Si bien ambos consideraban (como la mayoría de los filósofos de la época) que el problema de decidir entre idealismo y realismo debía ser superado antes que resuelto, divergían en cuanto a qué consecuencias debían extraerse a partir de allí:

[E]ste es el punto en el que Wittgenstein y Carnap se separan. Habiendo concluido que la disputa entre realistas e idealistas se basaba en una confusión y no permitía una formulación apropiada, coinciden en que no había más qué decir al respecto. Para Carnap esto significaba que el asunto debía abandonarse. Por el contrario, para Wittgenstein esto era la fase en la que, por fin, las cosas se ponían interesantes. Si no hay más qué decir, hay todavía mucho por mostrar. “Lo que quiere decir el solipsismo es bastante correcto, sólo que no puede decirse, aunque se muestra a sí mismo” (Tractatus, 5.62). (Coffa, 2005:422)

Entendemos aquí que el idealismo es la postura del solipsista que, erróneamente, sostiene que sólo la experiencia propia es real; y en ese sentido, lo que se «muestra» en la verdad del solipsismo es que toda verificación debe hacerse a partir de la experiencia personal del sujeto. Esto, que para Carnap indicaría que debía abandonarse el idealismo y el realismo como posturas filosóficas (puesto que para el realismo científico es irrelevante quién realiza la verificación, por ejemplo, de un experimento protocolar) tiene para Wittgenstein otro significado: la verdad del solipsista «muestra» que el sentido de una proposición está indisolublemente ligado a la experiencia de su verificación; y que, en consecuencia, sólo las proposiciones susceptibles de ser verdaderas o falsas y que predicen un acontecimiento en la vida del sujeto son «genuinas». El sentido lingüístico se encuentra entonces íntimamente asociado a la experiencia fenoménica del sujeto, coordinado de completamente con el método de verificación de la proposición.

3. Conclusiones

Me gustaría ahora extraer algunas conclusiones de este breve recorrido. En primer lugar, el minucioso análisis de Coffa sobre el período intermedio de Wittgenstein y la relación que establece con muchos otros autores del Círculo de Viena parecen indicar que esa cercanía es mucho más estrecha de lo que podría derivarse a partir de la lectura de autores como Hacker, Stenius o Janik y Toulmin, enfocados en su trasfondo cultural germanoparlante. El matiz que introduce Coffa en la interpretación del solipsismo tractariano, alejado de la idea de un sujeto trascendental kantiano, sostiene esta interpretación.

Una segunda conclusión, que me parece más interesante, es que para Coffa el sentido lingüístico wittgensteiniano está ahora asociado a una experiencia fáctica en la que el sujeto «realiza» una acción, es decir, a una práctica: la verificación del

enunciado. Más adelante, Coffa indica que Wittgenstein está pensando aquí en algo que sería una herejía para el positivismo lógico. El Círculo de Viena leyó el *Tractatus*, según Coffa, como una teoría verificacionista eficaz anclada en la significatividad lingüística. Pero esta eficacia no les permitió advertir que esa significatividad lingüística estaba anclada, a su vez, en un monstruo abominable para los empiristas: la «facticidad del significado», que es en sí inefable e inexpresable, ya que pertenece a lo que se *muestra*. Las condiciones de la significatividad no podrían entonces ser más metafísicas que las que planteaba Wittgenstein, y van a generar una contradicción interna en el positivismo lógico, expresada en los convencionalismos lingüísticos propuestos, por ejemplo, por Reichenbach y Popper. Esta dimensión práctica de la comprensión del significado, que todavía no es un reconocimiento pleno de la dimensión social que caracteriza el segundo período de Wittgenstein, quedaría ocluida por una interpretación más kantiana de la obra, y en ese sentido la lectura propuesta por Coffa podría dar cuenta de la unidad de la filosofía wittgensteiniana.

Referencias bibliográficas

- Coffa, Alberto & de Castro, M. F.** (2005). *La tradición semántica de Kant a Carnap*. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.
- Hacker, Peter Michael Stephan** (1986). *Insight and illusion: Themes in the philosophy of Wittgenstein*. Oxford University Press.
- Hessell, Cameron** (2018). Solipsism and the Self in Wittgenstein's Tractatus. *Journal of the History of Philosophy*, 56(1), 127–154.
- Hintikka, Jaakko** (1958). On Wittgenstein's 'Solipsism'. *Mind*, 67 (265), 88–91.
- Janik, Alan, Toulmin, Stephen, & de Liaño, I. G.** (1974). *La Viena de Wittgenstein*. Taurus Madrid.
- Schopenhauer, Arthur** (1896). *El mundo como voluntad y como representación*. Greidos.
- Stroud, Barry** (1968). Transcendental arguments. *The Journal of Philosophy*, 241–256.
- Wittgenstein, Ludwig** (1995). *Tractatus Lógico-Philosophicus* (Jacobó Muñoz e Isidoro Reguera trads.). Madrid: Alianza. (Trabajo original publicado en 1921).

Los desplazamientos de las ideas políticas de libertad e igualdad en la glorificación de la labor. La lectura de Hannah Arendt en «Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental»

VIRGINIA OSUNA

virginiaosuna@yahoo.com

Universidad Nacional de Buenos Aires / Universidad Nacional de Luján

La valoración que realiza Arendt sobre Marx proviene de que, a su criterio, fue el único pensador decimonónico que se tomó en serio el acontecimiento filosófico central del siglo XIX, a saber, la emancipación de la clase trabajadora. Como resaltó la autora en un discurso radiofónico de 1953, Marx introduce una nueva definición del hombre cuya esencia ya no radica en su racionalidad —*animal rationale*—, o en la capacidad de producir objetos —*homo faber*—, o en el haber sido creado a imagen y semejanza de Dios —*creatura Dei*—, sino en la labor —*animal laborans*— (Arendt, 2015a:116).

Ahora bien, una sociedad de trabajadores, para decirlo más rigurosamente, una sociedad de laborantes, resulta, pensada a partir de los criterios de la teoría política clásica, una sociedad de esclavos. Y esto para la teoría política clásica supone un problema ya que la esclavitud nunca ha pertenecido estrictamente hablando al espacio de la política.

Para entender el sentido de esta afirmación es necesario remontarse a la distinción clásica propuesta por Aristóteles entre *oikos* y *polis*. El *oikos* refiere a la unidad doméstica o casa, en donde se cuentan las relaciones entre amo y esclavo, marido y mujer, padre e hijo; es decir, en donde se cuentan la potestad del amo, del marido y del progenitor, y también a los bienes y a la crematística o negocios (Aristóteles, 2005:54). Y, por otro lado, la *polis* refiere a la comunidad política autárquica, aquella en la que el hombre puede no sólo vivir, sino vivir bien (Aristóteles, 2005:56). Así, un ciudadano en sentido estricto se define por su participación en los asuntos comunes de la *polis* (Aristóteles, 2005:167).

En todo caso, partiendo de estas distinciones clásicas, la esclavitud formaba parte de un espacio prepolítico. Por eso, para Arendt, la glorificación de la labor supone una inversión de los valores políticos tradicionales. A partir del lugar que toma la emancipación política de la clase trabajadora se produce una consecuencia

de gran trascendencia que consiste en el desplazamiento de la labor hacia el espacio público-político. La labor pasa del ámbito privado de la vida al ámbito público-político.

Arendt se va a ocupar ampliamente de describir la labor en el libro *La condición humana*, publicado en 1958. Pero es notable destacar que su tratamiento ya estaba presente en este escrito de los primerísimos años de la década del cincuenta, editado y publicado por primera vez en 2002 por Jerome Kohn bajo el título de *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*. Unos papeles que, por cierto, pertenecen a un proyecto de libro que Arendt comenzó luego de la publicación de *Los orígenes del totalitarismo* pero que dejó inconcluso titulado *Elementos totalitarios en el marxismo*. Se trata de un texto que sirvió de base para una serie de conferencias realizadas en la Universidad de Princeton, en 1953, y cuyas investigaciones constituyen la etapa inicial de lo que luego cristalizará en *La condición humana*.

La labor es caracterizada como aquello que antecede a cualquier economía, entendida como escena del intercambio, y a cualquier política, entendida como el escenario de la igualdad. Se trata de la actividad elemental necesaria para la mera conservación de la vida, una actividad que en la Antigüedad realizaban los esclavos. Por su vinculación con las necesidades estrictamente biológicas, la labor fue asociada a funciones inferiores, casi animalizadas de la vida humana.

Arendt señala que la política en su sentido griego empezaba con la liberación de la labor, lo cual fue posible mediante la institución de la esclavitud. No obstante, la esclavitud nunca fue una parte de la vida política griega, sino más bien una condición. Este punto resulta, sin dudas, uno de los más polémicos del pensamiento de Arendt. Judith Butler, por ejemplo, lo discute ampliamente ya que la adopción arendtiana del punto de vista interno de la *polis* griega en cuanto a qué debe ser la política, quién debe entrar en la plaza pública y quién debe quedarse en la esfera privada no tiene en cuenta o, en el mejor de los casos, devalúa las formas de agencia política que surgen precisamente en aquellos ámbitos considerados pre-políticos o extra-políticos (Butler, 2012). Esto sin mencionar la distorsión que la propia política de género de Arendt revierte en la distinción entre lo público y lo privado.

Retomando el argumento de Arendt, si bien la vida política griega estaba basada en el gobierno sobre los esclavos, ella misma no se dividía entre gobernar y ser gobernado. La distinción entre gobernar y ser gobernado no es introducida por la política y tampoco es introducida por el ámbito de la labor sino por la filosofía. En este sentido, Arendt recuerda la definición de Heródoto según la cual es libre el hombre que no quiere ni gobernar ni ser gobernado (Arendt, 2002:292). En la medida en que

el ámbito de la política estaba constituido por hombres libres, la labor no formaba parte de él, ya que esta última refiere no a la libertad sino a la compulsión originada en las necesidades. Y, en la medida en que la política estaba constituida por hombres libres, tampoco la distinción entre gobernar y ser gobernado formaba parte de ella sino que es introducida, de manera reactiva, por la filosofía platónica.

Ahora bien, en la Edad Moderna, la Revolución Industrial inicia un proceso de emancipación política de la clase trabajadora. Lo cual significa que a partir de su capacidad de vender su fuerza de trabajo, es decir, a partir de su capacidad de poner a disposición su labor, el *animal laborans* fue aceptado como ciudadano pleno. Fue, entonces, a partir de la Revolución Industrial que se introdujo la resignificación de la labor como la cualidad más importante del hombre.

1. Desplazamientos operados por la introducción de la igualdad universal y borramiento de las diferencias políticas vinculadas con la pluralidad

Además de la glorificación de la labor, Marx introduce el concepto fundamental de igualdad universal. Lo introduce, pero no lo crea. Podría decirse que en la filosofía moderna es Hobbes quien de manera más radical define al hombre natural en los términos de una igualdad universal, como una igualdad de fuerza física, de facultades mentales y finalmente de esperanza (Hobbes, 2003). Una igualdad que se manifiesta en la posibilidad que cada cual tiene de dar muerte y de ser muerto. Por ello, el filósofo italiano Roberto Espósito señala que, en la escena hobbesiana, el temor se funda no en la diferencia, sino en la indiferencia que aproxima a los hombres (Espósito, 2012:275). La igualdad universal tiene que ver entonces con una indiferenciación muy problemática ya que se vincula con la muerte.

Pero mientras que en Hobbes la igualdad obedece a la hipótesis del origen que resulta conjurada por la institución del Estado, en Marx la igualdad universal se constituye en horizonte de futuro. Arendt señala:

Hasta qué punto Marx fue consciente y estuvo incluso obsesionado por esta nueva igualdad universal puede verse en su concepto del futuro como sociedad sin clases y sin naciones, esto es, como una sociedad donde la igualdad universal ha arrasado con todas las delimitaciones políticas entre seres humanos. (Arendt, 2002:300–301)

Acá podemos poner en relación la valoración que Espósito hace sobre la igualdad hobbesiana y la que Arendt hace de la igualdad marxiana. Aquél dirá que la masa, es decir, la multitud indiferenciada de la *communitas*, está destinada a la autodestrucción por cuanto: «el punto oscuro, el corazón negro, y la comunidad originaria se detecta en su carácter ilimitado, en una ausencia de límites que imposibilita (aun antes que la diferenciación entre sus miembros) su determinación misma» (Espósito, 2012:276). Es decir, para Espósito, esa igualdad originaria de la comunidad se traduce como ilimitación que lleva a la muerte.

Por su parte, varias décadas antes de que Espósito pronunciara estas ideas, Hannah Arendt había señalado cierta sagacidad de Hobbes en relación a Marx. Pues a diferencia del primero, este último no apreció: «el hecho de que esas demarcaciones de clase y de nación, como todas las fronteras, dan protección al mismo tiempo que limitación, y no sólo separan, sino que también vinculan y reúnen a los hombres» (Arendt, 2002:301). Es decir, una sociedad sin clases, una sociedad de igualdad universal, en tanto sociedad indiferenciada resultaría, de acuerdo a la concepción que Arendt guarda de la acción, una sociedad «muerta para el mundo» (Arendt, 2015b:201).

Esta ilimitación en el vínculo entre los hombres altera la concepción política clásica ya que la igualdad había sido comprendida políticamente como una igualdad entre iguales, es decir, de iguales derechos para personas de igual condición o estado. Se trata, pues, de la introducción de un tipo de igualdad que pronto, en el siglo XX, daría paso a un fuerte proceso de homogeneización social. Se trata, también, de una forma de vida no-política, muerta para el mundo, en tanto no tiene lugar la diferenciación vinculada con la pluralidad, condición básica tanto de la acción como del discurso.

2. Desplazamientos operados por la introducción de la libertad como propiedad: transfiguraciones de la esclavitud

La vida política de un ciudadano libre está determinada, siguiendo la definición aristotélica, en tanto *zoon lógon echon*. Lo cual no debe traducirse como *animal rationale*, sino como «ser dirigido según el modo del discurso». Esta interpretación arendtiana de la fórmula aristotélica es central para comprender que la libertad no es una esencia humana sino que se vincula a un ejercicio, a una acción. Cito *in extenso*:

La libertad en este sentido original era un estado de la existencia, antes que una facultad; y se pensaba que la política [*politics*], en cualquier sentido estricto de la palabra, empezaba cuando ese estado se había hecho realidad. La vida política descansaba sobre el mando o el gobierno, pero el gobernar y ser gobernado no era su contenido. Donde esto último era el caso, como en los despotismos orientales, los pueblos en cuestión eran vistos por los griegos como viviendo en condiciones de servidumbre, esto es, como viviendo bajo condiciones prepolíticas. La libertad no era por tanto uno más de los “bienes” políticos, tales como el honor o la justicia o la riqueza o cualquier otro bien, y la libertad nunca entró en la enumeración de lo perteneciente a la *eudaimonía* del hombre, a su esencial bienestar o felicidad. La libertad era la condición prepolítica de las actividades políticas, y por tanto de todos los bienes de que los hombres pueden disfrutar mediante su vivir juntos. Como tal, la libertad se daba por supuesta y no necesitaba definición. (Arendt, 2002:302)

Así pues, la libertad no define tal cosa como una esencia humana universal ni tampoco es, por cierto, un bien entre otros —más recientemente, Jacques Rancière se encargó de desarrollar esta argumentación en *El desacuerdo* (Rancière, 2012)—. De allí la incompatibilidad entre la libertad y la igualdad universal, ya que esta última deja abolida la esclavitud requerida por la primera. A su vez, la igualdad universal introduce la esclavitud en el ámbito de la política a partir de las ideas de mando y de necesidad. Con lo cual, la esclavitud no desaparece, sino que se transfigura. El problema del gobierno sobre los otros ingresó en el terreno de la política dividiendo a los hombres que vivían juntos entre aquellos que mandan y aquellos que son mandados.

Se trata de un desplazamiento con el que Arendt quiere captar algo de la novedad que introduce la Revolución Industrial con su emancipación de la clase trabajadora y también algo que se manifestó en los inicios de la tradición de la filosofía política ya que fue Platón quien presentó el problema político ya no vinculado con el vivir juntos, sino con el de la lucha por el poder de quién debe mandar y quiénes deben ser mandados.

En este sentido, resulta interesante el recorrido que marca Arendt entre las formas del vivir juntos (*politeiai*) —reino, aristocracia y política— y las formas de gobierno (*politeiai* pervertidas) entre los ciudadanos —monarquía, oligarquía y democracia—. Según reconstruye Arendt, estos últimos surgen como resultados de levantamientos violentos y dependientes de la violencia (*bia*) y esta, comienza donde el ámbito propio de la política termina. En este sentido, la ley se resignifica pasando de ser delimitación entre el adentro y el afuera de la *polis* a convertirse en un

patrón con el que poder medir el gobierno. De hecho, fue Kant quien en el extremo de la tradición destiló la última definición:

Kant se limitó a sacar la última consecuencia de esta tradición de pensamiento político cuando redujo el número de formas de gobierno a dos: el gobierno sobre otros de acuerdo con la ley, al que llamó republicano, y su opuesto, el gobierno por poder arbitrario, sin ley, que llamó tiránico. (Arendt, 2002:305)

Retomando lo que señalaba antes, la libertad originalmente, en su sentido clásico, no expresaba la esencia humana ni tampoco algún bien o propiedad. No obstante, a partir de la inversión de la experiencia política griega, aparece otro sentido por el que la libertad se vinculó con el ejercicio del mando por lo cual sólo los gobernantes eran libres. La libertad se convierte en un bien, en una posesión, en el momento en que se liga con el poder de hacer arbitrariamente lo que a uno le plazca. En este sentido, Arendt señala que: «La libertad se quedó en la “clase dominante”, y siguió presuponiendo a otros que eran gobernados, por más que ella ya había dejado de ser la condición y se había convertido en el contenido mismo de la vida política» (Arendt, 2002:305).

De modo que, en su derivación histórica moderna, la libertad se convirtió en un bien, en un privilegio vinculado con el margen de acción de quienes mandaban. Por lo tanto, se volvió incompatible con la demanda de una sociedad de igualdad universal, como la de la sociedad sin clases de Marx, en la que nadie habría de ser gobernado por otro.

Según comenta Arendt, la profundización de esta idea llevó a Lenin a suponer que la mera administración, en contraposición al gobierno, era la forma adecuada de vivir juntos bajo la condición de una igualdad radical y universal (Arendt, 2002:306). La burocracia, no obstante, a pesar de ser un gobierno de nadie no hace por eso desaparecer las condiciones de mando. Se trata de un nadie que gobierna con la arbitrariedad propia de la tiranía, es decir, se trata de un gobierno sin responsabilidad. En este sentido Arendt señala que:

En lugar de las decisiones arbitrarias del tirano encontramos las azarosas disposiciones de los procedimientos universales, disposiciones que carecen de malicia o arbitrariedad porque detrás de ellas no hay ninguna voluntad, pero frente a las que tampoco hay ninguna apelación posible. (Arendt, 2002:306)

El avance de la argumentación de Arendt parece propiciar el advenimiento del fenómeno totalitario. No obstante Arendt se apura a aclarar que la burocracia no debe confundirse con dominación totalitaria. Si la Revolución de Octubre hubiese seguido el guion establecido por Marx y Lenin probablemente habría resultado en un gobierno burocrático, mas no totalitario. En este sentido, el peligro acechante en cualquier sociedad basada en la igualdad universal es el gobierno de nadie.

3. Conclusión

A partir de lo expuesto, puede concluirse que la glorificación de la labor invierte los valores políticos tradicionales de libertad e igualdad introduciendo en el terreno de la política elementos que no formaban parte de ella tales como la esclavitud. Ahora bien, que no formaran parte del terreno político no significa que la esclavitud no haya sido la condición de posibilidad para que la participación política haya tenido lugar en la época clásica. En efecto, la labor es la condición pre-política de la política.

Por su parte, la filosofía resulta la anulación pos-política de la política. Es decir, la filosofía opera una degradación de la política —luego de constatar la peligrosidad que ésta supone— que incluye quitarle su origen propio y hacer proceder la existencia de la política a partir de unas necesidades biológicas pre-políticas que hacían que los hombres se necesiten uno a los otros para seguir vivos, y señalar que el destino de la política se vinculaba con un ordenamiento que sólo puede realizar la filosofía. Este desprecio de la política, que se patentiza, por ejemplo, en la introducción del problema del gobierno en el horizonte de la teoría política, es para Arendt el hilo rojo que se extiende desde Platón hasta la Edad Moderna.

En vista de estos dos asedios perpetrados contra la política es que Arendt señala que: «La política está limitada por abajo por la labor y por arriba por la filosofía» (Arendt, 2002:314–315). Pues mediante el trastocamiento de las nociones clásicas de libertad e igualdad se propagó la esclavitud entre los hombres que se creen libres e iguales y se atentó contra la condición fundamental de la pluralidad —*conditio sine que non* de la política— a partir del borramiento de las diferencias que supone la sociedad de laborantes.

Referencias bibliográficas

- Arendt, Hannah** (2002). Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought. *Social Research: An International Quarterly* 69(2), 273–319.
- (2015a). De Hegel a Marx. En *La promesa de la política* (trad. Eduardo Cañas y Josefina Birulés) (pp. 107–117). Paidós.
- (2015b). *La condición humana* (trad. Ramón Gil Novales). Paidós.
- Aristóteles** (2005). *Política* (trad. María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo). Losada.
- Butler, Judith** (2012). Cuerpos en alianza y la política de la calle (trad. Patricia Soley–Beltrán). *Revista transversales*, (26), <http://www.transversales.net/t26jb.htm>
- Espósito, R.** (2012). *Diez pensamientos acerca de la política* (trad. Luciano Padilla López). FCE.
- Hobbes, Thomas** (2003). *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil* (trad. Manuel Sánchez Sarto). FCE.
- Rancière, Jacques** (2012). *El desacuerdo. Política y filosofía* (trad. Horacio Pons). Nueva Visión.

Precisiones sobre la acción a partir del vínculo entre tradición y experiencia. La clave de la pluralidad en el pensamiento de Hannah Arendt

VIRGINIA OSUNA

virginiaosuna@yahoo.com

Universidad Nacional de Buenos Aires / Universidad Nacional de Luján

Circunscribir la experiencia política, delimitarla, encontrar elementos insistentes y rupturas, y pronunciarse sobre ello resulta una tarea del pensamiento político. En este sentido, si bien podemos afirmar que lo político tiene su origen en múltiples configuraciones específicas de la experiencia, también es posible sostener que algunas experiencias pueden conjurar lo político.

Hay experiencias políticas occidentales que han quedado sin acogida en el pensamiento político tradicional por no resultar coherentes con cierto sentido prefigurado de la tradición. Según Arendt, esta invalidación puede verificarse en la anulación de experiencias políticas tales como las que tuvieron lugar en la pre-*polis* griega, en la fundación de Roma y en la experiencia cristiana del perdón. No obstante, la cancelación que opera la tradición no sólo se vuelve hacia experiencias pasadas, sino que también se dirige a las posibilidades de experiencias presentes y futuras. Esta última dificultad es lo que se cifra bajo la idea de «crisis de la tradición del pensamiento político», en cuanto pérdida de la capacidad explicativa de la tradición frente a determinados acontecimientos de la vida política y de los procesos de modernización.

Esta omisión que la tradición de pensamiento político opera sobre algunas experiencias políticas tiene un hilo rector que Arendt cree desentrañar y sobre el que me ocuparé en este trabajo. Me refiero específicamente a algunos rasgos de la condición humana vinculados con la pluralidad y el vivir juntos.

1. El sentido de la tradición: entre la estabilidad y la pérdida del mundo humano

Desde el pensamiento de Arendt, la categoría de tradición alcanza a una serie de patrones morales, legales, teóricos y prácticos junto con instituciones y formas

de organización políticas (Arendt, 2002:281). En un escrito sobre Walter Benjamin, publicado originalmente en 1968, Arendt señala que:

La tradición ordena el pasado, no sólo desde el punto de vista cronológico sino, ante todo, sistemático, pues separa lo positivo de lo negativo, lo ortodoxo de lo herético, aquello que es obligatorio e importante de la masa de opiniones y datos irrelevantes o meramente interesantes. (Arendt, 2008:206)

Es decir que la tradición, por un lado, sistematiza el pasado y, por otro, se estabiliza en una serie de configuraciones culturales, políticas, sociales, simbólicas, entre otras.

Si tuviese que pensarse un sinónimo de raigambre fenomenológica para la idea de «tradición», este bien podría ser la idea heideggeriana de «mundo», con su impronta estabilizadora para la experiencia humana. Una idea que Arendt en gran medida retoma, más allá de la discusión sobre su autenticidad o inautenticidad. Un mundo que resulta común, que se genera epocalmente, que instituye en su mismo surgimiento un sentido por el cual nos movemos y nos adecuamos de manera común, es decir, compartiendo el mundo con otros (Arendt, 2016:275–276).

El mundo humano es estabilizado a partir de una trama de relaciones, de instituciones y de objetos. Y, en lo que respecta a la tradición del pensamiento político occidental, esa trama es recorrida por un hilo. Se trata de un hilo que recorre la historia de la tradición de una manera continuada. De un hilo que a pesar de los múltiples vaivenes históricos sólo se rompió, de acuerdo con el análisis realizado por Arendt, al emerger las instituciones y políticas totalitarias.

Esta interpretación de la tradición en términos de hilos de continuidad y también de hilos que rompen la continuidad, discute con la concepción de una tradición pensada en los términos hegelianos de un Espíritu que se desenvuelve en la historia, o de una Historia con mayúsculas. De ahí sus grandes enfrentamientos con aquellos académicos que postularon que el totalitarismo podía ser deducido de la tradición. Por el contrario, para Arendt, el totalitarismo fue un acontecimiento imprevisible, no deducible, que surge a partir de una ruptura de la tradición occidental (Arendt, 2002:282).

En este sentido, es interesante revisar algunas consideraciones de Arendt sobre Marx como aquel pensador que cierra de algún modo la tradición inaugurada por Platón retomando la curiosa reescritura que ella propone de la célebre *Tesis XI*. En el original, siguiendo la traducción que realiza Arendt del alemán al inglés, encontramos que «los filósofos se han limitado a interpretar el mundo, la cuestión está en

cambiarlo». En su reemplazo, a la luz de los episodios totalitarios del siglo XX, Arendt propone la siguiente reformulación:

El mundo que los filósofos del pasado han interpretado y que el último de ellos entendió en términos de una historia continuada en autodesarrollo está de hecho cambiando más allá de lo reconocible. Tratemos de tomar el control de este proceso y de cambiar el mundo de acuerdo con nuestra tradición. (Arendt, 2002:282)

Esta polémica interpretación que propone Arendt pone de relieve que el problema que Marx coloca ante sus ojos remite al peligro de la pérdida de un mundo conocido que avanza descontroladamente, arrasadoramente, en desmedro de la tradición. Seguramente, si se quisiera profundizar en esta línea nos topáramos con esa idea que Marshall Berman, tomando una frase de Marx, vincula con la experiencia de la modernidad: todo lo sólido se desvanece en el aire (Berman, 2011).

Lo cierto es que el siglo XIX que habita Marx se encuentra alcanzado por la sombra de algunos acontecimientos centrales: las revoluciones políticas en Francia y América, y la Revolución industrial en el mundo occidental. Se trata de acontecimientos que no estaban en consonancia con la tradición del pensamiento político, y a partir de los cuales el mundo humano se volvió inusitadamente irreconocible. Incluso, con anterioridad a que Marx escribiera, estos acontecimientos ya habían colocado a la violencia como partera de la historia, a la labor como la actividad central de la sociedad, y a la igualdad universal en camino de convertirse en hecho consumado (Arendt, 2002:294).

2. El hilo de la tradición: entre la experiencia política y su pérdida

El hilo de la tradición se encuentra tensado desde sus extremos por dos experiencias diferentes: desde el surgimiento de la tradición, por la relación entre la libertad y el discurso presente en la experiencia política griega; y, desde el final de la tradición, por una experiencia no-política vinculada con la glorificación de la labor y de la violencia, cuyo referente intelectual es Karl Marx.

Para dar cuenta de la experiencia política griega, Arendt recupera dos definiciones aristotélicas, a saber: que un hombre es libre en tanto es miembro de una *polis* y que los miembros de una *polis* se distinguen de los bárbaros por la facultad del discurso (Arendt, 2002:295). Ahora bien, la autora también se encarga de men-

cionar una serie de operaciones conceptuales que la tradición del pensamiento político ha realizado sobre la experiencia política griega. La primera de estas operaciones está en su origen ya que fue Platón —y la recepción que la tradición posterior hace de Platón traduciendo *logos* por *ratio*— quien anuló el registro de las experiencias políticas en la *polis* y fue Aristóteles quien de algún modo intentó su rescate posterior.

Desde el otro extremo del hilo, pero con anterioridad a Marx, aquellas definiciones aristotélicas ya habían perdido su sentido originario al haber sido resignificadas por la tradición del pensamiento político occidental: la primera —que un hombre es libre en tanto es miembro de una *polis*—, en términos de que el hombre es un ser social; y la segunda —que los miembros de una *polis* se distinguen por la facultad del discurso—, en términos de que el hombre es un animal racional.

El problema de estas resignificaciones que produce la tradición reside, entre otras cosas, en que ambas son predicables de un individuo mientras que aquellas afirmaciones de la experiencia política del ciudadano griego sólo podían ser predicadas bajo la modalidad del estar juntos, es decir, bajo la condición de la pluralidad.

2.1. Los sentidos de la pluralidad en la experiencia política griega

En el apartado llamado *Sócrates*, que se publica en *La promesa de la política*, Arendt profundiza la reflexión sobre la experiencia política griega. Allí señala que el juicio y la condena a muerte de Sócrates generaron un abismo entre filosofía y política, fundado en el descrédito de la filosofía hacia los resortes persuasivos de la *polis*. El problema puede ponerse en los siguientes términos: si la persuasión era la forma del discurso político bajo la condición de la pluralidad humana, ella no bastó para persuadir a los jueces de la inocencia de Sócrates. Es decir, la acción en condiciones de pluralidad —y no hay otra condición posible para la acción—, conserva el peligro de su irreversibilidad (Arendt, 2015c).

De este modo, la tradición occidental que abreva en Platón tiene un origen reactivo por cuanto este, a partir de la condena a Sócrates, saca una conclusión plenamente antisocrática: la oposición entre verdad —*episteme*— y opinión —*doxa*— (Arendt, 2015a:46). Platón encuentra una forma de discurso específicamente filosófico —*dialegethai*—, como lo opuesto a la persuasión —*peithein*—. Luego, Aristóteles retoma estas distinciones en *Retórica* marcando que la principal diferencia entre persuasión —arte político del discurso— y dialéctica —arte del discurso filosófico— es que la primera siempre se dirige a una multitud, mientras que la dia-

léctica solamente es posible en un diálogo entre dos. Así, en clave aristotélica, según Arendt:

El error de Sócrates fue dirigirse a sus jueces de forma dialéctica, siendo ésta la razón de que no pudiese persuadirles. Por otro lado, puesto que respetaba las limitaciones inherentes a la persuasión, su verdad se convirtió en una opinión entre opiniones. (Arendt, 2015a:51)

Para Sócrates, como para el resto de sus conciudadanos, la *doxa* era la formulación en el discurso de «lo que me parece a mí» — *dokei moi*— (Arendt, 2015a:51–52). No obstante, la *doxa* implicaba una comprensión del mundo «tal como se me muestra a mí», en un sentido diferente al «vale todo» contemporáneo ya que el sentido del mundo asociado a la *doxa*: «no era arbitrariedad y fantasía subjetiva, pero tampoco era absoluto y válido para todos» (Arendt, 2015a:52). El término *doxa* significa opinión pero también esplendor y fama: «está en relación con el espacio político, que es la esfera pública en la que cada cual puede aparecer y mostrar quién es» (Arendt, 2015a:52). En lenguaje fenomenológico, podría decirse que la *doxa* es la propia apertura al mundo que revela la singularidad de cada quien.

La mayéutica socrática debe ser comprendida como una actividad política basada en la igualdad cuyo sentido tendía, no el establecimiento de una *episteme*, sino el mejoramiento de las *doxai* de los ciudadanos. Este «ver al mundo desde el punto de vista del otro» es el tipo de conocimiento político por excelencia: «Sócrates parece haber creído que la función política del filósofo era ayudar a establecer este tipo de mundo común, construido sobre el entendimiento en la amistad, para el cual no se precisa ningún gobierno» (Arendt, 2015a:56).

Ahora bien, el criterio para anclar la *doxa* a la verdad, y para diferenciarla de las meras opiniones irresponsables, radicaba en la coherencia, en eludir la contradicción, en «estar de acuerdo con uno mismo» (Arendt, 2015a:57). Estas definiciones sobre el pensamiento de Sócrates resultan muy relevantes para la comprensión que tiene Arendt de la pluralidad: «En tanto soy uno no me contradeciré a mí mismo, pero puedo contradecirme a mí mismo porque en el pensamiento soy dos—en—uno; por tanto, no solamente vivo con otros, en tanto que uno, sino también conmigo mismo» (Arendt, 2015a:58). El pensamiento puro es siempre un diálogo entre los dos del dos—en—uno, por eso, mientras vivo, estoy siempre en condición de pluralidad:

Es la compañía con los otros, lo que, al sacarme del diálogo del pensamiento, me hace uno de nuevo: un ser humano singular y único, que habla con una sola voz y que es reconocible como tal por los demás. (Arendt, 2015a:58)

Así, el principio de no–contradicción resulta tan relevante para la lógica como para la ética y encuentra su proto–definición en el *Gorgias* de Platón: «que la mayor parte de los hombres no esté de acuerdo conmigo y sostenga lo contrario, es algo preferible a que yo, que soy uno solo, desentone conmigo mismo y sostenga lo contrario» (Platón, 2010:148). Esta duplicación de la conciencia, que también es abarcada bajo la condición de la pluralidad, es fundamental para la política ya que la *polis* constituye el espacio público–político en el cual los hombres alcanzan su plena realidad como hombres, no sólo porque «son» (como ocurre en la privacidad del hogar), sino también porque «aparecen» (Arendt, 2015a:59).

Así pues, la pluralidad de los hombres no resulta sólo un fenómeno exterior, es decir, no sólo se es alguien ante otros, sino que también hay una indicación de esa pluralidad dentro de sí mismos, en ese ser dos–en–uno. Precisamente, en esto consiste parte de la relevancia política de Sócrates: que la soledad sea condición necesaria para el diálogo consigo mismo y, por lo tanto, para el buen funcionamiento de la *polis*.

2.2. Las resignificaciones de las experiencias políticas en la tradición del pensamiento político

El pensamiento de Hegel y de Marx, la tradición y la perspectiva del mundo que encarnaban, tienen efectivamente un fundamento en la experiencia. El punto problemático es que, según Arendt, ya no se trata de una experiencia política, sino de una experiencia que se basa en vivencias procesuales. Es decir, la experiencia que fundamenta el pensamiento dialéctico del siglo XIX no es la experiencia política sino la experiencia del trabajo o, para ser más precisa, la experiencia de la labor.

En el apartado titulado *La tradición de pensamiento político de La promesa de la política*, Arendt da cuenta de la cerrazón que la tradición ha mostrado contra las experiencias políticas que no entraban en sus esquemas, cerrazón que a su vez garantizó cierta estabilidad frente a las experiencias nuevas, contradictorias y conflictivas.

En ningún lugar se hace más manifiesto el carácter defectuoso de nuestra tradición con respecto al tratamiento de las experiencias políticas reales del hombre oc-

cidental que en el abandono por parte de la filosofía medieval de la experiencia política fundamental de Jesús de Nazaret quien extrajo del carácter trágico e impredecible de la acción humana el remedio del perdón (Arendt, 2015b:92–94). La relación entre hacer y perdonar como un elemento propio del trato entre los hombres constituyó la novedad específicamente política, y no religiosa, de las enseñanzas de Jesús. Perdonar, y ser perdonado, es una acción que garantiza la continuidad de la capacidad de actuar, de comenzar de nuevo, en todo ser humano. No obstante, esta relación sobrevivió únicamente en la tradición religiosa pero se perdió en la tradición del pensamiento político a causa de la experiencia de la fabricación que introdujo la Revolución industrial y que supuso que la política se hace en el mismo sentido en que se hace una silla (Arendt, 2015b:94–95).

Arendt intenta señalar algunas razones por las cuales la tradición del pensamiento político desde su comienzo perdió de vista al hombre como un ser que actúa y en este sentido coloca las dos definiciones filosóficas predominantes del hombre como animal racional y como *homo faber*. En ambos casos se omite al hombre como un ser actuante y se subraya al hombre como un individuo que resultaría capaz de dar cuenta de algún tipo de unidad superior. Arendt señala que:

El interés de la tradición de pensamiento político por la pluralidad humana parece no referirse más que a la suma total de seres racionales, quienes, debido algún defecto decisivo, son forzados a vivir juntos y a formar un cuerpo político. (Arendt, 2015b:96–97)

Así pues, las tres experiencias políticas que han sido ignoradas por el pensamiento político de la tradición conciernen al aspecto de la condición humana sin el cual la política no sería ni posible ni necesaria, a saber, el hecho de la pluralidad de los hombres en contraste con la unidad de dios (Arendt, 2015b:97).

Asimismo, es importante destacar que más allá de esta clausura ejercida por la tradición, hay experiencias subsistentes tales como la noción romana de «fundación» asociada con la acción (Arendt, 2012). Para la experiencia romana, la acción política consiste en la fundación y preservación de una *civitas* (Arendt, 2015b:84). En este sentido la fórmula romana pudo permanecer intacta en la Edad Media cristiana transfigurando la fundación de Roma por la fundación de la Iglesia Católica, y pudo recuperar su significación política por las revoluciones dieciochescas en Francia y América (Arendt, 2015b:89).

3. Conclusión

Dentro del amplio, aunque somero, recorrido trazado en este trabajo puede vislumbrarse que existe algo en el orden de las experiencias epocales vinculadas con determinados fenómenos históricos que tienen la capacidad de desplazar la experiencia política. Como quedó planteado, no toda experiencia histórica alcanza el estatuto de experiencia política. En este sentido, el automatismo de la labor conlleva no sólo una pérdida de la experiencia política sino también de la inscripción de las vidas humanas dentro de la tradición.

El desplazamiento de la experiencia política por otras de otro tipo no constituiría un problema en sí mismo si no fuese porque la condición humana está, para Arendt, preeminentemente vinculada con la acción. En este sentido, en la *Condición humana*, de 1958, la autora señala que: «una vida sin acción ni discurso (...) está literalmente muerta para el mundo; ha dejado de ser una vida humana porque ya no la viven los hombres» (Arendt, 2015c:201).

La función principal de la tradición consiste en proporcionar respuestas a todas las preguntas encauzándolas según categorías predeterminadas. (Arendt, 2015b:91). Y si bien es cierto que su sistematización permanente del pasado puede resultar conservadora, también es cierto que la ruptura de la tradición del pensamiento político deja al mundo humano en condiciones de orfandad y puramente entregado a un orden repetitivo y automatizado de la labor, que obtura la modalidad del estar juntos, con otros pero también en soledad, bajo la condición de la pluralidad.

Referencias bibliográficas

- Arendt, Hannah** (2002). Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought. *Social Research: An International Quarterly* 69(2), 273–319.
- (2008). Walter Benjamin 1892–1940. En *Hombres en tiempos de oscuridad* (trad. Claudia Ferrari y Agustín Serrano de Haro) (pp. 161–213). Gedisa.
- (2012). *Sobre la revolución* (trad. Pedro Bravo). Alianza.
- (2015a). Sócrates. En *La promesa de la política* (trad. Eduardo Cañas y Josefina Birulés) (pp. 43–75) Paidós.
- (2015b). La tradición del pensamiento político. En *La promesa de la política* (trad. Eduardo Cañas y Josefina Birulés) (pp. 77–98). Paidós.
- (2015c). *La condición humana* (trad. Ramón Gil Novales). Paidós.

—— (2016). La crisis en la educación. En *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política* (trad. Ana Poljak). (pp. 269–301). Ariel.

Berman, Marshall (2011). *Todo lo sólido se desvanece en el aire* (trad. Andrea Morales Vidal). Siglo XXI.

Platón (2010). *Gorgias* (trad. María Isabel Santa Cruz). Losada.

Análisis crítico de la injusticia epistémica desde una dimensión afectiva

JULIA ANTONELLA PALAVECINO¹

janpalavecino@gmail.com

Universidad Nacional del Litoral

En la presente ponencia haré una exposición de algunas de las discusiones actuales que giran en torno al concepto de «injusticia epistémica» desarrollado por Miranda Fricker (2007) en su libro *Injusticia epistémica. El poder y la ética del conocimiento*. El objetivo principal será analizar las críticas que Shotwell (2017) hace a Fricker (2007), las cuales consisten en alegar que la teoría de la injusticia epistémica es elaborada desde un enfoque paradigmático en el conocimiento proposicional, lo cual la lleva a marginar otros recursos epistémicos, como son los afectos. Para llevar a cabo este objetivo, propongo hacer el siguiente recorrido: comenzar por una breve reseña del planteo original de Fricker, luego exponer las críticas de Shotwell, y finalmente hacer una relectura de Fricker para determinar si adhiero o no a sus críticas.

1. El planteo original de Fricker

En este apartado, comenzaré haciendo una breve referencia al planteo original de Fricker (2007) para poner en contexto la discusión que analizaremos luego. La autora parte de la tesis de que existen dos tipos de injusticia que son de naturaleza específicamente epistémica: la injusticia testimonial y la injusticia hermenéutica. La injusticia testimonial es la que 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, en cambio, es la que se produce en una fase anterior, cuando una brecha en los recursos de interpretación colectivos sitúa a alguien en una desventaja injusta en lo relativo a la comprensión de sus experiencias sociales. Un ejemplo de lo primero podría darse cuando un agente de la policía no cree en el testimonio de una persona por ser «negro», un ejemplo de lo segundo podría ser el

¹ El presente trabajo integró la Mesa «Debates contemporáneos sobre la noción de Injusticia epistémica».

de alguien que fuera víctima de acoso sexual en una cultura que todavía carece de ese concepto analítico. El principal punto de encuentro que presentan estos dos tipos de injusticia y que las hace llevar el nombre común de ser «epistémicas», es que ambas consisten en causar un mal a alguien en su condición específica de sujeto de conocimiento. Luego de esta propuesta inicial de Fricker, el tema fue ganando cada vez mayor relevancia y generando mayores debates. Con ellos también fueron apareciendo las críticas, dentro de las cuales aquí nos centraremos en las de Alexis Shotwell (2017).

2. Críticas de Shotwell a Fricker

Alexis Shotwell en su artículo *Forms of knowing and epistemic resources* (2017) critica a Fricker por elaborar la teoría de la injusticia testimonial y la injusticia hermenéutica conservando un enfoque paradigmático en el conocimiento proposicional, lo cual la lleva a marginar otros recursos epistémicos, como lo pueden ser, los afectos. Efectivamente, dice Shotwell, no tener los conceptos y el lenguaje para dar cuenta de una experiencia, o no tomar en serio las propias palabras son ciertamente formas de injusticia epistémica. Pero también, dirá, es una forma de injusticia epistémica tener acceso a recursos epistémicos insuficientes expresados en una visión del conocimiento confinada al lenguaje y los conceptos (Shotwell, 2017:87).

La tesis principal que defenderá esta autora es que privilegiar un tipo de conocimiento proposicional como la única forma de conocimiento que vale la pena considerar es en sí mismo una forma de injusticia epistémica, porque conduce a la marginación y el descuido de los recursos epistémicos que pueden ayudar a los sujetos oprimidos a crear mundos más justos. De acuerdo con este planteo, no debemos entender recursos epistémicos como el tipo de cosas que nos ayudan a adquirir sólo conocimiento proposicional (aunque tal conocimiento, con seguridad, nos será útil). Sino que hay varias formas de saber útil para el trabajo de reparar la injusticia epistémica, y que las formas no proposicionales están implícitas en las prácticas ordinarias entrelazadas con formas proposicionales (Shotwell, 2017:79).

