

XVI CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA (AFRA)

**GRISELDA PARERA
DIANA MARÍA LÓPEZ
SOL YUAN
(COMPILADORES)**



XVI Congreso Nacional de Filosofía (AFRA)

XVI Congreso Nacional de Filosofía (AFRA) / Griselda Parera et ál.; compilado por
Griselda Parera; Diana María López; María Sol Yuan
1a ed. - Santa Fe : Universidad Nacional del Litoral, 2015.
E-Book.
ISBN 978-987-692-064-3

1. Filosofía. 2. Educación Superior. 3. Actas de Congresos. I. Parera, Griselda II.
Parera, Griselda, comp. III. López, Diana María, comp. IV. Yuan, María Sol, comp.

CDD 107.11

Acerca de los compiladores

Griselda Parera

Doctoranda en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba. Comité Organizador,
XVII Congreso Nacional AFRA, 4-8 agosto 2015, Santa Fe.

Diana María López

Doctora en Filosofía. Secretaria XVII Congreso Nacional AFRA, 4-8 agosto 2015, Santa Fe.

Sol Yuan

Doctoranda en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. XVII Congreso Nacional
AFRA, 4-8 agosto 2015, Santa Fe.

Autoridades

Universidad Nacional del Litoral

Rector

Albor Cantard

Vicerrector

Miguel Alfredo Irigoyen

Secretaría General

Pedro Sanchez Izquierdo

Secretaría Académica

Miguel Irigoyen

Secretaría de Ciencia y Técnica

Érica Hynes

Decano de la Facultad de Humanidades y Ciencias

Prof. Claudio Lizárraga

XVI Congreso Nacional AFRA

Presidente

César Lorenzano

Secretario

Claudio Abreu

Comité Organizador

Christian Carman

Lucia Federico

José A. Gómez Di Vincenzo

María Inés La Greca

Omar Murad

Federico Penelas

Nora Schwartz

Liza Skidelsky

Mariela Solana

Nora Stigol

Veronica Tozzi

Autoridades

Universidad de Tres de Febrero

Rector

Anibal Y Jozami

Vicerrector

Martín Kaufmann

Secretario Académico

Carlos Mundt

Secretario General

José María Berraondo

Secretario de Investigación y Desarrollo

Pablo Miguel Jacovkis

Secretario de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil

Gabriel Asprella

Índice

Simposios

Resumen: Puentes, abismos, figuras: las distancias del pasado y los presentes de lo remoto

María de los Ángeles Martini y Dr. Nicolás Lavagnino (coordinadores)

La inquietante familiaridad de la historia o sobre por qué es necesario una *epoché*
Mariana C. Castillo Merlo

Pasados por venir. Apuntes en pos de una tropología del tiempo para la topología de la historia

Nicolás Lavagnino

Nunca me pierdo “Intrusos”: acerca