De esta manera, el artículo concluye diciendo que las formas de conocimiento más allá de lo proposicional deben necesariamente incluirse como parte de la producción y posesión del conocimiento. Las prácticas dominantes de epistemología, centradas en el conocimiento proposicional, son deficientes en parte porque delimitan el alcance de los recursos epistémicos, y que, incluso los proyectos liberadores

como el enfoque de Fricker, se centran solo en los recursos conceptuales a la hora de buscar justicia epistémica. La autora sostiene que, en efecto, hay formas de comprensión y conocimientos que son no proposicionales, y que reconocer estas formas es una pieza central de cualquier proyecto que trabaje por la justicia epistémica. Todos nosotros, dirá Shotwell, participamos en formas de conocimiento que incluyen, por ejemplo, el conocimiento afectivo. De esta manera, concluye con la idea de que la búsqueda de mundos mejores se beneficiaría de la inclusión de todos los recursos epistémicos, incluyendo la atención a nuestros sentimientos y a nuestras prácticas encarnadas (Shotwell, 2017:88).

3. Relectura de Fricker y análisis de la crítica

Al hacer una revisión del planteo original de Fricker, encontramos que, si bien podemos observar que hay privilegio a un tipo de conocimiento proposicional, eso no significa que no dé lugar a otros recursos. Podemos mencionar al menos dos momentos centrales donde se da relevancia a otros recursos. El primero de ellos es cuando presenta el ejemplo central de la injusticia hermenéutica. Se trata del caso de una mujer que vive una situación de acoso sexual en su trabajo, pero que aún no cuenta con tal concepto de «acoso sexual laboral». Frente a esta situación lo primero que vive son síntomas físicos y una vez que cuenta lo sucedido, siente vergüenza. Con esto vemos que aparece una emoción, la vergüenza, y la relevancia del cuerpo, con los síntomas físicos. Sin embargo, notamos que Fricker no profundiza qué lugar ocupan las emociones y el cuerpo en este proceso que vive la protagonista.

El segundo momento, quizás el más relevante, se da cuando presenta el concepto de «virtud de la justicia hermenéutica» como una virtud que buscaría mitigar la injusticia epistémica. Allí la autora dice que esta virtud debe conllevar una «sensibilidad» por parte del/a oyente cuando su interlocutor/a encuentra dificultades a la hora de transmitir algo, debido a un vacío en los recursos hermenéuticos colectivos. A su vez, este tipo de sensibilidad supone una cierta conciencia reflexiva por parte del/a oyente con respecto a su identidad social y la del/a hablante. Es decir que la sensibilidad tiene un papel fundamental, al menos para el desarrollo de la virtud de la justicia hermenéutica.

A partir de esta relectura podemos observar que, si bien Fricker en ocasiones privilegia el conocimiento proposicional, eso no implica que no dé lugar a otros recursos epistémicos. A su vez, esto no significa que una incorporación de los afectos y la sensibilidad sea incompatible con su teoría o que los margine en su totalidad.

Por otro lado, cabe preguntarnos: ¿por qué diríamos el conocimiento proposicional excluye afectos? ¿No puede haber una concepción conceptualista de los afectos? (traducible en contenido proposicional). La asociación que está de fondo en ambas preguntas tiene que ver con equiparar proposición a racionalidad, y con sostener una dicotomía entre razón/emoción, proposición/emoción. Dejaré estas preguntas abiertas para seguir profundizando en futuras investigaciones. En lo que compete al objetivo central de esta ponencia, deseo concluir con la idea de que la teoría de la injusticia epistémica, no solo que no excluye a los afectos y la sensibilidad, sino que se le da papel central en una parte clave como es el concepto de la virtud de la justicia hermenéutica. Creemos que este es un indicio fundamental para, al menos, rechazar la idea de que Fricker excluye la sensibilidad y los afectos de su teoría. A su vez, esto nos da el puntapié para seguir profundizando en el potencial epistémico de las emociones y los afectos en la teoría de la injusticia epistémica, aún si están especificados o no por su autora.

Referencias bibliográficas:

- Fricker, Miranda** (2007). *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford University Press.
- Shotwell, Alexis** (2017). Forms of knowing and epistemic resources. En Kidd Ian James, Medina José and Pohlhaus, Gaile (Eds.) *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. (pp. 79-88). Routledge Handbooks.

Epistemología feminista y teoría queer. En busca de vidas más habitables

SOFÍA PANUNCIO¹

sofiapanuncio@hotmail.com

Facultad de Humanidades y Ciencias / Universidad Nacional del Litoral

Este trabajo es un extracto de una investigación en curso en donde mi propuesta es profundizar en los supuestos de las epistemologías feministas junto con sus fines ético-políticos. Para ello, explicitaré en el primer apartado las tres críticas principales de las epistemologías feministas a las epistemologías tradicionales en conjunto con la noción de androcentrismo, entendiendo que las epistemologías feministas buscan construir una ciencia que contemple modos de vida y existencia por fuera del ideal de sujeto y objeto de conocimiento: el hombre blanco, heterosexual, cis-género. En el tercer apartado, desarrollaré las ideas principales de la teoría *queer* con relación al género y, particularmente, la noción de vidas «habitables» propuesta por Judith Butler. La idea que intentaré sostener, con base en el desarrollo de estas nociones, es la de que hay formas en las que las epistemologías feministas pueden contribuir a maximizar las posibilidades de más vidas habitables.

1. La crítica feminista a las epistemologías tradicionales

A partir de la segunda mitad del siglo XX se empiezan a consolidar las críticas a las epistemologías tradicionales por parte de los movimientos feministas. Desde mediados de los 70', con tres críticas centrales, las epistemologías feministas se encargan de evidenciar y repensar aquellas prácticas de adquisición y justificación del conocimiento monopolizadas por grupos de los cuales las minorías quedan excluidas.

La perspectiva feminista es muy amplia, y en consecuencia, amplios fueron también los enfoques que se le dieron a las críticas a las epistemologías tradicionales y al ideal de ciencia y conocimiento positivista moderno. Generalmente, se resumen en las siguientes tres: «(1) la crítica al sujeto incondicionado, (2) la crítica a

1 El presente trabajo integró la Mesa «Feminismos: antiespecismo, familias posedípicas y vidas cuirs».

la objetividad del conocimiento y (3) la crítica a la neutralidad valorativa de la ciencia» (González García, 2001 como se citó en Guil Bozal, 2016).

Como alternativa, las epistemologías feministas proponen —en variadas formas también—: (1) un sujeto relevante a la construcción de la ciencia, (2) un saber contextualizado y situado y (3) el reconocimiento del papel de las relaciones de poder en la construcción del conocimiento.

De esta manera, estos objetivos constituyen una transformación en la forma de hacer ciencia, llevando adelante el desarrollo de modelos alternativos que suponen una revolución en las epistemologías tradicionales. Ponen de relieve que una ciencia que no revisa sus prácticas a partir de una perspectiva contenedora de las minorías, comúnmente excluidas, es una ciencia que se va empobreciendo en lugar de enriquecerse. Y una ciencia que excluye a una gran porción de los sujetos sobre los que habla, en tanto productores de conocimiento como objetos de estudio, es una ciencia que lanza resultados sesgados.

1.1 Sesgo androcéntrico

Para las epistemologías feministas, estos sesgos son de carácter androcéntrico. Es decir —aquí sigo el argumento de Sandra Harding—, la ciencia se produce en el marco de un mundo organizado social y naturalmente en términos de significados de género (Harding, 1996:17–18). Así, el mundo es «generizado» y por ello los humanos piensan y organizan su actividad social en torno a las categorías de género. Sumado a esto, comúnmente en la mayoría de las culturas, toda actividad relacionada con lo masculino es considerada de mayor valor que la relacionada con lo femenino. La ciencia tampoco escapa a estas lógicas.

La ciencia, tradicionalmente, se ha construido en un contexto en que lo femenino queda en una posición subalterna y de esta forma excluido de la misma. Así, el hombre —blanco, heterosexual, cis-género— se transforma en el sujeto ideal que construye el conocimiento y que constituye, al mismo tiempo, su objeto privilegiado. Esta manera de construir ciencia, es lo que las feministas llaman androcéntrica.

2. Algunas nociones sobre la teoría «queer»

Ahora bien, como mencioné al inicio, mi intención es buscar y poner en relieve el potencial ético-político de las epistemologías feministas. Con ello me propongo

identificar aquellos puntos en los que las propuestas de las epistemologías feministas interactúan con la teoría «queer». De esta suerte, me interesa explorar la obra de Judith Butler en torno a aquellas ideas que conforman aportes cruciales a las epistemologías contemporáneas.

Ya desde *El género en disputa* (publicado en 1990) con la crítica a la idea de sexo biológico y teniendo en cuenta las transformaciones que va adquiriendo su teoría en *Cuerpos que importan* (publicado en 1993), Butler nos propone un replanteo radical de ciertas categorías tradicionales y críticas potentes a las nociones biológicas construidas en torno a la sexualidad. Estas categorías han sido reproducidas y normalizadas en su uso por diferentes saberes, principalmente, el discurso científico.

En *El género en disputa*, Butler trabaja sobre la idea de que no existe un sexo pre-discursivo que sirva como materialidad sobre la cual se monta el género y a través de la cual se legitima el binarismo femenino–masculino que es el fundamento del discurso androcéntrico, sino que, por el contrario, el sexo mismo es una construcción discursiva.

Posteriormente, Butler redobla la apuesta y en *Cuerpos que importan* le hace lugar a la materialidad del cuerpo en la performatividad del género. Habla aquí de un «retorno a la materia» para separarse de las ideas constructivistas. No considera que la construcción del sexo sea un proceso causal que pueda iniciarse y finalizar en determinado momento, sino que se reafirma en la repetición a lo largo del tiempo; es en el asentamiento de una práctica reiterativa que el sexo se naturaliza. Y lo que permite esta reiteración es reconocer aquello que escapa a la norma, aquello que aún no está definido ni es estático. A través de estas grietas se encuentra la posibilidad de desestabilizar y hacer entrar en crisis a las normas para, finalmente, quebrarlas y subvertirlas.

En esta línea, los trabajos publicados en *Deshacer el género* (publicado en 2004) se centran en lo que puede llegar a implicar deshacer los conceptos normativos y restrictivos de la vida sexual y del género. A su vez, es cuestionando el género que se pone también en cuestión toda la categoría de lo humano.

Butler sostiene que existe un deseo que es constitutivo del género y, en consecuencia, no se puede sencillamente separar la vida del género ni la vida del deseo. En línea con la tradición hegeliana, dice que el deseo es siempre «deseo de reconocimiento» y que es sólo a través de la experiencia del reconocimiento que nos constituimos como seres sociales, como humanos. En consecuencia, los términos que nos permiten ser reconocidos como humanos están articulados socialmente y son variables. Lo reconocido como humano siempre está condicionado por lo que entendemos por «humano».

Así, el reconocimiento es necesario para vivir. Hay proyectos de reconocimiento que trazan qué es lo humano, quién es humano: el reconocimiento se convierte en sede del poder al decidir reconocernos como humanos, reconocernos menos que humanos o al no reconocernos.

2.1. Vidas más habitables

En este sentido Butler también habla de la experiencia de ser deshecho por el reconocimiento. Y de la manera en que a veces una concepción normativa del género puede «deshacer a la propia persona y socavar su capacidad de continuar habiendo una vida llevadera», así como también, deshacer una restricción normativa puede desmontar una concepción previa sobre el propio ser inaugurando, dice Butler, «una concepción relativamente nueva que tiene como objetivo lograr un mayor grado de habitabilidad» (Butler, 2018b:13).

Pero, ¿cómo lograr un mayor grado de habitabilidad? Dice Butler:

La crítica de las normas de género debe situarse en el contexto de las vidas tal como se viven y debe guiarse por la cuestión de qué maximiza las posibilidades de una vida habitable, qué minimiza la posibilidad de una vida insostenible o, incluso, de la muerte social o literal. (Butler, 2018b:23)

Así, la propuesta de Butler para encontrar una solución es dejar de normar todas las vidas de acuerdo con lo que es «habitable sólo para algunos». A su vez, se debe evitar la universalización de normas que resultan invivibles para algunas personas.

3. Para concluir

Lo desarrollado sobre la obra de Judith Butler nos permite poner en diálogo su propuesta con la de las epistemologías feministas.

Como lo hemos mencionado, con la crítica a la idea de sexo biológico, Butler hace tambalear las categorías tradicionales y nociones biológicas construidas en torno a la sexualidad. Categorías que, en el discurso científico, son constantemente reproducidas y normalizadas. Estos cuestionamientos pueden alinearse directamente con las contrapropuestas realizadas por las epistemologías feministas al pre-

tender un sujeto relevante a la construcción de la ciencia, un saber contextualizado y situado y, por sobre todo, el reconocimiento del papel de las relaciones de poder en la construcción del conocimiento.

En la cita anteriormente mencionada, Butler habla de cómo las críticas a las normas de género deben plantearse desde la perspectiva de las vidas en tanto son vividas. En este sentido, las normas deberían producirse y reproducirse de acuerdo con las formas y posibilidades de vida de los sujetos a quienes alcanza. Deben, también, maximizar las posibilidades de producir vidas más habitables, al menos en cierto grado. A partir de esto, el objetivo de esta investigación que aún se encuentra en curso, es tratar de ver cómo la epistemología feminista puede contribuir a maximizar las posibilidades de más vidas habitables a partir de las ventajas que comporta asumir el marco teórico de una epistemología feminista, considerando, a su vez, el potencial epistémico de la teoría queer y dejando en relieve qué aportes pueden hacer al concepto de una vida habitable.

Referencias bibliográficas

- Butler, Judith** (1999). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.
- (2018a). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*. Paidós.
- (2018b). *Deshacer el género* (trad. Patricia Soley–Beltrán). Paidós.
- Guil Bozal, Ana** (2016). Género y construcción científica del conocimiento. En: *Revista historia de la educación latinoamericana*, 18(27), 263–288.
- Haraway, Donna** (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Cátedra.
- Harding, Sandra** (1996). *Ciencia y Feminismo*. Morata.

Emergencia Evolutiva: ¿del Lenguaje con preferencia por los conceptos o del Sistema Conceptual con preferencia por el lenguaje?

GRISELDA PARERA¹

grisparera@gmail.com

Universidad Nacional del Litoral / Universidad Nacional de Entre Ríos

MAIRA D'ANTONI

mairadantoni@gmail.com

Universidad Nacional del Litoral

El modelo conocido como Programa Minimalista (*PM*) (Chomsky, 1995, 2002) es un esfuerzo destinado a explorar algunas cuestiones viejas y otras nuevas en la historia de la GG.

Un supuesto viejo y generalmente aceptado es que el lenguaje tiene sonidos y significados, por tanto, la conjetura minimalista es que la mente/cerebro debe disponer de un sistema que permita la percepción y articulación y de un sistema del pensamiento, sistemas que tienen propiedades específicas e independientes del lenguaje.

En este marco, (Chomsky 1995, 2002) la Facultad del Lenguaje (*FL*) es entendida como un sistema con un procedimiento computacional, pero cuyo su funcionamiento depende de la interacción que establezca con los sistemas mencionados, los que reciben el nombre de Sistema Conceptual–Intencional (*CI*), encargado de la elaboración de representaciones conceptuales y la fijación de estados intencionales, y Sistema Senso–Motor (*SM*), encargado de la actuación lingüística.

La principal condición impuesta a la FL, entendida como un sistema computacional, es que aquello que produce sea legible para los sistemas externos, puesto que «estos sistemas tienen sus propiedades específicas, independientes del lenguaje. Estas propiedades (...) de la interfaz suministran las especificaciones mínimas de diseño para el lenguaje» (Chomsky, 2002:27)²

1 El presente trabajo integró el Simposio «Evolución y lenguaje humano. Enlaces entre la filosofía y la biolingüística».

2 Continúa: «Todo esto, creo, se acepta generalmente, aunque sea poco frecuente que se comprenda que se asume. Se asume tácitamente en casi la totalidad de la investigación relevante, incluso cuando se niega. Creo que podría probarse que se asume, y realmente ha de asumirse, pues de lo contrario no

Así, la novedad que trae el PM en su concepción de la FL puede resumirse en los siguientes puntos:

1. se encuentra situada dentro de una arquitectura más amplia de la mente/cerebro;
2. interactúa con otros sistemas: SM y CI;
3. las expresiones que genera deben ser legibles para dichos sistemas a fin de ser utilizarlas como instrucciones para el pensamiento y la acción.

Tenemos, entonces -y, al menos- 3 sistemas, uno principal y dos intérpretes-traductores cuyos intercambios de información suceden en una suerte de puente o interfaz.

De este supuesto se sigue la FL es una buena solución, es decir, es óptima porque satisface las condiciones de legibilidad impuestas. Esta conjetura es el supuesto más fuerte del PM, a saber:

Tesis minimalista fuerte: La FL es una solución óptima a las condiciones de legibilidad.

Claro que de todo esto presentado escuetamente se formularon un extenso conjunto de preguntas programáticas, entre otras: ¿Qué tipo de representación es la que genera FL para que los sistemas externos puedan leerla? ¿Es diferente para cada uno de ellos? ¿La FL utiliza un lenguaje especial? ¿Dónde está localizada la interfaz? ¿El sistema sensorio-motor es específico para el lenguaje? ¿La actividad del sistema del pensamiento es sólo relevante para el lenguaje o también lo es para otros sistemas?

Algunas de estas preguntas encontraron un intento de respuestas en Hauser *et al.* (2002), texto que enmarca al PM en un escenario nuevo, la Biolingüística. La principal conjetura en este marco es una redefinición —ajuste o nueva definición— de la noción de FL según se entienda en algunos de los dos sentidos:

- la FL en sentido estrecho (*FLE*), donde la FL se restringe al sistema computacional que provee a los humanos de la capacidad de productividad infinita de objetos lingüísticos; y

- la FL en sentido amplio (*FLA*), donde la FL incluye también a los dos sistemas operativos externos (SM y CI).

La FLE es solamente el sistema lingüístico-computacional abstracto, independiente de otros sistemas con los cuales éste interactúa y hace interfaz. FLE es un componente de

habría área de estudio. Así, pues, se asume aunque se formule de forma diferente» (Chomsky, 2000IM:27).

la FLA, y los mecanismos que subyacen a éste son un subconjunto de aquellos que subyacen a FLA. (HCF, 2002:1571)

Se mantiene, por supuesto, la idea de que la FL (ahora FLE) es un sistema independiente de los sistemas cognitivos pero, ahora la atención está puesta en su funcionamiento, que se supone óptimo dado que satisface los requisitos de interfaz —si no lo fuera, no habría conectividad—.

Entonces, dar cuenta de por qué la relación entre FL (ahora SC–FLE) y los sistemas externos es óptima se presenta como el mayor desafío explicativo del PM. Si esta conjetura fuera cierta, es decir, si los sistemas externos pudieran asignar a cada expresión del SC un sonido y significado de forma independiente, sería suficiente para determinar la lengua porque toda la información restante sería irrelevante. Pero, claro «esta tesis fuerte es totalmente estrambótica (...) Si algo remotamente parecido a eso fuera cierto sería tremendamente sorprendente, por decirlo de una forma suave» (2002:28).

Como uno puede imaginar, lejos de estar cerca de alguna respuesta, lo que hacemos es acumular preguntas, que ahora son otras nuevas, más modernas: ¿La FLE está restringida a una computación propia o también incluye tareas de mapeo propias de la interfaz con SM y CI? ¿Cuál es la operación central de la FLE? ¿Cómo acceder al estudio de esa operación, qué datos necesitamos? ¿Esos sistemas externos son compartidos con el resto de los animales no humanos? ¿La FLE es exclusivamente humana o no? ¿La FLE es exclusivamente lingüística o no?

Las últimas preguntas encuentran la mayor actualidad del PM, a saber: que la configuración de la FL también depende de los términos evolutivos en que se planteen. Con ello, tenemos un nuevo conjunto de problemas: ¿Cómo evolucionó el lenguaje a fin de convertirse en la solución óptima? ¿Cómo llegaron allí los sistemas externos? ¿Cómo la FL conectó con ellos? y un listado mucho más extenso de interrogantes que no abordaremos aquí.

En general, estas cuestiones se debaten en torno a diferentes dicotomías: compartido vs. único en comparación con otros animales no humanos³; evolución gradual o no; emergencia (exaptativa) vs. gradualidad adaptativa entre otras.

En particular, nos detendremos en una línea argumentativa de dichos debates sobre las interfaces que sostiene que la interfaz de FL (o SC o FLE) con los sistemas externos es asimétrica. Este debate está atravesado por una multiplicidad de perspectivas de análisis (lingüísticas, biológicas, biolingüísticas, filosóficas) así como

3 Por ejemplo, se argumenta que los sistemas de comunicación animal difieren cualitativamente del sistema humano.

una multiplicidad de datos empíricos (morfológicos, paleo–anatómicos, arqueológicos, o paleo–comportamentales y genéticos).

En lo que resta de este trabajo expondremos brevemente algunos de los principales argumentos (en torno a ciertos conceptos que fijamos) que se proponen en torno a la asimetría de la interfaz. Luego evaluaremos el vínculo o compromisos que suponen unos y otros a la vez que cuáles son las conjeturas que se aventuran o gozan de mayor rango de sobrevivencia hasta el momento.

1. Asimetría por doquier

1.1. Asimetría significativa

En la primera década del 2000, Chomsky comenzó a argumentar en favor de una tesis de la asimetría, según la cual

Asimetría (significativa): la interfaz que los sistemas externos establecen con la FL no es equivalente (simétrica —aunque en aspectos no del todo especificados—), sino que CI tiene una prioridad de conexión con la FL.

Uno de los argumentos que conducen a concluir dicha asimetría es la tesis de la optimidad. Veamos, si se define a la FL como la mejor solución de diseño para resolver el problema de la interfaz, es decir, cuando nos preguntamos: ¿en qué medida el objeto está bien diseñado para *x*?, la respuesta es que no está bien diseñado o no es la mejor solución para la comunicación. Dicho de otra manera, está bien diseñado pero para otra cosa que no es la comunicación. Y una de las maneras de justificar esto es apelando a las imperfecciones que presenta el uso del lenguaje: una de ellas es la fonología (SM), como en (1) donde se disloca el sentido en las expresiones —o salidas fonológicas—, puesto que los elementos no aparecen donde los interpretamos, como lo representa (2).

(1) A quién dijo que vio Juan?

(2) Juan dijo que vio *a* quién?

Esto lleva a calcular, que la externalización (SM) es un proceso secundario. De allí se sigue que, entonces, FL (no se olvide, SC–FLE) habría conectado primero con CI, y pese a que el sistema SM ya estuviera en su sitio, el sistema computacional conectó con él después.

Otro argumento en el que se sostiene la tesis de la asimetría es el que afirma que no existe una única vía de exteriorización/interiorización para la FL. Piénsese, por ejemplo, en los diferentes lenguajes de señas que se presentan como alternativa

de salida al habla, y que son creados de modo espontáneo por comunidades de sordos en diferentes épocas y en todo el mundo. Así, el conjunto de gestos orales (vía vocal–auditiva) y de gestos manuales (vía cinético–visual) puede considerarse un indicio de lo que suele denominarse ‘condición parasitaria’ de la dimensión SM (Lorenzo, 2013:168)⁴.

1.2. Asimetría evolutiva

Esta ‘asimetría significativa’ (o prioridad de conexión FL–CI) puede interpretarse en términos evolutivos.

Asimetría evolutiva (AE): Los sistemas externos (CI y SM) no sólo evolucionaron con anterioridad a la FL sino con total independencia de ella; y ésta ha sido seleccionada por su valor como enlace entre aquellos sistemas (cf. Lorenzo, 2007:155).

Esta suposición es una interpretación de ‘tesis minimalista más fuerte’ (Chomsky, 2000IM:96) al plano filogenético, ya que la evolución del lenguaje queda supeditada a su capacidad para servir como una vía óptima de contacto entre dos sistemas que evolucionaron previamente y de modo independiente (Cf. Lorenzo Gonzalez, 2007:155).

A partir de un conjunto de datos paleomorfológicos y paleogenéticos⁵, Lorenzo Gonzalez (2007) concluye que la asimetría evolutiva es compatible con la tesis de una evolución de capacidades sensomotrices y conceptualizadoras cada vez más complejas pero desconectadas entre sí, y que su conexión habría sido rápida y reciente y gracias a las mutaciones de gen FOXP2 en humanos (cf. Lorenzo Gonzalez, 2007:155). «Esto implica que la evolución de la facultad del lenguaje no habría requerido el desarrollo de un aparato simbólico ni computacional específicos, sino que habría podido servirse de lo ya obtenido en la evolución de los sistemas externos» (Lorenzo Gonzalez, 2007:155).

4 «La misma conclusión sobre la asimetría es sugerida por los descubrimientos sobre las lenguas de señas en los últimos años, que proporcionan evidencia sustancial de que la externalización de la lengua es una modalidad independiente. Hay casos sorprendentes de inversión de lenguajes de señas por niños sordos expuestos a ninguna evidencia lingüística y por comunidades de personas sordas que desarrollaron un lenguaje de señas. En los casos conocidos, los lenguajes de señas son estructuralmente muy parecidos a los lenguajes hablados, y siguen los mismos patrones de desarrollo desde la etapa de balbuceo hasta la competencia completa. También se distinguen marcadamente de los sistemas gestuales de los firmantes, incluso cuando el mismo gesto se utiliza tanto de forma simbólica como icónica, como descubrió Laura Petitto» (Chomsky, 2010:56).

5 «Como se ha señalado, la discusión en torno a la evolución del lenguaje supone (dado que no focaliza) el análisis de datos morfológicos, arqueológicos y genéticos en una suerte de comparación por homología con capacidades de otras especies. En este sentido,

FOXP2 es un gen muy controversial en la explicación de la FLE. Lo seguro —si acaso encontramos algo que lo sea— es que hay una conexión causal firme entre la versión humana del FOXP2 (puesto que aparece en aves y muchos otros mamíferos) y la capacidad para lenguaje. Según señala Lorenzo Gonzales, cabe suponer que éste gen comenzó a estar implicado en el lenguaje recién a partir de los dos cambios que sufre hace unos 6 millones de años⁶.

FOXP2 ha sido caracterizado como un «gen regulador», responsable (...) no del desarrollo de un tipo específico de tejido, sino de la configuración de toda una estructura orgánica. Pues bien, si el lenguaje ha resultado de la integración en un único sistema de habilidades previamente evolucionadas (...) y si FOXP2 resulta ser responsable (o uno de los responsables) de dicho proceso de integración, podemos entender (...) que el proceso evolutivo no tiene por qué haber sido ni lento ni gradual. (...). (Lorenzo Gonzalez, 2007:147)

Ahora bien, uno puede preguntarse qué tipo de estructuras y capacidades asociadas se pueden considerar causalmente ligadas al FOXP2. Según afirma Lorenzo, hay datos suficientes para sostener que hay una relación directa entre este gen y el desarrollo de una estructura cerebral de la que forman parte el córtex frontal y los ganglios basales, lo que

(...) da pie razonablemente a pensar que las mutaciones características de la versión humana del FOXP2 hayan traído consigo novedades en las funciones de esos componentes del cerebro con relación al lenguaje, como un control mucho más fino de los movimientos orofaciales, la sintaxis y, muy razonablemente, los recursos memorísticos (...). (Lorenzo Gonzalez, 2007:149)

Entonces, tenemos que una ‘asimetría evolutiva’ sostiene que los sistemas CI y SM evolucionaron con anterioridad a la FL y con independencia de ella; y (dado ciertos datos genéticos) habría sido la mutación de FOXP2 hace unos 6 millones de años, la que habría integrado las funciones de dichos sistemas.

6 Momento en que evolucionamos con independiencian independiente de humanos y chimpancés.

1.3. Asimetría en favor de identificación FL–CI

Ahora bien, la tesis de la asimetría evolutiva fue interpretada por Chomsky (2010) de un modo más radicalmente orientado a la primacía de CI, según la cual hay una interpretación de asimetría en favor de una identificación de sistemas. Este argumento sostiene que:

Asimetría en favor de la identificación de FL y CI (ACI): el sistema CI se encontraría inherente o intrínsecamente implicado en la FL, mientras que el sistema SM tendría un papel instrumental, y en cierto modo accidental, relacionado con los usos comunicativos del lenguaje (Chomsky, 2010).

El lector familiarizado con el tema se estará preguntado si la lectura es correcta. Sí, lo es. Esta última tesis identifica a la FL como un elemento ancestral pero que tiene identidad con el pensamiento humano moderno, es decir, que —estrictamente hablando— la FL se correspondería con CI. El mismísimo Chomsky afirma, «La generación de expresiones para satisfacer la interfaz CI produce un ‘lenguaje de pensamiento’. Si la presunción de asimetría es correcta, entonces el estado más temprano del lenguaje habría sido exactamente eso: un lenguaje del pensamiento, usado internamente». (Chomsky, 2010:55)

Entendido ahora el lenguaje como una forma del pensamiento, habría alternado frente a la posibilidad de exteriorizarse, o no; lo que sería una característica de segundo orden, algo que se manifiesta en hechos como la posibilidad de articular expresiones lingüísticas de manera puramente interna o de articularlas haciendo uso de sistemas de exteriorización alternativo.

Según Longa, Lorenzo y Uriagereka (2011) esta tesis permite conjeturar que en una fase intermedia de desarrollo evolutivo del sistema se habría activado un procedimiento que combinaba piezas equivalentes a abreviaturas mentales (llamados ‘inventarios léxicos desnudos’) con circunstancias ambientales prominentes o recurrentes. Pero la posibilidad de conectar esas unidades conceptuales con representaciones sensomotrices y, en último término, gestos externos, debió concretarse en cambio en tiempos relativamente recientes.

1.4. Asimetría en favor de las metarrepresentaciones

Finalmente, Sperber (2000) ofrece una asimetría que hemos dado en llamar:

Asimetría en favor de las metarrepresentaciones: El sistema CI, entendido como una capacidad metarrepresentacional, habría precedido evolutivamente al len-

guaje y por razones que tienen que ver con la cooperación, la competencia y no con la comunicación.

Según Sperber, la dotación cognitiva humana que nos permite figurarnos los contenidos de la mente ajena está conectada evolutivamente con el lenguaje, aunque se habría desarrollado con anterioridad.

La idea es que los animales humanos disponemos de una capacidad cognitiva enriquecida⁷ que nos permite representarnos las propiedades del contenido de una representación: una metarrepresentación, y ésta podría expresarse mediante un sólo símbolo inarticulado (no estructurado) como (3 y 4)⁸.

(3) quiere–congeniar

(4) sabe–que–soy más–fuerte–que–él

Nosotros lo hacemos de un modo articulado, tenemos un «sistema de representaciones internas que es —o equivale a— un lenguaje mental con composicionalidad y recursión» (Sperber, 2000:40).

Esta habilidad metarrepresentacional —completamente desarrollada, tal como se encuentra en los lenguajes y el pensamiento humano— está basada⁹ en la posibilidad de interpretar cualquier expresión–símbolo como representación de otro símbolo de la misma expresión. Así, los siguientes ejemplos lingüísticos deben figurarse como su equivalente mental.

(5) Peter cree que *Mary* dijo que es improbable que los cerdos vuelen.

(6) *Mary* dijo que es improbable que los cerdos vuelen.

(7) Es improbable que los cerdos vuelen.

De allí que Sperber defiende la existencia de dos mecanismos mentales: uno para el lenguaje y el otro para las metarrepresentaciones. Más importante aún es que su afirmación de que es razonable suponer que en los seres humanos estos mecanismos han co–evolucionado.

7 Y superior a una capacidad cognitiva rudimentaria, que permitiría representar sólo estados de cosas como (a) hay–un–macho–cerca; y estados mentales como (b) el–macho–pensó–algo.

8 «Tales animales poseerían una capacidad metarrepresentacional muy rudimentaria, carente de composicionalidad y recursión. Ellos podrían metarrepresentar solamente una lista corta y fija de representaciones» (Sperber, 2000:40).

9 La única manera rentable de conseguirlo es que las expresiones del lenguaje–objeto tengan un doble uso en tanto expresión del metalenguaje (o, si son posibles n niveles de metarrepresentación, que tengan un uso multiplicado por $n + 1$ veces).

(...) incluso, se puede pensar que una versión totalmente desarrollada de cada uno de estos mecanismos pueda presuponer el desarrollo de la otra; por lo que tiene sentido preguntarse cuál de los dos, si lo lingüístico o lo metarrepresentacional, puede haberse desarrollado primero en el grado suficiente como para impulsar el proceso co-evolutivo. (Sperber, 2000:43)

La hipótesis de primero–el–lenguaje, aunque la encuentra atractiva, considera que no se puede sostener¹⁰. Las razones son:

(a) Si la habilidad de comunicarse lingüísticamente hubiese precedido a la habilidad de utilizar metarrepresentaciones, entonces la habilidad verbal ancestral habría sido premetarrepresentacional y radicalmente diferente de la nuestra, metarrepresentacional en su totalidad. El lenguaje ancestral hubiese sido un asunto de codificación–decodificación (sujeto al significado de la expresión, ambiguo y carente del significado del hablante) tal como lo son las muchas formas de comunicación animal no humana que conocemos.

(b) No hay razón para suponer que un animal decodificador experimenta o conceptualiza el estímulo decodificado como representación: en los animales no humanos, la comunicación codificada y la atribución de estados mentales a otros son dos capacidades no relacionadas (y la segunda mucho más rara que la primera). Lo que más bien parece suceder es que la decodificación del estímulo automáticamente pone al animal en un estado cognitivo, emocional o motivacional específico, apropiado para la situación¹¹.

(c) Finalmente,

Si nuestros ancestros fuesen tales codificadores–decodificadores y no tuviesen ninguna disposición desarrollada para metarepresentar, entonces no hay ninguna historia razonable acerca de cómo la presencia de los enunciados en su ambiente los hubiera llevado a descubrir su carácter metarrepresentacional, metarepresentar su contenido, y utilizar para ello sus propias representaciones mentales de una manera novedosa y opaca. (Sperber, 2000:45)

10 La principal razón es que la comunicación verbal de los humanos modernos no supone solamente decodificar el significado de la frase, sino, y fundamentalmente el significado del hablante. La comprensión verbal consiste en formar una metarrepresentación de una representación del hablante (identificar la intención metarrepresentacional). Entre los dos significados (el siempre ambiguo de la frase y el del hablante en un momento determinado) existe una brecha sistemática o subdeterminación del significado que debe inferirse: la atribución de la intención del hablante al producir el enunciado.

11 Por ejemplo, decodificar una señal de alarma normalmente desencadena un estado de miedo y activa planes de escape. 44

Entonces, Sperber defiende que la capacidad metarrepresentacional fue primero, es decir, se defiende lo que hemos llamado una Asimetría en favor de las Meta-representaciones, y en esta línea afirma que:

(a) La habilidad de interpretar el comportamiento de individuos inteligentes de la misma especie —más específicamente, la habilidad metapsicológica— otorga un muy desarrollado poder de predicción (predecir el comportamiento de otros ayuda a protegerse de ellos, competir exitosamente, explotarlos o cooperar con ellos de manera más provechosa). Así, puede pensarse que una habilidad metarrepresentacional es una adaptación plausible, cuya evolución es independiente de las necesidades comunicativas.

(b) Uno puede imaginarse escenarios en los que un individuo puede formarse creencias complejas o deseos imitando aquellos que le atribuye a otro individuo —se figura estados mentales—, satisfaciendo las necesidades comunicativas sin necesidad de información codificada (lingüística) sino solamente a partir de un comportamiento simbólico o pantomima. Por tanto,

La sofisticación metarrepresentacional permite una forma de comunicación inferencial independiente de un código en común. Sin embargo, este tipo de comunicación inferencial puede aprovecharse de un código. Puede hacerlo incluso si las señales generadas por el código son ambiguas, incompletas y dependientes del contexto (como de hecho lo son todos los enunciados lingüísticos). (Sperber, 2000:45)

Entonces, concluye con la siguiente hipótesis:

(...) un escenario en donde una habilidad metarrepresentacional se desarrolló en la especie ancestral por razones que tienen que ver con la competencia, la explotación y la cooperación, y no con la comunicación *per se*. Esta habilidad metarrepresentacional hace posible una forma de comunicación inferencial, primero como efecto colateral, y, probablemente, de manera bastante concienzuda al principio. El carácter benéfico de este efecto colateral se convierte en una función de las metarrepresentaciones y crea un ambiente favorable para la evolución de una nueva adaptación, una habilidad lingüística. Una vez que esta habilidad lingüística se desarrolla, es bastante fácil imaginar una mejora evolutiva mutua de ambas habilidades¹². (Sperber, 2000:49)

12 No queda del todo claro, según nuestro criterio, cómo es que se crea dicho ambiente.

2. Consideraciones finales

En el presente trabajo hemos ofrecido una interpretación de lo que hemos denominado distintas concepciones acerca de la asimetría, encontrando su diferenciación en el tipo de argumentos que cada una defiende, a saber:

- Asimetría significativa (*AS*): prioridad de conexión FL–CI.
- Asimetría evolutiva (*AE*): CI y SM evolucionaron con anterioridad e independientemente de ellos.
- Asimetría en favor de una identificación FL–CI (*AFL–CI*): CI se encontraría inherente implicado en la FL, mientras que el sistema SM tendría un papel instrumental, y en cierto modo accidental.
- Asimetría en favor de las metarrepresentaciones (*AFM*): La capacidad metarrepresentacional habría precedido evolutivamente a FL y por razones de cooperación y competencia (y no comunicativas).

Con la salvedad de que todo lo que pueda decirse sobre el tema pareciera encontrarse en una laguna donde todo lo que flota puede usarse para construir una canoa, proponemos algunas de las siguientes consideraciones las que bien podrían constituir una agenda de discusión sobre el tema:

- a) Todas las formas de asimetría encuentran al sistema SM —encargado de operaciones sensomotrices— en un lugar secundario, accesorio y no fundamental en la definición del lenguaje.
- b) Los dos sistemas considerados fundamentales FL y CI habrían evolucionado —coevolucionado o con prioridad de alguno— en una suerte de colaboración por beneficio de óptimo rendimiento. Esto puede aplicarse a todos los tipos de argumentos sobre la asimetría a excepción de AFL–CI que no distingue entre FL y CI.
- c) Lo que más destaca es la incompatibilidad del argumento de AFL–CI con la definición de FL ofrecida por Hauser *et. al.* (2002). Claramente esta es una visión alternativa puesto que la distinción FLA–FLE queda totalmente discutida.
- d) La ‘capacidad metarrepresentacional’ entendida como habilidad para representarnos contenidos mentales puede considerarse como parte de un sistema más general (CI) o sistema del pensamiento.
- e) La AFM es compatible, a priori, con sostener una definición de FL en términos de SC o FLE.
- f) La AE puede interpretarse como un argumento de especificación de AS.

Referencias bibliográficas

- Chomsky, Noam** (1995). *The Minimalist Program*. MIT Press.
- Chomsky, Noam** (2000). *New Horizons in the Study of Language and Mind*. Cambridge Press.
- Chomsky, Noam** (2002). Indagaciones minimalistas. En *El Lenguaje y la mente humana* (pp. 21–47) Ariel Practicum. N. Catalá, J. Díez Calzada y J. García–Albea Ed.
- Chomsky, Noam** (2010). *Some simple evo devo theses: how true might they be for language?*. En *Approaches to the Evolution of Language* (pp. 45–62) Cambridge Press. Larson R. et. al.
- Hauser, Marc; Chomsky, Noam & Fitch, Tecumseh** (2002). *The Faculty of Language: What Is It, Who Has It, And How Did it Evolve?* *Science* 298, 1569–79.
- Longa, Victor; Guillermo Lorenzo González & Juan Uriagereka** (2011). *Minimizing language evolution: The Minimalist Program and the evolutionary shaping of language*. En *The Oxford Handbook of Minimalism* (pp. 595–616). Oxford University Press. C. Boeckx (Ed.).
- Lorenzo Gonzalez, Guillermo** (2007). ¿Y si el lenguaje tiene cien mil años? Explorando las consecuencias de la datación del FOXP2 humano. *Ludus Vitalis*, XV(27), 143–163.
- Lorenzo González, Guillermo** (2013). *Biolingüística. La nueva síntesis*. Oviedo Versión. <https://www.unioviedo.es/glorenzo/>. Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-Sin Derivadas 3.0).
- Sperber, Dan** (2000). *Metarepresentations in an Evolutionary Perspective*. En *Metarepresentations: A Multidisciplinary Perspective* (pp. 117–137). Oxford University Press.

Cosas, datos y fantasmas, ¿de qué está hecho un Centauro?

FERMÍN PAZ¹

ferminpaz94@gmail.com

Universidad de Buenos Aires

Este trabajo propone complementar con algunos de los desarrollos del tomo XXIII de la obra completa en edición de Husserl, titulado *Fantasia, Conciencia de Imagen, Recuerdo*², las menciones que se encuentran en *Ideas II*³ al respecto de las distinciones entre cosa y fantasma. El objetivo es mostrar ciertas reflexiones previas que dieron lugar a elementos establecidos al momento de *Ideas II* y también marcar ciertos problemas que los análisis sobre la constitución reabren respecto a los contenidos sensibles.

En *Ideas II* el análisis del mundo natural parte de las «cosas reales», entendidas como unidades sintéticas de componentes y no como productos espontáneos (Husserl, 2014:51). Aquí a la cosa real material se le opone el fantasma. Si bien ambas objetividades son caracterizadas como espaciales, la distinción entre cosa y fantasma en *Ideas II* está consolidada en el carácter material, el cuerpo de la cosa, frente al fantasma que siendo igualmente espacial no es material. Husserl afirma:

En la experiencia original, en la percepción, el *cuerpo* es impensable sin cualificación sensible, pero el fantasma está originalmente dado y por ello también es pensable sin los componentes de la materialidad, mientras que estos por su lado son no independientes (desprendimiento unilateral). (Husserl, 2014:67)

En el §10 Husserl va a introducir la distinción entre la cosa, el fantasma y el dato de sensación con el ejemplo del sonido de violín aprehendido como violín real. A medida que me alejo de él el sonido varía y en un punto puedo hacer abstracción de

1 El presente trabajo integró el Simposio «*Ideas II* lecturas, tradiciones y desafíos».

2 Nos referimos al tomo 23 de la colección Husserliana: Husserl, E. (1980). *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung: Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen*, Nijhoff, Den Haag. Para este trabajo utilizamos la traducción al francés citada en la bibliografía de referencia. En adelante, las referencias a esta obra ofrecen una traducción propia por no contar edición al español.

3 Nos referimos al segundo volumen de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Utilizamos para este trabajo la traducción de Zirión Quijano citada en la bibliografía de referencia.

su realidad, pero conservar aún un fantasma espacial de sonido. Parece entenderse aquí que el fantasma funciona como una modificación de la cosa. En seguida agrega que haciendo abstracción del espacio podría aprehender el puro dato de sensación. Afirma que «en el puro dato de sensación, tropezamos con una predación que se encuentra como objeto aún antes de la constitución del objeto» (Husserl, 2014:52). Esta idea de una predación del sonido (o del dato sensible objetivable), implica que «tiene que haber una constitución primigenia del objeto sonido que se anteponga como conciencia predadora, una conciencia no predadora, sino precisamente ya objetivamente aprehensiva» (Husserl, 2014:53). El dato de sensación parece aquí ser un elemento originario, el correlato de una captación entendida como espontaneidad primitiva, tanto para la cosa real, como para el fantasma incorpóreo.

Además de estos dos elementos, a saber, el fantasma como modificación o al menos como un no real espacial frente a la cosa, y el dato de sensación como un elemento originario tanto para la cosa como para el fantasma, aparece en tercer lugar en este mismo párrafo un vínculo estrecho entre el dato de sensación y la conciencia primigenia del tiempo: «De tales objetos nos vemos conducidos finalmente a los datos de sensación constituidos de la manera más primitiva, los cuales se constituyen como unidades en la conciencia primigenia del tiempo» (Husserl, 2014:53–54).

A continuación, intentaremos recomponer cómo estos tres elementos, son fruto de una serie de reflexiones en torno a la distinción entre percepción y fantasía y a la reformulación del problema del contenido en términos del modo de darse.

1. Brentano y la distinción de representaciones por intensidad de contenido

Partimos de las lecciones «Fantasía y Conciencia de Imagen», que corresponden a la tercera parte del curso de invierno de 1904/1905 titulado «Sobre las partes principales de la fenomenología y teoría del conocimiento». Husserl afirma allí que «las sensaciones se encuentran a la base de las percepciones, los *phantasmata* sensibles a la base de las fantasías» (Husserl, 2002:57).

Al momento de caracterizar las diferencias entre imaginación y percepción, Husserl va a partir de la distinción de su posición de la de Brentano. Le objetará no distinguir diferentes tipos de representaciones más que a partir de su contenido, en rechazo de toda diferencia de esencia entre sensación y *phantasmata* por una de intensidad. De esta manera, para Brentano (tal como lo expone Husserl) el *phan-*

tasmata sería un contenido sensible de intensidad baja en comparación con las sensaciones. Así, se ofrecen dos grupos de contenidos sensibles: Unos muy vivaces, intensos, no sumidos a la discreción, etc. Otros, al contrario, fugaces, de menor intensidad. Estas diferencias establecen a las percepciones como representaciones propias y las representaciones de fantasías como impropias, esto es indirectas, formada por conceptos.

2. Críticas husserlianas a la intensidad

Husserl va a desarrollar sus críticas a esta distinción no esencial heredera de la vivacidad humeana, cargando contra la noción de intensidad, mostrando su inadecuación para establecer distinciones entre datos sensibles o bien percibidos o bien fantaseados. En este punto anticipa lo que leímos en *Ideas II*, esto es, que la diferencia se halla en el tipo de aprehensión, mas no en el contenido: El mismo dato podría ser sensación o fantasma.

En primer lugar, Husserl indica la ineficacia de la intensidad para distinguir sensaciones estableciendo que sensaciones débiles, ligeras, pueden sustituir sensaciones intensas, claras. Afirma, por ejemplo, que «una determinada melodía puede representar firmemente su motivo, mientras se basa en sonidos débiles» (Husserl, 2002:123–124).

En segundo lugar, la intensidad tampoco será útil frente a distintos campos sensibles para distinguir una fantasía de una percepción. Respecto al sonido, afirma que sonido e intensidad son idénticos en una melodía, haciendo vacua la aplicación de este esquema para una fantasía clara y vivaz de una melodía. Al preguntarse por la intensidad de los colores afirma que ciertamente no será su luminosidad, comparada con la intensidad y vivacidad de los fantasmas. Por último, cuestiona qué es la intensidad en el dominio del gusto: Si algo me quema, la intensidad marca cuanto quema. Si me represento el quemar, es necesario un *analogon* y no un quemar menos intenso.

Ahora bien, el problema se presenta propiamente con las representaciones de fantasía de fenómenos psíquicos. Husserl afirma que podemos «percibir interiormente y vivir» (Husserl, 2002:124) estados psíquicos, intenciones, juicios, preguntas, voliciones. En términos de diferencias por intensidad, «Un juicio fantaseado sería entonces una convicción menos vivaz. Pero si me represento un juicio con el que no estoy para nada de acuerdo, ¿estaría por lo tanto menos convencido?» (Husserl, 2002:125). Los problemas se repiten ante un juicio que nos representamos de

manera intuitiva sin implicar esto el juzgarlo efectivamente, verdadero o falso, con poca intensidad. También ante un querer imaginado que no es actual. Lo mismo ocurre con la imaginación de la duda: no significa que dudamos con poca intensidad. En términos de Husserl:

Podemos efectivamente representarnos un juicio de manera plenamente intuitiva, y sin embargo no lo enunciamos nosotros mismos, como por ejemplo, cuando nos representamos un juicio que consideramos falso. La cuestión siguiente se plantea igualmente: ¿no podríamos nosotros representarnos un querer, es decir intuitivamente, en el mismo sentido en el que nos representamos intuitivamente un rojo o un azul, mientras que no es esto bajo ningún punto de vista un querer actual? (Husserl, 2002:125)

Husserl sostiene que la necesidad de encontrar diferencias entre sensación y *phantasmata* yace en el sentimiento de que es necesario establecer una diferencia radical entre percepción y fantasía, siendo los contenidos de aprehensión la más a mano. Ahora bien, «los *phantasmata* también son contenidos sensibles, y contenidos sensibles de mismo género y especie que aquel que podemos encontrar en la sensación» (Husserl, 2002:73).

Si bien las críticas husserlianas a la intensidad exponen su reticencia a entender una distinción de grado, la distinción esencial en términos de contenidos permanecerá siempre esquivada. De este modo, la diferencia entre aprehensión perceptiva o aprehensión de fantasía no tiene que ver con dos géneros o clases de contenidos, que determinan la aparición del objeto, sino que se explica a partir de la caracterización entre presentación y presentificación.

3. La distinción entre presentación y presentificación

La distinción entre aprehensiones fundada en esa caracterización de la conciencia como actos ofrece dos escenarios: o bien la diferencia de la aprehensión no tiene relación de esencia frente a los contenidos *per se*, es decir, el mismo contenido de cada vivencia puede por principio hacer experiencia de una u otra aprehensión. O bien, el segundo escenario en el que

en la esencia fenomenológica de una vivencia, la aprehensión caracterizada de esta vivencia [como presentación o como presentificación] está prescrita de antemano como

la de un presente, o presentante de un presente, y como la de un no–presente, o presentante de un no–presente. (Husserl, 2002:128)

Para evitar el riesgo de caer en la primera posición considerada netamente psicologista. la segunda agrega el principio fenomenológico de una vivencia en presente. Sin embargo, la dificultad ahora radica en que la percepción tiene valor de conciencia a la que el presente pertenece esencialmente. Aquí aparece el riesgo de un regreso al infinito si se concibe la percepción como acto. Las dificultades comenzarán a disiparse a partir de la concepción del presente constituido intuitivamente en el percibir como presente dado primariamente y actualmente. Toda vivencia concreta es *eo ipso* presente, de esta manera, lo que detiene la regresión es una teoría de la modificación de la conciencia en la que una vivencia plena y efectiva no puede ser aprehendida modificada; y a cada vivencia concreta le corresponde una modificación.

La percepción tiene el carácter de la presentación, es decir que su objeto me es dado en presente en «carne y hueso», y la fantasía el carácter de la presentificación, esto es que su objeto se da en un no presente. Husserl reconoce que los problemas subsisten. Pero esta diferencia no se remite a la distinción nominal. La novedad es el carácter de modificación. Ya en el mencionado curso afirmaba que

Sólo las sensaciones tienen realidad verdadera, es decir, realidad de presente (*Gegenwartsrealität*) y son fundadoras (*Begründer*) de la realidad verdadera en los encadenamientos intencionales. Frente a ellas, los *phantasmata* son como nada. Son irreales, no valen por sí, sino solo como un figurar (*Darsteller*) otra cosa que, si fuese dada, sería de nueva justamente sensación. (Husserl, 2002:110)

Pero al instante Husserl agrega que los *phantasmata* son un presente, de contenido sensible presente y como partes de realidad, ellos mismos reales.

4. El abandono del esquema acto/contenido

Estos problemas comienzan a superarse hacia 1909, tal como leemos en el texto n°8 de este tomo XXIII, cuando Husserl logra una teoría de la modificación de la conciencia refinada que le permite sortear los problemas de intentar definir distinciones de contenidos y comienza a formularse en estos términos:

Pero no tenemos, en principio en el caso de la percepción, en tanto que es una vivencia concreta, un color como contenido de aprensión, y luego un carácter de aprehensión que hace la aparición. E igualmente no tenemos tampoco, en el caso de la fantasía, nuevamente un color como contenido de aprehensión, y luego una aprehensión cambiante, aquella que hace a la aparición de fantasía... al contrario: la conciencia, es conciencia de principio a fin, y ya la sensación como el fantasma, es conciencia. (Husserl, 2002:275)

Rechaza que haya algo así como un color de sensación y un color de fantasma que me da un nuevo contenido según el acto que lo afecte.

En consecuencia, abandono pues la identificación entre la sensación y el contenido de la sensación (con la que había procedido en las *Investigaciones Lógicas*) y vuelvo a la concepción según la cual la sensación y la percepción están en principio al [mismo] nivel, siendo toda sensación una percepción, pero no una percepción plena. (Husserl, 2002:275)

Aparece para nombrar el modo originario de la percepción, la conciencia de un presente impresional. A este se le opone la modificación reproductiva: la fantasía como conciencia de presente reproductivamente modificada. Aquí el léxico demuestra el descubrimiento de la conciencia inmanente de la temporalidad. La modificación permite entender al recuerdo, y por extensión luego también a la fantasía:

La fantasía es precisamente modificación de principio a fin, y no puede incluirse nada más que la modificación. Esta modificación es como tal, una vivencia, es un percibible, y por lo tanto la percepción de esa vivencia tiene ella misma a su vez su modificación. (Husserl, 2002:277)

Hacia la consolidación de la fenomenología trascendental Husserl va a abandonar definitivamente la noción de *phantasmata*. Una vez que la conciencia alcanza un modelo no en términos de aprehensiones y contenidos, sino en términos de modificaciones, el dato de sensación ya no será problemático por su carácter en términos de contenido.

5. A modo de cierre

Hasta aquí espero haber mostrado cómo la discusión por los contenidos de las aprehensiones abona al rechazo husserliano del esquema acto/contenido. Es por

esto que entiendo que la distinción al momento de *Ideas II* entre *phantasmata* y sensaciones, ya no aparece paralela a la del fantasma y la cosa. Los datos de sensación toman otro lugar en la constitución a partir de la aparición de otros elementos con los que se puede tematizar el presente como van a ser las nociones de materia y específicamente la de cuerpo. El tercer elemento, el vínculo con la conciencia inmanente constitutiva de la temporalidad, apenas puedo leerse en la coincidencia histórica de los elementos tematizados y demanda un trabajo específico.

El abandono de la noción de *phantasmata* muestra el abandono de la discusión por los contenidos: el centauro ya no está hecho de *phantasmata*, sino que es esa vivencia misma una modificación con un dato de sensación que también es modificación. Estas aclaraciones nos permiten entender mejor la reintroducción de la distinción en *Ideas II*. Esta ya no apunta al problema del contenido, sino que abre nuevos problemas ligados por un lado al estatuto óptico del objeto de la fantasía, que opuesto a la cosa real por ausencia de materialidad comparte sin embargo espacialidad y poder causal, y por otro lado, al dato de sensación como elemento constitutivo originario.

Referencias bibliográficas

- Husserl, Edmund** (2002). *Phantasia, conscience d'image, souvenir. De la phénoménologie des présentifications intuitives. Textes posthumes (1898–1925)*. (R. K. Pestureau, Trad.) Jérôme Millon.
- Husserl, Edmund** (2014). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. (A. Ziri3n Quijano, Trad.) Fondo de Cultura Econ3mica.

Wittgenstein en el debate sobre el concepto de «color»

PALOMA PESQUEDUA

pesqueduapaloma@gmail.com

Universidad Nacional del Litoral

Los colores han sido y continúan siendo un objeto de interés para el ámbito filosófico. Una de las principales razones es que su análisis introduce un importante asunto metafísico que concierne a la naturaleza de la realidad física y de la mente. Entre otras cuestiones, es posible preguntar si los colores son parte de la realidad independiente de la mente y qué tipo de explicaciones se podrían dar de las experiencias de color. Los debates epistemológicos y semánticos también se hallan involucrados en el tema, siendo este el marco más apropiado para la investigación que proponemos.

El objetivo principal es llevar a cabo un estudio del concepto de «color» a partir de las consideraciones de carácter lógico y gramatical introducidas por Wittgenstein en vinculación con algunos aportes específicos de este autor sobre la determinación del significado. Para ello, en primer lugar estudiaremos el uso lingüístico de los términos que utilizamos para referirnos a los colores, a partir de los aportes realizados por el filósofo en sus célebres *Investigaciones Filosóficas* (IF), así como también en sus *Observaciones sobre los colores* (OC) (uno de los últimos escritos del autor). En este sentido, es importante centrarse en el análisis conceptual de los empleos ordinarios de los conceptos de color, atendiendo a la noción de juegos de lenguaje que plantea nuestro autor en su segundo período.

El pensamiento filosófico de Wittgenstein sobre los colores (por el cual se interesa de manera eminente hacia el final de su vida, aproximadamente entre los años 1950 y 1951) tiene su base crítica en la tradición de la Óptica de Newton y de la *Farbenlehre* (*Teoría del Color*) de Goethe (a los que ya en 1931 Wittgenstein hacía referencia). Podría decirse que los temas que se tratan en *Observaciones sobre los Colores* pertenecen a una perspectiva filosófica conceptual, lógico gramatical y no meramente científica.

Por lo tanto, el interés de Wittgenstein sobre los colores se centra en lo que denomina «la lógica de los conceptos» (OC), esto es, la gramática profunda del empleo de los conceptos que utilizamos para referirnos a los colores, que apela a la

determinación de cómo el significado del concepto se establece en atención a los diferentes contextos sociales, los juegos de lenguaje y la praxis (Wittgenstein, 1994:VIII).

Nuestra investigación se dirige entonces a la clarificación de la propiedad de nuestros términos de color, como «rojo» o «azul», designan en nuestro lenguaje ordinario y cómo los comprendemos a partir de sus empleos. Hallamos que un importante aporte en esta misma dirección ha sido realizado por Mark Johnston (1992), en su trabajo reconoce la existencia de un conjunto de prácticas lingüísticas y conceptuales que subyacen lo que podemos denominar como «nuestra comprensión ordinaria de los colores». El objeto de estudio en este caso se extiende a los actos de habla y el pensamiento en los que están involucradas nuestras prácticas de empleos de los conceptos de color.

En este sentido, Johnston defiende la idea de que nuestros conceptos ordinarios de color son capturados/entendidos a partir del dominio que poseemos sobre los conceptos en cuestión. El concepto de color es, para este autor, un concepto cúmulo (*cluster concept*) que incorpora un conjunto de creencias y comportamiento estables en torno a ellos. Johnston denomina a algunas de estas creencias como centrales, que podemos contrastar con las creencias denominadas «periféricas».

Al respecto, consideramos que los aportes realizados por Wittgenstein a partir de sus IF pueden enmarcarse en esta línea de pensamiento expresada por Johnston. En particular, la noción de «conceptos cúmulo» y de conceptos vinculados a los comportamientos perceptivos en términos del dominio de una técnica y de las habilidades y creencias relacionadas, sirven de como trasfondo para el análisis propuesto.

1. Juegos de lenguaje de color y su lógica

En este apartado se analizarán, en primer lugar, los conceptos de color y su relación con la noción wittgensteiniana de juegos de lenguaje. Entenderemos por «conceptos de color» los términos para referirnos a los colores o bien los conceptos relativos a los colores, como por ejemplo rojo, azul, negro, verde, entre otros. De acuerdo con lo anterior afirmaremos que aquello que los conceptos de color expresan depende del juego de lenguaje en el cual están inmersos. En segundo lugar, repararemos en cómo aprendemos los conceptos de color. Finalmente, desarrollaremos en relación con lo anterior la idea de una lógica de los conceptos de color que Wittgenstein menciona en sus *Observaciones sobre los Colores*.

Entonces, para Alejandro Tomasini Bassols (1993:15) el primer paso para estudiar los conceptos de color en la filosofía de Wittgenstein es el reconocimiento de que hay una multiplicidad de juegos de lenguaje en los que intervienen los colores. Menciona los siguientes juegos de lenguaje donde se utilizan dichos conceptos: una persona puede nombrar colores, clasificar o identificar objetos en función de sus colores, solicitar objetos de tal o cual color, etc. Estos diversos modos de comunicación que se dan entre sujetos de una comunidad, los mismos adquieren su significado en tanto se asocia el uso con las palabras para nombrar colores, es decir, el significado de las palabras es dado por el uso o empleo de los conceptos de color. De esta manera arribamos a la noción de juegos de lenguaje que explicita Wittgenstein en el párrafo §7 de IF: «Llamaré “juego de lenguaje” al todo formado por el lenguaje y a las actividades con las que está entretelado» (Wittgenstein, 2009:23). En cuanto a esta noción propuesta por Wittgenstein y en relación con los términos que utilizamos para nombrar los colores, podemos decir que existen múltiples juegos de lenguaje de color, además de los ya mencionados podemos decir que es posible la existencia de otros juegos de lenguaje, como el que nos propone Wittgenstein en OC §13:

Imagínese un *pueblo* de gente ciega al color, y fácilmente podría haber uno así. Ellos no tendrían los mismos conceptos de color que nosotros. Porque inclusive suponiendo que hablan, e.g., [alemán], por consiguiente, que disponen de todas las palabras [alemanas] de color, de todos modos las usarían de modo diferente al modo como lo hacemos nosotros y *aprenderían* su uso de modo diferente. (Wittgenstein, 1994:4)

Es decir, un juego de lenguaje posible es el que utilizan las personas daltónicas en este ejemplo, sin embargo, podemos mencionar también aquellos juegos de lenguaje en los cuales se afirma la existencia de tres colores denominados primarios y tres colores denominados secundarios, o bien el juego de lenguaje de los esquimales, quienes cuentan con aproximadamente treinta formas diferentes de nombrar las tonalidades de blanco, a diferencia de muchas otras culturas.

Los juegos de lenguaje de color son, entonces, una multiplicidad abierta y dinámica. Podemos emplear de diferentes maneras los términos de color, tal como afirma Wittgenstein en *Investigaciones Filosóficas* (§23) la multiplicidad de juegos de lenguaje no es algo fijo, dado de una vez por todas sino que nuevos tipos de lenguaje surgen, unos nacen, otros envejecen, se olvidan y mueren (Wittgenstein, 2009:37). Es importante destacar que, estos juegos de lenguaje debemos adscribir-

los a determinadas formas de vida y actividades que se realizan en sus contextos particulares.

Dentro de este marco, podemos indagar de qué manera adquirimos los conceptos de color. De acuerdo con las críticas que realiza Wittgenstein en sus *Investigaciones Filosóficas* a Agustín de Hipona, uno de los puntos más significativos es el giro pragmático que realiza el autor frente al aspecto ostensivo de la enseñanza del lenguaje para Agustín. Afirma Wittgenstein que no basta con señalar objetos para explicar el significado de una palabra ya que ese señalamiento puede interpretarse de diferentes maneras; por ejemplo: si una persona quiere enseñarle a un niño el color amarillo y le señala un libro, el niño puede comprender que el objeto se llama amarillo, por lo tanto, la explicación ostensiva no es eficaz a la hora de enseñar cómo se aplican los términos de color. Suele pensarse que el mejor modo de enseñar colores es mediante la identificación o mostración de los mismos, es decir, señalando un objeto e indicando «esto es un color» o «este es el color azul», pero no es tan simple, ya que al hacer esto estaríamos mostrando algo azul pero no meramente el concepto azul. Por lo tanto hace falta más que una enseñanza ostensiva para explicitar cuál es el concepto de color al que queremos referirnos, hace falta un análisis de los usos que se le asignan a las palabras en los diferentes juegos de lenguaje de color para poder comprender la lógica de los conceptos de color.

Lo que propone Wittgenstein es atender al modo en que son utilizadas las palabras en un contexto determinado, de esta manera entonces, se llega a la noción de juegos de lenguaje para nombrar al todo formado por el lenguaje y las acciones. Entonces, ¿cómo aprendemos el significado de una palabra? Según el filósofo, es necesario observar cómo es empleada la misma en un cierto contexto y por parte de quienes la dominan, es decir, de quienes dominan un cierto juego de lenguaje. En el caso particular de los términos que utilizamos para referirnos a los colores, no comprendemos el significado de rojo simplemente señalando un objeto cuyo color sea rojizo, puede funcionar como una mera preparación pero debe estar entrelazada con acciones y actividades sociales, ya que son estas las que le proporcionan su significado a los términos que utilizamos para nombrar los colores.

Luego, para poder comprender el significado de los conceptos de color en un cierto juego de lenguaje es preciso que juguemos ese juego para familiarizarnos con las palabras que están inmersas en él. Los juegos, en general, están regidos por reglas y se juegan de acuerdo con las mismas; funcionan, según Wittgenstein, como indicadoras de caminos (IF §85) y nos dicen cómo debemos actuar (Wittgenstein, 2009:95). No obstante, es necesario que sigamos las reglas más de una vez, mediante la repetición constante y de esta manera convertir dichas reglas en una cos-

tumbre. Lo anterior se logra mediante un proceso de adiestramiento, lo que nos lleva a actuar ciegamente frente a una regla. Puesto que, el hecho de seguir una regla es análogo a obedecer una orden, como afirma Wittgenstein, se nos adiestra para ello y así reaccionamos de manera determinada. A su vez, actuamos ciegamente siguiendo las reglas de los juegos de lenguaje de esta manera ya que, en cierta medida, no tenemos razones para decir por qué actuamos de tal o cual manera, simplemente actuamos, seguimos una regla ya establecida, no la elegimos, ya que dentro de un juego de lenguaje las funciones de las palabras nos vienen dadas previamente. Por lo tanto, aprendemos a distinguir entre colores e identificar cuándo estamos utilizando de manera correcta o errónea un término de color mediante nuestro conocimiento adquirido mediante del adiestramiento mencionado anteriormente.

En este sentido, cabría la posibilidad de plantear una teoría conductista en relación con nuestros conceptos de color, en el sentido que menciona Tomasini Bassols:

Al hablar de conductismo lo único que deseo enfatizar es que parte de la explicación de la significación (el uso) de los nombres de los colores tendrá que tomar en cuenta la conducta contextualizada (regular o sistemática y socializada) de los hablantes. (1993:17)

Podemos ahora, finalmente, referirnos a lo que en *Observaciones sobre los Colores* se nombra en algunos párrafos como «la lógica de los conceptos de color». Wittgenstein realiza aquí un análisis de los conceptos que utilizamos para referirnos a los colores, y de esta manera se diferencia de las teorías físicas del color y de la psicología Gestalt, es decir, pretende analizar cómo utilizamos los conceptos de color, se preocupa por el significado de las expresiones que empleamos para hablar de colores y no de las impresiones que tenemos de los mismos, las cuales, se las asigna al campo de la psicología gestáltica. Entonces, se preocupa por analizar lo que ya está hecho, o bien realizar una descripción de la forma en que utilizamos las palabras para referirnos a los colores.

Siguiendo este esquema de análisis wittgensteiniano de los colores, no podríamos concebir un «verde rojizo» puesto que es lógicamente imposible, es decir, funcionan como términos opuestos y por lo tanto es imposible concebir un color de ciertas características, sin embargo; esto se aplica a un determinado juego de lenguaje. Podría suceder que se hallara una sociedad en la cual concibieran un color de esas características, pero ya sería esta otra forma de vida. La lógica de los conceptos de color, entonces, se encuentra estrechamente unida a los diferentes juegos de len-

guaje que, en palabras de Wittgenstein (OC §110) «ponen orden en las cosas» (Wittgenstein, 1994:30).

2. Siguiendo reglas. Daltonismo y «visión normal de colores»

Al hacer referencia a los juegos de lenguaje y las formas de vida, en la filosofía de Wittgenstein, se vuelve inevitable hablar del seguimiento de reglas. Por lo tanto, en este apartado analizaremos brevemente el problema de seguir una regla para los sujetos daltónicos.

En OC, Wittgenstein propone imaginar un pueblo compuesto por sujetos daltónicos, como mencionamos anteriormente. Estos individuos no gozarían de los mismos conceptos de color que aquellos individuos con visión normal de colores, por lo tanto aprenderían el uso de los términos de color de diferente modo. El problema en relación a la percepción de color de los sujetos daltónicos y los términos de color ocupa en OC un punto sustancial para pensar el uso de los términos que se utilizan para nombrar los colores.

La dificultad que acontece sobre el denominado defecto sobre la percepción es que las personas que padecen esta afección no logran seguir la misma regla en cuanto a los conceptos de color que poseen las personas de visión normal. A causa de que el juego de lenguaje que prevalece es aquel que se adecúa a las formas de vida de individuos que no padecen daltonismo, a las personas daltónicas se las ha excluido de este juego, por lo tanto, poseen dificultades para aprender los términos de color como se los utiliza actualmente. Sin embargo, es preciso tener en cuenta que las reglas de los juegos de lenguaje no son fijas, al igual que los juegos que rigen, pueden crearse sobre la marcha. Esto quiere decir que, al igual que algunos juegos, las reglas pueden ir variando en relación con los acuerdos que realicen los jugadores de los mismos. Se debe tener en consideración que no todos los participantes estarán de acuerdo en todo momento y hay quienes quedarán excluidos, como en nuestro caso, los sujetos daltónicos.

Cabe mencionar que, dentro de los juegos de lenguaje rige, a causa de las reglas que se deben seguir ciegamente, cierta normatividad. Sobre este aspecto Federico Penelas indica:

En efecto, uno de los principales aportes de Wittgenstein a la historia de la filosofía es el haber remarcado la idea de que el significado es normativo, en el sentido de que sea lo que sea el significado, este determina aplicaciones correctas e incorrectas de la ex-

presión en cuestión. En nuestro juego de lenguaje las palabras de color, si alguien señalando el mar dice: «Eso es rojo», está haciendo algo incorrecto (...) (2020:151)

Por lo tanto, dicha normatividad que es propia de los juegos de lenguaje indica cuándo se acierta en el uso de una palabra y cuando se cometen errores, por lo que los sujetos daltónicos si no se adecuan y aprenden a nombrar e identificar los colores de la misma manera que los individuos de visión normal, serán más propensos a errar. Sin embargo, este carácter normativo puede cambiar, al cambiar las formas de vida de los sujetos que crean las reglas que rigen los juegos de lenguaje.

3. Consideraciones finales

A raíz de lo expuesto en los apartados de este trabajo podemos inferir en primer lugar, que los conceptos de color pertenecen a uno o varios juegos de lenguaje de color, los cuales se rigen por determinadas reglas que poseen carácter normativo que sin embargo, pueden sufrir cambios. Este carácter normativo que determina a los juegos de lenguaje de color permite acercarnos a la problemática del seguimiento de reglas para los sujetos daltónicos. En este sentido, como afirma Yuan:

Wittgenstein se compromete con la idea de que la comprensión es el dominio de una técnica, respetando la idea de que no hay un único modo de ver o un concepto unitario de percibir. Hay, en todo caso, una pluralidad de conceptos involucrados en la percepción visual, entendiendo los mismos no en términos de contenidos o hechos mentales proposicionales sino como actividades y habilidades perceptivas determinadas según el contexto por reglas de la práctica con la que estamos culturalmente familiarizados. (2019:167)

En segundo lugar que, para establecer una lógica de los conceptos de color es preciso revisar el uso de los conceptos de color, ya que es mediante el empleo que realizan los sujetos en una comunidad que su adquieren significado. Sin embargo, debemos tener en cuenta que, por lo anterior, están sujetos a cambios por parte de quienes los utilizan.

Retomamos, finalmente, una pregunta que realiza Wittgenstein (OC §302): «¿Sería correcto decir que en nuestros conceptos se refleja nuestra vida? Están inmersos en ella» (Wittgenstein, 1994:57–58). Creemos que es posible sostener una respuesta afirmativa, ya que los colores y sus conceptos están presentes en todo

ámbito de nuestra vida, en muchos casos reflejan la manera de vivir. Finalmente, es posible afirmar que el lenguaje que utilizamos para referirnos a los colores está relacionado de manera directa con nuestra manera de vivir, wittgensteinianamente, permean nuestra vida.

Referencias bibliográficas

- Holgado, Manuel** (2017). Wittgenstein y la hipótesis del espectro visual invertido. *Análisis. Revista de investigación filosófica*, 4(1), 77–92.
- Johnston, Mark** (1992). How to speak of the colors. *Philosophical Studies* (68), 221–263.
- Pasteureau, Michel & Simonnet, Dominique** (2006). *Breve historia de los colores*. Paidós.
- Pastoreau, Michel** (2017). *Los colores de nuestros recuerdos*. Periférica.
- Penelas, Federico** (2020). *Wittgenstein*. Galerna.
- Tomasini Bassols, Alejandro** (1993). Los colores y su lenguaje. En Laura Benitez y José Antonio Robles (Comp.) *Percepción: colores*. (pp. 175–216). Inst. de Investigaciones filosóficas UNAM.
- Westphal, Jonathan** (2017). Wittgenstein on Color. En H.–J. Glock, & J. Hyman (Eds.), *A Companion to Wittgenstein* (pp. 533–544). Blackwell.
- Wierzbicka, Anna**. The meaning of the color terms: semantics, culture, and cognition. *Cognitive Linguistics*, 1(1), 99–150.
- Wittgenstein, Ludwig** (1994). *Observaciones sobre los Colores*. Ediciones Paidós Ibérica.
- Wittgenstein, Ludwig** (2009). *Investigaciones filosóficas*. Gredos.
- Yuan, María Sol** (2019). Wittgenstein y el carácter normativo de la percepción visual. *Análisis Filosófico*, XXXIX(2), 163–190.

Kant contra Jacobi en el debate sobre el sentimiento

EMANUEL RIFFEL¹

emanuelriffel@gmail.com

Universidad Autónoma de Entre Ríos

La respuesta que ofrece Kant sobre la noción de *sentimiento* en su artículo «¿Qué significa orientarse en el pensamiento?» supone de base los resultados de la discusión entre Jacobi y Mendelssohn en el contexto de la «controversia del panteísmo». En este sentido tomamos como punto de partida la lectura que Jacobi hace del racionalismo atendiendo, fundamentalmente, a la filosofía de Spinoza. Jacobi entiende que la doctrina de Spinoza conduce –por su naturalismo de base– a un fatalismo (negación de la voluntad libre) y a un ateísmo (negación de la trascendencia divina). En efecto se trata de una doctrina de la necesidad cuyo fundamento se retrotrae a un mecanismo de causación derivado al infinito, y sintetizado en el principio de razón suficiente (Jacobi, 1998:57; 2013:167). Lo cual significa que no hay ámbito de la existencia que escape a la posibilidad de ser explicado y deducido en términos de relación causa–efecto. Para Jacobi esta derivación causalista y explicativa hace de la doctrina de Spinoza la expresión más lograda de la filosofía racionalista.

En efecto, según el polemista este «afán desmedido de explicación» (1998:29; 2013:149) es una característica común en todo sistema basado en la especulación racional. De allí que las características que el sistema spinozista presenta se vuelvan extensibles a la tradición racionalista en la que también pretende inscribir al posicionamiento ilustrado de Mendelssohn (Jacobi, 1998:123; 2013:210). En este sentido, como ya afirmamos, nos interesa dar cuenta de la discusión entre Jacobi y Mendelssohn a partir de dicha caracterización, es decir, en torno al alcance y límite del conocimiento racional, para luego adentrarnos en la respuesta de Kant, atendiendo a las particularidades que creemos ver en relación con Jacobi.

1 El presente trabajo integró el Simposio «Antropología, moral y política en la Modernidad: antecedentes, debate y derivas».

1. La expectativa de Jacobi y Mendelssohn sobre la respuesta de Kant

Como hemos mencionado, la apelación de Jacobi a un tipo de saber que escapa al ámbito dogmático de la razón demostrativa se instaure como inminente, en la medida que el fatalismo al que conduce la especulación racional termina por socavar toda posibilidad de libertad y fundamento trascendente. La respuesta de Jacobi frente a la filosofía racionalista es la defensa de un modo de saber intuitivo, fideísta, no-racional. Ante lo cual, Mendelssohn defiende una idea de religión natural configurada desde el ámbito de la racionalidad, oponiéndose al fanatismo de Jacobi. Aun así, cabe considerar, que la defensa del ilustrado berlinés encuentra un límite ante el reconocimiento del extravío metafísico al que la pura especulación racional podría conducir. En efecto, la razón quedaría atrapada en sutilezas especulativas inconducentes. De este modo, ante tal riesgo apela a lo que conceptualiza como sano entendimiento, o buen sentido, facultad cuya función es la de compensar la mencionada especulación racional (Mendelssohn, 1989:488, 489, 492; 2013:312, 313, 317).

Hasta aquí la confrontación de una lucha entre tales posicionamientos. Cabe aclarar que tanto Jacobi como Mendelssohn esperan la intervención de Kant. En el caso de Mendelssohn, al menos por la sagacidad del profesor de Königsberg, quien –aun demoliendo la metafísica– es el único que puede defender la vía de la racionalidad desintegrada por el fanatismo de Jacobi (Mendelssohn, 2008:93; 2013:240). En el caso de Jacobi, porque el límite que ha impuesto a la vía del conocimiento racional de la divinidad compatibiliza con la restricción que ha instaurado Kant en su filosofía crítica, habilitando el ámbito de la fe y la moral como lugares propios de dicho saber (Jacobi, 1998:320; 2013:365). Kant, aunque tardíamente, interviene en 1786 mediante la publicación de su artículo «¿Qué significa orientarse en el pensamiento?» Su respuesta considera que ambas posturas conducen a consecuencias nefastas. En efecto, advierte que en el uso demostrativo de la razón (Mendelssohn) se produce la misma extralimitación que en el fideísmo mediante la apelación a una intuición exaltada (Jacobi). La pregunta que surge a partir de aquí es la siguiente ¿por qué habiendo eliminado por la misma causa los posicionamientos de Jacobi y Mendelssohn resulta revisable la discusión entre Jacobi y Kant?

Según Kant, el posicionamiento de Mendelssohn debido a su ambivalencia entre la especulación racional y el sentido común, conlleva a un estado pernicioso, que «vuelve a la desorientación del buen sentido» (Philonenko, 1959:57). De este modo no logra erradicar la propuesta de Jacobi, quien apela a una intuición oculta e in-

comunicable como fundamento último del conocimiento. En efecto, Kant entiende que Mendelssohn antes que resolver el problema, propicia la posibilidad del «fanatismo» (1977:267, 268; 2013:441). Desde nuestra perspectiva, el defensor de la ilustración berlinesa no logra erradicar la encrucijada en la que Jacobi intentó poner a Lessing al esgrimir la dicotomía entre conocimiento racional y fideísmo. Por lo tanto, de momento, el posicionamiento de Jacobi parece constituirse en la única respuesta consistente.

Decimos que «parece constituirse» porque la intervención de Kant no se da de un modo antagónico en la apelación a otra facultad, o modo de conocer irreductible al de Jacobi. La cuestión está dada en que Kant reconfigura el mismo ámbito interpretativo desde el que se sitúa el polemista de Pempelfort, esto es, el concepto de «sentimiento». Pensamos que por dicha noción se dirime un ámbito de interés común entre Jacobi y Kant, y desde allí consideramos que Kant logra ofrecer una respuesta desarticulando la dicotomía que Jacobi propone. A partir de aquí retomamos el tratamiento de algunos pasajes de las *Cartas a Mendelssohn* de Jacobi, para luego volcarnos de lleno a la respuesta kantiana desarrollada en «¿Qué significa orientarse en el pensamiento?».

2. El fundamento de la «intuición inmediata» en Jacobi

La apelación de Jacobi a otra instancia de verdad como vía no-racional descansa en que la razón en su carácter explicativo y mediador, entre el sujeto cognoscente y las cosas, produce una proyección especular del mundo que lejos de situarlo en la realidad termina por alejarlo en abstracciones que distorcionan dicho vínculo de correspondencia. Jacobi entiende que la captación real del mundo, no se da por la capacidad racional de demostración sino más bien por la capacidad de sentir. En este sentido, la noción de «sentimiento» configura la dimensión epistémica de certeza². Necesariamente toda certeza deriva de lo que denomina la «certeza del sentimiento» (*Ueberzeugung des Gefühls*) (Jacobi, 1998:86; 2013:180). Nuevamente aquí es donde vuelve a reconocer un límite a la elaboración racional, que si bien está en condiciones de generar conocimiento cierto, sin embargo, al estar fundada en razones se constituye como «certeza de segunda mano» (Jacobi, 1998:115; 2013:204). Esto supone que una certeza mediada por razonamientos recibe su fuer-

2 «Dejo allí a Spinoza, impaciente por arrojarme a los brazos del sublime genio que ha dicho que “un solo suspiro del alma, que se inclina hacia lo mejor, el futuro y lo perfecto, es una demostración más que geométrica [matemática en el original] de la divinidad”» (Jacobi, 1998:85; 2013:179)

za de convicción a partir de fundamentos que luego descansan en una «certeza inmediata» (Jacobi, 1998:115; 2013:204).

Ahora bien, surge la cuestión acerca de cuál es el contenido de dicha certeza inmediata, fundada en el sentimiento. Dicho sentimiento remite a una relación de correspondencia entre «la representación que coincide con la cosa representada» (Jacobi, 1998:115; 2013:204), y a la que denomina «creencia» (*Glaube*). Ante lo cual el sujeto cognoscente desempeña un papel receptivo e incommunicable (Jacobi, 1998:86, 116; 2013:180, 206), constatando que lo efectivamente existente se presenta bajo el carácter de una «verdadera y maravillosa revelación» (*eine wahrhafte, wunderbare Offenbarung*) (Jacobi, 1998:116; 2013:205). De un modo indistinto, Jacobi, considera que tal instancia de receptividad acontece tanto en el orden natural, como en el orden sobrenatural. En definitiva, antes que ofrecer una doctrina sistemática del asunto, su interés está fundamentalmente puesto en denunciar los límites de la razón especulativa, y en advertir sobre el riesgo al que conduciría reducir la vida a un mero cálculo racional.

3. El sentimiento de «diferenciación subjetiva» en Kant

Kant, al igual que Jacobi, entiende que «la exagerada pretensión de la facultad especulativa de la razón, principalmente su carácter de autoridad imperativa — mediante demostración—, debe ser suprimida» (Kant, 1977:268; 2013:442). Sin embargo, tal y como mencionamos, también considera un riesgo que el enclave del sentido de verdad este dado en la pura intuición «escondida bajo el nombre de creencia» (Kant, 1977:268; 2013:441). En la noción jacobiana de «creencia», el sujeto es reducido en su capacidad cognoscente a una pura pasividad, esto es, al mero asentimiento o convencimiento acrítico de lo que se presenta al modo de una revelación (Kant, 1977:278; 2013:456).

Esto trae aparejado dos implicancias problemáticas. En primer lugar, un empobrecimiento de la experiencia cognoscitiva, en la medida que el sujeto cognoscente de Jacobi es limitado a una pura receptividad por la que se anula la posibilidad de establecer criterios de orientación ante la ausencia de indicios objetivos de la experiencia sensible, o simplemente por tratarse de una instancia situada más allá del ámbito de la experiencia. En segundo lugar, una indiferenciación entre los órdenes de las cosas propias del ámbito sensible y el ámbito de lo suprasensible, bajo un mismo criterio de conocimiento. Indiferenciación que conduce a la imposibilidad de establecer un criterio experiencial intersubjetivo y comunicable.

Kant responde a ambos problemas mediante el desarrollo de la noción de «orientarse» (Kant, 1977:268; 2013:442).³ La noción de orientación denota dos ámbitos: por un lado, el ámbito de lo sensible, como orientación en el espacio, ya sea geográfico, físico o astronómico; por otro lado, la noción lógico–especulativa, como instancia de orientación en el pensamiento. La primera acepción, señala que ante la posibilidad de cierta alteración de aquellos datos objetivos que aporta la sensibilidad en su función indicativa, surge el auxilio de lo que denomina «sentimiento de una diferencia en mí propio sujeto» (Kant, 1977:269; 2013:443). Tal capacidad de diferenciación es lo que posibilita «determinar una situación» (Kant, 1977:269; 2013:444) a partir de la cual reorganizar el sentido de la orientación, el cual reside en un *sentimiento subjetivo*.

Del mismo modo, así como acontece en el ámbito del espacio, también es posible ampliar la experiencia a un segundo ámbito, el del pensamiento. Aquí y de un modo aún más patente se da la ausencia de principios objetivos por los cuales determinar la capacidad de juzgar. En efecto más allá de los límites de la experiencia queda como última instancia «el principio subjetivo de diferenciación» (Kant, 1977:270; 2013:445), cuyo anclaje no es ni más ni menos que el «sentimiento de la exigencia de la propia razón» (Kant, 1977:270; 2013:445). Las condiciones para que ello sea posible implica la vinculación del objeto suprasensible, con los conceptos puros del entendimiento, de modo tal que permita «pensar un objeto suprasensible que al menos es compatible con el uso empírico de nuestra razón» (Kant, 1977:271; 2013:446).

Tal compatibilidad, supone sin quitar su dimensión suprasensible, -y por ende desconocida- al menos generar las condiciones necesarias para garantizar su «posibilidad real» (Kant, 1977:271; 2013:446), de modo tal que vinculado a nuestro modo experienciable (*Erfahrungsgebrauche*) (Kant, 1977:271; 2013:446), se torne posible. Kant considera que el método de orientación descansa en tal sentimiento subjetivo de distinción, es decir, que aun realizando la exigencia de la razón, de ir más allá de los límites de la experiencia, no se abisma en un ámbito de lo inconmensurable. Y en este sentido es necesario remarcar tres aspectos.

3 Mendelssohn utiliza el mismo verbo (*orientarse*) para designar la acción que lleva adelante en la resolución del enfrentamiento entre la *razón* y el *sano entendimiento* (1989:488; 2013:312) No obstante, él no efectúa el desarrollo teórico de la noción tal y como Kant lo realiza. Al respecto, si bien Kant advierte que el ilustrado berlinés no llegó al desarrollo de las distinciones pertinentes en torno al límite de la función demostrativa en el ámbito especulativo, sin embargo, valora de él la determinación de permanecer en el terreno de la razón, como última piedra de toque en la búsqueda de la verdad (Kant, 1977:275; 2013:452).

En primer lugar, que acuerda con Jacobi, en cuanto a la imposibilidad de asir la existencia del ámbito suprasensible por medio de la dimensión teórica de la razón. En segundo lugar, que a pesar de dicha imposibilidad, sin embargo, no renuncia a la *viabilidad* de un tratamiento racional, allí donde Jacobi ve solamente un fracaso de la razón. En tercer lugar, que el modo de abordaje de tal ámbito se da en el *sentimiento*, pero ya no entendido como una instancia epistémica de asentimiento *inmóvil* de la intuición, sino más bien en un sentido dinámico. Esto último significa que la idea de *orientación en el espacio* permite a Kant la figuración metafórica de lo que también sucede en el ámbito de lo suprasensible. En efecto, en ambos casos en el espacio y en el pensamiento justamente faltan las condiciones de objetividad. Sin embargo, dicha limitación antes que un empobrecimiento de la experiencia, supone más bien una *posibilidad*: «es posible pensar algunos objetos suprasensibles –pues los objetos sensibles no agotan todo el campo de lo posible» (Kant, 1977:271; 2013:447). En dicha *posibilidad*, subyace la indagación, la búsqueda orientada desde el *sentimiento de distinción*, que admite la exigencia de la realización de la razón a nivel suprasensible, sin que ello devenga una «mera impertinencia (*bloser Vorwitz*)» (Kant, 1977:272; 2013:447), es decir, sin que por ello deba ser irracional.

De modo tal que si la contingencia y opacidad (como ausencia de determinación) prevalece por el desconocimiento Kant revierte tal indeterminación volviéndola *sentido*, bajo la configuración de una orientación subjetiva por el sentimiento. Desde luego, nos encontramos en el ámbito de lo *posible* como ya hemos señalado, en tanto sea entendido como lo racionalmente mensurable en lo objetivamente incognoscible. Posición que ni Mendelssohn, ni Jacobi están dispuestos a asumir en su extralimitación objetivista (racional o exaltada) del conocimiento de la divinidad. Insistimos en que Kant no niega la necesidad de una *Inteligencia superior ordenadora*, a condición que sea reconocida como una expresión de la preminente necesidad requerida de un sentido subjetivo. Ya sea en términos teóricos, como «*hipótesis racional*», o en términos prácticos, como «*postulado*» (Kant, 1977:276; 2013:454).

La pregunta que surge a continuación es ¿cuál es el fundamento que vuelve pertinente la suposición de tal exigencia? En principio, no partimos de un conocimiento objetivo de un ser supremo, sino de una «*exigencia sentida de la razón*», que Kant reconoce como un *Erkenntnistrieb* («impulso de conocimiento») (Kant, 1977:274; 2013:454). Exigencia, que a su vez, en términos teóricos viabiliza la posibilidad de indagación científica bajo la presuposición de un ordenamiento teleológico que subyace a la multiplicidad dada (Petrella, 2020:19). De modo tal que ante la contingencia de la existencia la idea de un «*ser originario*» (*einem Ersten Urwe-*

sen) (Kant, 1977:272; 2013:448) se convierte en fundamento ordenador de la naturaleza con «*arreglos a fines*» (Kant, 1977:272; 2013:449). De este modo se produce una estetización en el reconocimiento de «un orden que se encuentra por todas partes en un grado tan admirable» (Kant, 1977:272; 2013:449). En segundo lugar, en cuanto a la dimensión moral, la exigencia se vuelve aún más patente, dado que la realización de la razón en su uso práctico es incondicionada. El postulado de un ser supremo habilita la posibilidad del despliegue de la libertad en la medida que armoniza el ámbito de la naturaleza con el ámbito de las acciones morales (Kant, 1977:273, 274; 2013:450).

En ambos casos, la *orientación* aún en su especulación más abstracta conduce a la integración del ámbito de lo sensible y lo suprasensible. En la medida que ambas instancias suponen el arraigo en el *sentimiento subjetivo*. En efecto la noción de *creencia racional* conlleva este reconocimiento de un «tener por verdadero subjetivamente suficiente, con *conciencia* de que objetivamente es insuficiente» (Kant, 1977:275; 2013:450). Como ya mencionamos, Kant reconoce el ámbito subjetivo de tal *exigencia sentida* de la razón. Lo cual nos conduce a la siguiente pregunta: ¿Kant recluye en una pura instancia subjetiva aquello que Jacobi denomina como una *intuición sentida*? Y de ser así, ¿cuál sería entonces la diferencia? Si la primera respuesta fuese afirmativa, por lo tanto, volveríamos a negar toda diferencia entre el fideísmo y el racionalismo crítico. Sin embargo, el punto de partida implica que Kant no se dirime en un antagonismo por el cual el ámbito de la creencia y el ámbito de la razón queden desarticulados al estilo de Jacobi. Del mismo modo, aun reconociendo a la razón como piedra de toque de toda creencia tampoco se extrema en el dogmatismo de Mendelssohn.

Lo que Kant logra en su respuesta estriba en que articula el sentimiento y la razón, en la medida que concibe nuestra capacidad de *orientación* como una capacidad imbricada por ambas instancias. Esto implica, en primer lugar, que aún en nuestra aspiración al más elevado conocimiento abstracto, nuestra disposición o constitución cognoscitiva jamás puede ser escindida del *modo* en que experimentamos la realidad, es decir, del modo propio de ser afectados por los objetos: «nuestros conceptos siempre se encuentran conectados con representaciones de la imaginación, cuya función propia consiste en hacer aptas para el *uso empírico* (*Erfahrungsgebrauche*) las representaciones que no derivan de la experiencia» (Kant, 1977:267; 2013:439).

Esta determinación propia de las representaciones de la imaginación integra los conceptos abstractos con nuestra disposición a la experiencia. En efecto, sin que las primeras sean el resultado o derivación de la experiencia sensible, terminan por

posibilitarla. Debido a que en sí mismas guardan ese significado plástico (*bildliche Vorstellungen*) que permite la integración del ámbito del entendimiento con el ámbito de la sensibilidad.

4. Conclusión

El presente trabajo ha intentado recrear y mostrar cómo Kant devuelve el criterio de diferenciación que Jacobi ha cancelado por la misma vía del *sentimiento*. Kant entiende que *sentir* no es conocer, pero también entiende que por el sentir el dato empírico es resignificado. Kant entiende que *sentir* no es pensar, pero también entiende que por el sentir el pensamiento no cae en extravíos metafísicos. Si como vimos, Jacobi queda en la incomunicación de una intuición que se justifica por sí misma, sin más necesidad, que la de una creencia ciega (arbitraria). Kant, en cambio, en la instancia propiamente subjetiva del *sentimiento*, enlaza la disposición de lo pensable al ámbito de lo experienciable como si fuera a darse su inserción en el mundo. Allí se termina por configurar la garantía de una *posibilidad real* para nuestros conceptos. Ese ámbito de *lo posible*, guarda en sí la posibilidad hipotética del darse justamente porque se encuentra configurada desde el sentimiento como esa disposición del sujeto a verse afectado, en otras palabras, como afirma Duque, «No se trata, pues de la recepción de algo externo, ajeno, sino del reconocimiento de la propia receptividad *en la cosa*» (Duque, 1992:83).

Referencias bibliográficas

- Duque, Félix** (1992). El sentimiento como fondo de la vida y del arte. En R. Rodríguez Aramayo & G. Vilar, *En la cumbre del criticismo. Siposio sobre la Crítica del Juicio de Kant* (pp. 78–106). Anthropos.
- Jacobi, Friedrich Heinrich** (1998). *Werke Gesamtausgabe*. Meiner.
- Kant, Immanuel** (1977). *Werkausgabe*. Suhrkamp.
- Mendelssohn, Moses** (1989). *Moses Mendelssohn. Schriften über Religion und Aufklärung*. Union Verlag Berlin.
- (2008). *Metaphysische Schriften*. Meiner.
- Petrella, Daniele** (2020). Sentimiento y usos de la razón. Para una interpretación estética del ensayo kantiano ¿Qué significa orientarse en el pensamiento? *Boletín de estética. Universidad Nacional de Córdoba.*, 7–38.

Philonenko, Alexis (1959). Introduction. En E. Kant, *Qu'est que s'orienter dans la pensée?* (pp. 15–82). Librairie Philosophique J. Vrin. 6, Place de la Sorbone, Ve.

Solé, María Jimena (2013). *El ocaso de la Ilustración. La polémica del Spinozismo*. Prometeo. Universidad Nacional de Quilmes.

Hacia una reconstrucción de las teorías de la evolución como respuesta a la problemática biolingüística de la emergencia del lenguaje humano

PALOMA RIVERA¹

paloma.rivera@live.com

Universidad Nacional del Litoral

En el presente trabajo me propongo realizar un aporte en relación con el rol que la filosofía de la ciencia tiene en la reconstrucción histórica de las teorías científicas. En el caso particular que abordo, se trata de mostrar cómo se constituye el enfoque actual de la biolingüística en relación con las teorías del origen filogenético del lenguaje humano dentro de las perspectivas generativistas.

Para alcanzar esta meta perseguiré los siguientes objetivos: en primer lugar, presentar una brevísima reconstrucción histórica de las principales teorías darwinistas que abarque hasta la constitución de la Teoría Sintética Moderna. En segundo lugar, ejemplificar la aplicación de la teoría de la selección natural a un caso concreto, puntualmente, a la emergencia del lenguaje humano. En este punto me detendré a exponer de forma muy breve el debate entre quienes ven que esta teoría basta para dar cuenta de la aparición del rasgo (seleccionistas) y quienes lo objetan (spandrelistas). Por último, realizaré una breve reflexión sobre las ventajas de la reconstrucción filosófica de casos de historia de la ciencia, deteniéndome en el actual ejemplo trabajado.

Entiendo las complejidades y múltiples debates presentes en el seno de los tres objetivos, por lo que en sentido alguno este trabajo tiene pretensiones de exhaustividad, sino que más bien debe leerse como una primera aproximación de mi parte a estas inquietudes.

¹ El presente trabajo integró el Simposio «Evolución y lenguaje humano. Enlaces entre la filosofía y la biolingüística».

1. Breve reconstrucción histórica de las principales teorías darwinistas

Como suele suceder con virtualmente todas las teorías científicas abarcentes, las teorías del origen en común y la teoría de la selección natural han experimentado cambios de su presentación inicial hasta hoy. De ambas, la que ha sido objeto de mayor controversia es sin dudas la de la selección natural (SN), por lo que he decidido comenzar mi trabajo por ella.

1.1. El argumento a favor de la selección natural en Darwin

Ernst W. Mayr es uno de varios autores (como Julian Huxley, John Maynard Smith, entre otros) que intentaron clarificar lo que reconocemos como el argumento (aunque algunos pensaban —erradamente— que lo que estaban clarificando era la teoría misma) de Darwin en el Origen de las Especies (OS) en favor de la selección natural. Según Mayr (1991), éste se constituye de cinco hechos y tres inferencias, a saber:

a) Hecho 1: se observa un crecimiento exponencial de las poblaciones.

b) Hecho 2: se observa una estabilidad de estado estacionario en las poblaciones.

c) Hecho 3: los recursos son limitados.

d) Hecho 4: hay unicidad de los individuos.

e) Hecho 5: hay heredabilidad de gran parte de la variación individual.

De los tres primeros hechos se desprende la primera inferencia:

f) Inferencia 1: hay una lucha por la supervivencia en los individuos.

De los hechos 4 y 5, y de la primera inferencia se deriva la segunda inferencia:

g) Inferencia 2: hay una supervivencia diferencial, esto es, la Selección Natural.

De la observación a través de muchas generaciones de la inferencia 2, se arriba a la última inferencia:

h) Inferencia 3: la evolución se da por SN.

Así, quiere Mayr, Darwin tiene al cambio transgeneracional (en su visión, uno de los hechos a explicar) como una consecuencia de la acción de la selección natural. Como sabemos, otro responsable de dicho cambio es el factor lamarckiano de la preservación de caracteres adquiridos por el uso y el desuso. En OS no hay un intento de profundizar en esto, por la inmadurez de las teorías de la herencia de la época, aunque más tarde Darwin (1868) ensayaría una que nunca consiguió con-

senso entre sus pares, tema que comentaremos sucintamente luego.² Otro aspecto importante relativo al pensamiento de Darwin es su adhesión a un modelo gradualista de la evolución.

1.2. La estructura de la teoría de la selección natural en Darwin

En reconstrucciones argumentativas como las que acabamos de ver, encontramos un uso irreflexivo desde el punto de vista epistémico de expresiones tales como «hecho», «inferencia a partir de los hechos», «variación», o «herencia». Por supuesto, incluso elucidando el uso contextual de dichos términos, seguimos estando en un ámbito argumentativo, más que de esclarecimiento teórico.

Un modo diferente de acercarse al tema es pensar en la reconstrucción de la «estructura» de la teoría de la selección natural, distinguiéndola de las argumentaciones en favor de ella. Esto demanda posicionarse en un enfoque metateórico que tenga una clara concepción de «teoría» y, de ser posible, que tenga también el suficiente caudal de herramientas que permita capturar las sutilezas de la teoría a reconstruir.

Santiago Ginnobili (2010) ha presentado una reconstrucción de la teoría de la selección natural tal como aparece en OS, es decir, en su versión temprana, darwiniana. La tarea fue emprendida desde la perspectiva ofrecida por la concepción estructuralista de las teorías científicas.

Brevemente, digamos que, siguiendo el modo usual de reconstrucción propuesto en este marco, Ginnobili distingue inicialmente los fenómenos que la teoría pretende abarcar (*explanandum*) del modo en que la teoría pretende dar cuenta de ellos (*explanans*). Otra distinción es la de la Teoría de la Selección Natural Histórica (TSNH) que involucra el origen primigenio de las adecuaciones (rasgos susceptibles de cumplir alguna función), de la Teoría de la Selección Natural Sincrónica (TSNS), que explica por qué determinados organismos tienen mayor éxito reproductivo respecto de otros. El trabajo de Ginnobili se concentra en la estructura de TSNS.

Luego de introducir el concepto de «aptitud», y haciendo una abstracción de varias aplicaciones de la teoría a distintos casos concretos (según aparecen en OS), Ginnobili reconoce como ley fundamental de TSNS el siguiente enunciado legali-

2 El hecho que él mismo no la mencione en ediciones posteriores de OS es sugestivo: podría deberse o bien a que él mismo no estaba del todo convencido de su propia propuesta, o bien a que dado el escaso apoyo que recibió al respecto, temiera lesionar la credibilidad del resto del contenido de OS en caso que decidiera incorporar la teoría aludida.

forme: «Los organismos más adecuados tienden a mejorar su aptitud, tendiendo a mejorar, de ser los rasgos en cuestión heredables, en consecuencia, su éxito reproductivo diferencial» (Ginnobili, 2010:48). La aptitud es lo que liga al rasgo que cumple más efectivamente cierta función y el éxito reproductivo diferencial de los individuos que lo poseen.

Estos distintos casos a los que aludimos sirven para reconocer una tipología de situaciones en los que incursiona la teoría de la selección natural (siempre en su versión en OS), como la selección sexual, la fecundidad, la selección artificial, la selección de grupo, etc. Cada caso instancia un tipo de aptitud particular. Esquemáticamente:

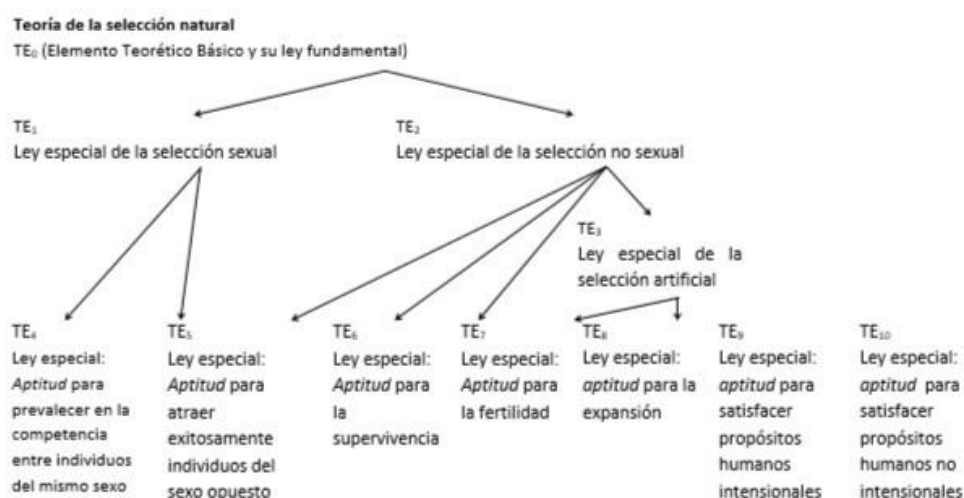


Figura 1: estructura jerárquica de la teoría de la selección natural. Los nodos representan los elementos teoréticos (TE) y las líneas la (reflexiva, no-simétrica y transitiva) relación de especialización.

Este modo de pensar las teorías (y ésta en particular) tiene enormes ventajas. Más adelante nos detendremos en una de ellas.

Antes de pasar al caso del lenguaje, conviene contemplar algunas cuestiones adicionales que forman parte de la discusión contemporánea relativa justamente al origen de dicho rasgo.

1.3. El vínculo de la teoría de la selección natural con el ritmo de la evolución

En los años posteriores a OS, tres aspectos caros para el sentir de Darwin aparecen en una larga controversia:

- a) El tema de la herencia.

b) El tema del ritmo del cambio.

c) El tema del protagonismo de la selección natural en la historia de la vida.

Aunque se trata de tres cuestiones distintas, muchas veces aparecen necesariamente maridadas.

Respecto de la cuestión hereditaria, la propuesta de Darwin asumía que cualesquiera que fuesen los elementos involucrados en la herencia, estos deberían ser compatibles con la teoría de la selección natural y con la herencia de caracteres adquiridos. Su teoría de la pangénesis apelaba a la existencia de unas partículas denominadas «gémulas» de las cuales dependía la transmisión de las variaciones, incluyendo a las obtenidas a lo largo de la vida de los organismos.

La objeción a este punto por muchos años no estuvo acompañada de una alternativa que triunfara en su aceptación en la comunidad de pares. A su vez, y como dijimos, a veces la problematización de uno de estos aspectos vino a caballo de un posicionamiento respecto de otros.

1.3.1. Weismann

Una importante intervención en estas problemáticas es la de August Weismann a mediados de la década de 1880. Weismann rechaza la heredabilidad de los caracteres adquiridos, lo cual —por ausencia de alternativas científicas sensatas— lo lleva a volverse un partidario de la teoría de la selección natural como candidata excluyente para explicar la aparición de las adaptaciones.

En cuanto al tema hereditario, Weismann propone la existencia de lo que denominó «plasma germinal»,³ noción fundamental para los posteriores estudiantes de la herencia, en tanto que establece una distinción cualitativa entre dos tipos de variaciones: heredables y no heredables (Huxley, 1948:18).

Aunque la esfera de la herencia era clave, la adhesión irrestricta de Weismann a la teoría de la selección natural viene a poner sobre la mesa de la discusión de la comunidad científica una disputa que en realidad ya existía, en tanto que había signado incluso algunos debates entre los propios inventores de dicha teoría (Darwin y Wallace): ¿cuál es el protagonismo de la selección natural en la historia de la vida?

³ Esta sustancia poseía los elementos necesarios para crear la descendencia y, mediante la reproducción sexual, transportaba el conjunto de determinantes de las generaciones futuras. Durante el desarrollo del individuo, el plasma se separaba del resto de los elementos del cuerpo necesarios para mantener la vida. Es por este aislamiento del plasma que un cambio en el cuerpo no afecta a las crías, pero un cambio en la línea germinal sí lo hace, ya que es ella justamente la encargada de configurar a la descendencia.

1.3.2. La incursión del mendelismo

Hacia inicios del siglo XX, y aunque el modo en que esto ocurrió no está exento de debates (Lorenzano, 1998), la comunidad comienza a discutir los aportes de Mendel. Se suele señalar a Bateson como quien, en este contexto, recopiló la mayor cantidad de evidencia de evolución no gradual en diversas especies, lo que lo llevó a defender la tesis de que el mecanismo esencial de la evolución era una sucesión de grandes —ya no pequeñas— variaciones (en la nueva jerga de la época: «mutaciones»). Así, se atacó la idea darwinista de que la selección de pequeñas diferencias a lo largo de las generaciones es la responsable del cambio en las especies a un ritmo gradual.

De Vries y compañía, siguiendo los escritos mendelianos, propusieron unidades genéticas que explican las variaciones en los organismos, susceptibles a modificaciones. Extensas y serias investigaciones enriquecerían el horizonte de las teorías de la herencia de la época, incluyendo los conceptos de alelo y de recombinación, entre muchos otros. Lo que resulta relevante para nuestros propósitos es que, para estos nuevos genetistas, las variaciones ahora tienen su fundamento en mutaciones aleatorias (en el sentido que no están dirigidas según las exigencias ambientales de turno). En este escenario, el papel de la selección natural en la historia de la vida empequeñeció.

Otro punto importante reside en el hecho de que, en los años que van desde la muerte de Darwin hasta bien entrada la década de 1930, no existía una teoría que pudiera capturar sintéticamente los nuevos conocimientos en la esfera de la herencia con otros aspectos distintivos del darwinismo. Esta etapa es caracterizada por algunos historiadores (especialmente Julian Huxley y Peter Bowler) como la del «eclipse del darwinismo». Las facetas en duda tenían que ver con el famoso posicionamiento de Darwin a favor de la ausencia de saltos en la evolución y, otra vez, con la importancia del papel de la selección natural en el proceso.

1.3.3. La teoría sintética de la evolución y cuestionamientos posteriores

Fue el trabajo de, entre otros, Thomas Hunt Morgan, el que permitió encontrar un vínculo entre la teoría genética con las tesis darwinistas. Esta visión de la genética se cimentó conceptualmente sobre el trabajo de Wilhem Johannsen, quien además de acuñar el término «gen», presentó la importantísima diferencia entre geno-

tipo y fenotipo.⁴ Con esta distinción, la herencia ya no es de caracteres, sino de la potencialidad de desarrollarlos. El gen, la unidad de información sobre el fenotipo potencial de determinado organismo, se propone como la unidad de la herencia.

Además del avance de Morgan, ciertas disciplinas biológicas que permanecían compartimentadas e incluso reacias a vincularse entre sí comenzaron a trabajar conjuntamente. Así, la biología comienza a subsumir sus áreas, en principio heterogéneas, para dar forma a la síntesis. La teoría de la Síntesis Moderna se presenta como una forma de neodarwinismo, en la cual se integran los postulados de biólogo inglés con los de la genética neomendeliana, totalmente desconocidos por él.

Es la década de 1930 donde surge esta nueva versión inéditamente abarcadora del darwinismo, de la mano de obras de Sewall Wright, John Burton San- derson Haldane, Ronald Fisher y luego George Simpson, el ya mencionado Ernst Mayr, Ledyard Stebbins y principalmente Theodosius Dobzhansky.⁵ La evolución reaparece como un proceso heterogéneo, producto de tanto de la mutación, de la recombinación y de la SN. Así entendida, las áreas que pueden ser explica- das y, simultáneamente, ayudar a entender la evolución, son diversas y comple- mentarias: la paleontología, la citología, la embriología y la genética son campos fértiles para el pensamiento evolutivo, si se entiende a la evolución como un proceso multicausal.

Nuevos cuestionamientos al papel omnipresente de la selección natural iban a tener que esperar varias décadas para resurgir. Cabe mencionar aquí la incursión del famoso texto de Lewontin y Gould (1979) y su cuestionamiento general a la aplicación irrestricta del programa de la selección natural. En posteriores escritos, el propio Gould dice en varias ocasiones que está de acuerdo con Chomsky en que la selección natural no es la responsable del origen primitivo del lenguaje.

Baste esto para tener una visión esquemática del contexto que abrazará el de- bate moderno relativo al origen del lenguaje desde la perspectiva evolutiva.

4 El primero es entendido como la potencialidad de desarrollar cierto carácter, mientras que su efectivo desarrollo, el fenotipo, depende del genotipo y de las condiciones en las que determinado organismo se desarrolla.

5 Siguiendo a Jablonka-Lamb (2013:54) se caracteriza por a) aceptar que la herencia se produce mediante genes ubicados en los cromosomas del núcleo celular; y b) entender a las variaciones como las consecuencias de las combinaciones aleatorias de los alelos que generan los procesos sexuales y sus modificaciones (es decir las mutaciones son accidentales). Por otro lado, se acepta a la SN y se defiende que tiene lugar entre los individuos: aquellos con determinados fenotipos se adaptan mejor y se reproducen más que otros, lo que naturalmente conlleva a que ciertos alelos se vuelvan más numerosos.

2. Reconstrucciones Filosóficas. Un caso de aplicación a la explicación de la emergencia del lenguaje humano

En el abordaje del lenguaje desde la perspectiva biológico–evolutiva, podemos reconstruir los debates actuales distinguiendo entre dos posiciones enfrentadas, que siguiendo a Gonzalo y Blanco (2017), Blanco y Gonzalo (2020), denominaré: «seleccionistas» y «spandrelistas». Los primeros ofrecen un excelente ejemplo de la aplicación de la teoría sintética a un caso específico, ya que defienden que la facultad del lenguaje humano se encuentra en el dominio de la aplicación de la teoría de la selección natural. En este lado del debate encontramos a autores como Pinker, Bloom y Newmeyer. Por su parte, y en contraposición, los segundos, amplían el panorama: entienden que la selección natural puede jugar un rol en la explicación del lenguaje, pero también que hay otras fuerzas evolutivas que intervienen, teniendo una importante participación en la cuestión. Aquí encontramos a autores como Chomsky, Hauser y Fitch.

Ambas posturas buscan establecer una explicación filogenética del lenguaje. A muy grandes rasgos, los seleccionistas entienden que el lenguaje humano es una función adaptativa que posee la finalidad de servir a la comunicación. Según esta concepción, el lenguaje es entendido como cualquier otro rasgo evolutivo que puede ser mejorado mediante la SN. Así, por ejemplo, según Pinker,⁶ una explicación plausible del origen del lenguaje humano es la del «descenso por modificación» planteada originalmente por Darwin: se entiende que el lenguaje humano es un sistema complejo y particular, pero que tiene sus antecedentes en versiones más simples de estadios evolutivos previos. En otras palabras, nuestro lenguaje sería una versión más sofisticada de otras formas de comunicación ya existentes en la naturaleza.

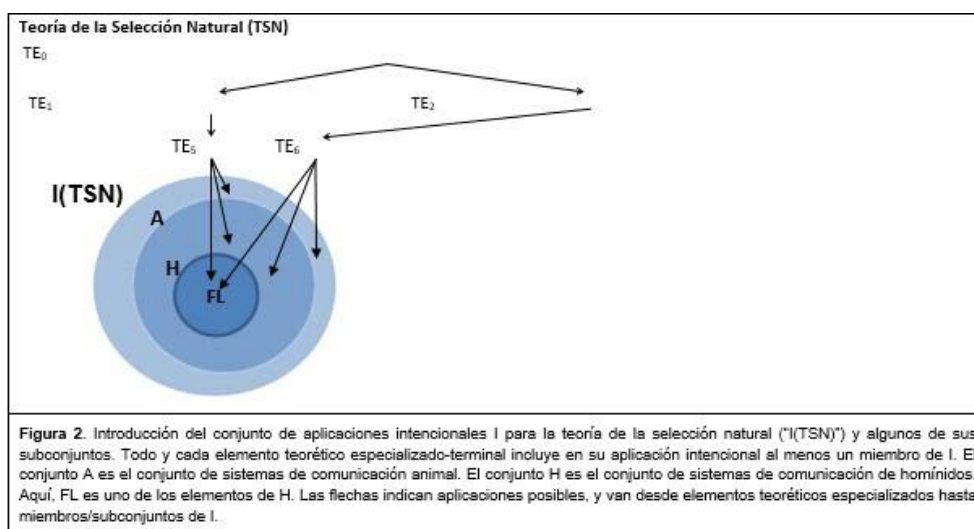
Por su parte, los spandrelistas traen una propuesta diferente del lenguaje. Específicamente Chomsky, no ve en el lenguaje el fin último de ser un sistema de comunicación, sino la de constituir un sistema computacional complejo y sofisticado apto para poseer la recursividad, la cual es única y esencial en el lenguaje humano. Por «recursividad», de forma muy sencilla, podemos decir que se trata de un proceso que nos permite extender cualquier frase hasta, potencialmente, el infinito. Así, en este marco, aparece la distinción entre la Facultad del Lenguaje en sentido Amplio (FLA) y la Facultad del Lenguaje en sentido Estrecho (FLE). FLA es entendida como sistemas de comunicación y se encuentran en múltiples especies animales e

6 Cf. Lorenzo González (2004:155).

involucran habilidades como la imitación vocal y la capacidad de tener representaciones conceptuales y abstractas. La segunda, en cambio, es exclusivamente humana e independiente de los otros sistemas con los que interactúa, permitiendo la recursividad. Así, FLE toma un conjunto reducido de elementos y produce una colección potencialmente infinita de expresiones. Posteriormente a esto, cada expresión pasa por los sistemas «sensorio–motor» y «conceptual–intencional» para elaborar y procesar la información en el uso del lenguaje.

Según los autores spandrelistas, el lenguaje no tiene la función primordial de la comunicación, como piensan los seleccionistas, sino que ven en él un sistema para expresar pensamientos. El lenguaje humano así entendido parece ser «disfuncional» en tanto posee propiedades que no están bien adaptadas a su función. Un sistema con las propiedades que posee nuestro lenguaje parece ser inusual en los sistemas biológicos de la naturaleza.

Podemos ahora representar mediante esquemas las reconstrucciones de las posiciones analizadas, siguiendo el texto de Gonzalo y Blanco (2017). Consideremos a las posiciones teóricas mencionadas en relación con la teoría explicativa central o elemento teórico básico (haciendo uso de las categorías de la Concepción Estructural de la ciencia). En el caso de los seleccionistas, la misma será, claramente la TSN (entendida desde la perspectiva neodarwinista), que simbolizaremos con TE_0 y que ocupa la cúspide de una red teórica. Varias especializaciones de la misma se representan con subíndices TE_1 , TE_2 , etcétera.



En la figura 2 los círculos representan los ámbitos de aplicaciones intencionales de la TSN y sus especializaciones. A es el conjunto de sistemas de comunicación animal, del cual H, los sistemas de comunicación de los homínidos, es un subcon-

junto, y a su vez FL es un subconjunto de estos. El gráfico nos permite captar claramente que las mismas especializaciones de la TSN se aplican a todos los casos considerados.

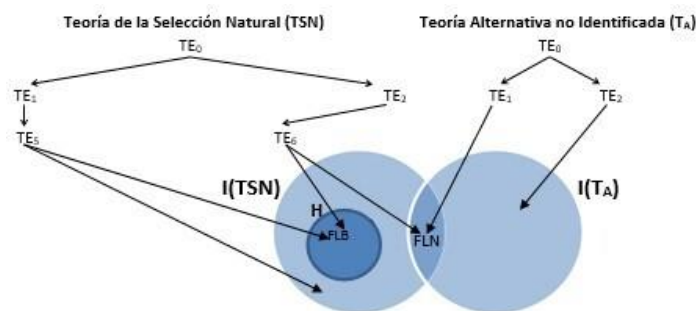


Figura 3. Versión débil del spandrelismo. FLB es una aplicación intencional que pertenece exclusivamente a la teoría de la selección natural -esto es, un miembro del conjunto I(TSN)-, mientras FLN tiene la intención de ser explicada por la teoría de la selección natural (TE₃) y por una teoría evolutiva alternativa no identificada. Nuevamente, el conjunto H es el conjunto de sistema(s) de comunicación en homínidos, y el miembro FLB le pertenece, mientras que FLN no.

En la figura 3, que expone el caso de los spandrelistas, tendremos que contar con la participación de dos redes teóricas: por un lado, la TSN (entendida desde la perspectiva neodarwinista), que simbolizaremos con TE₀ y que ocupa la cúspide de una red teórica. Varias especializaciones de la misma se representan con subíndices TE₁, TE₂, etcétera.

Por otro lado, tenemos una teoría no-identificada de modo claro, que constituye más bien un conjunto de hipótesis subsidiarias de TSN, que denominamos aquí «teoría alternativa». En este caso, los círculos de las aplicaciones intencionales representan a FLA y FLE antes referidos. FLA estaría ubicado dentro de H y resultaría una aplicación de las especializaciones de TSN, pero ahora, FLE se separaría del conjunto FLA y resultaría una aplicación de las especializaciones de TSN y de la teoría alternativa.

3. Consideraciones finales

Al comienzo del trabajo manifestamos nuestro interés en señalar el aporte de la filosofía de la ciencia a la reconstrucción histórica de las teorías científicas. Para esto, tomamos como caso a analizar el origen filogenético del lenguaje humano. Para tal propósito nos guiamos por la célebre frase de Lakatos «La Filosofía de la Ciencia sin la Historia de la Ciencia es vacía. La Historia de la Ciencia sin la Filosofía de la Ciencia es ciega» (Lakatos, 1974). En primer lugar, reprodujimos presentaciones argumentativas de la TSN, para diferenciarlas de una reconstrucción de la

estructura de la TSN. Con esto, se mostró el carácter elucidario de los análisis filosóficos, y cómo a través de ellos se pueden esclarecer zonas problemáticas en las argumentaciones teóricas.

Luego ofrecimos un brevísimo recorrido por la historia de la selección natural hasta la conformación de la teoría sintética, en pos de comprender cómo se arriba a ella y, desde allí, analizar un caso concreto de su aplicación. En este último punto expusimos los argumentos centrales de los seleccionistas y de los spandrelistas, mostrando cómo cada uno entiende el alcance de la TSN. Nuevamente, señalamos cómo los análisis metateóricos permiten esclarecer las posturas dentro de las cuales emerge el debate por el origen filogenético del lenguaje.

Mediante aquellos dos ejemplos, el de la reconstrucción de la estructura de la selección natural y el del debate entre spandrelistas y seleccionistas, creemos haber señalado cómo los análisis metateóricos pueden colaborar con la dilucidación de problemas o debates propios de las teorías. En el primero de los casos, por el análisis de la «aptitud» propuesto por Ginnobili, no solo es posible explicitar más precisamente qué se entiende por TSN, sino también replicar, por ejemplo, a la crítica de tautología esgrimida contra la TSN. Al respecto del segundo caso, al explicitar la estructura teórica básica de las posiciones encontradas es posible el esclarecimiento del debate. Esto nos permite ver cómo entre spandrelistas y seleccionistas no comparten un mismo concepto de lenguaje humano. Así, la filosofía de la ciencia es capaz de contribuir a dilucidar las dificultades teóricas de las que resultaría muy difícil salir sin su ayuda.

Referencias bibliográficas

- Blanco, Daniel & Gonzalo, Adriana** (2020). Exploring the Debate of the Explanation for the Evolutionary Origin of Human Language Faculty within Generativism. *Peri. Revista de Filosofía*, 12 (1), 166–188.
- Ginnobili, Santiago** (2010). La teoría de la selección darwiniana. *Theoria*, 25 (67), 37–58.
- Gonzalo, Ariana & Blanco, Daniel** (2017). El debate filosófico en torno a la explicación de la unicidad de la facultad lingüística humana. *Ludus Vitalis*, XXV (47), 107–139.
- Huxley, Julian** (1948). *Evolution, the modern synthesis*. George Allen; Unwin Ltd.
- Jablonka, Eva & Lamb, Marion** (2013). *Evolución en cuatro dimensiones, genética, epigenética, comportamientos y variación simbólica en la historia de la vida*. Capital Intelectual.

- Lakatos, Imre** (1978). *The Methodology of Scientific Research Programmes*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Lewontin R. & Gould, S. J.** (1979). The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: A Critique of the Adaptationist Program. *Proceedings of the Royal Society of London B*, 205 (1161), 581–598.
- Lorenzano, Pablo** (1998). Acerca del «redescubrimiento» de Mendel por Hugo de Vries. *Epistemología e historia de la ciencia*, 4 (4), 219–229.
- Lorenzo Gonzáles, Guillermo** (2004). Lingüística evolutiva: hacia un enfoque modular e internalista. *Ludus Vitalis*, XII (21), 153–171.
- (2006). El giro biolingüístico. *Revista española de Lingüística*, 35 (2), 581–593.
- Mayr, Ernst** (1991). *One long argument*. Harvard University Press.
- Mendivil Giró, José** (2006). Biolingüística: qué es, para qué sirve y cómo reconocerla. *Revista española de lingüística*, 35 (2), 603–623.

Los niveles de la materia en la biología Aristotélica

GUIDO SPASIUK¹

spasiukguido@gmail.com

Universidad Autónoma de Entre Ríos / Universidad Nacional del Litoral

I shall here assume that Aristotle did believe in prime matter, at least for most of the time.¹ In particular he believed that his four elements—earth, water, air, and fire—are each made of the same matter, with different combinations of the four forms ‘hot’, ‘cold’, ‘wet’, and ‘dry’.
(Bostock, 2006:19)

Presentamos un intento de describir las tres *síntesis* que Aristóteles expone como constituyentes de todos los animales. El estagirita establece que todos los géneros de éstos están compuestos por dos clases fundamentales de *morión* (partes) ambas se diferencian por el tipo de *síntesis* que presentan y el grado de uniformidad de éstas. A la primera de estas *síntesis* denomina *ta omoiomére*, y a la segunda, *ta anámoiomere*. Ahora bien, dichas *síntesis* (término que los especialistas traducen por composición) son dos niveles sucesivos de la organización de los seres vivos y, podemos decir, están anteceditas por un primer nivel, el cual Aristóteles denomina como los *dynámeis stoijeia*, término que puede ser traducido tentativamente como *potencia elemental*, es decir, lo caliente, lo frío, lo seco y lo húmedo. Aunque realizamos ciertas consideraciones sobre este primer nivel y lo dicho por Aristóteles.

Visto así el cuadro de situación de estas *síntesis* nos proponemos recorrerlas y tratar de comentar sus funciones y realizar algunas consideraciones sobre las mismas. Para realizar esto, hemos seleccionado pasajes del corpus aristotélico. No solo del contexto biológico, ya que la discusión lleva a considerar pasajes en los cuales Aristóteles no se encuentra discutiendo temas específicamente biológicos; pero si

¹ El presente trabajo integró el Simposio «Metafísica, biología y ética en Aristóteles».

aspectos relacionados con la física², la materia y la generación, de la cual la biología adopta gran parte sus desarrollos. A modo de guía, nos serviremos del primer capítulo del libro segundo de *PA* (*Partes de los animales*) que constituye el lugar donde el estagirita desarrolla con mayor extensión la explicación de estas *síntesis*.

1. La primera síntesis: las *dynámeis stoijeia*

Comenzamos el recorrido por *PA* II, I, específicamente desde el pasaje 646a12. Allí Aristóteles expone:

Puesto que hay tres tipos de composiciones, se podría poner como primera la que resulta de lo que algunos llaman elementos, es decir, tierra, aire, agua y fuego. O quizás, aún mejor hablar de las fuerzas activas y no de todas, sino tal como se ha hablado en otras ocasiones ya antes. En efecto, lo húmedo, lo seco, lo caliente y lo frío son materia de los cuerpos compuestos, las otras diferencias son consecuencias de estas, por ejemplo, la pesadez, la densidad [...] y las otras propiedades de los cuerpos. (*PA* II. 1, 646a 12–20)

Nos interesa destacar, más allá de los ejemplos que pueden entenderse por sí mismos, a que se refiere Aristóteles cuando considera «aún mejor hablar de las fuerzas activas y no de todas, sino tal como se ha hablado en otras ocasiones ya antes». Para encontrar alguna dirección a la afirmación aristotélica es necesario considerar pormenorizadamente el término *dynámeis*. En la traducción española consultada Alameda/Escariche (2000) eligen traducir *dynámeis* por *fuerzas activas*, otra opción en lengua española Marcos (2010) considera traducir por *potencias*; Peck (1937) elige mantener *dynámeis*, haciendo alusión a que se trata de un término técnico de uso pre-aristotélico; Veggetti/Lanza (1971), hablan de *qualità attiva*, que una traducción rápida puede entenderse como *cualidades activas*; Lennox (2001) elige, en este caso, *potential*, lo cual no es del todo convincente; finalmente, una mirada rápida al *Lidell et al.*, arroja para este caso, *Elementary forcé*³. Los consultados, ofrecen diversos argumentos para sus elecciones, Alameda/ Escariche, dicen seguir para el caso la opinión de Peck y de Vegetti/Lanza, los cuales, a su vez, remiten directamente a la edición de Ogle (1912) Marcos argumenta (suponemos

2 Un trabajo completo debe incorporar la reflexión que Aristóteles realiza sobre la materia en general en *Phys.* I. 7, lugar donde se presenta una discusión sobre la generación y I. 9 donde se discute la materia como principio. Pero no podemos detenernos en esos aspectos en este trabajo.

3 La alternativa del lexicón *Lidell et al.* es más convincente para este caso. Ya que ofrece una alternativa que no se vincula estrictamente con el término técnico *dýnamis*.

siguiendo la opción de Lennox) con una lista de pasajes del corpus aristotélico. Ahora bien, lo interesante de este cuadro de situación es que, todos ellos consideran que este pasaje remite casi unánimemente a *GC*. y *Meteor*.

Antes de ir a esas obras, volvamos sobre la opinión de Peck⁴ (1937:30 y ss.) sobre el sentido de *dynámeis*. Él señala que: a) *dynámeis* era el término por el cual se mencionaban los elementos denominados ahora como *stojjeia*, indica para eso las obras de Hipócrates y el *Timeo* platónico. A su vez, considera que el sentido que subyace a esta elección daría cuenta solo de ciertas sustancias con un carácter particular.

Aunque todavía, en aquellas obras no hay un sentido de sustancias con la capacidad para afectar de alguna manera determinada a un cuerpo externo; b) que al tratarse de sustancias con un carácter enfáticamente marcado que las separa del resto, se asoció este término para hablar de ellas; c) que puede tratarse de un pleonismo retórico, una redundancia.

Podemos sumar a estas reflexiones los comentarios *ad loc.* consultados. Los cuales establecen la referencia a los desarrollos de *GC* II. 2 y II. 8. El segundo libro de *GC*, comienza de la siguiente manera:

Dado que buscamos los principios del cuerpo perceptible, esto es, «tangible», y que tangible es aquello cuya percepción se da por contacto, resulta evidente que no todas las parejas de contrarios constituyen las formas y los principios del cuerpo, sino solamente las correspondientes al tacto, [...] (*GC* II, 2, 329b6–11)

De la misma manera que en *PA*, Aristóteles señala que no se hace referencia a todas las parejas de contrarios, sino solo a aquellas que posean como contrariedad una cualidad tangible. Líneas más adelante continúan su examen:

Por consiguiente, debemos distinguir cuáles son las diferencias y contrariedades primarias de los cuerpos tangibles mismos. Las contrariedades correspondientes al contacto son las siguientes: caliente–frío, seco–húmedo, pesado liviano, duro blando, viscoso–desmenuzable, áspero–liso, grueso–fino. (*GC* II, 2 329b 17–20)

4 Ahora bien, resulta interesante destacar que Peck, no realiza una conexión con *Metaph.* V 12 o IX 1, entendemos que no es éste lugar para profundizar sobre este aspecto. Pero quizá en aquellos pasajes, podría encontrarse una descripción de este sentido de *dýnamis*. Específicamente en el pasaje 1046a15–1046b25 allí consideramos se brinda una definición que podría ser la adoptada en *GC* II.

Esta reflexión que aparece a lo largo de *PA* II–IV donde son tratados diversos temas pero siempre es mantenida como sustento explicativo. En este sentido, podemos ver una línea de continuidad entre estos desarrollos. Ahora, si avanzamos en la lectura dejando de lado los procesos por los cuales se generan estas parejas de contrarios. Es en el libro III donde encontramos una referencia a estas cuatro potencias que constituyen la primera combinación o *síntesis* elemental. Así lo expone Aristóteles cuando dice:

Las cualidades elementales son cuatro, y las parejas resultantes de la combinación de cuatro términos son seis; sin embargo, los contrarios por naturaleza no pueden acoplarse (porque es imposible que la misma cosa sea caliente y fría, o húmeda y seca). Es evidente, entonces, que las parejas de cualidades elementales serán cuatro: caliente y seco, húmedo y caliente, y luego frío y seco, y frío y húmedo. Se atribuyen según un orden lógico a los cuerpos de apariencia simple: fuego, aire, agua y tierra. (GC II, 3 330a 30–330b5)

Aquí el término que traducen en este caso por *cualidades elementales* es *stojjeia*, no *dynámeis*, aunque la argumentación nos muestre que claramente estamos hablando de las mismas fuerzas activas de *PA*. Algunas líneas más adelante en el mismo pasaje se ofrece una argumentación completa y que da sentido al dicho aristotélico de *PA* II.:

Empero, el fuego, el aire y cada uno de los cuerpos mencionados no son simples, sino combinaciones. Los cuerpos simples poseen características similares a estos últimos, pero no son idénticos a ellos; por ejemplo, el cuerpo simple semejante al fuego es «ígneo», no fuego, y el que es semejante al aire es «aéreo», y lo mismo ocurre en los demás casos. (GC II 3, 330b21–25).

Así encontramos una pista por la cual Aristóteles considera a los elementos como una *síntesis*, y por eso en *PA* son nombrados los cuatro elementos como una primera *síntesis*, es decir, el agua es una combinación de dos potencias elementales, brinda algunos ejemplos sobre esto, el fuego por ejemplo es presentado como un exceso de calor, de una ebullición de lo seco, el hielo por su parte es un exceso de lo frío, un congelamiento de lo húmedo. En los siguientes libros se explican las generaciones de más ejemplos y Aristóteles vuelve sobre las críticas a sus antecesores. Un razonamiento similar podemos encontrar en *DC* III 8, 306b15–30, y finalmente el en *Meteor.* IV:

Puesto que se distinguen cuatro causas de los elementos, por combinación de éstas han venido a resultar también cuatro elementos, y dos de dichas (causas) son activas: lo caliente y lo frío, y dos pasivas: lo seco y lo húmedo; la certeza de esto (deriva) de la comprobación: en efecto, es manifiesto que en todas las cosas el calor y el frío determinan, combinan y cambian las cosas homogéneas y las *no homogéneas*. (*Meteor.* IV 378b10–15)

Aquí, tenemos otro cambio de terminología, ya que son llamadas las causas de los elementos. Aunque en el pasaje se puede ver claramente una continuidad en el argumento presentado con anterioridad en *GC*.

Si pasamos en limpio este recorrido, fue necesario para intentar responder a la pregunta que nos hicimos al comienzo ¿Por qué Aristóteles habla de potencias elementales y no de los elementos?, la respuesta que es los elementos como tales, son combinaciones de estas cuatro potencias, las cuales son en cierta medida causa de su generación. De todas, en este nivel de síntesis que ubicamos, los elementos, como combinación de fuerzas activas o las fuerzas activas, lo húmedo lo seco, lo caliente, etc. como componentes de los cuerpos compuestos tal como dice el pasaje de *PA*.

Sobre este punto Lennox (2001:180) realiza la aclaración de que estas potencias no poseen una existencia independiente, pero deben ser distinguidos ya que por su cambio uno elemento se convierte en otro, lo cual debe estar en coherencia con los desarrollos de *GC* II 7 334b15–20. Aunque parece substituir lo que en aquellos lugares llama *stojieia*, es decir, los elementos combinados nombrados ahora como *dynámeis*.

Finalmente, la importancia de todas estas consideraciones realizadas por el estagirita descansa sobre la base de que gran parte de los procesos que ocurren en los seres vivos son transformaciones o combinaciones, *síntesis*, *mixis* mezcla, o *pepsis* cocción. En las cuales las fuerzas activas son las causantes de las características materiales propias o las propiedades que las partes observan. El estudio que realiza de sangre y sus diferencias en *PA* II 2 647b 15–648a 30 es un ejemplo evidente de la importancia de estas fuerzas activas en las combinaciones de las partes. Un fragmento de ese estudio dice lo siguiente: «La sangre más espesa y más caliente produce más fuerza, en cambio una sangre más ligera y fría favorece la sensibilidad y la inteligencia» (*PA* II.2 648a 1–2).

2. La segunda y tercera síntesis

Si pasamos al siguiente nivel aquí ya nos encontramos en el primer nivel propiamente biológico. Todas las partes del animal se dividen en partes homogéneas o en partes *no homogéneas*. El estudio de estas partes es el tópico central de *PA*. Todos los órganos, tejidos y miembros del cuerpo son por definición o una parte homogénea como la sangre, la bilis, la médula, el hueso; o una parte *no homogénea* como el rostro, el brazo, algunos órganos como el corazón, la mano, *etc.*:

La segunda composición de los primeros elementos constituye en los seres vivos las partes homogéneas, como el hueso, la carne y las otras partes semejantes. La tercera, y última en cuanto al número, es la de las partes *no homogéneas*, como el rostro, la mano y partes semejantes. (*PA* II. 1, 646a20–24)

Existen varias diferencias entre unas y otras. La primera de ellas, es que las partes *homogéneas* no son propiamente órganos sino más bien tejidos. Por ejemplo, para Aristóteles las venas, la grasa, el cebo, la sangre, la médula, la bilis, el esperma, tendones, hueso, músculos, la piel, *etc.* Para Aristóteles el ojo no es propiamente un órgano sino más bien una parte *homogénea*. En cambio, las *no homogéneas* son propiamente los órganos y miembros del cuerpo: el rostro, la mano, el brazo, las piernas, los intestinos y demás.

Hemos dicho al principio que esta distinción se desarrolla con mayor complejidad en *PA* II.1, pero pueden encontrarse en otras obras físicas esta misma distinción, está presente en *Meteor.* IV:

Una vez se han definido (en general) estas cosas, digamos caso por caso, qué es la carne, el hueso y cada uno de los demás (cuerpos) homogéneos: pues podemos (decir), a través de su generación, de que (consta) la naturaleza de los (cuerpos) homogéneos, (cuáles son) sus géneros, de qué género es cada uno; en efecto, los (cuerpos) homogéneos (están hechos) de elementos y de éstos, a modo de materia, (surgen) todas las obras de la naturaleza. (*Meteor.* IV. 12, 389b 22–28)

Y es casi idéntica al inicio de *HA* I. 1,

De las partes de los animales, unas son simples, las que se dividen en partes homogéneas, por ejemplo, las carnes que se dividen en carnes; otras son compuestas, las que se dividen en partes *no homogéneas*, por ejemplo, la mano que no se divide en manos, ni

el rostro en rostros. De éstas, algunas no se llaman solamente partes, sino también miembros. (HA 485a 5–10)

La siguiente diferencia radica en el proceso de generación, puesto que las partes homogéneas se generan primero que las *no homogéneas* y siempre se encuentran en función de éstas:

Ahora bien, el proceso de formación es contrario a la esencia, pues, lo que es posterior en el proceso de formación, es anterior por naturaleza, y lo primero es lo último en el proceso de formación.⁵ De hecho, una casa no existe para los ladrillos y las piedras, si estos para la casa, y esto sucede igualmente para el resto de la materia. (PA II. 1, 646a25–30)

Unas líneas después, Aristóteles reafirma esta idea: «Así, pues, los animales se componen de estas dos clases de partes, pero las homogéneas existen en función de las *no homogéneas*» (PA II. 1, 646b10–12). En términos materiales, las partes homogéneas son partes simples, son lo mismo en toda su extensión y presentan las mismas propiedades si uno tomara un fragmento o la totalidad de la misma, esta idea está presente en GC I. 10 328a5–15 donde se explica la diferencia entre mezcla, *míxis*, y combinación, *síntesis*. A su vez, la diferencia entre ellas radica, como en el elemento que predomine en la mezcla. Se podría pensar que estas partes son los componentes básicos de todo el cuerpo animal, los ladrillos de toda la vida animal. Estas partes reciben sus propiedades directamente de la mezcla elemental de la cual están formadas y presentan, por lo general, una sola propiedad que sobresale, la cual es específica para que ésta realice su función particular:

es preciso que los elementos de que se componen tengan propiedades diversas; y así, para alguna parte es útil la blandura; para otra, a dureza; unas partes tienen capacidad de extenderse, otras de plegarse. Las partes homogéneas, pues, han recibido respectivamente tales propiedades (una es blanda; otra dura; una húmeda, otra seca, una viscosa, otra quebradiza). (PA II. 1, 646b20–24)

⁵ El aspecto de la generación de estas partes es importante en la biología aristotélica, es decir, cómo se producen éstas, no podemos detenernos en ese aspecto porque escapa a los objetivos de esta tesis y nosotros no discutimos los aspectos metafísicos de estas distinciones. Sólo las estamos describiendo y mostrando cómo se usan para construir explicaciones. Sobre esto, ver la traducción de PA de Marcos (2007), Escariche (2000: 12) y especialmente recomendamos Vegetti (1971:510 y ss.).

A estas partes Aristóteles les atribuye la propiedad de ser afectada por las sensaciones. Lo perceptible, es, última instancia, de un género único y en algunos casos constituye una fuerza activa, por ejemplo, lo caliente. A su vez, debe identificarse con una parte que sea de su mismo género: «mientras que la sensación se produce en todos los seres en las partes homogéneas, porque la sensación es de un único género, y a cada órgano sensorial debe recibir la sensación correspondiente» (PA II. 1, 647a2–8). Y líneas más adelante insiste: «y al estar la sensación en las partes simples, sucede de forma racional que el tacto se produzca en una parte homogénea [...]» (PA II. 1, 647a10–11).

En el siguiente nivel de síntesis le siguen las partes *no homogéneas*. Éstas están formadas por al menos dos partes homogéneas. Si las partes simples presentan una propiedad específica, las partes *no homogéneas* pueden presentar una variedad de propiedades puesto que se dedican a funciones más complejas: «son propias de éstas las acciones y las funciones» (PA II. 1, 646b12–15). A estas partes corresponde el movimiento del ser vivo y las principales acciones relacionadas con éste.

Las últimas precisiones que Aristóteles ofrece sobre las partes se relacionan con la imposibilidad de que las partes homogéneas, las cuales equivalen a partes simples, se conformen por partes *no homogéneas*, las compuestas:

El ser para algo es la causa por la que la organización dicha existe en estas partes; pero cuando se pregunta por qué es necesariamente así, es evidente que era previamente necesario que existiera esa relación mutua. Es posible, en efecto, que las partes *no homogéneas* estén constituidas por las partes homogéneas, ya sea por varias o por una, como, por ejemplo, algunas de las vísceras: distintas, pues, en sus formas, pero constituidas de un cuerpo homogéneo, por decirlo sencillamente. En cambio, las partes homogéneas es imposible que se compongan de *no homogéneas*, pues la parte homogénea podría constituir muchas *no homogéneas*. Por estas causas existen en los animales partes simples y homogéneas, y partes compuestas y *no homogéneas*. (PA II. 1, 646b29–647a2).

3. Conclusión

En esta presentación intentamos realizar una descripción de los niveles de *síntesis* de la materia en el contexto biológico. Examinamos cada uno donde consideramos su proceso de generación, explicamos algunas consideraciones terminológi-

cas y acompañamos con referencias a otras obras. Lo que puede exponer como el pensamiento Aristotélico es uniforme en este sentido y en estos contextos.

Consideramos que estas descripciones son propias de las obras biológicas y establecen un desarrollo algo más elaborado sobre el tratamiento de la materia de los seres vivos en el contexto de la física aristotélica en general.

De todas formas, nuestra descripción, aunque apegada lo más posible al dicho aristotélico deja sin recorrer muchos aspectos interesantes sobre las transformaciones de los elementos de *GC I. 1*, el lugar que ellos ocupan dentro de la física, tema estudiado en *Meteor. IV. 1*, y la forma geométrica que ellos pueden exhibir en *DC III. 8*.

Las nociones de *ta omoiomére* y *ta anamoiomere*, por su parte, adoptan a lo largo de la toda biología aristotélica cierta función explicativa de determinados procesos, ya que por su configuración y transformación se explica en gran parte el fenómeno general de la vida animal. Especialmente en algunos de los ejemplos que hemos comentado con anterioridad y se encuentran presentes en *PA II. 2, 3*. Todos estos temas hacen al contexto general de discusión, pero se escapan de las pretensiones de este escrito y pueden ser abordados en investigaciones futuras.

Referencias bibliográficas

- Bernabé Pajares, Alberto & La Croce, Ernesto** (1987). *Aristóteles: Acerca de la generación y corrupción, Tratados breves de historia natural*. Gredos.
- Bostock, David** (2006). *Space, Time, Matter, and Form: Essays on Aristotle's Physics*. Oxford University Press.
- Candel, Miguel** (1996). *Aristóteles: Acerca del cielo y Meteorológicos*. Gredos.
- Calvo Martínez, Tomás Mariano** (1994). *Aristóteles. Metafísica*. Gredos.
- Gual García, Carlos y Pallí Bonet, Julio** (1992). *Aristóteles: Investigación de los animales*. Gredos.
- Lanza, Diego & Vegetti, Mario** (1971). *Aristotele: Opera Biologiche*. UTET.
- Lennox, James** (2001). *Aristoteles: Parts of Animals*. Clarendon Press.
- Lennox, James** (2001). *On the Parts of animals*. Oxford University Press.
- Liddell, Henry George; Scott, Robert & Jones, Henry Stuart** (1991). *A Greek-English Lexicon*. Oxford University Press.
- Marcos, Alfredo & Bartolomé, Rosana** (2010). *Aristóteles Obra biológica: De Partibus Animalum, Motu Animalum, De Incessu Animalum*. Luarna.

Peck, Arthur Leslie & Forster, Edward S. (1937). *Aristotle: Parts of Animals, Progression of Animals, Movement of Animals*. Loeb Classical Library N° 323. Harvard University Press.

La reconfiguración de la escucha musical en el arte sonoro

FRANCISCO CESAR EDUARDO TABORDA¹

francisco.taborda.165@gmail.com

Secretaría de Ciencia y Técnica / Facultad de Artes / Universidad Nacional de Córdoba / AMM

En 2016 Tristan Perich (1982–), compositor y artista visual neoyorkino, instala 1500 altavoces sobre un panel de aluminio de 7,5 metros, en donde cada altavoz reproduce un sonido de manera tal que de extremo a extremo se abarquen seis octavas divididas en microtonos. Así su obra *Microtonal Wall*² propone que la escucha transite de un ruido blanco desde el punto más lejano, pasando por *clusters* microtonales a medida que se va acercando, para terminar oyendo un único tono al acercarse sobre un solo altavoz. Por otro lado, dos años antes, Edgardo Rudnitzky (1956–), compositor argentino, en su obra *Swing for Poe*,³ instala dos violines, una viola y un violoncello en una pequeña sala cuadrangular, donde los arcos de cada instrumento son accionados por motores a distintas velocidades. Los instrumentos, dispuestos en puntos distantes dentro de la sala, ejecutan cada uno una misma nota a ritmos desiguales. El ataque y la resonancia son los propios de una máquina. Finalmente, el artista austríaco Bernhard Leitner (1938–) en su obra *Kaskade* (2006)⁴ instala a lo largo de toda la escalera caracol del edificio Treptower en Berlín parlantes que proyectan un sonido hacia abajo mientras que paneles interrumpen dicha proyección en distintos ángulos, haciendo que el sonido se disperse hacia los espacios interiores de cada nivel del edificio.

Un abordaje estético de las obras mencionadas anteriormente pone en tensión las categorías tradicionales: ¿cuáles son los materiales que intervienen y cómo se ordenan en estas obras? ¿Cómo configuran la experiencia estética? ¿De qué manera puede pensarse una relación con lo otro no artístico del mundo? En el presente trabajo se pretende recuperar la manera en que Adorno pensó la escucha dentro de los límites de la música tradicional y cómo este tipo de experiencia debe ser reconfigurado en contextos de desdiferenciación de los límites entre los géneros artísticos. De esta manera, se reconstruirá en primera instancia la escucha atomista, aquella en la

1 El presente trabajo integró el Simposio «Estéticas y Materialismos».

2 Link a la obra: <https://youtu.be/MJSgaEaZytg>

3 Link a la obra: <https://vimeo.com/97866466>

4 Link a la obra: <https://youtu.be/CI9OPaCjsEQ>

que hay una primacía por el detalle y pasajes particulares; seguidamente, se analizará lo que para Adorno constituye la «escucha ideal», aquella que puede reconstruir al tiempo que escucha los momentos particulares de la obra y articularlos en el todo. Ambas formas de escucha son trabajadas en el escrito «El fiel correpetidor» en el marco de una crítica a los modelos pedagógicos radiales para la apreciación del repertorio. Finalmente, se desarrollarán la noción de experiencia en Juliane Rebentisch y Salomé Voegelin, noción desde la cual proponen modelos de escucha en obras de arte sonoro. De esta manera, el presente trabajo propone ser aporte a la reflexión estética en torno a nuevas expresiones artísticas, en concreto las performances de arte sonoro, como manifestaciones del arte en el mundo contemporáneo.

1. Escucha atomista: la primacía del detalle

En la obra teórica de Adorno, la relación sujeto–objeto aparece como mediaciones de uno en el otro. En este sentido, y principalmente en las obras musicales, no solo se deja entrever la presencia activa de un sujeto que se enfrenta al objeto a través de la técnica y la logicidad que organiza el material en una tensión expresivo–constructiva, es decir el lugar de artista o compositor, sino también a través de la forma de una obra como momento reflexivo por el cual esta emerge, asumida por el rol de la experiencia. De esta manera, la forma musical que se cristaliza a partir de una escucha atenta de los momentos particulares podría implicar la apariencia objetiva de una actividad subjetiva. En consecuencia, pensar la forma musical en Adorno debe ser puesta en tensión con conceptos más propios del objeto, como construcción, expresión, técnica, logicidad y sentido, así como con los de experiencia estética y escucha, del orden de lo subjetivo y sobre los cuales nos centraremos en el presente trabajo.

En su escrito de 1938 «Sobre el carácter fetichista de la música y la regresión de la escucha», Adorno (2009) intenta analizar el modo en que la experiencia de las obras musicales se configuraba en el mundo administrado, trazado a partir de la lógica del intercambio. En este sentido, el autor observa que bajo los dominios del intercambio los productos musicales circulan como mercancías y, en cuanto tales, se adecuan al valor del cambio: no interesa ya su valor de uso, el momento dentro de la lógica del mercado donde podía todavía existir una justicia con el objeto, sino simplemente cambio permanente. En otras palabras, el valor de uso se subordina al valor de cambio, quedando relegado necesariamente como ilusión para los bienes culturales dentro de la sociedad administrada. Aquí es donde se ancla específica-

mente el carácter fetichista en la música: «los afectos, que se asocian al valor de cambio, generan la apariencia de lo inmediato [esto es, el enfrentarse a la cosa misma, a sus problemas y contradicciones], mientras que la falta de referencia al objeto desmiente de inmediato esta apariencia» (Adorno, 2009:26). En otras palabras, la escucha regresiva denunciada por Adorno se funda en la necesidad de un consumo que debe ser permanentemente renovado. Este último se expresa como un momento de inmediatez ante el objeto, en tanto que simula dar lugar al objeto en la escucha, manifestada en los afectos, pero que es falso en la medida en que no hay nada del objeto como tal que importe a dicha experiencia. De esta manera, no hay una primacía del objeto, sino que por el contrario se evidencia una violencia para con la obra, al exigirle a esta última lo que uno quiere que esta le dé.

El diagnóstico de la escucha como consumo devenido intercambio supone una reconfiguración de aquella escucha ideal pensada por Adorno, que se desarrollará aquí posteriormente. Además, toda escucha como experiencia del intercambio se comportaría de igual manera frente a cualquier pieza en cuanto bien cultural, perdiendo la cosa misma su posibilidad de manifestarse, incluso en aquellas obras que prometen un ordenamiento desde la más técnica avanzada. En otras palabras, Adorno observa que el proceso de fetichización socava toda obra musical, sea las pretensiones que esta última tenga, dado que no interesa la cosa en sí sino su mero intercambio, a través del consumo de los instantes:

Las obras sujetas a la fetichización y convertidas en bienes culturales se someten por ello a transformaciones en su constitución. Se pervierten. El consumo falto de relación permite que se desintegren. (...) La cosificación penetra su estructura interior. Se transforman en un conglomerado de ocurrencias que por medio del clímax y la repetición se impregnan en el ánimo del oyente, sin que la organización de la totalidad esté en lo más mínimo en condiciones de hacerlo. (Adorno, 2009:28)

La obra musical que cae bajo los dictámenes de la escucha regresiva ve afectada la propia técnica misma que intervino en su composición, al disponer los momentos dentro de ella como un «conglomerado» por medio de la repetición y del momento culminante como único articulador del todo. La obra musical así organizada consigue su pase directo para el consumo cosificante, aunque también para su caducidad y reemplazo por otra obra posterior. De esta manera, Adorno observa que incluso la potencialidad de cualquier obra musical (ya no la «canción de moda» sino aquella que aspira a una organización del material desde sus propias constricciones, es decir, la obra musical más avanzada) queda subsumida a una escucha propia del deta-

lle —si no queda descartada antes por no cumplimentar las exigencias del sujeto para con la obra—. Su organización interna a partir del trabajo con el material, la totalidad de la obra misma que constituye su momento para sí, no logra impregnar (para usar el mismo término de Adorno) la escucha musical.

Frente a esto (y como se trató de ir reconstruyendo hasta ahora), la experiencia se torna atomista: «La emancipación de las partes con respecto a la trabazón del todo y a todos los momentos que trascienden su inmediato presente inaugura el desplazamiento del interés musical al estímulo sensual particular» (Adorno, 2009:38). Adorno observa en la escucha, que rotula como atomista, la primacía por el detalle o el momento sensual, culinario, de algún pasaje de la obra. Haya sido esta última organizada con la técnica más avanzada o no, sea fruto de la logicidad y del trabajo más fiel con el material o no, la regresión en la escucha parece imperar en la experiencia del mundo administrado. Se hipostasias así tal vez en el nivel micro de la sociedad la relación de dominación del sujeto sobre el objeto que funda la Ilustración totalitaria y sobre la cual se cimienta el mundo administrado.

Dejar de tener en cuenta la relación entre la parte y el todo, dejar de lado la totalidad y la organización interna de la obra por sobre el detalle, tira por tierra la primacía del objeto; mientras que dar lugar al detalle, al momento culinario, implicaría en términos adornianos, una primacía del sujeto, una imposición del sujeto frente a la obra. En otras palabras, que la obra le dé lo que el sujeto busca en ella, antes que dejar que ella misma exponga su propia ley, sus propias contradicciones, su propio devenir. Se observa así a partir de la propuesta adorniana una neutralización a la potencialidad de las obras en tanto aparecen como meras obras a partir del principio de intercambio como estructurador de la producción y, en particular de este trabajo, de la recepción de objetos presentados como cultura.

2. Escucha estructural: la correalización de la obra en la escucha

El momento sensible de la escucha, que podría condenarse luego de lo expuesto hasta aquí por significar una evasión de la totalidad de la obra en favor del detalle, es rescatado por Adorno como un momento necesario para la experiencia estética de la obra musical. Es un momento más del devenir dialéctico de la experiencia de la obra; es necesario su paso pero también necesaria es su tensión con el todo musical, es decir, «aquello con lo que lo sensible se sobrepasa a sí mismo y a su presente puntual» (Adorno, 2007:194). De esta manera, la percepción de los detalles de una obra como partícipes del momento sensible debe permitir la construcción de rela-

ciones entre ellos propiciando la trascendencia de lo particular: «no meramente poder indicar qué lugar ocupan los detalles en el esquema de un orden lógico superior, sino pensar con los oídos el despliegue de lo que suena en su necesidad» (Adorno, 2007:192). De este pensar con los oídos, se llega de la parte al todo, el cual determina la parte. Esta tensión entre la parte y el todo, en donde se delimitan al tiempo que se constituyen, configura la noción de forma, las relaciones que se establecen en el decurso temporal: la tarea de una escucha estructural es entonces «la de oír en conjunto, la del recuerdo, la de la presencia de algo no–presente» (Adorno, 2007:210). Esta escucha estructural es también entendida por Adorno como un momento de correalización de la obra, esto es, una suerte de reconstrucción o de co–composición de la obra al momento de intervenir la experiencia. Si para Adorno la escucha estructural permitiría develar las relaciones sucesivas y simultáneas de la obra a escuchar, por tanto, parece existir una necesaria relación entre escucha y técnica en la obra adorniana: la técnica constructiva moldearía los trazos impulsivos de una obra, construyendo un ordenamiento del material a la vez que la escucha completa el sentido de tal ordenamiento, sin el cual ella quedaría varada sin referencia ni posible anclaje. En otras palabras, esta relación entre escucha estructural y técnica aparecen mediadas en la obra, en el momento objetivo, dado que la técnica configura una logicidad de la obra en el tiempo sobre la cual la escucha estructural tiene su fundamento.

Con lo expuesto hasta aquí, Adorno entiende entonces que la escucha estructural es una manera singular de la experiencia de la correalización (*Mitvollzug*) o de un estar dentro (*Drinsein*) que permitiría «superar la distancia, superar la cosidad, que está en verdad supuesta en el concepto de comprensión» (Adorno, 2013:343), es decir, rescatar y superar el momento de lo meramente sensible y dar acceso a un sentido, no obstante, distinto del conceptual. En otras palabras, a través de esta experiencia correalizadora, esta logra captar la manera en que los momentos particulares se enlazan en un todo y, a través de esta ley, de esta logicidad, puede la obra de arte ser algo más que sencillamente materia, pura literalidad, «del mero aquí y ahora» (Adorno, 2013:321). Es este todo, es decir la forma de la obra, la que otorga sentido. Este sentido, y aquí radica la potencialidad que Adorno observó en el arte, es de otro orden al conceptual propio del discurso filosófico o político, principalmente en obras de arte más avanzado: es, dice Adorno, «conocimiento desde dentro» (Adorno, 2007:195). Con respecto a la nueva música, el autor considera que «[u]n elemento de su sentido es el hecho de que deroga el consenso» (Adorno, 2007:258), por lo que la comprensión solo es posible al abandonarse a la propia consecuencia de la obra.

De esta manera, la propuesta de Adorno para una escucha estructural permite, por un lado, sostener y superar el momento sensible, contemplativo de la obra de arte para acceder a la forma y, por tanto, a su propia logicidad y su sentido. Por otro lado, en la escucha estructural persiste la relación entre sujeto y objeto, para plantearse una posible superación: la comprensión es «una autoenajenación del sujeto en una cosa que con ello se convierte en propia suya: anticipación de un estado en el que la alienación sería anulada» (Adorno, 2007:195).

Por último, cabe destacar la diferencia que el arte marca entre un campo estético y uno empírico. Concretamente en el caso musical, la diferencia entre el tiempo propio de la obra y el tiempo físico se corresponde con lo desarrollado hasta aquí, en cuanto que el ordenamiento interno del material musical supone un despliegue temporal que se configura de manera diferente del transcurrir del tiempo empírico. A este despliegue temporal es al que la música misma se opone a partir de su configuración formal para poder existir como obra; de lo contrario, se diluiría en el transcurrir sin fijación, en lo efímero del sonido. Por ello, una vez más, Adorno insiste en la necesidad de articular sensibilidad y pensamiento en la escucha: «la percepción determina, como tensión añadida del instante, lo no presente tanto como esto, en cuanto consumación, sella o desvigoriza lo antes percibido» (Adorno, 2007:194). En otras palabras, por la articulación entre sensibilidad y pensamiento, el instante que se está escuchando y lo no–presente ya escuchado se articulan en la forma. Y continúa:

El todo *deviene*, compendio de todas las relaciones, de las sucesivas y también simultáneas; puesto que la música transcurre en el tiempo, no está ya ahí, en un punto temporal aislado, tampoco la estructura le está primariamente dada al oyente, sino que sólo es resultado, el sentido de algo mediato. Eso fundamenta la insuficiencia del modo de comportamiento con la música que todo lo espera únicamente del instante sensible. Pero esa totalidad de sus relaciones querría al final de la obra, allí donde las tensiones temporales se nivelan, eximir del tiempo; el puro arte temporal abolir el tiempo. (Adorno, 2007:194–195)

De esta manera, Adorno demuestra como ya dentro de la aspiración de la música por escaparse del momento efímero, tiende a la anulación del soporte sobre el cual históricamente se ha asentado: el tiempo empírico.⁵

⁵ A propósito de las discusiones sobre el tiempo en Adorno, se recomiendan los trabajos de Hervás Muñoz (2015) y (2019).

3. La reconfiguración de la escucha en el arte sonoro

Desde mediados del siglo XX y en consonancia con los diagnósticos de desdiferenciación de los géneros artísticos entre sí y el solapamiento de los medios, emerge desde los márgenes de la música experimental prácticas artísticas que hacia la década de 1990 serán nombradas como «arte sonoro». Sin querer entrar en minucias históricas, cabe destacar que el problema más general que asume el arte sonoro es el de disponer el sonido en el espacio, transgrediendo los límites temporales de la obra musical decimonónica. Manifestaciones más patentes de este «nuevo género»⁶ son la instalación y la escultura sonoras.

De una u otra manera, el arte sonoro exige una reconfiguración de categorías hacia dentro de la estética. Principalmente, la noción de obra temporal y cerrada entra en crisis, dado que no hay límites de tiempo claros para determinar el inicio y el fin de la obra. Con ello, para la escucha estructural de Adorno la forma entraría en jaque en tanto que depende de estos límites para determinar y ordenar sus momentos internos. Finalmente, el material, desde una perspectiva musicológica, no es más el decimonónico burgués: sonidos limpios y claros, emitidos por fuentes sonoras determinadas y organizados en el tiempo por la técnica. Desde el post-serialismo, muchos compositores han intentado poner en cuestión estas categorías dentro de los límites musicales.⁷ Pero es en la instalación y el arte sonoros donde se evidencia más claramente estos problemas.

En su *Estética de la instalación*, Juliane Rebentisch (2018) reconstruye de manera más completa el problema antes expuesto en torno a la escucha estructural en Adorno, para pensar el lugar de la experiencia estética en obras instalativas sonoras. En el marco del giro lingüístico, la autora observa que para Adorno la experiencia estética de la obra no se da en el transcurso en el tiempo empírico, es decir, el tiempo necesario que ocupa la obra, sino con «lo *representado* musicalmente en ese tiempo: con lo que Adorno llama “sentido musical”» (Rebentisch, 2018:246). Entonces, a partir de la obra musical Rebentisch identifica en la noción de sentido

6 Para un mayor detalle en torno a los problemas específicamente musicológicos y de los estudios sonoros que la noción de «arte sonoro» conlleva, véase los trabajos de De la Motte-Haber (2009) y de Engström y Stjerna (2009).

7 Lachenmann por ejemplo, en su obra para violoncello *Pression* (1969) o en su cuarteto de cuerdas *Gran Torso* (1971) busca componer con los sonidos que ya están dentro de las sonoridades del repertorio musical decimonónico: el ruido del arco frotando a las cuerdas, ubicado en distintas partes de los instrumentos, los ruidos que se involucran en el tocar. Ligeti, por su parte, en una obra como *Atmosphères* (1961) intenta romper con el trabajo técnico decimonónico, componiendo desde la textura del sonido. Por último, Stockhausen en una obra como *Gesang der Jünglinge* (1955–56) experimenta con la espacialidad del sonido como parte de la composición.

de Adorno una trabazón de un sujeto–objeto musical, dado que no es una simple proyección del sujeto como tampoco es sonido en su sentido más lato.

Siguiendo su argumentación, Rebentisch critica en Adorno una suerte de identificación entre obra y experiencia, entre lo técnicamente construido y lo experimentado: «sería un error *estético* en el caso de la música reducir la experiencia de la misma a una participación en la construcción o a una reconstrucción de relaciones estructurales formalmente comprensibles» (Rebentisch, 2018:250), dado que aquello puede reconstruirse directamente en la partitura, mientras que la dimensión performática de la práctica musical quedaría desatendida. A pesar de las objeciones que pueden plantearse a la autora en torno a esta lectura, sí puede identificarse una continuidad con la noción experiencia de Adorno: al proponer el sentido como «conocimiento desde dentro», como derogador de todo consenso o como el momento espiritual de la obra que, como tal, implica una crítica al mundo administrado, Rebentisch repara en la imposibilidad de determinar un acceso comprensivo al objeto artístico. Esta imposibilidad está dada por la incongruencia entre lo que representa (o el material positivamente hablando) y lo representado (o el sentido en Adorno). Esta procesualidad de la experiencia estética que participa en la performatividad de la obra es la que «puede representar una *apertura* específicamente estética de la relación sujeto–objeto» (Rebentisch, 2018:250). Así entendida, la experiencia estética implicaría una crítica a la relación sujeto–objeto sobre la cual se ha cimentado el mundo administrado, dado que pone en jaque la configuración diferencial entre un sujeto y su objeto, entre la experiencia de la obra y la procesualidad a la que esta última invita.

La instalación sonora pone de manifiesto la incongruencia entre lo que representa y lo representado al disponer el sonido en el espacio: por un lado, el sonido, dice Rebentisch, nos sensibiliza en el espacio, articulando nuestra experiencia del espacio en el que estamos; al mismo tiempo que este espacio determina el comportamiento del fenómeno acústico, «(co)creándolo o transformándolo» (Rebentisch, 2018:257). A diferencia de la obra musical cerrada en Adorno, para Rebentisch el fenómeno acústico en la instalación es entonces lo que sucede «entre» el sonido y el espacio concreto.

Desde una reflexión más fenomenológica del sonido, Voegelin tiene un planteo muy similar a la escucha musical adorniana. La propuesta de Adorno de «estar en» la música (*Drinsein*) se corresponde, salvando algunas distancias, con el «habitar» el sonido (*inhabit*) de Voegelin, aunque ella lo extiende tanto al de las obras de arte como al de la vida cotidiana. Si bien la autora se inscribiría dentro de toda una corriente emergente del pensamiento del sonido, algunos de sus postulados teóricos

permiten pensar el problema del arte sonoro y la instalación desde una perspectiva estética de la experiencia.

Voegelin entiende que, en la escucha, en el acto mismo de la experiencia, sujeto y objeto se encuentran y se determinan no como categorías ya dadas, presupuestas, sino situadas y en constante constitución en el proceso de la experiencia (Voegelin, 2010:31). Así, tensiona aún más la propuesta adorniana de la relación del sujeto con la obra, diluyendo de algún modo sus límites supuestos. El presupuesto metafísico presente en la noción de obra en Adorno, en donde la obra se configuraba más allá de lo meramente material, se desvanece en obras donde la primacía del instante constituye una nueva lectura.⁸ Así, la experiencia de la escucha pone de manifiesto «el valor radical del sonido al cambiar no el significado de las cosas y los sujetos sino el proceso de construcción de significado y el estatus de cualquier significado ya construido» (Voegelin, 2010:36).

Sin embargo, se aleja de la perspectiva de escucha adorniana para acercarse a la manera de entender la experiencia en Rebetisch, en tanto que repara en el carácter procesual e infinito de la escucha. Voegelin entiende que, la escucha «no tiene fin; el fin es una ilusión del idealismo trascendental, mientras que el proceso alcanza su des-ilusión» (Voegelin, 2014:40). De allí que la autora entienda a la forma sin forma (*formless form*) del sonido. Esta forma, que podríamos llamar expandida, del sonido se asemeja al aplazamiento de la formación de sentido en Rebetisch, marcando una diferencia tajante con la forma objetivada de la obra cerrada adorniana, y es donde Voegelin encuentra la politicidad de la escucha: su posibilidad de construir otros mundos posibles a partir de que es la escucha, independizada del ordenamiento visual, que configura procesualmente una relación entre sujeto y objeto. A partir de reflexionar la escucha en las obras de paisajes sonoros,⁹ Voegelin propone:

8 Sin embargo, Adorno (2004) estaba arribando a los debates en torno a las obras que proceden desde su propia materialidad como lo demuestra el siguiente pasaje de *Teoría estética*: «La concepción de Stockhausen de que las obras electrónicas que no están escritas en el sentido habitual, sino que son "realizadas" de inmediato en su materialidad, podrían extinguirse con éste es grandiosa porque es propia de un arte de pretensión enfática que está dispuesto a degradarse» (Adorno, 2004:237). El arte sonoro como la instalación pueden ser leídos como el mencionado «arte de pretensión enfática» en tanto que dejarían de lado el momento espiritual que presupone la obra adorniana para entregarse a su condición de perentoriedad.

9 Los paisajes sonoros son un tipo de obra de arte sonoro donde se parte de grabaciones de campo, que pueden ser luego editadas, para ser escuchadas en sitios específicos o como piezas comunes. Para más detalle sobre las implicancias técnicas y estéticas del paisaje sonoro, ver Schafer (2013).

La noción de un mundo sonoro posible nos permite escuchar en el corte del sonido un paisaje alternativo en el cual imaginar todo lo que podría ser, una pluralidad de cosas, el cual llevamos de regreso a la actualidad asumida del paisaje donde empieza a contribuir a la duda que tenemos en su forma certera y desde donde nos tienta a profundizar, a considerar la profundidad invisible de su superficie, a conocer de manera diferente donde y como vivimos. (Voegelin, 2014:33).

A partir de esta noción de mundo sonoro, es que emerge una perspectiva de forma expandida por fuera de la obra. El concepto de material entonces necesita reconfigurarse: ya no es para Voegelin el sonido mismo, la positividad del sonido que Adorno hubiera acusado a las obras «quasi» conceptuales de Cage, por ejemplo, sino que es una relación audible, oída, entre las cosas. Aparece así en la escucha de Voegelin, una salida de los límites de obra, iniciada en esa tensión entre sujeto–objeto, entre una tensión en la concreción de sentido.

4. Palabras finales

La propuesta teórica de Voegelin presenta potencialidades e insuficiencias. Por un lado, podría objetársele que la escucha en Voegelin es aquella escucha atomista de Adorno: si bien en Voegelin la escucha tiende al momento presente, al instante oído, es esencialmente otra en cuanto escucha activa que no pretende cerrar afirmativamente el detalle, satisfacer el momento impulsivo, no–reflexivo; por el contrario, y similar a Rebentisch, la escucha en Voegelin pretende buscar la forma que no llega a cuajar, una forma que sobrepasa los límites de la obra, la escucha del detalle que tiende a algo nuevo. Es una escucha atenta, procesual, que hace emerger lo no–presente en la escucha infinita, que a la manera de Adorno une instante a instante, pero sin alcanzar el momento objetivo de la forma: una posible des–automatización en la experiencia. Podría esbozarse aquí una posible formulación material en la experiencia del arte sonoro de aquello que Adorno expresó como una anulación de la alienación, desarrollado en este trabajo en el marco de la escucha estructural: una progresiva desdiferenciación de los límites entre sujeto y objeto.

Por otro lado, si en Adorno se pudo establecer una relación entre escucha y técnica, en tanto que se corresponden para configurar lo objetivo de la música, cabe la pregunta que Rebentisch se hace: qué debe ser reconstruido en obras donde no hay composición, que podría especificarse como, composición teleológica decimonónica. Quizás sea este supuesto el que deba ser puesto en cuestión, el de la técnica

compositiva y el del material. Ya no es el material sonoro noble heredado de la tradición burguesa, sino que es un material expandido, a las relaciones del sonido con su afuera.

Quizás pueda criticarse el modo poco claro en que obra y mundo se desdibujan en la argumentación de Voegelin, pero quizás sea una tensión de los límites de la autonomía de la experiencia estética, necesaria según Rebenitsch para alcanzar el momento de crítica a las experiencias no–estéticas, o para la crítica al régimen de visibilidad en Voegelin.

Con lo expuesto en este trabajo, se torna evidente que la escucha musical propuesta por Adorno merece una reconfiguración en la experiencia de obras de arte sonoro. Si bien podría cuestionarse la obligada continuidad entre la música y el arte sonoro, lo que interesó aquí fue contrastar modos de escucha que parecen compartir la misma aspiración: trascender las relaciones de dominación y proponer una experiencia emancipadora.

Referencias bibliográficas

- Adorno, Theodor W.** (2004). *Teoría estética* (trad. J. Navarro Pérez). Akal.
- (2007). *Composición para el cine. El fiel correpetidor* (trads. Breixo Viejo Viñas, Antonio Gomez Schneekloth, Alfredo Brotons Muñoz). Akal.
- (2009). Sobre el carácter fetichista de la música y la regresión de la escucha (trad. Gabriel Menéndez Torrellas). En *Disonancias. Introducción a la sociología de la música*. (pp. 15–50). Akal.
- (2013). *Estética (1958/59)* (trad. Silvia Schwarzböck). Las Cuarenta.
- De la Motte–Haber, Helga** (2009). Concepciones del arte sonoro (trad. J. Salvetti) *Razona. Revista de artes visuales*, 20–24.
- Engström, Andreas & Stjerna, Åsa** (2009). Sound Art or *Klangkunst*? A reading of the German and English literature on sound art. *Organised Sound*, 14(1), 11–18.
- Hervás Muñoz, Marina** (2015). El tiempo en Th. W. Adorno: La influencia de la teoría musical en la construcción de la dialéctica negativa. *Constelaciones. Revista de teoría crítica*, (7), 222–247.
- (2019). Tiempo y espacio en el cruce entre filosofía y música en el pensamiento de Theodor W. Adorno en la década de 1960. *Agora. Papeles de Filosofía*, 38(2), 45–69.
- Rebenitsch, Juliane.** (2018). *Estética de la instalación* (trad. Graciela Calderón). Caja Negra.

Schafer, Murray (2013). *El paisaje sonoro y la afinación del mundo* (trad. V. G. Cazorla). Intermedio.

Voegelin, Salomé (2010). *Listening to Noise and Silence. Towards a Philosophy of Sound Art*. Continuum.

——— (2014). *Sonic Possible Worlds. Hearing the Continuum of Sound*. Bloomsbury.

¿Puede el pueblo vivir sin religión? Reflexiones sobre la posibilidad de un ateísmo plebeyo

MANUEL TIZZIANI¹

manueltizziani@gmail.com

Universidad Nacional del Litoral / CONICET

¿Puede el pueblo vivir sin religión? Esta pregunta, formulada y respondida de diversos modos a lo largo de los siglos del Barroco y de la Ilustración, acompaña a la filosofía moderna por lo menos desde las guerras confesionales que azotaron a Francia durante la segunda mitad del siglo XVI. Retomando ese interrogante, en el presente trabajo nos ocuparemos de reconstruir algunas de las respuestas más célebres, sin ánimo alguno de exhaustividad, sino con el fin de exhibir el carácter controversial de la cuestión.

Organizaremos nuestra exposición en tres momentos. En primer lugar, daremos la palabra a quienes, habiendo sido testigos de la violencia a la que puede conducir la fe, la prefirieron sin embargo a la incredulidad. Allí, Michel de Montaigne y los «libertinos eruditos» serán quienes nos ayuden a pensar en los dilemas que suscitaría una sociedad sin Dios. Más tarde, nos ocuparemos del *Traité des trois imposteurs*, célebre manuscrito clandestino en el que una idea del pueblo muy semejante a las de Pierre Charron y los libertinos —de cuyos textos se nutre el *Tratado*— se ve mixturada con una concepción opuesta, dando lugar a la posibilidad de que el discurso radical sea apto para todo público. Finalmente, nos referiremos a las ideas de Jean Meslier y el barón d’Holbach, dos filósofos ilustrados que no solo pensaron en la factibilidad de la hipótesis de una sociedad sin religión, sino que incluso destinaron grandes esfuerzos para que esa idea se convirtiera en realidad. Según nuestra mirada, en suma, tanto *Mémoire* que Meslier legó póstumamente en 1729, como varias de las obras que d’Holbach publicó de forma anónima durante la década de 1770 representaron un intento por materializar una idea que todavía hoy puede resultar, no para pocos, sencillamente descabellada.

¹ El presente trabajo integró el Simposio «Antropología, moral y política en la Modernidad: antecedentes, debate y derivas».

1. El ateísmo imposible

Según la ya célebre tesis de Lucien Febvre (1947), el ateísmo era una opción intelectual impracticable para quienes vivieron durante la época de François Rabelais (1494-1553). Sin ánimo de poner entredicho la validez general de aquella tesis, lo que aquí podemos afirmar es que, para muchos filósofos que vivieron durante los siglos XVI y XVII, la incredulidad era al menos una opción que no podía estar al alcance de cualquiera, y menos aún de quienes se encontraban sujetos a la fuerza de sus pasiones.

En 1580, en su afamada «Apología de Ramón Sibiuda», corazón de sus *Essais*, Michel de Montaigne (2007) sostendrá que el ateísmo no solo es una «proposición monstruosa» (633), sino que también es una posición «desnaturalizada», en el sentido de que resulta ajena a la naturaleza humana, ya nadie parece haber sido capaz de sostenerse en ella hasta las últimas consecuencias. El ateísmo es una muestra más «vanidad», que algunos sostienen por el orgullo de «concebir opiniones fuera de lo vulgar». Estos «insensatos» se esfuerzan por profesar esta posición solo en apariencia, pero jamás han sido «lo bastante fuertes para fijarla en su conciencia» (634).

Si les asestáis un buen espadazo en el pecho, no dejarán de juntar las manos hacia el cielo. Y cuando el temor o la enfermedad hayan abatido y entumecido este fervor licencioso de voluble humor, no dejarán de echarse atrás y de dejarse llevar, muy sensatamente, según las creencias y los ejemplos públicos. Una opinión seriamente digerida es cosa distinta de estas impresiones superficiales que, surgidas del desenfreno de un espíritu dislocado, nadan azarosa e inciertamente en la fantasía. (Montaigne, 2007:634)

En esas mismas páginas, dirá que parte de la utilidad que Pierre Bunel atribuía a la teología natural de Sibiuda era la de resguardar la antigua creencia en un «momento en el que las novedades de Lutero empezaban a adquirir crédito» y a socavar las bases del catolicismo. Esto resultaba en extremo peligroso para el Estado, ya que, según la «certera opinión» de Bunel:

este inicio de enfermedad degeneraría fácilmente en un execrable ateísmo. Porque el vulgo, al carecer de la facultad de juzgar las cosas por sí mismas, y al dejarse llevar por la fortuna y por las apariencias, una vez que se le ha puesto en las manos la audacia de despreciar y escrutar las opiniones que había tenido en extrema reverencia, como son aquellas en las cuales está en juego su salvación, y una vez que se han sometido algunos artículos de su religión a duda y a examen, enseguida arroja fácilmente en la misma incertidumbre los demás componentes de su creencia, que no tenían en él más autoridad

y fundamento que aquellos que le han socavado; y sacude como un yugo tiránico todas las impresiones que había recibido por la autoridad de las leyes o la reverencia del uso antiguo, *Nam cupide conculcatur nimis ante metutum* [«Pues se pisotea con ardor aquello que antes se temió demasiado», Lucrecio], intentando desde entonces no aceptar nada a lo que no haya interpuesto su decisión y a lo que no haya prestado su particular consentimiento. (Montaigne, 2007:624)

Por esta razón, Montaigne se mostraba como un férreo defensor de las leyes y de las costumbres establecidas en el país en el que le había tocado nacer, aunque dejando un considerable espacio de libertad «al hombre de entendimiento», es decir, a aquel que no se encuentra tiranizado por las mismas pasiones que el vulgo. Este hombre vive, por decirlo de algún modo, en dos mundos simultáneos: adopta exteriormente las opiniones admitidas a su alrededor, mientras conserva intacta la libertad de su juicio.

el sabio debe por dentro separar su alma de la multitud, y mantenerla libre y capaz de juzgar libremente las cosas; pero, en cuanto al exterior, debe seguir por entero las maneras y formas admitidas. A la sociedad pública no le incumben nuestros pensamientos; pero lo restante, como acciones, trabajo, fortuna y vida, debemos cederlo y entregarlo a su servicio y a las opiniones comunes. (Montaigne, 2007:184)

«*Intus ut libet, foris ut moris est*»: por dentro, como quieras; por fuera, como sea la costumbre.² He allí la máxima de conducta de los *libertins érudits*, que establecieron una distinción entre los «muchos» y los «pocos», aceptando la necesidad de sostener una religión civil, pero resguardando un ámbito íntimo en el cual la libre indagación fuera posible. De ese modo, postularon la posibilidad de que la élite ilustrada pudiera pensar y comportarse en privado de un modo diferente a como lo prescribían la teología ortodoxa y la religión, siempre que fueran obedientes de la autoridad pública.

2. La posibilidad del ateísmo

Más de un siglo después de que Montaigne diera a la imprenta la primera edición de sus *Essais*, en el refugio calvinista Róterdam, un grupo de librepensadores

2 René Pintard (2000) atribuye esta máxima a Cesare Cremonini: «Él [Cremonini] hace de esta hipocresía un sistema, eleva el disimulo al nivel de una ética y formula la audaz divisa del libertinaje prudente: "Intus ut libet, foris ut moris est"» (I:209. Traducción nuestra).

dio origen a uno de los manuscritos filosóficos clandestinos más célebres de la historia: el *Espíritu de Spinoza*, también conocido como *Tratado de los tres impostores*. Según la hipótesis de Silvia Berti (2016), el texto habría sido redactado —entre fines del siglo XVII y 1702— por un antiguo y poco conocido alumno de Pierre Bayle, Jan Vroesen, corregido por Jean Aymon y Jean Rousset de Missy, y editado por Charles Levier en 1719. Berti dice, además, que Vroesen habría utilizado la nutrida biblioteca de Benjamin Furly —que contenía más de 4.000 libros— para realizar este *collage* de fuentes modernas, el cual fue posiblemente escrito en la propia casa de Furly, y cuyo original habría permanecido allí hasta que Levier realizó una copia en 1711.

En ese texto, dijimos al inicio, se contraponen dos ideas del pueblo. Por un lado, en los capítulos (XII a XVII) —añadidos por los correctores—, en los que se «plagian» textos tomados de *La Sagesse* et de las *Trois vérités* de Pierre Charron, y de las *Considérations politiques sur les coups d'état* de Gabriel Naudé, se evidencian ideas similares a las de los libertinos eruditos, quienes, hemos dicho, desconfiaban de las capacidades de la muchedumbre para vivir sin temor de Dios.

Por el otro, tanto en los capítulos iniciales como en los finales, el *Tratado* se desmarca de la tradición libertina e introduce al menos dos giros importantes: en primer lugar, presenta una novedosa concepción del pueblo, definido ahora como un agente capaz de conocer y soportar el peso de las verdades más radicales; en segundo, abandona la cultura del disimulo —que los libertinos habían condensado en la frase de Cremonini—, declarando que estas verdades deben ser expresadas de manera precisa y explícita. El *Tratado* tiene así el objetivo ayudar al pueblo a abrir los ojos, a tomar conciencia de las razones de su servidumbre, a partir de la teoría del origen político de las religiones.

En tal sentido, aunque en la «Advertencia» del *Tratado* (2009) se afirma con ironía que el texto está destinado únicamente a «las personas hábiles, capaces de refutarlo» (4), es evidente que sus destinatarios van más allá del pequeño número de los *esprits forts*, y que comprende a todas las personas dotadas de razón; lo que se pone de manifiesto en capítulo I:

Si el pueblo pudiese comprender en qué abismo le arroja la ignorancia, se sacudiría inmediatamente el yugo de estas almas venales [i.e., los sacerdotes] que, por su interés particular, le mantienen en ella. Para ello, solo tendría que servirse de su razón, pues es imposible que, dejándola actuar, aquél no descubra la verdad... Lo que es cierto es que la recta razón es la sola luz que el hombre debe seguir, y que el pueblo no es tan incapaz de usarla como se le intenta hacer creer. (TTI, 2009:44–45)

Es por eso que la escritura cifrada, que requería la lectura entre líneas, ya no es la estrategia elegida, y que las verdades se presentan en el *Tratado* sin ambigüedades, de forma clara y natural. De hecho, tal como señala Pedro Lomba en el estudio preliminar, gran parte de la fuerza y de la novedad de este manuscrito radica en la destrucción de la «paradoja de los libertinos». Para estos filósofos, vimos antes, las fábulas y los engaños de la religión, inseparables de toda forma de superstición, son hábilmente utilizados por legisladores y sacerdotes para alimentar las pasiones del pueblo, miedo y esperanza, y resultan eficaces para forzarlo a someterse. Esto no implica, sin embargo, que las creencias y ceremonias sean inútiles; al contrario, a pesar de la crítica devastadora a la que es sometida, la religión sigue siendo importante por su utilidad política, para la salud del cuerpo social. En otras palabras, la superstición —en particular, la creencia en un Dios personal que distribuye premios y castigos— es necesaria para que la gente común respete las leyes.

En el *Tratado*, la situación es diferente: el pueblo ya no parece necesitar vivir en la mentira; en otras palabras, el miedo y la esperanza pueden ser reemplazados por el «buen sentido». Ahora bien, ¿cuáles son las verdades que el *Tratado* intenta transmitir? En términos generales, contra la opinión común de los sacerdotes, el *TTI* recupera el valor de la razón natural que, lejos de provocar la corrupción moral o ser un instrumento manchado por el pecado, es una herramienta contra la dominación, un «arma» de liberación. El uso del *bon sens* parece así ser suficiente para liberar al pueblo del fraude, de una falsa idea de Dios y de un poder teológico-político al que esta concepción está íntimamente ligada.

En efecto, no hay necesidad de altas especulaciones, ni de penetrar muy profundamente en los secretos de la naturaleza; no hace falta más que un poco de buen sentido para ver que Dios no es colérico, ni celoso; que la justicia y la misericordia que se le atribuyen son falsos títulos, y que, en fin, nada de lo que los profetas y los apóstoles han dicho de él constituye su naturaleza, ni su esencia. (TTI, 2009:45)

¿Qué se desprende de esta premisa? En primer lugar, que los profetas no son ni más hábiles ni están más instruidos que otros hombres y, por consiguiente, que no tienen una idea más clara de Dios. Por el contrario, sus nociones de la divinidad son «groseras y contradictorias», porque son fruto de la imaginación. En efecto, es la ignorancia de las causas naturales lo que despierta el miedo y la esperanza en los humanos, y es esta misma ignorancia la que los ha llevado a imaginar fuerzas ocultas o seres fantásticos, a los que llaman dioses. «Este miedo quimérico a las poten-

cias invisibles es la semilla de las religiones, que cada cual se forma a su manera» (53). En efecto, las religiones no fueron en un inicio sino ritualizaciones de una relación entre los seres humanos y esas fuerzas ocultas e imaginarias, a las que se atribuían formas y pasiones humanas; rituales que, al mismo tiempo, ayudaban a calmar el miedo y a promover la esperanza. De esta manera, la ignorancia devino superstición.

Frente a los impostores, el *Tratado* busca ofrecer a sus lectores una serie de «verdades sensibles y evidentes» (139) al alcance del pueblo: Dios es un «ser simple y extenso», de carácter material, que no premia ni castiga; el cielo y el infierno son, por lo tanto, inventos; finalmente, el alma humana también es material, como todas las demás cosas que existen, y por lo tanto mortal. Cualquier persona capaz de hacer uso de su razón natural podrá concluir sin dificultad que las ideas contrarias — el Dios personal, el alma espiritual e inmortal, el infierno y el paraíso— son fábulas creadas para:

abusar maliciosamente de la credulidad del pueblo... como si el vulgo sólo fuese capaz de quimeras, o como si sólo debiese ser alimentado con alimentos insulsos en los que tan sólo se ve el vacío, la nada, la locura, y ni un grano de la sal de la verdad y la sabiduría. (TTI, 2009:155)

En efecto, contra aquellos que sostienen «la absurda máxima según la cual la verdad no está hecha para el pueblo y éste no es capaz de conocerla» (155); el *Tratado* se ofrece a todos los hombres sin distinción como una máquina de guerra contra la religión, y alienta en particular a los «espíritus sinceros» a revelarse contra tal injusticia. Un espíritu muy similar anima a la *Mémoire* de Meslier, quien también dirige su texto a los hombres de «buen sentido».

3. El proyecto del ateísmo

Diez años después de que Levier hiciera editar el *Tratado de los tres impostores*, en el verano boreal de 1729, Jean Meslier regresaba a la tierra de la que había salido. Antes de dar su último suspiro, el cura de Etrépigny había tomado el recaudo de resguardar con sumo cuidado al menos tres ejemplares de un voluminoso manuscrito. En esa *Memoria*, Meslier declaraba sus convicciones más íntimas: se mostraba partidario del ateísmo, del materialismo, del anticlericalismo, del comunismo y de la necesidad de una revolución sangrienta que pusiera fin al injusto sis-

tema de dominación teológico-política que, en algún tiempo remoto, había sido pergeñando por hombres astutos, ambiciosos y engañadores, los cuales luego habían establecido ciertos marcos legales y adoptado ciertos títulos honoríficos con el fin de resguardar sus ventajosas posiciones.

Junto a cada ejemplar de la *Memoria*, Meslier había dejado dos cartas dirigidas a sus colegas, los curas de las comarcas aledañas. En esas cartas, Meslier les pedía que analizaran su escrito por medio de la razón natural, sin prevención ni precipitación, para así convencerse de la verdad de los argumentos con los que no solo demostraba la inexistencia de Dios y la materialidad del alma humana, sino también la falsedad de todas las religiones, las cuales habían sido pergeñadas como instrumentos políticos de dominación del pueblo, destinatario último de su texto.

De esta ambivalencia —o, mejor dicho, de esta paradoja: un texto escrito para personas que no pueden leerlo— se desprende que Jean Meslier pensaba al menos en dos tipos de destinatarios: el «público lector», es decir, los sabios que habían guardado silencio por largo tiempo, e incluso por los mismos sacerdotes; y el «público auditor», conformado por los «queridos amigos» a los que se dirigen las palabras iniciales de la *Memoria*, esto es, los feligreses iletrados a los que los curas deberían desengañar con sermones ateos.

A grandes rasgos, la *Mémoire* de Meslier se asienta sobre dos grandes pilares: por un lado, la convicción de que la idolatría y la religión se encuentran en el origen de los peores males que aquejan a los humanos, por lo que su existencia ya resulta superflua:

Y si hubo un tiempo, según pretenden, en que fue necesario divertir y engañar al común de los mortales con toda clase de prácticas religiosas vanas y supersticiosas a fin de suavizar su humor arisco y grosero, y mantenerlos así mejor agarrados por la brida, aun es más necesario en este momento desengañarlos de semejantes futilidades, porque el remedio del que se sirvieron contra aquella enfermedad primitiva se ha vuelto, con el paso del tiempo, peor que la propia enfermedad. (Meslier, 2010:23)

Por el otro, toda la obra de Meslier parece asentarse en el convencimiento de que no será demasiado complicado desengañar al pueblo, ya que incluso los seres humanos más simples pueden darse cuenta de ese embuste. Solo es necesario que hagan uso de esa pequeña pizca de razón natural denominada «buen sentido».

¡Ay!, queridos amigos, ¡si conocieran la vanidad y la locura de los errores que se ocultan bajo esa religión de la que tanto les hablan, y si supieran cuán injusta e indigna-

mente abusan de la autoridad que les han usurpado con el pretexto de que los tienen que gobernar, despreciarían todo cuanto les han hecho adorar y respetar, y no tendrían más que odio y desprecio hacia quienes les mienten y los gobiernan tan mal y los tratan tan indignamente! Recuerdo al respecto el deseo expresado hace tiempo por un hombre que carecía de estudios pero a quien, a juzgar por las apariencias, no le faltaba buen sentido a la hora de considerar las mentiras odiosas y las tiranías perniciosas que estoy censurando. A juzgar por sus propósitos, y por la forma en que los expuso, parece que no carecía de penetración en asuntos como el detestable misterio de iniquidad del que les estoy hablando; es más, diría que daba muestras de conocer muy bien a semejantes autores y a semejantes falsarios: no en vano deseaba que *todos los poderosos y los nobles de la Tierra fueran colgados y ahorcados con las tripas de los curas*. (Meslier, 2010:18–19)

De allí que Meslier se proponga pergeñar una conjura, una conspiración por medio de la cual los curas dejen de ser «geógrafos del otro mundo» y se conviertan en «apóstoles de la razón», es decir, en predicadores del buen sentido. Una vez desengañado, y gracias a esa semilla de razón natural, el pueblo se encargará de todo lo demás.

Un proyecto muy similar parece haber animado varias obras del barón d'Holbach, quien se interroga al menos tres veces acerca de la posibilidad de que el ateísmo pueda ser enseñado al pueblo: en el capítulo III del *Essais sur les préjugés* (1770), en el XII de la Segunda Parte del *Système de la nature* (1770) y en algunos parágrafos de *Le Bon-sens* (1772).

En estos textos, d'Holbach presenta ciertos reparos respecto del ateísmo plebeyo, y su posición oscila entre la desconfianza hacia la multitud y el optimismo en los poderes de la razón. Pero, a fin de cuentas, la balanza siempre termina por inclinarse del lado de la confianza en que, si las luces se expanden gradualmente, llegarán a hacerse tolerables a la vista del pueblo. De hecho, todos aquellos que atribuyen *Le Bon-sens* a d'Holbach coinciden en se trata de una suerte de «resumen de bolsillo» del *Système de la nature*; un resumen al alcance del gran público, «de las doncellas y los peluqueros», como decía uno de los hermanos Grimm.

A primera vista, decíamos, incluso compartiendo la idea de que es posible ilustrar al vulgo, el autor de *Le Bon-sens* parece posicionarse un poco lejos de Meslier, pues no se muestra del todo convencido de que las reflexiones filosóficas estén al alcance de cualquier persona. Sin embargo, la pretensión de expandir las luces de la razón entre la gente común, y la manera en la que se expresa esta idea, podría llevarnos a pensar que d'Holbach imagina una estrategia muy similar a postulada por

Meslier, en tanto que los encargados de dar inicio al desengaño serían los propios sacerdotes.

Sería una necesidad escribir para el vulgo o pretender curarlo de sus prejuicios de golpe. Solo se escribe quienes leen y razonan; el pueblo lee poco y razona todavía menos. Las personas sensatas y apacibles se ilustran, las luces se difunde poco a poco y a la larga llegan a iluminar los ojos del pueblo. Por otra parte, los que engañan a los hombres, ¿no se ocupan a menudo ellos mismos de desengañarlos? (Holbach, 2016a:173)

La instrucción del pueblo no será fácil ni rápida. No obstante, incluso sabiendo que muchos textos materialistas no fueron concebidos ni redactados con la intención de instruir al vulgo en forma directa, las ideas que ellos transmiten inevitablemente se extenderán por todas partes. Pues, como el mismo d'Holbach lo indica, los «principios del ateísmo, fundados en el buen sentido natural» (173), son infinitamente más inteligibles que los dogmas de la teología, y los argumentos de un ateo, mucho más asequibles para el común de los mortales que los de la religión. Meslier no pensaba de otro modo.

4. Coda: el ateísmo institucionalizado

En 1837, en el Prefacio al *Fragmento preliminar al estudio del derecho*, texto imbuido de un claro espíritu romántico, Juan Bautista Alberdi (2005) se queja amargamente de los «excesos» del siglo de la Ilustración; en particular, lamenta que sea «en Suramérica en donde las ideas extremadas del siglo XVIII han tenido y continúan teniendo una realización más completa» (24). Una década antes de esa queja, en la recién nacida República de Bolivia, el presidente Antonio José de Sucre había tomado una decisión inédita, incluso para la ilustrada Europa: el 28 de octubre de 1827 había firmado un decreto por el cual establecía el «Reglamento orgánico para los Colegios de Ciencias y Artes», en cuyo capítulo 18 se disponía el estudio obligatorio de *La Moral universal* (1776) de d'Holbach. A pesar de las críticas ortodoxas, el decreto de Sucre estuvo vigente por casi veinte años, entre 1827 y 1845, convirtiendo a Bolivia en el primer país occidental en el que el ateísmo plebeyo no solo parece haber sido considerado posible, sino también una doctrina cuya enseñanza debía impartirse junto con las primeras letras.

Referencias bibliográficas

- Alberdi, Juan Bautista** (2005) Prefacio al *Fragmento preliminar al estudio del derecho*. En Terán, Oscar (Ed.). En *Política y Sociedad en la Argentina* (pp. 3–42). Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Anónimo** (2009). *La vida y el espíritu del señor Benedicto de Spinoza o Tratado de los tres impostores (Moisés, Jesucristo y Mahoma)* (estudio preliminar, notas y trad. Pedro Lomba). Tecnos.
- Berti, Silvia** (2016). Autour de l'auteur du *Traité des Trois imposteurs*. Milieux, amitiés, édition. *La Lettre clandestine*, (24), 19–34.
- Holbach** (2016a). *El buen sentido. Ideas naturales contra ideas sobrenaturales*. Laetoli.
- Holbach** (2016b). *Sistema de la naturaleza*. Laetoli.
- Febvre, Lucien** (1947). *L'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais*. Albin Michel.
- Meslier, Jean** (2010). *Memoria contra la religión*. Laetoli.
- Montaigne, Michel** (2007). *Los ensayos*. Acantilado.
- Pintard, René** (2000). *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*. Edition Slatkine, 2 vols.

El «cuidado de sí» como clave de lectura de la ética de Plotino

NICOLÁS TORRES RESSA

nicolas.torres.ressa@gmail.com

Centro de Investigaciones en Filosofía / Universidad Nacional de La Plata / CONICET

Pocas preguntas han sido tan poco formuladas y (así y todo) han obtenido respuestas tan dispares y contradictorias entre sí como la pregunta por la relevancia de la ética práctica en Plotino. ¿Nuestras acciones cotidianas de todos los días constituyen un tema de interés filosófico para el pensador oriundo de Licópolis y considerado por cierta historiografía el fundador del neoplatonismo? El «sí» y el «no» se encuentran equitativamente distribuidos entre los intérpretes. A modo de introducción, veamos algunos ejemplos.

La respuesta de Eric Robertson Dodds, uno de los pioneros en rehabilitar al Licopolitano en tanto filósofo, ha sido un no rotundo. Si bien Dodds afirma de manera explícita que detrás de la redacción de las *Enéadas* se escondía un propósito ético, la ética a la que se refiere es una «ética contemplativa» de un sabio que se ha despojado de las obligaciones y de las preocupaciones terrenales y ha logrado unirse primero a la Inteligencia y después a lo Uno. Nuestros asuntos en el mundo sensible no serían sino «pobres sucedáneos» de aquello que realmente valdría la pena, que sería la contemplación (Dodds, 1971:IX–X). En la misma línea se inscriben renombrados autores como John Dillon (2004) y Riccardo Chiaradonna (2009). No les faltó sustento enéadico: después de todo, en repetidas ocasiones Plotino exhorta a su auditorio a «huir» de esta realidad, contra cuyas vicisitudes el sabio es inmune.

En la otra opción interpretativa nos encontramos con autores como, por ejemplo, Andrew Smith y Alexandrine Schniewind. En un breve pero fundacional artículo publicado en el año 1999, Smith repone algunos gestos y conductas del propio Plotino (tomados de la biografía que nos ha legado su estudiante Porfirio) a través de los cuales podríamos inferir que, pese a su escasa presencia en los textos, la vida cotidiana ocupaba un lugar central en el quehacer filosófico tal como este pensador lo concebía. A saber: primero y principal, la casa de su alumna Gémina (que era donde él vivía) cumplía las funciones de lo que hoy designaríamos como un «instituto de cuidado» porque el Licopolitano dedicó gran parte de su vida a hacerse cargo de los hijos de sus discípulos fallecidos (así como también de proteger sus heren-

cias hasta tanto tuvieran la edad suficiente para disponer legalmente de ellas). Segundo: a uno de sus alumnos, el senador romano Rogaciano, lo instó a abandonar la actividad política como solución a los problemas de salud que lo aquejaban (consejo exitoso, según nos relata Porfirio en su *Vida de Plotino*). Tercero: no sólo aconsejaba a quienes se lo pidieran sino que muchas veces él mismo tomaba la iniciativa, como cuando se presentó de improviso a la casa del propio Porfirio para impedir su suicidio. Y cuarto: su intento (finalmente fallido) de fundar Platonópolis y de obtener, por parte del emperador Galieno, la cesión de algunas tierras que se hubieran destinado a las actividades económicas necesarias para asegurar la supervivencia material de la futura nueva ciudad en la que el Licopolitano tenía la intención de plasmar en la realidad la filosofía política platónica (Smith, 1999:228–230).

Además de rescatar como fuente de valor filosófico el testimonio biográfico consignado por Porfirio, Smith recoge también una distinción (tan metafórica como ontológica) que suele atravesar la antropología plotiniana: de un lado, el «hombre interior», el que es solo alma; del otro, el «exterior», al que se le añade la corporalidad (Smith, 1999:233–234). Si bien el Licopolitano enuncia inequívocamente que la interioridad es la «meta» de su ética, entre quienes han abordado esta cuestión aún persiste la pregunta acerca de en qué términos se lleva a cabo ese repliegue sobre la interioridad y qué es lo que implica. Veamos muy brevemente dos ejemplos de estas discrepancias interpretativas con dos nociones que podemos considerar nucleares en la ética plotiniana: las emociones y la libertad.

En lo que respecta a las emociones, estudiosos como Henry Blumenthal y Eyjólfur Emilsson las han relegado al lugar de molestos obstáculos para lograr la vida interior, sin ningún tipo de relevancia filosófica para Plotino (Blumenthal, 1971:45; Emilsson, 1998:402). En contraposición tenemos propuestas interpretativas como la de Simo Knuutila, quien registró y problematizó la presencia en las *Enéadas* de estados emocionales que se encontrarían desmarcados del cuerpo y que serían los propios del alma purificada (Knuutila, 2004:101–102). Y más recientemente, las investigaciones de Robert Zaborowski, quien llevó adelante una triple clasificación de emociones posibles de ser rastreadas en los tratados plotinianos: de un lado, las del alma acompañada de cuerpo; de otro, las que corresponden únicamente al cuerpo; y por último, las del alma que aún no se ha corporalizado. ¿En la vida interior plotiniana hay emociones? Quienes intentamos dilucidar esta espinosa cuestión somos pocos, pero no por eso los debates dejan de estar a la orden del día.

Los contrapuntos interpretativos no son menos espinosos en lo que se refiere al problema de la libertad. ¿Podemos decir que nuestras acciones de nuestra vida exterior son genuinamente libres? ¿O bien están condicionadas de manera contun-

dente por emociones y deseos que no dependen de nosotros? Evidentemente la respuesta que se haya dado a la cuestión aludida líneas más arriba (o sea, la de las emociones) influirá enormemente sobre la que se dé a esta otra nueva. De un lado tenemos respuestas como las de Georges Leroux (1990) y Laurent Lavaud (2007), para quienes la libertad plotiniana no es sino la purificación de todo aquello relativo al cuerpo. Cualquier acción práctica quedaría, por tanto, excluida de plano de la esfera de las acciones realmente libres. En respuesta a esta propuesta de lectura, Kevin Corrigan y John Turner (2017) replican que una libertad entendida en esos términos dejaría de ser, en definitiva, una libertad humana. En el comentario a la traducción que ambos llevaron a cabo del tratado VI 8 [39] (en el que la tematización de la libertad ocupa un lugar central) plantean que hay como una suerte de «solidaridad» entre la vida interior y la exterior: la primera repercutirá inevitablemente sobre la segunda. En otras palabras: quien es libre interiormente también lo será en las acciones de su vida diaria. Para fundamentar esa continuidad entre estos dos ámbitos de la existencia, apelan a la doctrina de la doble *enérgeia* (recurso explicativo muy usual en la metafísica del Licopolitano): así como en el fuego podemos hablar de un acto constitutivo (esto es, el calor que le es consustancial) y otro acto derivado (el calor que libera y se desprende de él), análogamente ocurre con las acciones humanas. Los actos internos y los externos no serían dos tipos de actos ni diferentes ni mucho menos excluyentes uno del otro, sino dos caras distintas de la misma moneda.

Si bien estamos de acuerdo con las conclusiones de Corrigan y Turner, no por eso debemos dejar de observar que la solución de continuidad que han ofrecido muestra algunos puntos problemáticos sobre los que debemos detenernos. No viene mal recordar que todas las metáforas y todas las analogías para dar cuenta del modo neoplatónico de dar cuenta de la realidad son siempre circunstanciales, dependientes del contexto enunciativo y por eso mismo siempre insuficientes. Como el propio Plotino señala en numerosas ocasiones, todas las palabras y todos los registros del lenguaje (ya sean la argumentación racional, o el mito o la literatura) son de carácter aproximativo, cada recurso es funcional para reponer (nunca de manera completa) uno o varios aspectos parciales de la realidad pero jamás de la totalidad. Si bien la doble *enérgeia* tiene sus ventajas hermenéuticas consideramos que una solución que cuente tan solo con este recurso explicativo sería una solución aún inacabada. Fundamentalmente porque si bien la acción práctica queda rehabilitada, en esta interpretación queda colocada como una consecuencia poco menos que automática (o instantánea) de la vida interior. Por más que esa conclusión sea técnicamente acertada encontramos necesaria una clave de lectura adicional que nos

arroje luz sobre la profundidad y la complejidad de nuestras vivencias prácticas. La doble *enérgeia* es un recurso que funciona perfectamente (haciendo uso de una inexacta pero ilustrativa metáfora locativa) de arriba hacia abajo. Pero nos hace falta otro que reponga la experiencia de abajo hacia arriba. Es aquí donde aparece la idea (o mejor dicho, el ideal) que nos convoca en la alocución de hoy y que es el tema de mis investigaciones doctorales: el «cuidado de sí» (*epiméleia heautoû*).

1. Una nueva clave de lectura

Como señala Foucault, la idea de cuidar de uno mismo era un tema muy antiguo en la cultura griega y tuvo su reelaboración filosófica en la *Apología de Sócrates* de Platón y en el *Alcibíades I*, diálogo considerado platónico pero de dudosa autoría. De allí en más se extendió transversalmente entre las distintas escuelas, desde el siglo V a.C. hasta los tiempos helenísticos, especialmente en los dos primeros siglos posteriores a la aparición del cristianismo (Foucault, 2014:50–57). Aunque el Licolitano no haya dedicado en específico ninguno de los cincuenta y cuatro tratados que componen las *Enéadas* al cuidado de sí, no obstante podemos hallar en diversos pasajes esparcidos a lo largo de su obra lo que bien podrían ser alusiones a este ideal de vida característico del *éthos* filosófico de su época y que repone una visión de la filosofía como un modo de vida sostenido en el tiempo, en donde hay ensayos y errores, avances y retrocesos. Y en el que (en contraposición al individualismo recrudescido y en ascenso de esta tercera década del siglo XXI) estar acompañado por otros es fundamental.

Como botón de muestra podemos enumerar el uso de expresiones como «estar con uno mismo» (*heautoûs syneînai*) y «recogerse» (*syllégo*) en sí mismo a la hora de hablar de los deseos del alma que se halla en vías de purificarse (esto en el quinto capítulo del tratado I 6 [1], el primero de acuerdo con el orden cronológico). Más adelante, en IV 3 [27], nos encontramos con otro ejemplo a nuestro parecer bastante ilustrativo: la comparación de la parte superior del alma con un agricultor que se preocupa (*phronéo*) por la parte inferior y por el cuerpo, parangonados en este contexto metafórico con unos gusanos que nacen en la parte podrida de un árbol (IV 3 [27] 4, 31–32). Unas pocas líneas más adelante en el mismo capítulo de esta misma *Enéada* el Licolitano caracteriza la relación entre el alma y el cuerpo en términos de salud y enfermedad, tópico muy recurrente en la ética clásica (Foucault, 2014:63–65). Mientras que el sabio es un hombre ya sano (*hygiaínonta*), quien aún no lo es se encuentra enfermo (*nosésantos*) y forzosamente debe estar al servicio

(*therapeùo*) de su cuerpo (IV 3 [27] 4, 33–37). Todavía en este mismo texto, pero ya en su último capítulo, nos encontramos con un esbozo lo que hoy podríamos llamar (con nuestros ojos contemporáneos) «educación emocional», lo cual abona la hipótesis de quien hoy les habla según la cual el sabio (concebido a la manera plotiniana) no está exento de emociones: aquí el filósofo neoplatónico señala que el alma superior justamente educa (*paideúo*) a la inferior tras haber entablado una comunicación (*koinonía*) con ella. Y que como resultado de este «proceso educativo» (con retroalimentación incluida) las emociones se vuelven «refinadas» (*asteîos*; IV 3 [27] 32, 5–9). Por si fuera poco, apenas unas líneas más abajo Plotino se refiere al alma del sabio como aquella que «se esfuerza» (*speúdo*) hacia lo alto (IV 3 [27] 32, 7) y que vive «por sí sola» (*di' autês*; IV 3 [27] 32, 21). Y como último ejemplo en nuestra incompleta lista, podemos citar también I 4 [46], cuyo tema central es la felicidad. En su décimo cuarto capítulo se afirma que el sabio despreciará cualidades como ser bello, poderoso, rico o mandar sobre muchos hombres porque su objetivo principal es «cuidar» (*kédomai*) de sí mismo (I 4 [46] 14, 14–19) o, en palabras del propio Licopolitano algunas líneas más arriba, «reunirse consigo mismo» (*heautôn synegménon*; I 4 [46] 10, 33).

Ya expuestos los motivos por los que considero que tiene sustento nuestra hipótesis según la cual es posible enmarcar a Plotino dentro de esta vasta y rica tradición del «cuidado de sí» consideramos oportuno finalizar esta ponencia con dos señalamientos (con los que coincidimos) a los puntos de vista foucaultianos mencionados. En primer lugar la clásica crítica de su maestro Pierre Hadot, quien difiere con Foucault en cuanto a los alcances y los objetivos del «cuidado de sí»: de acuerdo con la postura hadotiana, con la *epiméleia heautoû* no apuntaba al «yo» entendido como mero individuo (como sí sostenía el autor de *Hermenéutica del sujeto*) sino a una superación o a una transformación de la individualidad para abrirse paso hacia lo universal (Hadot, 2006:251–252). O, en otras palabras, a ocuparse de «la mejor parte» de uno mismo (Santa Cruz, 2012:86). Nos parece más que adecuado atender a esta puntualización porque la hallamos de suma importancia para entender la distinción plotiniana entre un alma superior y otra inferior. En segundo lugar: Foucault consideraba que el neoplatonismo había ahondado en una interpretación de la *epimeleia* en clave catártica (esto es, abocada única y exclusivamente a la vida interior y a la purificación de toda realidad terrenal) en desmedro de otra interpretación, la cívica (o política) de acuerdo con la cual cuidar de uno mismo implica una preocupación activa por el cuidado de los otros, es decir, de los demás integrantes de la *pólis*. Una y otra manera de entender el «cuidado de sí» habrían sido armoniosas y complementarias en el pensamiento de Platón y puestas

en tensión y en contradicción siglos después por los neoplatónicos (Foucault, 1987:65–67). En este punto disentimos y coincidimos con las observaciones de nuestro colega Danillo Costa Lima: no sólo ya había un contrapunto entre catarsis y política en Platón sino que además en el neoplatonismo se lleva a cabo un intento de integrarlas (Costa Lima, 2022:390).

Lejos de encontrar una despreocupación o una indiferencia hacia el otro, Plotino enfatiza que un sabio debe ser «el mejor» (*málista*) de los amigos (I 4 [46] 15, 22–24), que cuanto mejor sea un hombre tanto más amablemente se comportará con todos (II 9 [33] 9, 44–45). En palabras de Porfirio, su maestro pasaba su vida estando «consigo mismo y con los demás» (*synên oún kai eautô háma kai toís állois*; VP 8, 19). El testimonio biográfico que nos ha sido legado nos habla a las claras de que la preocupación por los demás no es un aspecto incidental o de menor importancia en la vida filosófica plotiniana. Por lo tanto consideramos más que fundada la hipótesis de que en para el Licopolitano el cuidado de sí es a su vez necesariamente cuidado del otro. Y que solo en esta doble tarea de cuidado la filosofía puede acaecer. Esta idea nos parece central no sólo para reconstruir conceptualmente la ética de Plotino, sino quizás también (¿por qué no?) replicarla y aplicarla a nuestra tan necesitada y precaria realidad social actual.

Referencias bibliográficas

- Corrigan, K. & Turner, J.** (2017). Plotinus. *Ennead VI.8. On the Voluntary and on the Free Will of the One*. Parmenides Publishing.
- Dodds, Eric Robertson** (1975). *Paganos y cristianos en una época de angustia. Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*. Ediciones Cristiandad.
- Foucault, Michel** (1987). *Hermenéutica del sujeto*. Ediciones de La Piqueta.
- (2014). *Historia de la sexualidad 3–La inquietud de sí*. Siglo Veintiuno Editores.
- Hadot, Pierre** (2006) *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Siruela.
- Henry, P. & Schwyzer, H.R.** (1964–1982). Plotini. *Plotini opera*, 3 vols, eds. P. Henry y H.R. Schwyzer. Clarendon Press (editio minor).
- Lavaud, Laurent** (2007). Plotin. *Traité 39 (VI, 8) Sur le volontaire et sur la volonté de l’Un*. En L. Brisson & J.F. Pradeu (2007) Plotin. *Traités 38–41* (trad. sous la dir. de L. Brisson & J.F. Pradeu). Flammarion.
- Leroux, Georges** (1990). Plotin. *Traité sur la liberté et la volonté de l’Un [Ennéade VI, 8 (39)]* (introduction, texte grec, traduction et commentaire par G. Leroux). Vrin.

- Lima, Danilo Costa** (2022). Conhecimento e cuidado de si em Foucault e nos neoplatónicos. *Perspectiva Filosófica*, 49(1), 381–399.
- Santa Cruz, María Isabel** (2013). El ‘cuidado de sí’: Plotino, lector del *Alcibíades I* de Platón. *Cuadernos de filosofía*/59, 85–99.
- Schniewind, Alexandrine** (2003). *L'éthique du sage chez Plotin. Le paradigme du spoudaios*. Vrin.
- Smith, A.** (1999). The Significance of Practical Ethics for Plotinus. En Cleary, J. J. (ed.). *Traditions of Platonism: Essays in Honor of John Dillon* (pp. 227–236). Aldershot.

El lobo del intelecto bajo la piel del voluntarismo: recepción y transformación de Juan Duns Escoto en la teoría de la elección libre de Juan Buridán

MAXIMILIANO DAMIÁN UTRERA¹

m_utrera86@hotmail.com

Facultad de Humanidades y Ciencias / Universidad Nacional del Litoral

En la presente ponencia se expone brevemente la postura de Juan Buridán acerca de la libertad de la voluntad.² El objetivo del trabajo es demostrar cómo el Maestro de Artes sortea la dicotomía predominante de la época entre intelectualistas y voluntaristas para alcanzar una postura, según nuestro pensamiento, conciliadora. Para el cumplimiento del mencionado objetivo, se presentarán las posiciones antagónicas recientemente nombradas, junto a la apropiación y resignificación del lenguaje escotista que realiza Juan Buridán para el logro de su propósito. Posteriormente, se mostrarán cuáles son los movimientos de la voluntad para determinar cuándo ella es ordenada por el intelecto y cuándo es libre para elegir por sí misma. Finalmente se realizarán las observaciones finales que colectan la serie de argumentos que demuestran la mencionada postura conciliadora de Buridán.

1. Contexto histórico y teórico

En el siglo XIII y XIV, en la Universidad de París predominaban dos grandes posturas con relación a la libertad de la voluntad: intelectualismo y voluntarismo. La primera sitúa el primer movimiento de la elección libre en el entendimiento y fue, en parte, resultado de la influencia aristotélica mediada por Avicena y Averroes. Uno de sus máximos exponentes en el ámbito universitario fue Tomás de Aquino, quien subrayó la dependencia de la voluntad al intelecto. Su postura está bien resumida en la *Suma de Teología* (Ia IIae, q. 17, art. 1 ad 2.) cuando afirma que, si bien la voluntad está a la raíz de la libertad, la razón es su causa, porque es la

1 El presente trabajo integró el Simposio «Concepciones de la voluntad, el libre albedrío y la vida moral. Un rastreo desde la antigüedad tardía hasta la temprana modernidad».

2 La presente ponencia es el resultado del trabajo del trabajo realizado durante el Seminario Específico de Orientación Filosófica Práctica denominado *Voluntad y libre albedrío en autores medievales y su actualidad* a cargo de la Dra. Valeria Andrea Buffon durante el segundo cuatrimestre del año 2021.

que genera, con su juicio, la multiplicidad de opciones entre las que la voluntad puede elegir. Cada acto de la voluntad, entonces, es informado por un acto del intelecto. Ella mueve, es cierto, pero es a su vez movida por un juicio de la razón que le presenta un objeto como deseable. La postura voluntarista, contrariamente, sostiene que más allá de que el entendimiento ofrezca muchas y muy buenas razones en favor de la bondad de un objeto, la voluntad puede o bien querer el objeto contrario, incluso un objeto malo, o bien aplazar indefinidamente la decisión. Un defensor de esta postura es Duns Escoto, quien sostiene que la voluntad tiene el poder por sí misma de oponerse a la consideración del intelecto, ya que de otra forma no sería dueña de su propio acto. De este modo quedan básicamente presentadas las posturas antagónicas que retomará Buridán para desarrollar su propia teoría.³

2. Buridán y el retorno del intelecto

Según Pironet, la teoría buridaneana de la voluntad puede ser reconstruida con tres grandes principios, de los cuales se puede realizar el siguiente análisis:

1. La voluntad no puede *velle* (querer hacer)⁴ algo malo, ni puede *nolle* (querer no hacer) algo bueno, porque Dios no nos creó libres para poder pecar. Dios nos dio libertad porque es noble y muy útil como guía en la vida, para que sea posible alcanzar la felicidad.
2. La voluntad no puede *velle* aquello que el intelecto no ha juzgado que sea bueno de uno u otro modo.
3. La voluntad no puede escoger nunca un bien menor cuando entra en consideración un bien mayor, ya que, en comparación, el primer bien es malo respecto del segundo. (Pironet, 2001:202–203)

En el primero de estos principios se muestra que, al igual que los autores ya mencionados, cuando Buridán habla de las acciones de la voluntad se refiere explícitamente a dos: *velle* (querer hacer) y *nolle* (querer no hacer). Sin embargo, se entiende que una tercera opción es posible más allá de no ser nombrada: *non velle* (aplazar el querer).

³ Ver Hoffmann, 2021 para comprender más profundamente la evolución de la discusión entre intelectualismo y voluntarismo.

⁴ Brindo una traducción entre paréntesis que busca ser lo más aproximada a nuestro idioma para estos términos en latín por no existir en castellano un término preciso como podrían ser *voler* o *noler*.

Es importante mencionar que, respecto a las posturas mencionadas, el maestro seguirá la línea intelectualista cuyo bien último es la felicidad, o bienaventuranza en Tomás. Este bien último al que todas las cosas tienden, presentado por Aristóteles en el primer libro de su *Ética Nicomaquea*, es la razón por la cual ninguna persona puede racionalmente querer no alcanzarlo. Y el motivo por el cual las personas tienden hacia él es que es valioso por sí mismo. En cambio, el resto de los bienes no se quieren por ellos mismos, sino por ser útiles para alcanzar el máximo bien. Debido a esto, en la decimotercera cuestión del tercer libro de su *Comentario* a los diez libros de la *Ética*, Buridán se pregunta si cuando se elige algo se lo hace sobre el bien último o sobre aquellos que son medios para alcanzarlo. Él mismo dirá que lo que se tiende a elegir son las cosas ordenadas al fin, ya que el fin mismo, la felicidad, es buscado por naturaleza. Además, Buridán presenta lo dicho por Aristóteles en el tercer libro acerca de la elección, la cual se relaciona con la voluntad en tanto acto de querer de la forma que se relaciona lo superior con lo inferior. Por esto se dice que la elección es cierta volición, ya que lo inferior incluye a lo superior. Aunque aquella restringe a la volición, ya que la primera necesitará que haya varios bienes entre los que la voluntad pueda preferir uno por sobre el otro. Además será necesario que estos bienes sean imposibles entre sí, es decir, que el bien elegido imposibilite la elección del otro.

Posteriormente, Buridán afirma que «la elección es el deseo reflexionado de antemano»⁵. Es decir, ella siempre necesitará una previa deliberación, ya que ninguna decisión se realiza de forma repentina sin juicio previo. Además, esa consideración previa debe ser entre objetos no solo imposibles, sino también posibles, esto es, sobre los que se pueda reflexionar de antemano. Y, por ser la reflexión un acto de la razón, se sigue que la elección pertenece al apetito racional.

Por lo visto hasta aquí se puede decir que, a pesar de que en el primer libro de su *Ética Nicomaquea* Aristóteles afirma que siempre se elige el bien máximo, dicho bien no se elige, sino que se lo busca por naturaleza. Esto puede afirmarse porque, como se dijo previamente, solo hay elección de las cosas ordenadas al fin, las cuales además deben ser posibles de ser realizadas por el hombre e imposibles entre sí. Y, justamente, no existe algo ni que sea buscado naturalmente por el hombre ni que sea imposible con el bien máximo, la felicidad, sobre la cual ni siquiera se necesita reflexión.

Con respecto a la voluntad, ya se ha visto que ella puede seguir tres vías o caminos ante la presencia de un objeto presentado por el intelecto. O bien querer hacer-

5 Buridán. J. (ca. 1323) *Quaestiones super decem libros ethicorum Aristotelis ad Nichomachum (QEN)*. III, 13. R f. 63vb: «Electio autem est desiderium preconculatum».

lo (*velle*), o querer no hacerlo (*nolle*), o aplazar el querer (*non velle*). Pero es de suma importancia diferenciar que existen situaciones en las cuales los objetos le son presentados por el intelecto como «absolutamente» buenos o malos. En el caso de que el objeto presentado sea «absolutamente» bueno, la voluntad no puede no quererlo (*nolle ipsum*). Sí podría querer aplazar su elección para un mejor juicio acerca de este, pero sería totalmente absurdo querer no hacer algo que es bueno por antonomasia. Y lo mismo con el caso contrario, esto es, elegir un objeto presentado como «absolutamente» malo. Por lo visto, se podría preguntar, entonces, si realmente hay elección en los casos en que el objeto presentado sea «absolutamente» bueno o malo, ya que pareciera que la voluntad no es realmente libre para ir en contra de lo dictado por el intelecto. En caso de que sucediera esto, se caería en un determinismo psicológico, condenado ya por el Obispo de París Étienne Tempier en el año 1277 (Hoffmann, 2021:59–62). Este motivo es más que suficiente para que Buridán decida modificar la teoría de la voluntad tomista y darle su propia impronta sin dejar de ser intelectualista.

Para llevar a cabo esta tarea, el maestro presentará situaciones prácticas cotidianas en las cuales se debe escoger entre bienes aparentes, no absolutos. El caso presentado como ejemplo es el querer llegar a un destino para el cual existen dos vías posibles, y ninguna posee, al momento de tomar la decisión, mayor peso por sobre la otra. Es decir, no hay nada que el intelecto me presente para que mi voluntad incline su elección hacia una o la otra. En este tipo de casos se harán presentes ante la voluntad nuevas situaciones. La primera es cuando el objeto presentado aparenta ser bueno. Aquí la voluntad puede aplazar la decisión debido a la sospecha del agente, quien, más allá de que el objeto aparenta ser bueno, este puede esconder algún mal. Por lo tanto, se decide aplazar la elección para que sea considerado por el intelecto con más profundidad. Pero no se podrá desde un comienzo no querer aceptarlo (*nolle*) ya que desde un principio solo aparenta tener aspectos queribles. En la segunda situación el objeto es presentado a la voluntad con aspectos que aparentan ser malos. Aquí la misma también puede aplazar la elección ya que, como el caso anterior, el agente puede pensar que a pesar de aparentar ser malo, tal objeto puede tener escondido un bien. Por lo que se aplaza para que el intelecto lo juzgue. El último caso, pero no menos importante, es el que presenta un objeto que aparenta ser bueno y malo a la vez. Aquí la voluntad podrá tanto o querer aceptarlo (*velle*), o querer no aceptarlo (*nolle*) o suspender el querer (*non velle*) hasta que sea juzgado con más profundidad por el intelecto.

De lo visto aquí se puede concluir que, cualquiera sea la opción que ocurra, tanto de bienes tomados de forma absoluta como aparentes, la voluntad realiza su

elección posterior a un juicio previo del intelecto. Por lo tanto, la voluntad tendrá la libertad para seguir cualquiera de las siguientes tres opciones: a) querer (*velle*) el objeto presentado a ella como bueno por el intelecto; b) no querer (*nolle*) el objeto presentado a ella como malo por el intelecto; c) aplazar el querer (*non velle*) hasta que, luego de un juicio más profundo, el intelecto aconseje cuál de las opciones escoger.

El maestro sostendrá además que, sumada a la libertad de elegir entre opuestos (*libertas oppositionis*), los seres humanos poseen un tipo diferente de libertad (propia del intelectualismo) que exhiben cuando se actúa en favor de beneficios propios: la libertad teleológica (*libertas finalis ordinationis*). Como expone Zupko (1995:77–78), Buridán realizará tres afirmaciones. En primer lugar, el bien último de los seres humanos no es elegible sino que está naturalmente determinado por Dios. En segundo lugar, la libertad de elección está subordinada a la libertad teleológica en el sentido que ha sido ordenada para asistir a la voluntad en la elección del mejor medio para alcanzar dicho bien máximo. En tercer lugar, la perfección de esta última libertad, o felicidad humana como bien máximo, consiste preferentemente en un acto intelectual, la perfecta aprehensión de Dios, por sobre un acto de volición, esto es, un acto de deseo o amor. Pero, si el bien último está determinado naturalmente por Dios y todos los medios elegidos por la voluntad buscan alcanzar dicho bien ¿dónde reside la libertad de la voluntad defendida por Buridán?

Como ya pudo verse en las teorías acerca de la voluntad, ella puede realizar tres acciones: *velle* (querer hacer), *nolle* (querer no hacer), o bien, *non velle* (aplazar el querer). Por lo tanto, aquí se ve que existen dos primeros actos que son positivos en los cuales la voluntad decide querer, o que sea o que no sea, y una tercera opción en la cual esta no decide entre las alternativas. A diferencia de los dos primeros actos, tanto Tomás como Escoto dirán que en el tercero no existe un sujeto activo, ya que en él la voluntad ni quiere que una opción sea ni quiere que esa misma opción no sea (Pironet, 2001:200). Sin embargo, este uso semántico que refiere a *non velle* con una acción totalmente pasiva de la voluntad no será el utilizado por Buridán para el desarrollo de su teoría, (Pironet, 2001:201) lo que será demostrado desde la primer *questio* del libro tercero del comentario a la *Ética a Nicómaco* del Filósofo. En dicha «cuestión» se verá que el aplazo de la elección, o decisión, es también una acción racional que se realiza con la intención de que el intelecto juzgue con mayor detalle ambas opciones, de modo que se sepa cuál debe ser escogida para alcanzar el bien buscado.

Al comienzo de dicha *questio*, Buridán se pregunta si es posible que la voluntad, quedando todas las cosas del mismo modo, sea determinada a veces a uno de los

opuestos y a veces a otro. A lo que responde inmediatamente que sí, que puede determinarse a uno u otro opuesto ya que de no poder hacerlo se diría que la voluntad no es libre sino determinada. Sin embargo, esta primera pregunta en realidad es introductoria a la que luego el mismo autor presentará: ¿la voluntad se determina al acto por el objeto o por otra cosa? Para responder esto es necesario mostrar que existen dos movimientos de la voluntad. En primer lugar, para que el intelecto pueda presentarle un objeto volible a la voluntad, antes debe recibir un objeto inteligible que pueda ser juzgado. Esta presentación del intelecto a la voluntad causa el primer acto receptivo de ésta. Este puede ser de *complacencia*, si existe un acuerdo con lo presentado, *displicencia*, si no existe tal acuerdo, o ambos, cuando el objeto presenta aspectos tanto queribles o buenos, como no queribles o malos. Como este acto es producido por necesidad, Buridán afirma que aquí la voluntad no es libre, por lo que su libertad debe residir en otro lugar. Y es precisamente en el segundo acto de la voluntad donde se encuentra la libertad. En este segundo acto las opciones entre las cuales debe escoger son imposibles. Estos actos son los de *aceptación*, *rechazo* o *aplazamiento*. El autor dirá entonces que, por un lado, la voluntad está determinada y, por otro, que es libre. Está determinada ya que ella misma por su naturaleza tiende a buscar el fin último y mejor. Por lo tanto, si la bondad universal es presentada sin ningún mal aparente, la voluntad se inclina naturalmente hacia ella y la querrá.⁶ Sin embargo, la voluntad sí posee libertad sobre los medios óptimos para alcanzar cualquier otro fin. Esta distinción presentada aquí muestra que si bien la voluntad no es libre respecto a la elección del último fin, sí lo es respecto a objetos para alcanzar otro tipo de fines que no son el último.

3. Consideraciones finales

A partir de los puntos desarrollados en el presente trabajo, podemos concluir que el maestro picardo sigue una línea intelectualista con la felicidad como bien absoluto. Por esta misma razón queda explícito que no hay elección de él, se lo busca por naturaleza, ya que no querer alcanzarlo sería absurdo. De esto se sigue que solo tendremos elección de aquellos bienes que son medios para alcanzar el bien máximo, los cuales además de poder ser llevados a cabo por las personas, deben ser imposibles entre sí.

6 Buridán. *QEN*. III, I. R f.38rb: Ad quod multi respondent quod quamuis concederetur si ultimus finis sub ratione sue ultimis bonitatis absque omnis mali apparitione presentatus fuerit uoluntati, quod ipsa uoluntas neccesario per suam naturam inclinaretur in ipsam et uelit ipsum.

Con respecto a las acciones propias de la voluntad, Buridán ha realizado una transformación de las categorías de sus antecesores que le han permitido reestablecer el rol del intelecto en la elección libre. Al hacer del *non velle* una categoría activa, Buridán redirige la elección a un juicio del intelecto que constantemente evalúa la pertinencia de las alternativas que se le presentan.

De este modo, el maestro picardo logra mostrar que, más allá de que existe siempre un primer movimiento en el cual el intelecto informa a la voluntad acerca de los bienes aparentes entre los cuales escoger, esta posee la libertad para querer hacerlo, no querer hacerlo, o incluso suspender el querer para que el intelecto realice nuevos juicios e informes, libertad que se encuentra en el segundo movimiento de la voluntad.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles** (2015). *Ética Nicomaquea*. Ed. Colihue.
- Buridán, Jean** (ca. 1323). *Quaestiones super decem libros ethicorum Aristotelis ad Nichomachum*. Vives 1489. (Transcripción y traducción del Taller de Latín escolástico coordinado por Valeria Buffon)
- Hoffmann, Tobias** (2021). *Free Will and the Rebel Angels in Medieval Philosophy*. Cambridge University Press.
- Pironet, Fabienne** (2001). The notion of «non velle» in Buridan's Ethic. En (Ed.) J.M.M.H. Thijssen y J. Zupko. *The Metaphysics and Natural Philosophy of John Buridan* (pp. 199–220). Brill.
- Tomás de Aquino** (1989). *Suma de Teología*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Zupko, Jack** (1995). Freedom of Choice in Buridan's Moral Psychology. *Medieval Studies* 57, 75–99.

La praxis artística como un filosofar desde la no-filosofía

ANDREA VIDAL¹

vidalav@yahoo.com.ar

Universidad Nacional de La Plata

SILVIA SOLAS

silvia_solas@yahoo.com.ar

Universidad Nacional de La Plata

Es discutible que la reflexión de Merleau-Ponty pueda asociarse, sin más, al objetivo de constituir una Estética, en un estricto sentido. Sin embargo, la alusión al arte y la utilización profusa de artistas y obras como referencias mostrativas de sus afirmaciones y como elementos sustantivos en los recorridos argumentales, exigen la consideración de la incidencia de los factores estéticos en el pensamiento merleau-pontyano.

¿De qué modo puede justificarse tal profusión de alusiones artísticas en una empresa cuya finalidad filosófica se muestra con una impronta fenomenológica y luego, y además de manera explícita, con un propósito de orden ontológico?

Para responder esta pregunta es necesario mostrar, en primer lugar, que para Merleau-Ponty, el mismo concepto de filosofía debe ser resignificado, superando las derivas del pensamiento clásico; luego, que el filosofar puede ser un aspecto propio de la praxis artística; y, finalmente, que tanto esta praxis artística como la filosófica a las que pretende dar sustento, son las correspondientes a una época determinada: la contemporánea.

En el presente trabajo intentaremos poner de relieve que esta «nueva» filosofía —que implica la superación de la dicotomía sensible— pensable y por extensión la de idealismo—materialismo—, es un hacer que no se reduce a los ámbitos formales de producción filosófica, sino que, muy por el contrario, «está en todas partes».²

1 El presente trabajo integró el Simposio «Estética y Materialismo».

2 La expresión de M. Ponty, «la philosophie est partout» es una formulación resumida del título del capítulo V de *Signos*, «Partout et nullepart», en el que compendia los prefacios dedicados a los filósofos célebres. En el apartado que inicia el capítulo, *La philosophie et le «dehors»*, afirma a propósito de la filosofía de Hegel: «Il n'y a pas une philosophie qui contienne toutes les philosophies; la philosophie tout entière est, à certains moments, en chacune. Pour reprendre le mot fameux, son centre, est partout et

También, y de manera contundente, en la práctica del arte. Así, además de las referencias a la pintura y a la literatura, de innegable importancia en los estudios de nuestro filósofo, destacaremos —siguiendo la propuesta de Kristensen— la incidencia, en las reflexiones merleau-pontyanas, del cine —una práctica artística contemporánea—.

De acuerdo con el enfoque de Kristensen —quien resalta la percepción como tema común entre filosofía y cine—, Merleau-Ponty habría advertido que la reflexión sobre la pintura resulta insuficiente para completar su refundación de la ontología; por lo que en algunos escritos el cine adquiere un estatus semejante al de la pintura, ya que implicaría, además de la dialéctica pictórica de lo visible y lo invisible que da sentido a las cosas, la dimensión complementaria de la existencia: «La imagen vibrante del cuadro da lo invisible de la cosa mientras que la imagen moviente del cine da lo invisible de la existencia humana.» (Kristensen, 2006:12).

La estética merleau-pontyana, si aceptamos llamar de este modo al menos a uno de los ejes de un pensamiento complejo como el de Merleau-Ponty, sobrepasaría, así, su impronta estrictamente ontológica para constituirse en una estética práctica (ético-política).

1. La filosofía frente a la no-filosofía

Leemos en *Signos*: «(...) qué le queda a la filosofía cuando ha perdido sus derechos al *a priori*, al sistema o a la construcción (...). Le queda casi todo. Pues el sistema, la explicación, la deducción, no han sido jamás lo esencial.» (1960:156; la traducción es nuestra)³

Así, Merleau-Ponty deja en claro que los caminos tradicionales que ha seguido la filosofía no le permiten afrontar lo que sería, a su entender, lo esencial: nuestra relación con el ser, con los otros, con el mundo. La filosofía debe, entonces superar esos márgenes; salirse hacia su «afuera», hacia lo «impensado» o hacia el «desecho» que han dejado los desvíos filosóficos, todo lo cual, sin ser objeto del pensamiento, hace posible el pensar: el filosofar no es un hacer exclusivo de los argumentos o las postulaciones de los filósofos; surge en todos los fenómenos en los

sa circonférence nulle part» (1960:116). Y unos párrafos más adelante intenta clarificar esta afirmación: «La philosophie est partout, même dans les «faits» —et elle n'a nulle part de domaine où elle soit préservée de la contagion de la vie.» (ídem:63)

3 «On demandera peut-être ce qu'il reste de la philosophie quand elle a perdu ses droits à l'*a priori*, au système ou à la construction (...). Il en reste presque tout. Car le système, l'explication, la déduction n'ont jamais été l'essentiel. (...)» Paris, Gallimard, 1960, p. 156

que hay signos de vitalidad; la relación con el ser se revela más allá de los tratados en los que se tematiza tal relación. Toda experiencia es pasible de volverse filosófica, y, en ese sentido, es que puede postularse un hacer de la filosofía desde lo que ha denominado —en uno de sus últimos cursos—⁴ la *no-filosofía*. Esto es, desde ámbitos no consagrados a la filosofía académica⁵ que han ignorado los espacios marginales y extrínsecos al pensamiento, concebido en esa configuración, como producto puramente intelectual.

Lo que la expresión «no-filosofía» pone de manifiesto, en resumen, es el estado crítico de «la filosofía» de su tiempo.⁶ La pretendida objetividad de la ontología que surge de la comprensión de la subjetividad como conciencia es desmentida en la perspectiva merleau-pontyana: no hay cogito evidente o coincidente consigo mismo; no hay «verdad» que pueda concebirse en términos de adecuación. El pensamiento, lejos de la visión canónica de la filosofía, según la cual filosofar es clarificar y producir verdades necesarias, deviene para Merleau-Ponty una experiencia encarnada, una experiencia que se desenvuelve en el terreno de la contingencia y la ambigüedad.

Como bien destaca el historiador norteamericano, estudioso de la filosofía frankfurtiana, Martin Jay, en una afirmación que tiene afinidad con la postura del pensador francés:

Toda vez que la experiencia ha perdido credibilidad y se ha desconfiado de ella por socavar las verdades ciertas de la razón deductiva, o se la ha atacado por subjetiva, inco-

4Sin embargo, como han mostrado Bimbenet y Saint Aubert, M. Ponty ha recurrido a esta expresión ya en años anteriores. La primera mención del término «no filosofía» nos remite a los cursos de la ENS de 1947-48: «Pero, ¿habría, como Brunschvicg lo piensa, por un lado, la filosofía, y por el otro su negación? (...) La “no filosofía” de Biran, ¿no sería más la expresión de un esfuerzo hacia una conciencia creciente, anexando a la filosofía nuevos territorios?» (1968: 46) Asimismo, en *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, sostiene que Biran abandona la filosofía por una no filosofía a partir del momento en que se interesa en el cuerpo: «Volviendo la mirada del filósofo hacia el cuerpo, abandona la tradición filosófica y le opone una no filosofía» (1968: 46). Una de las últimas menciones de la fórmula es la que aparece en «La ontología cartesiana y la ontología de hoy», preparación del curso que comenzará en abril de 1961, poco menos de un mes antes de su muerte: «Esto, circularidad y dialéctica (...) en contraposición a la actitud manifiesta de Descartes: filosofía y no filosofía sin intrusión ni conflicto, la filosofía que nos da razones para dejar de hacer filosofía» (1961:225)

5 «Une philosophie qui veut être philosophie en étant non philosophie, car la vraie philosophie se moque de la philosophie, elle est a-philosophie.» *Op. Cit.*, en la note 1

6 El antecedente más lejano del diagnóstico merleau-pontyano acerca de la insuficiencia de la filosofía tradicional para dar cuenta de nuestra experiencia carnal, lo encontramos en la reseña dedicada al texto de Gabriel Marcel, *Ser y Tener*, donde Merleau-Ponty escribe, ya en 1936, que «se trata de pensar aquello que la mayor parte de las filosofías han dejado como desecho. (...) no estamos “equipados” para pensar la existencia y todo el trabajo resta por hacerse» (citado en Bimbenet y Saint Aubert, 2006:6)

municable y poco fiable, suele culparse implícitamente a su fundamento en el cuerpo de la criatura humana. (2009:163)

En la propuesta de esta nueva filosofía se juega conjuntamente, entonces, una nueva manera de comprender tanto la experiencia como el pensamiento: pensar no es poseer los objetos del pensamiento, sino establecer un dominio a ser pensado... un dominio que no ha sido pensado aún.⁷

Como sostiene Stéphanie Ménasé: «[pensar] no es realizar un conocimiento transparente de las cosas (...). Pensar, es producir lecturas nuevas, es actualizar o conocer las nuevas relaciones (no vistas, imprevistas) entre las cosas.» (2003:122. La traducción es nuestra).

2. El papel de la pintura y del cine (Kristensen)

La reflexión continua de Merleau-Ponty en su obra sobre la pintura, como señalábamos, no se encuadra en los límites de una estética tradicional. No es, ni intenta ser, una «filosofía sobre la pintura». Emmanuel Alloa destaca, parafraseando una afirmación merleau-pontyana sobre cómo miramos en un cuadro, de que se trata, antes bien, de una filosofía *según* la pintura [*d'après*].⁸

En su último texto, *El Ojo y el Espíritu* (OE), nos encontramos con este pensar según la pintura o este pensamiento de pintor, teniendo en cuenta que es esa visión del pintor la que apunta a la «génesis secreta y afiebrada de las cosas en nuestro cuerpo» (OE, 24). Propone allí un esbozo de este pensamiento según la imagen, esta ontología de lo visible en la cual lo visible no es un ser determinado y que podría ser expresado por categorías estáticas y dicotómicas tradicionales, sino un devenir visible, un ser en movimiento y diferenciación, que reclama una expresión filosófica del ser en la cual los conceptos mismos sean fluidos o quiasmáticos.⁹ Ambiguos: ni sustancia, ni materia, ni espíritu, como la *carne*¹⁰ en tanto «visibilidad por excelen-

7 Cfr. M. Ponty, 1960, p. 159

8 Alloa, E., 2009, 83. Cfr M. Ponty, OE, p. 19: «Me sería difícil decir dónde está el cuadro que miro. Pues no lo miro como se mira una cosa, no lo fijo en su lugar; mi mirada pasea en él como en los nimbos del Ser, veo conforme al cuadro o con él más que veo al cuadro mismo.»

9 Cf. VI: 313: «la idea del quiasmo, es decir de toda relación con el ser, es simultáneamente tomar y ser tomado». Según Alloa, «la nueva ontología del quiasmo se hunde más profundamente aun en el anudamiento de la experiencia sensible donde se dibuja una dimensionalidad de copertenencia en la no-coincidencia» (2009, 96).

10 Suerte de elemento primero, en el sentido griego, con el cual pretende dar cuenta de la envoltura recíproca de lo sintiente y lo sentido, lo visible y lo invisible.

cia» o «ser bruto», o la «visión» entendida como «el medio de estar ausente de mí mismo asistiendo desde dentro a la fisión del ser» (OE:61).¹¹

Es por ello que la filosofía debe buscar en la no-filosofía, o en la a-filosofía y no en la filosofía clásica, esa dialéctica de lo visible y lo invisible que constituye la estofa misma de la experiencia. Es el pensamiento fundamental del arte el encargado, según Merleau-Ponty, de dar cuenta en profundidad de dicho entramado, haciendo filosofía sin proponérselo.

Esta propuesta ontológica comenzó a perfilarse de manera decisiva en el curso «El mundo sensible y el mundo de la expresión» (MSME), el primero que dictó en el Collège de France. Allí reconoce la insuficiencia de la fenomenología de la percepción mientras continuara haciendo uso del sentido clásico de conceptos como percepción, conciencia, cuerpo, materia, etc. Al criticar estas nociones clásicas, pero sin desear rechazar sus tesis previas, dos nociones aparecerán como centrales para una nueva presentación de la percepción: la expresión y el movimiento, caracterizando a estos fenómenos como dimensiones temporales y espaciales, propias de lo que se llamará luego la ontología de la carne.

Ahora bien, este acento en el movimiento y en la percepción como fenómenos de expresión y dimensiones del ser, apoyan la tesis de S. Kristensen de que el cine, más que la pintura, devela el funcionamiento real de nuestra percepción.¹²

Por supuesto, el primado de la percepción es compartido tanto por la pintura como por el cine, y la filosofía como «pensamiento según la imagen» sería así solidaria con ambas expresiones artísticas, aunque Merleau-Ponty haya desarrollado mucho más el pensamiento según el pintor y mantenido una relación ambigua respecto de su consideración hacia el cine.¹³ Si la pintura, como expresará luego en OE y hemos citado, busca la génesis secreta y afiebrada de las cosas en nuestro cuerpo, el cine no lo hace menos, ni apunta a totalidades menos complejas, sino todo lo contrario.

Como señala Kristensen, el tema común entre la filosofía y el cine es la manera misma en la que funciona la percepción: el plano, el montaje, la unión de imagen y sonido, producen una percepción total de la misma naturaleza que la percepción

11 Contra la visión entendida en el sentido cartesiano, visión por contacto o mecánica, fuente de la «mirada estrábica» o dualista de la filosofía occidental tradicional.

12 Kristensen, S., 2006, 9: «La solidarité entre le cinéma et la philosophie du point de vue phénoménologique repose sur la thèse que le cinéma dévoile le fonctionnement réel de notre perception».

13 En OE señala Merleau-Ponty que «la profundidad, el color, la forma, la línea, el movimiento, el contorno, la fisonomía, son ramificaciones del Ser» y que cada uno de ellos «puede traernos todo el ramo», razón por la cual no habría «temas» o «problemas» separados en pintura. Supone allí que es la pintura la que expresa el movimiento, sin mayor desarrollo ni diferenciación al respecto del cine que el que establece años atrás en los apartados dedicados a la pintura, al cine y el movimiento en MSME (ver nota 16).

natural.¹⁴ Pero lo más característico del cine es que, además, pone en evidencia la dimensión intersubjetiva de nuestra percepción. A diferencia de la pintura, el cine expresa necesariamente la complejidad de las relaciones humanas y la dimensión motriz y erótica del campo mismo de la percepción.

Esto es, el cine expresa la dimensión práxica de la experiencia: en MSME Merleau-Ponty deja de lado el uso de la noción de acción y prefiere la de praxis, entendiéndola como una forma de *theoria* o *gnosis* que no son su contrario sino el fondo de ella misma. Este fondo práctico de toda reflexión (como lo visible de lo invisible)¹⁵ define «una norma o posición privilegiada» (MSME:111), una especie de standard [étalon] para la percepción de las cosas y de los otros. El movimiento más simple del cuerpo ya porta un sentido, ya es expresivo. El movimiento del cuerpo, su gestualidad, su estilo¹⁶, es expresión del intermundo y de sus relaciones con los otros. Es propio del cine interrogar esta dimensión relacional, este fondo práctico, estos vínculos y distancias entre los seres humanos y entre los seres humanos y las cosas.

Lo que nos interesa en este punto es que, si buscamos una estética en las tesis ontológicas merleau-pontianas, acordamos con Kristensen en que lo que hallaremos es una «estética del movimiento». Tanto la pintura como el cine son abordadas bajo el punto de vista de la expresión del movimiento (la potencialidad expresiva de la línea, el color, la textura en la pintura son explicadas por la expresión del movimiento en lo inmóvil)¹⁷. Y de ambas expresiones artísticas, es el cine el que mani-

14 Cf. 2006: 12.

15 De todos modos, tanto el cine como la pintura aparecen en MSME como formas pre-lingüísticas, o semi-lingüísticas de expresión (MSME, 131), y en ese curso del 52-53 sirven como preparación del pasaje al lenguaje o a las idealidades, objeto del proyecto de investigación de Merleau-Ponty en ese momento (dar cuenta del paso de la praxis a la gnosis: dar cuenta del origen de la verdad desde una ontología de lo sensible).

16 En *La prosa del mundo* (PM), Merleau-Ponty define el estilo sobre la base de la desviación respecto a un nivel, que es el marco o la típica universal de una acción en el mundo. La desviación es el sentido que es configuración. «Hay estilo (y en consecuencia significación en cuanto hay figuras y fondos, una norma y una desviación, un arriba y un abajo, es decir, en cuanto ciertos elementos del mundo adquieren valor de dimensiones de acuerdo con las cuales vamos a medir en adelante todo lo demás, en relación con las cuales vamos a indicar el resto. El estilo es un sistema de equivalencias que el pintor construye para llevar a cabo una tarea de manifestación, el indicio general y concreto de la "deformación coherente", mediante la cual el pintor concentra la significación aún dispersa en su percepción y la hace existir expresamente» (PM, 101). Esa definición del estilo de un pintor se traslada, en tanto estilo motriz, relacional o dimensión de lo sensible, a las cosas mismas en OE: «Cualquier cosa visual, todo individuo que es, funciona también como dimensión pues se da como resultado de una dehiscencia del Ser» (OE, 63).

17 En las notas preparatorias del curso MSME, en el apartado *Peinture* la cuestión central es «¿Cómo hay movimiento en lo inmóvil?», la cual implica la respuesta a qué es el movimiento y a cómo la pintura da expresión actual del movimiento, no una mera referencia a un movimiento ausente. Ver: MSME, 165-

fiesta más claramente la relación del movimiento corporal con la expresión, como apunta Kristensen:

(...) el cine permite dar un paso que la pintura no da, el de la puesta en imagen de mi relación con el otro por identificación entre las posibilidades de mi cuerpo y las acciones de los personajes, y permite también una dialéctica más real entre lo ausente (el fuera de campo) y el presente, entre la palabra y la imagen. (2006:21)¹⁸

3. Conclusiones

Ahora bien, esa potencia de la práctica cinematográfica no se encuentra presente en cualquier film. No en toda praxis artística, en literatura, pintura o cine, se encarna un filosofar espontáneo en términos merleauPontyanos. Son conocidos los análisis de nuestro autor respecto de Cézanne en el caso de la pintura. Kristensen remite al cine de Godard —cuya filmografía puede interpretarse desde una impronta merleauPontyana— remarcando su trabajo como una construcción, en la que se combinan y confunden los tópicos de carácter ensayístico, de autointerrogación sobre la misma práctica, y de aproximación a lo real, lo que constituye una constante distorsión de los límites entre la ficción y el documental.

En un sentido análogo y contemporáneo a nosotras, además de ser un emergente regional, remitimos a la trilogía del chileno Patricio Guzmán,¹⁹ cuya obra no deja de ser documental al cobrar una dimensión fuertemente ontológica, por un lado, y profundamente política, por el otro. La geotrilogía poética de Guzmán interroga el tiempo cósmico, desde una perspectiva situada en la cual no es independiente del tiempo histórico chileno y el tiempo íntimo del propio realizador. Las tres películas son además una búsqueda de expresión de las voces de la naturaleza (agua, cielos, suelo de eso que llamamos Chile) y, a la vez, de la memoria

168. El apartado entero titulado *Cinéma* (MSME 168–170) se dedica al movimiento, concluyendo «Donc mouvement=interrogation de mon être au monde natural et {social} par écarts» (MSME: 170).

18 La traducción, como en cada ocasión, es nuestra.

19 Nos referimos a lo que hemos llamado en otro lugar la geotrilogía poética de P. Guzmán, compuesta de «Nostalgia de la luz» (2010), «El botón de nácar» (2015) y «Cordillera de los sueños» (2019). Un análisis posible de esta trilogía desde la perspectiva merleauPontyana lo hemos realizado en Solas-Vidal «La imagen sensible en la trilogía de Patricio Guzmán» (2021, Jornada sobre la imagen, UNLP) así como en parte también en Vidal (2020) «Insistencia y expresión de la memoria: una lectura desde Merleau-Ponty a partir de Nostalgia de la luz» en *Das Questões, [S. l.]*, v. 8, n. 1, p. 40–51, 2020. DOI:10.26512/dasquestoes.v8i1.31049. Disponíblem: <https://periodicos.unb.br/index.php/dasquestoes/article/view/31049>

viva oculta en un presente amnésico al momento de la realización de la trilogía, interrogando al porvenir.

La profunda relevancia política de este cine documental —poética en movimiento, filosofía en acto o *no filosofía*— se deja ver en el tiempo mismo de su realización. Como en el caso de Merleau–Ponty, filosofía y política son estrechamente solidarias. Cuando termina de completarse la tercera parte de esta trilogía documental, *La cordillera de los sueños*, corría el año 2019. Su estreno fue prácticamente simultáneo con el estallido social de octubre de ese año, que da paso como sabemos al mayor cambio político de las últimas décadas en dicho país.

La ontología que M. Ponty pretende fundar se dirige a un campo simbólico de sentidos divergentes, dinámicamente abiertos, en deformación potencial: ni arbitrariamente construido, ni esencialmente determinado, es decir, en permanente interrogación. Una tal aproximación ontológica ubica la percepción necesariamente en un medio histórico, que es un medio, naturalmente, en movimiento. Es el movimiento el que prescribe una lógica perceptiva que es silenciosamente expresiva: la expresión pictórica, pero más aún, la expresión cinematográfica, revelan esta dimensión del ser. La lógica del montaje, el lenguaje cinematográfico, no es la de los fotogramas tomados por separado, ni en un encadenamiento de imágenes fijas o de conceptos, sino que describe, o intenta al menos describir, la interpenetración de la conciencia en su mundo y en un cuerpo, de la naturaleza en la cultura, de la coexistencia con otros cuerpos y otros mundos, incluso otros tiempos en nuestro tiempo. Y, como tal, efecto de una praxis intersubjetiva que implica, entonces, una irrenunciable dimensión ético–política. Esta compleja experiencia de aproximación ontológica es la que también representa el cine documental de Guzmán.

Como sostendría Kristensen, esto es lo que pone de manifiesto la cuestión central del arte actual (y es el que debería cumplimentar la nueva filosofía que pretende Merleau–Ponty): «la de su virtud performativa, la de su pertinencia política, en breve, la de su inserción en el mundo socio–histórico» (2006:21).²⁰

Referencias bibliográficas

Alloa, Emmanuel (2009). *La resistencia de lo sensible. Merleau–Ponty*. Crítica de la transparencia. Ediciones Nueva Visión.

20 Cf. Kristensen: «(...) ce qui a l'évidence constitue la question centrale de l'art actuel : celle de sa vertu performative, de sa pertinence politique, bref, de son insertion dans le monde social–historique».

- Alvarez Falcón, Luis** (2015). Lo impensado de la no-filosofía: Merleau-Ponty 1961–2010. *Revista Análisis* 75, abril, n° 129, 129–148.
- Bimbenet, E. & Saint-Aubert, E.** (2006/1) Merleau-Ponty philosophie et non-philosophie. En *Archives de Philosophie* 69, 5–9. <https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2006-1-page-5.htm>
- Jay, Martin** (2009). *Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal*. Paidós.
- Kristensen, Stefan** (2006). Maurice Merleau-Ponty, une esthétique du mouvement. *Archives de Philosophie* 69, 1–21.
- Lefort, Claude** (1982) Philosophie et non philosophie. *Esprit. Maurice Merleau-Ponty*, n° 6, 101–112.
- Ménasé, Stephanie** (2003) *Passivité et création. Merleau-Ponty et l'art moderne*. Puf.
- Merleau-Ponty, Maurice** (1968) *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. Vrin.
- (2011) *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France. Notes, 1953*. MétisPresses.
- (1960) *Signes*. Gallimard.
- (1996) L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui. En *Maurice Merleau-Ponty, Notes de cours. 1959–1961*, texte établi par Stéphanie Ménasé. Éditions Gallimard, NRF, collection Bibliothèque de philosophie.
- (1996) Philosophie et non-philosophie depuis Hegel. Cours de 1960–1961. En *Maurice Merleau-Ponty, Notes de cours. 1959–1961*, texte établi par Stéphanie Ménasé. Éditions Gallimard, NRF, collection Bibliothèque de philosophie, 269–352.
- (1986) *El Ojo y el Espíritu*. Paidós.
- (1971) *La prosa del mundo*. Taurus Ediciones.
- (1970) *Lo visible y lo invisible*. Seix Barral.
- (1997) *Parcours 1935–1951*. Verdier.
- (2000) *Sentido y sin sentido*. Península.

Aportes del *Tractatus* para pensar la identidad personal

MARÍA SOL YUAN¹

msolyuan@gmail.com

Universidad Nacional del Litoral / CONICET

A 100 años de la publicación del *Tractatus Lógico-Philosophicus*, quisiera homenajear este libro haciendo referencia a un asunto del que allí no se habló. Mi objetivo es adentrarme en el tema de la naturaleza de la «identidad personal».

Los escritos que tenemos de Wittgenstein son escasos respecto al tópico de la identidad personal (Cf. Wittgenstein, 1958:61–62; 1953: §404). En el *Tractatus*, la noción no es mencionada bajo estos términos. Wittgenstein aborda el tema del sujeto o el «yo» (1961:5.54–5.54, 5.6 ss.), de cuál es su ubicación dentro del mundo y en los límites del mundo. Estos breves pasajes necesitan ser leídos en conjunto con las entradas restantes del libro. Estos aportes dieron lugar, además, a un debate respecto de dos asuntos: por un lado, el solipsismo. Los intérpretes que se interesan en este tema discuten, en su mayoría, si la caracterización responde a elementos russellianos o schopenhuanianos y cuál es la posición que Wittgenstein toma respecto a dichos elementos, si desea perfeccionarlos o refutarlos de forma completa o parcial. Por otro lado, se discute si las caracterizaciones de la noción del «yo» implican alguna variante de idealismo o si, por el contrario, debía ser comprendida en términos del «más estricto realismo». No me propongo saldar estas discusiones en el presente trabajo.

Mi objetivo principal es resaltar las notas que permitirían responder, desde la perspectiva del *Tractatus*, a la pregunta de ¿Quién soy yo? o si es posible y cómo determino mi identidad personal, en términos de qué atributos puedo diferenciarme o semejarme a otras personas y puedo definirme a mí misma, sea esta concepción idéntica o diferente a como realmente soy. Mi propuesta afirma que el *Tractatus* establece criterios adecuados para atender a los rasgos esenciales comprometidos en dicha pregunta, cuya respuesta será, desde luego, específica para cada caso particular.

¹ El presente trabajo integró el Simposio «El *Tractatus* a 100 años de su publicación». Una versión más extensa y completa de este trabajo puede consultarse en Yuan (2022).

Estructuraré la exposición de la siguiente manera: En primer lugar, presentaré de manera general la noción de «identidad personal», recogiendo los sentidos que emplearemos luego para pensar el tema en relación con la propuesta del *Tractatus*. En segundo lugar, referiré a la crítica a la noción de un «sujeto representante» que aparece en el *Tractatus* y caracterizaré lo que he denominado la lectura humeana del «yo», a la cual suele conocerse como «yo empírico». En tercer lugar, relacionaré los rasgos especificados en los dos apartados anteriores y trataré de delimitar el concepto de «identidad personal» desde una perspectiva tractariana. A fin de profundizar este vínculo, recogeré la posición esgrimida por Dereck Parfit (2004) en *Razones y Personas* respecto a la «identidad personal», como ayuda para mostrar el modo particular en el que el *Tractatus* puede insertarse en esta discusión. Mencionaré aquí, además, a *La conferencia sobre ética* (2009) de Wittgenstein, a fin de brindar un panorama un poco más enriquecido del posible impacto de la concepción de Wittgenstein con relación a la identidad personal.

1. La noción de identidad personal

El tópico de la identidad personal puede vincularse con una gama de cuestiones más o menos conectadas. Una de las formas en que se la piensa es mediante el intento de respuesta a la pregunta «¿quién soy yo?». Esta dirección de estudio, denominada por algunos «pregunta de caracterización» (Schechtman, 1996:1), se responde reseñando propiedades que una seleccionaría para definirse de la manera en que es y que le permitiría, a su vez, diferenciarse de otros. Esta acepción se liga a la idea de identidad como el resumen de los rasgos que asociamos a nuestra personalidad y también al modo en que nos vemos a nosotros mismos en un momento más o menos extenso de tiempo y en un contexto más o menos estable.

En primer lugar, vale la pena notar que la identidad personal es contingente. Esto significa que la forma en que me defino podría ser distinta e incluso podría modificarse a futuro o haber sido diferente anteriormente. Por ejemplo, podría decir que forma parte de mi identidad verme como mujer, filósofa, madre, argentina y alguien que juega mucho al tenis. Otra persona podría reunir las mismas propiedades y sin embargo no considerarlas parte de su identidad, o sólo considerar algunas. Además, aquello que considero parte de mi identidad podría de hecho no haberse dado. Incluso podría ser que en algún momento algunas de estas cuestiones no sean más predicados de mi identidad.

En segundo lugar, en este sentido en que estamos pensando a la identidad personal no resulta necesario que aquella propiedad que me atribuyo se corrobore como un hecho acaecido fácticamente en el mundo, es decir, «no necesita ser un predicado verdadero». Por ejemplo, yo puedo considerar que ser una muy buena tenista forma parte de quien soy, aunque de hecho sea una pésima tenista. Aunque mi creencia sea falsa, forma parte de quien soy creerme una tenista superlativa. No requiero, al menos en primera instancia, contar con evidencia que permita respaldar mi identidad personal.

En tercer lugar, la identidad personal debe tener un lapso de persistencia temporal. Para que alguien ubique determinadas características como las propias de su personalidad o identidad personal, estas «deben poder persistir» de un momento a otro. Es decir, por un lado, son contingentes, las reconozco como parte de una identidad personal, propia, que podría sin embargo ser en aspectos diferentes, pero que continúan siendo posibles de una forma más o menos estable.

Ahora bien, lo que conciba como mi identidad personal, aquello que me caracteriza, depende también de una pregunta si se quiere más general, a saber, entender qué tipo de cosa soy «yo» y cuáles son las propiedades esenciales que nos constituyen. Las posiciones en relación con este tema implicarían un extenso recuento que va desde el materialismo hasta el inmaterialismo y que comprometen, en algunos casos, una posición escéptica radical. Así, algunas posiciones ponen el acento el carácter de organismos biológicos o animales, en las capacidades adaptativas, en la función del cerebro o en su naturaleza inmaterial combinada o no con una materialidad corpórea.

Por razones de economía, quisiera mencionar sólo dos posiciones de las recogidas por Eric Olson (2007:6–8). La primera de ellas sostiene que somos sustancias simples inmateriales. Lo que somos no está formado por propiedades físicas y nuestros cuerpos no pueden conformar parte alguna de nuestra identidad. Esta posición sería clásicamente cartesiana. La segunda posición fue sugerida por David Hume y consiste en pensarnos como un «haz de percepciones», como un eje en permanente cambio y reconfiguración que se obtiene del cruce de estados o eventos mentales. Según las palabras del propio Hume (1978:252), no soy más que «un conjunto o colección de percepciones diferentes, que se suceden unas a otras con una rapidez inconcebible y están en un flujo de movimiento perpetuos». Nótese que, según esta posición, tampoco somos cosas materiales: lo que yo soy no está hecho de materia sino de percepciones o estados mentales en general. Somos «representaciones teatrales» que combinan recuer-

dos, deseos y sueños, pero no tenemos sustancia alguna que forme parte de la definición de la identidad personal.

2. El *Tractatus* y la lectura empírica del «yo»

Tal como mencioné al comienzo de esta presentación, resulta difícil comprender lo que Wittgenstein entiende por la noción de «yo» o del sujeto, en general, sin rodearlo del resto de los aportes del *Tractatus*. Por una cuestión de espacio, me limitaré a mencionar algunos pasos que nos llevan al tema puntual de este apartado.

El objetivo principal del *Tractatus* es trazar el límite dentro del cual resultan posibles los pensamientos y de las proposiciones que permiten expresarlos. La Teoría figurativa mostraba que los pensamientos y proposiciones poseen sentido en la medida en que se emplean para afirmar un hecho o estado posible particular de la realidad. De un modo más específico, las proposiciones y pensamientos poseen sentido en la medida en que son un arreglo de signos que representan un hecho en el espacio lógico (1961:2.202) según un valor de verdad determinado, sea este verdadero o falso (1961:4.022, 4.023). Parte esencial (1961:3.34) de ambos es, por ende, esta capacidad de representar la contingencia de los hechos, de corroborarse o no en la realidad.

Wittgenstein distingue entre figuras que resultan lógicamente analizables (es decir, que cuentan con la capacidad de ser separadas en figuras que las componen) y figuras elementales, que están en el último nivel del análisis lógico y que suponen una composición de elementos o nombres simples con un significado fijo. La capacidad que tiene una figura para ser descompuesta o analizada en el sentido mencionado se debe a su forma lógica (1961:2.18), estructurada de manera isomórfica en relación con el estado posible particular que representa (1961:2.15).

Una aclaración importante es que Wittgenstein abarca bajo la noción «pensamiento» estados mentales como experiencias, percepciones, imaginaciones, recuerdos y creencias. Los pensamientos son arreglos de signos mentales que tienen como función la representación de un hecho posible particular y que pueden encontrar una expresión en las proposiciones (1961:3.1) o en otras figuras tridimensionales o pinturas representativas.

Wittgenstein mantiene un interés conceptual por los pensamientos, antes que empírico. El *Tractatus* (1961:4.112, 4.1121, 4.113) distingue tajantemente su tarea filosófica de otras disciplinas científicas como la psicología. Mientras la finalidad de

las ciencias es producir proposiciones o descripciones verdaderas, la tarea de análisis filosófico se centra en establecer los criterios para la existencia posible de figuras, proposiciones e incluso pensamientos. Delimita, por así decir, el campo de lo posible a partir de la clarificación lógica de los pensamientos.

Dentro de este marco que acabo de delinear debemos localizar la pregunta acerca de qué conceptos estamos empleando cuando pensamos o hablamos de nosotros mismos, cuando empleo el pronombre personal «yo». Según una posible lectura que deseo aquí respaldar, resulta posible pensar la noción de «yo» como una «coordinación» de pensamientos, un conjunto de pensamientos de distinto nivel de complejidad (más básicos) en los cuales puede ser analizado. Es por ello que la Psicología y también ciertas posiciones filosóficas (como la propia de Moore y Russell –Wittgenstein, 1961: 5.541) se equivocan al pensar la adscripción de estados mentales (creencias, pensamientos, deseos, etc.) como una relación entre un objeto simple y una proposición o un pensamiento. Wittgenstein afirma:

Pero está claro que “A cree que p”, “A piensa p”, “A dice p” son de la forma “‘p’ dice p”: y aquí no se trata de una coordinación de un hecho y un objeto, sino de la coordinación de hechos mediante la coordinación de objetos. (Wittgenstein, 1961:5.542)

Entonces, a fin de responder al interrogante acerca de cuál es el sentido que rige el empleo del «yo», debemos recurrir al análisis de los pensamientos que lo conforma. Pero aún más, debemos ser muy conscientes de que, así como el análisis lógico muestra en el *Tractatus* que no hay otro elemento además de las proposiciones básicas y que una proposición compleja es resultado de someter aquella a un proceso de «operaciones lógicas» que establecen las posibilidades de combinación, el «yo» empírico no es otra cosa que el resultado de aplicar operaciones lógicas al cúmulo de pensamientos de diversa índole (memorias, creencias, sensaciones, percepciones).

Por lo tanto, en sentido estricto, no hay un alma o sujeto simple (Wittgenstein, 1961:5.5421) que sea el propietario de los estados mentales de un sujeto, sino que el sujeto no es más que sus pensamientos, sus estados mentales. Y si escarbamos entre los pensamientos, no encontraremos otra cosa que sea el sujeto que los acompaña.

La línea de lectura que sugiero establecer permite tomar distancia de la posición que llamé al comienzo de la presentación una lectura cartesiana del yo. El rechazo de Wittgenstein al ego cartesiano es claro: «el sujeto pensante, representante no existe» (Wittgenstein, 1961:5.631). Wittgenstein piensa que la idea de un sujeto como término simple, fijo, previo a las representaciones y que pueda ostentarlas y

agruparlas, no existe. Lo que existe, en cambio, son los pensamientos posibles de un sujeto. Los pensamientos contingentes conforman el yo empírico.

Esta lectura podría definirse como un acercamiento empírico al «yo» (Sluga 1996; Hacker 1986:81; Tejedor 2015:53–56). La acepción «empírico» para referirse a esta explicación del «yo» en términos de arreglos de pensamientos cobra sentido cuando se enfatiza el aire humeano de esta clase de lecturas. Esta semejanza entre la noción del «yo» en Wittgenstein y en Hume fue notada por Hacker (1986:83–87), quien afirma que lo dicho por Wittgenstein (1961:5.541) puede caracterizarse como el «argumento standard humeano de la imposibilidad de encontrar al yo [representante, el ego cartesiano] en la experiencia» (Hacker, 1986:82). El análisis de estos pasajes del *Tractatus* (1961:5.54 –5.5423 y 5.631, fundamentalmente) apuntan a que el «alma» es compuesta y que, por ende, no es un alma, en realidad. Lo que en realidad hay son pensamientos, no una sustancia (i.e., el alma) que piensa pensamientos: «El yo de la psicología es una variedad, una serie de experiencias, un conjunto de percepciones en perpetuo flujo» (Hacker, 1986:86).

Quiero aclarar que con esto no hemos ingresado aún al terreno de las ciencias naturales o, en particular, de la psicología. Sólo estamos hablando de los rasgos esenciales que componen los pensamientos (entendidos en sentido amplio) como figuras con sentido y mostrando que la noción de «yo» no es otra cosa que la coordinación compleja de dichos pensamientos. Además, estamos asumiendo que esta construcción debe contar con los requisitos ya señalados en torno al pensamiento: tener un sentido determinado, una capacidad de ser analizada en función de su forma lógica y, fundamentalmente, respetar el carácter contingente marcado por la coordinación veritativo–funcional de los hechos.

Lo que es fundamental para nuestra intención de pensar la «identidad personal» es que, al entender de esta manera la noción de «yo», se torna posible poder pensarlo dentro de las coordenadas impuestas para el pensamiento y el lenguaje con sentido. Gracias a una correcta comprensión del «yo» como un complejo de pensamientos, el mismo resulta un hecho representable en el espacio lógico a través de figuras con sentido. Al ser una caracterización que se encuentra «dentro» del mundo o que es un segmento del mundo, se encuentra, a su vez, dentro de las cosas con relación a la cual se puede hablar, pero incluso dándonos una pauta acerca del modo en que se puede hablar de ella, hablando de los pensamientos que la componen. De hecho, no hay otra cosa de la que se pueda hablar, en sentido estricto.

3. La identidad personal desde el *Tractatus*

Desde el punto de vista de la configuración del yo empírico como un cúmulo de pensamientos, (entendiendo pensamientos en el sentido amplio), es posible pensar que la identidad personal es el arreglo de pensamientos contingentes que se dan en un lapso más o menos extendido, siendo que algunos pensamientos nuevos pueden aparecer y otros quedar atrás. Además, la contingencia que adjudicamos a la identidad personal, así pensada, muestra a esta como dependiente de operaciones lógicas, procesos a los que son sometidos los pensamientos que la integran, los cuales tienen, a su vez y en última instancia, una independencia lógica. Esta independencia se plasma en el hecho de que el valor de verdad de cada pensamiento elemental posible es independiente.

Respecto a la idea de que cada uno puede autoperibirse de formas que efectivamente no se dan en la realidad, esto también adquiriría una explicación desde la perspectiva del *Tractatus*. Como dijimos, cada pensamiento tiene un valor de verdad. Esto no significa que cada pensamiento es verdadero. Si recordamos aquí los rasgos esenciales de las figuras, diremos que estas deben ser o verdaderas o falsas, que su sentido consiste en representar un hecho posible particular respetando este isomorfismo o relación entre sus elementos con una estructura análoga al hecho representado. Ahora bien, puede ser que el pensamiento sea falso, es decir, que no se dé efectivamente en la realidad. No por ello carecerá de sentido. Esto también enfatiza el carácter contingente de los hechos que es característico, según lo que dijimos, de la identidad personal. Por lo tanto, si algún pensamiento, por ej., la creencia de que soy una buena tenista, resulta no confirmarse en los hechos, porque juego mal al tenis, me estaré engañando a mí misma respecto de este tema que, sin embargo, forma parte de mi identidad personal.

Finalmente, hay algo referido al espacio lógico que me resulta importante mencionar en vistas a la caracterización de la identidad personal. No es que yo me perciba como un objeto en la realidad a fin de decir quién soy. Lo que hago, en todo caso, es hacerme representaciones de diferentes hechos particulares que conforman la posibilidad particular de quién soy. Los procesos veritativo funcionales de estos pensamientos pueden abrir camino para una caracterización de mi identidad. Sometida a otras operaciones lógicas y contando con otros pensamientos como elementos sobre el cual aplicar estas funciones, mi identidad podría ser distinta.

Me gustaría en este momento considerar lo dicho hasta aquí en función de la influyente posición de Dereck Parfit en *Reasons and Persons* (2004: Parte 3) respecto a la identidad personal, de la cual mencionaré sólo dos elementos. El primero

de ellos es que Parfit reconoce su inspiración humeana en su consideración de la identidad personal. El segundo, es que este autor saca la conclusión de que, así entendida, la identidad personal no es importante, esta es una experiencia liberadora, me hace menos egoísta, me acerca a los otros.

Respecto del primer punto, Parfit (de manera similar a como lo hiciéramos con Wittgenstein) reconoce su inspiración humeana al afirmar que no hay ningún hecho profundo o subsistente que funcione como criterio en la determinación de la identidad de cada uno o cada una. Parfit (2004:441–487) parte de la referencia a casos médicos donde se han desconectado el hemisferio izquierdo del derecho del cerebro de un paciente a fin de disminuir ataques de epilepsias y lo que se logró fue una duplicación de la conciencia. Cada hemisferio es sólo consciente de lo que se propone, realiza con su mano y percibe en su campo visual, pero ve lo que está haciendo el otro hemisferio como si espíara a un vecino, no tiene mayor acceso a él. Ambos hemisferios pueden desarrollar tareas conscientes de modo paralelo con un propósito particular cada uno. Esta descripción niega «la unidad de la conciencia» (Parfit, 2004:445) porque cada una de las dos corrientes exhibe una unidad de conciencia que le es propia. En palabras de Parfit (2004:445), «podemos llegar a pensar que la historia mental de una persona no tiene por qué ser como un canal con un solo cauce, sino que podría ser como un río que de vez en cuando tiene corrientes separadas».

Parfit describe otro escenario ficticio relacionado con lo anterior, según el cual se describe como teniendo un botón bajo su ceja, de tal modo que cuando la levanta separa su conciencia en dos para probar hacer un ejercicio de física a través de dos caminos posibles y ver luego, cuando vuelve a juntar las dos conciencias, cual es el mejor. Según su planteo, no puedo suponer que si separo mi conciencia en dos corrientes de conciencias, como es el caso imaginario representado, en realidad dejo de existir por ese lapso que dura la separación para que dos personas nuevas vengán a la existencia. Esta interpretación supone tres personas, dos de las cuales vienen a la vida por diez minutos.

Según Parfit, la «concepción no–reduccionista» postula una persona en términos de una entidad que existe separadamente, distinta de su cerebro y de su cuerpo y sus experiencias. En resumen, un ego cartesiano, un «sujeto de representación» como el criticado en el *Tractatus*. Parfit contrapone su posición «reduccionista»: las personas existen, pero no son entidades que existan separadamente.

Parfit afirma que Wittgenstein acordaría con su posición en algunos aspectos y en otros se opondría, aunque no explicita en esta ocasión en qué obra de Wittgenstein está pensando. Tal vez en *Philosophical Investigations*, probablemente en su

crítica a una concepción esencialista del lenguaje y a la tarea de la filosofía como la búsqueda de dichas esencias. Pero, lo que hemos visto, también en el *Tractatus* encontramos la idea de que no hay algo así como una única unidad de conciencia que sea condición de representación del mundo, que la identidad personal se compone de pensamientos en un sentido amplio, particulares y contingentes.

Encuentro que la siguiente afirmación de Parfit resulta compatible con la descripción que hemos dado del «yo» tractariano, analizado desde un punto de vista humeano:

Las personas no son entidades que existen separadamente. La existencia de una persona, durante un período dado, consiste justo en la existencia de su cerebro y de su cuerpo, y en el pensar de sus pensamientos y en el hacer de sus acciones, y en la ocurrencia de muchos otros sucesos físicos y mentales. (Parfit 2004:488)

Vale la pena aquí citar la siguiente entrada del *Tractatus*:

El sujeto pensante, representante no existe.

Si yo escribiera un libro «El mundo tal como lo encontré», debería informar en él también sobre mi cuerpo y decir qué miembros obedecen a mi voluntad y cuáles no, etc.; ciertamente esto es un método para aislar el sujeto o, más bien, para mostrar que en un sentido relevante no hay sujeto: de él solo, en efecto, *no* cabría tratar en este libro. (Wittgenstein 1961:5.631)

Parfit y Wittgenstein nos invitan a resistir la tentación de introducir misteriosas sustancias subyacentes, como la idea un «yo» simple, representante, un ego cartesiano. No estoy afirmando que Wittgenstein, al igual que Parfit, sostendría una posición reduccionista en todos los sentidos. Sólo lo hago en el sentido de que supone un rechazo al ego cartesiano y una posibilidad de interpretar el yo empírico en términos humanos.

El segundo punto al que me refreiré, según dije, es a la conclusión de Parfit de que, entendida de esta manera, la identidad personal no es lo importante y que el hecho de que el ego cartesiano no existe constituye una «experiencia liberadora» (Parfit 2004:497–499) que le permite preocuparse menos por sí mismo y su muerte y acercarse a los otros.

Creo que Wittgenstein considera algo muy importante el logro de una mirada clara sobre la radical contingencia de los estados de cosas y de mi propia identidad personal, entendida como un cúmulo de pensamientos posibles particulares que

empleo para representarme. Aceptar la radical contingencia del mundo y de mi identidad, como cúmulo de pensamientos posibles, igualmente contingente, me devuelve una perspectiva diferente sobre mí y sobre el mundo, me permite «pararme en otro lugar», ver las cosas de un modo particular. Tal vez esa misma sea la «experiencia liberadora» a la que Parfit refiere cuando acepta que el «yo» no existe.

Pienso aquí en el tipo de experiencias a las que Wittgenstein hace referencia en la *Conferencia sobre ética* (2009) en 1929, las cuales suelen ser vistas como el final de su denominado «primer período» de pensamiento. Aceptar que el yo es un cúmulo de pensamientos es pensarlo como un arreglo de hechos en el espacio lógico, hechos que son, en última instancia, lógicamente independientes, un asunto contingente. Pensar que el yo no es ese sustrato que tiene posesión y control de estos hechos nos habilita a ver nuestros pensamientos como algo especialmente valioso, un conjunto de posibilidades que conforman el yo que podría no ser de esa manera, pero sin embargo se dan de esta manera.

La identidad personal es, en un sentido wittgensteiniano, algo frágil, contingente y extraordinario, algo sin duda valioso en sí mismo, algo que no está sometido a mi manipulación voluntaria. Los hechos adquieren un valor absoluto (opuesto a la idea de un valor que es relativo a otros hechos). Para Wittgenstein, lejos de carecer de importancia, entender la radical contingencia del mundo y de mis pensamientos posibles invita a una transformación profundamente ética, en el sentido peculiar en que Wittgenstein comprende la ética. Este valor ético al cual hago referencia no es un estado posible. Consiste en adoptar cierta actitud hacia los estados posibles que surgen como hechos en la realidad y en relación a la conformación de mi propia identidad personal, en particular.

Wittgenstein ejemplifica el tipo de experiencias al que quiero vincular la noción de «identidad personal» una vez que la hemos entendido en los términos propuestos:

Me siento entonces inclinado a usar frases tales como “Qué extraordinario que las cosas existan” o “Qué extraordinario que el mundo exista”. Mencionaré a continuación otra experiencia que conozco y que a alguno de ustedes le resultará familiar: se trata de lo que podríamos llamar la vivencia de sentirse absolutamente seguro. Me refiero a aquel estado anímico en el que nos sentimos inclinados a decir: “Estoy seguro, pase lo que pase, nada puede dañarme.” (Wittgenstein 2009:519)

Podríamos decir que la experiencia liberadora no consiste en afirmar que la identidad personal no importa, sino en entenderla del modo adecuado, en los tér-

minos en que los hemos aquí descripto. Al hacerlo, comenzamos a tener una visión clara de nuestra identidad como algo precioso y frágil, que debe ser valorado por lo que es.

Referencias bibliográficas

- Hacker, Peter** (1986). *Insight and Illusion. Themes in the Philosophy of Wittgenstein*. Clarendon Press.
- Olson, Eric** (2007). *What Are We? A Study in Personal Ontology*. Oxford University Press.
- Parfit, Derek** (2004). *Razones y Personas* (trad. Mariano Rodríguez González). Antonio Machado libros (edición original de 1984).
- Schechtman, Marya** (1996). *The Constitution of Selves*. Cornell University Press.
- Sluga, Hans** (1996). «Whose house is that?» Wittgenstein and the Self. En Hans D. Sluga & David G. Stern (eds.). *The Cambridge Companion to Wittgenstein* (pp.320–353). Cambridge University Press
- Tejedor, Chon** (2015). *The Early Wittgenstein on Metaphysics, Natural Science, Language and Value*. Routledge.
- Wittgenstein, Ludwig** (1961). *Tractatus Logico-Philosophicus* (trad. David Pears y Brian F. McGuinness). Routledge.
- (1953): *Philosophical Investigations* (trad. G. E. M. Anscombe). Basil Blackwell.
- (1958): *The Blue and Brown Books*. Harper & Brothers.
- (2009). *Conferencia sobre ética* (trad. I. Reguera). Wittgenstein I; edición bilingüe. Gredos.
- Yuan, María Sol** (2022). Una lectura del Tractatus para pensar la noción de «identidad personal». En Léo Peruzzo Júnior, Edimar Brígido y Bortolo Valle (eds.). *Wittgenstein: 100 anos depois* (pp. 61–84). Editora CRV.

El conocimiento modal y la metafísica de los objetos ordinarios

EZEQUIEL ZERBUDIS

ezerbu@yahoo.com

Universidad Nacional del Litoral / Universidad Nacional de Rosario / CONICET

En este trabajo voy a defender dos tesis interconectadas: por un lado, argumentaré que tenemos conocimiento modal *de re* acerca de (algunas de) las propiedades modales de los objetos, y que obtenemos este conocimiento mediante un mecanismo (plausiblemente descrito como) de análisis conceptual; por el otro, sostendré que la mejor explicación de este hecho requerirá, a su vez, comprometerse con una concepción constructivista respecto de los objetos ordinarios. Nuestra discusión se ocupará, por lo tanto, de la conexión entre una tesis epistemológica y otra metafísica, y puede en ese sentido entenderse como un intento de ofrecer una respuesta, para un caso particular (el de las propiedades modales de los objetos), al «desafío de la integración» discutido por Peacocke (1999). Dicho desafío consiste en ofrecer una explicación simultánea razonable tanto de cierto ámbito de la realidad como del conocimiento que parecemos tener del mismo, y puede ser entendido como la generalización de un problema que Paul Benacerraf (1973) presentó originalmente respecto de la matemática –en su caso, el desafío era el de ofrecer una epistemología razonable de la matemática que pudiera ser compatible con el platonismo matemático, lo que dada las dificultades tomaba el valor de una objeción al platonismo. En el caso particular que nos ocupará aquí, se tratará es de compatibilizar la explicación metafísica que demos de las propiedades modales de los objetos con una explicación razonable del conocimiento que parecemos tener de ellas.

Quisiera adelantar brevemente antes de empezar la estrategia que voy a seguir. Las tesis que quiero defender pueden parecer controversiales, en la medida en que parecen combinar posiciones asociadas con aproximaciones contrapuestas a la modalidad: en efecto, por una parte, la idea de que resulta inteligible y apropiado atribuir propiedades modales (por ejemplo, propiedades esenciales, condiciones de persistencia, etc.) a los objetos mismos se deriva en buena medida de la rehabilitación de la comprensión realista de las modalidades que parece seguirse de la desconexión entre modalidad y analiticidad a la que llevaría el rechazo por parte de Kripke del descriptivismo respecto de los nombres; por otra parte, la idea de que

nuestro conocimiento modal se basa en el análisis de nuestros propios conceptos parece asociarse más bien, por el contrario, precisamente con aquella comprensión anti-realista de la modalidad que la argumentación de Kripke vendría a impugnar, a saber, una según la cual ella deriva completamente (al menos en los casos que nos van a ocupar) de la analiticidad.¹

En lo que sigue intentaré amalgamar las dos tesis que acabo de mencionar estableciendo una conexión entre, por una parte, aquellos conceptos cuyo análisis nos permitiría obtener conocimiento modal, esto es, nuestros conceptos clasificatorios (mi propuesta de traducción del término técnico inglés *sortal concepts*), que son aquellos que vienen asociados a condiciones de individuación; y, por otra parte, los objetos que caen bajo ellos; de modo que esa conexión fuera capaz de garantizar, por lo demás, que las creencias obtenidas mediante la reflexión sobre nuestros conceptos valgan como conocimiento, esto es, representen adecuadamente a los objetos relevantes. Ahora bien, como señala Kant al comenzar su deducción trascendental de las categorías (1781/7, B 124-5), hay dos modos en que podría establecerse una conexión de este tipo: o bien cuando el objeto determina al concepto (una explicación que podríamos llamar alética de la correspondencia), o cuando el concepto determina al objeto (una explicación doxástica).² Voy a sugerir en la última parte de mi trabajo que el segundo tipo de explicación es la que conecta los contenidos individualizadores de los conceptos clasificatorios y las correspondientes propiedades en los objetos, que son por lo tanto determinadas, y no meramente reflejadas, por aquellos (a las propiedades relevantes de los objetos, las llamaré en lo que sigue, siguiendo a Bennett 2004, sus propiedades «de tipo clasificatorio» (mi traducción de *sortalish*)). Esto da lugar a un constructivismo acerca de los objetos ordinarios que vuelve compatibles las dos tesis en conflicto aparente del párrafo anterior.

Más concretamente, este es nuestro plan para el resto del texto:

- En primer lugar, presento algunas consideraciones en la literatura reciente que mostrarían que es necesario poseer cierta captación de las esencias de los objetos involucrados para obtener (al menos, algún tipo de) conocimiento modal acerca de ellos. Sugiero de todos modos que el alcance de esta tesis es más limitado de lo que se suele suponer.
- Llamo en segundo lugar la atención sobre el hecho de que quienes defienden posiciones como la que venimos de mencionar no suelen dar detalles sobre cómo es que lograríamos el conocimiento de esencias al que aluden, y sugiero que podemos ofrecer una explicación plausible de di-

1 En este párrafo, entiendo 'realismo' con el sentido de 'independiente de lo mental'.

2 Tomo las caracterizaciones de estas dos explicaciones alternativas de Korman (2015).

cha capacidad reinterpretando la epistemología modal propuesta por Williamson 2007 aplicada a un tipo peculiar de contrafácticos, la evaluación de los cuales involucrará algo muy cercano a la noción clásica de análisis conceptual.

- Sugiero finalmente que es plausible suponer que las creencias modales a las que arribamos de ese modo vale como conocimiento sólo en la medida en lo combinemos con una explicación constructivista de los objetos ordinarios que caen bajo los conceptos allí analizados, de modo que, como sugeríamos, mi discusión puede comprenderse globalmente como un argumento que parte de consideraciones epistemológicas para aseverar una conclusión metafísica respecto de los objetos ordinarios.

1. Conocimiento de esencias y conocimiento modal

Varios autores han argumentado recientemente que es necesario tener cierta captación de las esencias de los objetos si es que vamos a adquirir (al menos cierto tipo de) conocimiento modal sobre ellos (cf. entre otros Lowe 2008, 2012; Vaidya y Wallner 2021). En particular, Vaidya y Wallner han sugerido que las propuestas según las cuales podríamos conocer los hechos modales relevantes sin tal requisito no logran explicar adecuadamente la totalidad de nuestro conocimiento modal – problema en que consiste lo que llaman el «Problema de la Fricción Epistémica Modal».

Dado que voy a presentar mi propuesta como una reelaboración de la posición de Williamson (2007), conviene señalar cómo surgiría este problema para su posición.³ La epistemología de la modalidad que Williamson defiende en su libro de 2007 *The Philosophy of Philosophy* tiene dos postulados centrales (que Barbara Vetter 2016: 766 considera definitorios de una clase más amplia (entre las que figura la suya), de «epistemologías modales williamsonianas»): por un lado, el «realismo», esto es, el compromiso con el carácter objetivo, independiente de lo mental, de los hechos modales; y, por el otro, un carácter que describe como su «anti-excepcionalismo», a saber, la tesis según la cual las capacidades mentales involucradas en el conocimiento modal no difieren de las que usamos en nuestro conoci-

³ Mi elección de la propuesta de Williamson como base de mi argumento es puramente estratégica, ya que es un autor que expresamente descrea del valor del análisis conceptual, pero no presupone una preferencia de su aproximación basada en contrafácticos respecto de otras posturas al interior del campo empirista respecto del conocimiento modal.

miento ordinario (como dice Vetter, «nuestro conocimiento de la modalidad metafísica es *continuo* con nuestro conocimiento cotidiano del mundo»), lo que implícitamente señala una crítica a la postulación de facultades *ad hoc* como, por ejemplo, algún tipo especial de intuición.

Para Williamson, nuestro conocimiento de hechos modales metafísicos es un caso particular de nuestro conocimiento de los condicionales contrafácticos, esto es, de enunciados del tipo ‘Si fuera el caso que p , sería el caso que q ’ (lo que se simboliza como $p \Box \rightarrow q$). Para Williamson, es claro que conocemos de hecho muchos enunciados contrafácticos - por ejemplo, uno como A:

(A) Si el arbusto no hubiera estado ahí, la piedra hubiera llegado al lago (Williamson 2007:142).

La idea es que evaluamos lo expresado por A, básicamente, mediante el desarrollo en nuestra imaginación del estado de cosas representado en el antecedente, desarrollo que hace uso en modo «fuera de línea» (*offline*) de diversos recursos cognitivos que incluyen de modo central, en este caso, nuestra captación de «cómo funciona la naturaleza». Según Williamson, estamos justificados a afirmar un contrafáctico como A si ese desarrollo del antecedente es tal que su despliegue nos lleva a juzgar que se da el estado de cosas aseverado en el consecuente.

Ahora bien, nuestro conocimiento de este tipo de contrafácticos, si bien constituye un caso de conocimiento modal, no es por sí conocimiento de modalidades *metafísicas* sino de un tipo de modalidad más restringida, en este caso de tipo *nómico*, esto es, una que se limita a lo habilitado por las leyes de la naturaleza. Para extender esta explicación de modo de alcanzar también al conocimiento de las modalidades metafísicas necesitamos entender los enunciados que las expresan, tales como ‘necesariamente p ’ o ‘posiblemente p ’, como algún tipo peculiar de enunciado contrafáctico, o de alguna combinación de los mismos.

Williamson cree que es bastante obvio como reducir los enunciados modales metafísicos a condicionales contrafácticos, ya que las proposiciones que indican la posibilidad y necesidad de cierto estado de cosas son equivalentes a enunciados contrafácticos de cierto tipo, así:

$$\Box A \equiv \neg A \Box \rightarrow \perp$$

$$\Diamond A \equiv \neg (A \Box \rightarrow \perp)$$

Esto es, la idea es que un enunciado A es necesario (lo que simbolizamos como $\Box A$) si y solo si su negación implica contrafácticamente una contradicción (simbolizada aquí con \perp), mientras que ese enunciado es posible (simbolizado $\Diamond A$) si y solo si no es el caso que, si A fuera el caso se seguiría contrafácticamente una contradicción. Si esta reducción de las modalidades metafísicas a contrafácticos fuera correc-

ta, se seguiría que el conocimiento de éstos últimos garantizaría el de las primeras y, en la medida en que se supone que éstos últimos pueden conocerse mediante facultades cognitivas ordinarias como las involucradas en nuestra evaluación de A, quedaría entonces vindicado el anti-excepcionalismo respecto de nuestro conocimiento modal metafísico. En efecto, las capacidades involucradas en la evaluación de los contrafácticos las usamos de manera corriente, y nuestra posesión de las mismas puede además explicarse razonablemente desde un punto de vista evolutivo, ya que contar con ellas nos resulta conveniente, por ejemplo, para evaluar las consecuencias de distintos cursos de acción que en cierto momento se nos aparecen como posibles.⁴

Una vez presentada de este modo sucinto la propuesta de Williamson, ¿cómo surge en relación con ella el problema de la fricción epistémica modal? Supongamos un enunciado que expresa una afirmación metafísicamente necesaria:

(O) El oro es necesariamente una sustancia con número atómico 79.

La crítica de Vaidya y Wallner, aplicada a este caso, consiste en señalar que O debería ser equivalente al contrafáctico O_c :

(O_c) Si el oro no tuviera el número atómico 79, se daría una contradicción.

Nótese que, en este caso límite, que el contrafáctico O_c sea aceptable resulta equivalente a la pregunta de si su antecedente es concebible. Ahora bien, ¿es o no concebible que el oro tenga un número atómico distinto de 79? El punto de Vaidya y Wallner es que sólo podemos llegar a la conclusión de que eso no es concebible (i.e., a que la suposición da lugar a una contradicción) si «presuponemos» que es esencial para el oro tener ese número atómico, lo que vendría a ilustrar su punto de que la captación de la esencia es primaria respecto de nuestro conocimiento modal – i.e., el punto es que es esa suposición en cierto sentido externa a la circunstancia que estamos evaluando (esto es, que no se sigue del desarrollo del antecedente mismo) lo que genera el tipo de fricción o restricción que muestra que el antecedente es inconcebible.

O contrasta, en este sentido, con D:

(D) El oro es el material que cubre los discos enviados por las sondas Voyager.

D no nos parece intuitivamente necesario, lo que se conecta con que su negación es concebible, i.e., que no es el caso que evaluemos D_c como verdadero:

⁴ Vale la pena señalar aquí que Williamson (al igual que la mayor parte de los filósofos hoy en día) no limita su uso de 'contrafáctico', como sugiere su etimología, a casos en que el antecedente se conoce como falso, con lo que, por otra parte, sigue el uso filosófico corriente en la actualidad.

(D_C) Si el oro no fuera el material que cubre los discos de las Voyager, se daría una contradicción.

Y esto es porque no presuponemos que ese carácter forme parte de la esencia del oro, esto es, no lo tomamos como algo fijo al hacer nuestro ejercicio de concebir. Si lo dicho hasta aquí resulta aceptable, se sigue que la captación de «qué es» algo es requerida para que podamos adquirir ciertos tipos de conocimiento modal.

Considero, sin embargo, que esta tesis es más limitada de lo que los autores que venimos de mencionar suponen, ya que no todo conocimiento de modalidades metafísicas parece requerir una captación previa de esencias de ese tipo: por ejemplo, puedo saber que M es verdadera sin necesidad de conocer la esencia de las mesas, o de los materiales de los que la mía está hecha (cf. Roca-Royes 2017):

(M) Mi mesa se puede romper.

Sugiero, entonces, que el problema de la fricción epistémica modal concierne en particular a nuestro conocimiento de hechos que involucran propiedades de tipo clasificatorio (*sortalish*), esto es, de hechos modales que se siguen directamente del tipo de cosa (*sort*) que algo es —por ejemplo, que involucran sus condiciones de existencia, identidad y de persistencia. Pero estas son, precisamente, las propiedades modales de las que nos ocupamos aquí.

2. Conocimiento de esencias y análisis conceptual

Si bien estas consideraciones de Lowe y Vaidya y Wallner parecen correctas, sus posiciones tienen el inconveniente de que no se encuentra en sus escritos una explicación medianamente informativa de cómo es que logramos captar, tal como suponen que hacemos, la esencia de los objetos cuyas propiedades modales conocemos supuestamente gracias a ella.

Por mi parte, considero que si bien es correcto suponer que necesitamos comprender lo que un objeto es antes de que podamos conocer sus demás propiedades de tipo clasificatorio, también creo que el intento más razonable de explicar dicha comprensión consiste en suponer que la adquirimos mediante una reflexión sobre el uso de nuestros términos y conceptos clasificatorios (*sortals*) —esto es, mediante un procedimiento cercano a la idea tradicional de análisis conceptual. Y que podemos dar una explicación plausible de nuestra adquisición de dicho conocimiento reinterpretando algunos ejemplos de conocimiento de contrafácticos discutidos por Williamson (lo que resulta paradójico, dado que él se presenta como un enemigo acérrimo del análisis conceptual).

Para comprender cómo ciertos casos de conocimiento de contrafácticos podrían entenderse como ejemplos de captación de esencias (en el sentido deflacionado que queremos darle), conviene considerar primero algunos otros ejemplos de conocimiento de contrafácticos discutidos por Williamson —ejemplos que, pese a su intención, bien cabría interpretar como instancias de análisis conceptual. Consideremos el siguiente enunciado (2007:151):

(F) Si hubieran venido doce personas a la fiesta, sería una gran fiesta.

Nótese que, a diferencia de lo que ocurre con A, acá no se trata de imaginar una situación y «dejarla correr» según nuestra idea de «cómo funciona la naturaleza». Al contrario, como dice Williamson (2007:151),

Para responder [si F es verdadera] no tenemos que imaginarnos una fiesta de doce y predecir entonces qué va a ocurrir luego. La pregunta es si doce personas habrían *constituido* una fiesta grande, no si habrían causado una. [En este caso] uno debe hacer un nuevo *juicio*, aún cuando sea uno que está informado por lo que uno ya cree o imagina sobre la fiesta [énfasis mío].

Ahora bien, ¿en qué consistiría hacer un juicio semejante, si no es en ver si, en esa situación imaginada, aplicaríamos o no la frase ‘gran fiesta’ para describirla? ¿Y no es eso, sin más, aclararnos, al menos de modo parcial, el contenido de nuestro concepto «gran fiesta»?

Es cierto que Williamson (en los caps. 3 y 4 de su libro) rechaza la noción de analiticidad y lo hace sobre la base de que, en su opinión, nada «está epistémicamente disponible *simplemente* sobre la base de la competencia lingüística y conceptual» (p. 77, énfasis mío). Pero un recorrido por su argumentación no parece ofrecer elementos para invalidar nuestra sugerencia más arriba. En efecto, lo que él niega es que haya un vínculo por el cual nuestra comprensión de enunciados como T nos llevarían a asentir a ellos (como se seguiría si el enunciado fuera epistémicamente analítico):⁵

(T) Todo toro es un toro.

La argumentación de Williamson acá se basa en considerar una serie de agentes que, a pesar de entender T, no están dispuestos a afirmar dicho enunciado. Los agentes que él considera en sus ejemplos rechazan T, a pesar de comprenderlo, por tener creencias extravagantes, ya sea acerca de la interpretación de sus términos

⁵ En su discusión, Williamson sigue a Boghossian (1997) al distinguir dos modos alternativos, metafísico y epistemológico, de comprender la analiticidad. Me centro aquí la variante epistemológica, ya que es la más relevante para nuestra discusión.

lógicos, o de las consecuencias semánticas que se seguirían de la vaguedad de ‘toro’, o incluso acerca de la existencia de toros (uno de ellos basa su rechazo de T en la creencia en una teoría conspirativa según la cual no hay toros). Sin embargo, creo que esta argumentación de Williamson no logra invalidar la interpretación que dimos de los mecanismos cognitivos involucrados en nuestra evaluación de F. No hay espacio aquí para presentar una argumentación detallada, pero parece plausible suponer que los agentes cuya conducta lingüística se analiza no interpretan el enunciado con su significado corriente o, en todo caso, con uno que permita suponer que se trata de un enunciado analítico (por ejemplo, en la medida en que se rechaza T por su supuesto compromiso con la existencia de toros, es claro que así interpretado el enunciado no es un candidato plausible de enunciado analítico).⁶

Por otra parte, la idea de que nuestro juicio sobre F constituye una instancia de análisis conceptual recoge, por otra parte, un uso vigente y razonable de la noción:

La tarea de consultar intuiciones acerca de casos posibles es simplemente parte de la tarea general de elucidar conceptos mediante la determinación de cómo los sujetos clasifican posibilidades. (Jackson 1998:33)

Supongo entonces que, así como podemos adquirir conocimiento sobre el tipo de consecuencias que se seguirían de que se dieran ciertos estados de cosas, dada nuestra captación y asimilación confiable de «cómo funciona la naturaleza» (como ocurre en nuestra evaluación de A), podemos también suponer que somos suficientemente confiables en nuestros juicios respecto de cómo describir ciertas situaciones imaginadas, dada nuestra comprensión y asimilación, al menos en un grado de confiabilidad similar al que tenemos del funcionamiento de la naturaleza, de las reglas que rigen los usos de nuestros términos (como ocurre en nuestra evaluación de F).

Volvamos ahora a los casos de conocimiento modal que son el tema de este trabajo. La idea que queremos sugerir es que nuestro conocimiento del enunciado modal O (i.e., de que es necesario que el oro tenga el número atómico 79) deriva, como sugieren Lowe y Vaidya y Wallner, de cierta captación previa de cuál es la naturaleza del oro, pero que esa captación no es otra cosa que nuestro conocimiento reflexivo de nuestro concepto de oro, obtenido a partir del examen de las situaciones imaginarias en que clasificaríamos o no como *oro* (o aplicaríamos ‘oro’) a distintas

⁶ En otros casos, resulta razonable pensar que los agentes discutidos no entienden los términos en su sentido usual. Éste es el tipo de crítica que hace Amie Thomasson a los diversos casos de Williamson (2015: 235–252).

sustancias, presentadas o descritas en otros términos. En particular, aceptando a los efectos del argumento la tesis de Williamson de que el conocimiento modal es un caso particular del conocimiento de contrafácticos, podemos preguntarnos, respecto de situaciones en que nos representamos sustancias con un número atómico distinto de 79 (pero que tengan también, por ejemplo, propiedades superficiales similares a las del oro), si las clasificaríamos o no como oro. Dado que, podemos suponer, no juzgaríamos de modo estable que lo que tenemos en (distintas variantes de) casos de ese tipo es oro, podemos entonces concluir que es necesario para que algo sea oro ser una sustancia con número atómico 79.

3. Propiedades modales y constructivismo de objetos

Dije al comienzo de mi presentación que mi interés central se dirige a enunciados en que se adscribe propiedades modales de cierto tipo («de tipo clasificatorio») a objetos ordinarios. Tomemos E como un caso paradigmático de este tipo de enunciado:

(E) Una estatua no sobreviviría a un cambio radical en su forma.

¿Cómo evaluamos este enunciado? Parece razonable pensar que, aproximadamente, de este modo: imaginamos distintos cambios radicales que una estatua podría sufrir en su forma (por ejemplo, imaginamos un busto de arcilla de Julio César, y que alguien luego viene y lo aplasta hasta convertirlo en un disco). Nos preguntamos: ¿seguimos teniendo ahí esa estatua de Julio César? Parece bastante natural pensar que no: no diríamos que tenemos ahí una estatua, o al menos no diríamos que tenemos ahí la misma estatua que teníamos antes.

Ahora bien, ¿cómo es que, según parecemos suponer, ese ejercicio constituye «conocimiento» de E? Lo que quiero sugerir es que conocemos E de un modo similar a como conocemos O o F. En este caso, ello ocurriría mediante un análisis reflexivo de lo que está involucrado en nuestro concepto de estatua – entendido del modo sugerido, esto es, en términos de los juicios que hacemos respecto de distintas circunstancias imaginadas, en las que nuestra guía última son las reglas asociadas al uso de, en este caso, el término ‘estatua’.

Si esta sugerencia es correcta, podríamos aceptar que necesitamos captar la esencia de ciertos (tipos de) objetos para estar en posición de realizar ciertos juicios modales, pero sin por eso comprometernos con capacidades cognitivas dudosas — cosas del orden de la intuición intelectual o semejantes. Lo único que necesitaríamos para afirmar enunciados del tipo de E es utilizar confiablemente las reglas que

rigen el uso de los conceptos y términos con los que clasificamos los objetos relevantes, y aplicarlas luego a casos imaginados.

Ahora bien, como ya sugerimos, eso nos deja una pregunta sin resolver: ¿cómo es que el análisis de nuestros «conceptos» nos permite saber algo acerca de los «objetos» que describimos mediante ellos? Ciertamente, podemos explicar esa posibilidad si podemos estar seguros de que nuestros conceptos representan adecuadamente los objetos. Ahora bien, volviendo al dilema kantiano que mencionábamos al comienzo, hay dos modos distintos en que podríamos explicar dicha adecuación: o bien una explicación basada en una concepción realista del ámbito en cuestión, según la cual la correspondencia está basada en que los conceptos rastrean adecuadamente ciertos aspectos de la realidad, o bien una explicación basada en una posición constructivista, según la cual la correspondencia se explica en una relación de determinación inversa, según la cual son las representaciones mismas las que moldean el aspecto relevante de la realidad. ¿Cuál es la explicación más plausible respecto de los aspectos de tipo clasificatorio, aquellas que involucran sus condiciones de individuación, existencia y persistencia?

Para muchos aspectos de nuestros conceptos es claro que una explicación aléctica, basada en una concepción realista, independiente–de–lo–mental, de aquello representado parece la más razonable: que nuestro concepto de un árbol, por ejemplo, incluya los caracteres de tener raíces, tronco, ramas y hojas conectados de cierto modo es algo que habría que explicar a partir de una dirección de ajuste mente-mundo, esto es, una en la que las representaciones mentales intentan adecuarse a algo independiente de ellas.

Entre nuestras representaciones con valor modal, por otra parte, quizás algunas puedan ser explicadas también de este modo. El principio de no contradicción podría ser un buen ejemplo de esto. Lo solemos considerar como necesario, lo que se conecta con que no podamos evitar adherir a él en nuestro trato con el mundo. Pero parece razonable pensar que esta inevitabilidad, y el hecho correlativo de que nos guiemos por él al hacer uso de nuestras capacidades cognitivas, no depende de alguna ocurrencia arbitraria de nuestra parte, sino que, podríamos pensar, ha sido seleccionada evolutivamente para guiar nuestras facultades justamente por rastrear caracteres básicos de la realidad.

Sin embargo, parece que hay aspectos de nuestros conceptos que no podrían ser explicados razonablemente de este modo. Esto parece ser así, en particular, respecto de las propiedades de tipo clasificatorio mencionadas más arriba, esto es, las que expresan (entre otras cosas) los límites (espaciales, temporales y modales) de los objetos ordinarios (esto es, sus condiciones de existencia e individuación). En efec-

to, ellas parecen depender más de nuestras convenciones e intereses que de cómo sea la realidad.

Consideremos este ejemplo: supongamos una situación en que alguien patea una pelota y rompe el vidrio de una ventana. Sin necesidad de saber mucho de física, sabemos también que la situación podría haber sido descrita como una en la que cierto grupo de moléculas asociadas y organizadas de cierto modo (que para entendernos describiremos como asociadas «en forma de pelota») choca otro grupo de moléculas de otro tipo organizado de otro modo (en forma de una placa de vidrio), de modo que éstas cambian, tras el choque, su organización de un modo característico (ahora forman ciertos trozos más pequeños de vidrio desprendidos de la placa original). O también podríamos haber hablado, por caso, de dos semiesferas unidas una a la otra en lugar de hablar de una pelota. ¿Representa una de esas descripciones la situación de un modo más adecuado que las otras?

Creo que no hay motivos para suponer tal cosa, y que nuestra preferencia por una de las descripciones sobre la otra depende fundamentalmente de motivos pragmáticos – que además pueden variar de un contexto a otro. En particular, en la vida cotidiana es entendible nuestra preferencia por la descripción en términos de «objetos secos de tamaño mediano», ya que eso nos resulta más práctico y sencillo. Pero clasificar lo dado en la experiencia de un modo u otro no parece algo determinado por cómo sea el mundo mismo (aunque sí pueda resultar influido por eso, a partir de su conveniencia), esto es, no parece razonable pensar que estamos reflejando «coyunturas en la naturaleza» al usar un marco u otro, sino que corresponden a aspectos contingentes de nuestras prácticas clasificatorias, cristalizadas en las normas que rigen nuestro lenguaje.

Parece razonable entonces pensar que los aspectos de nuestros conceptos que codifican las condiciones de existencia, identidad y persistencia de los objetos concebidos mediante ellos no están reflejando aspectos objetivos de las cosas, independientes de nuestras actitudes. Pero, por otra parte, no sólo pareciera que obtenemos conocimiento modal al considerar casos imaginados con la guía de dichos conceptos, sino que, además, solemos pensar que dicho conocimiento concierne a las cosas en sí mismas. En efecto, tal como llamó la atención Kripke, parece que podemos seleccionar un objeto y preguntar «de él», independientemente de cómo lo describamos, si, por ejemplo, sobreviviría o no a cierta situación.

Tenemos entonces que la reflexión sobre nuestros conceptos parece ofrecernos conocimiento de las propiedades de tipo clasificatorio de los objetos, y que su adecuación no parece poder explicarse en términos aléticos. Esto sugiere dar una explicación doxástica de dicha correspondencia, lo que para este caso particular implica-

ría adoptar una posición constructivista de los objetos ordinarios – esto es, una según la cual, si bien muchos de los aspectos que caracterizarán y formarán parte luego esos objetos existen efectivamente con independencia de cómo pensemos sobre ellos, los límites (espaciales, temporales y modales) de los mismos sí dependen de nuestras actitudes, tal como se expresan en las reglas y normas presupuestas en nuestro lenguaje público (y, en particular, en las condiciones de aplicación y coaplicación de nuestros términos clasificatorios).⁷

Si aceptamos, entonces, que los aspectos relevantes de los objetos (sus propiedades de tipo clasificatorio) dependen de cómo los pensamos (i.e., de los aspectos relevantes de nuestros conceptos), dejaría de ser misterioso cómo es que logramos conocerlos mediante la evaluación de casos con la guía de nuestros conceptos (lo que permitiría ofrecer así una solución al problema de la integración para esta área). La propuesta (cuya caracterización y defensa más precisa deberá quedar para otro momento) consiste entonces en adoptar una posición de tipo conceptualista o constructivista respecto de los objetos ordinarios,⁸ lo que además sugiero hacer entendiéndolos en particular como entidades institucionales, esto es, entidades que existen como tales en tanto las aceptamos colectivamente al adoptar ciertas prácticas lingüísticas.⁹

Referencias bibliográficas

- Benacerraf, Paul** (1973). Mathematical Truth. *Journal of Philosophy*, 70, 661–79.
- Bennett, Karen** (2004). Spatio-temporal Coincidence and the Grounding Problem. *Philosophical Studies*.
- Boghossian, Paul** (1997). Analyticity. En B. Hale y C. Wright, *A Companion to the Philosophy of Language* (pp. 331–68). Blackwell.
- Einheuser, Iris** (2011). Towards a Conceptualist Solution to the Grounding Problem. *Nous* 45, 300–14.
- Jackson, Frank** (1998). *From Metaphysics to Ethics*. OUP.
- Kant, Immanuel** (1781). *Kritik der reinen Vernunft*, editado por R. Schmidt, Meiner, 1990 (se sigue la convención de usar B para indicar el texto de la 2da edición de 1787).
- Korman, Daniel** (2015). *Objects. Nothing out of the Ordinary*. OUP.

⁷ Esta caracterización de los aspectos centrales de la semántica de los términos clasificatorios está tomada de Thomasson 2007, cap. 3.

⁸ Einheuser 2011 defiende una posición que denomina conceptualista, muy similar a la sugerida aquí.

⁹ La idea de que una entidad institucional es una que existe como tal a partir de la aceptación colectiva ha sido desarrollada por Searle 1995.

- Lowe, Edward** (2008). Two Notions of Essence: Entity and Essence. *Philosophy* 83, 23–48.
- Lowe, Edward** (2012). What is the Source of Our Knowledge of Modal Truths?. *Mind* 121, 919–50.
- Peacocke, Christopher** (1999). *Being Known*. OUP.
- Roca-Royes, Sonia** (2017). Similarity and Possibility: An Epistemology of De Re Possibility for Concrete Entities. En Leon (ed.) *Modal Epistemology after Rationalism*, Cham, Springer, 221–45.
- Searle, John** (1995). *The Construction of Social Reality*. Penguin.
- Thomasson, Amie** (2007). *Ordinary Objects*. OUP.
- Thomasson, Amie** (2015). *Ontology Made Easy*. OUP.
- Vaidya, Anand & Wallner, Michael** (2021). The Epistemology of Modality and the Problem of Modal Epistemic Friction. *Synthese* 198, S1909–S1935.
- Vetter, B.** (2016). Williamsonian Modal Epistemology, Possibility-Based. *Canadian Journal of Philosophy* 16, 766–95.
- Williamson, Barbara** (2007). *The Philosophy of Philosophy*. Blackwell.



**UNL • FACULTAD
DE HUMANIDADES
Y CIENCIAS**

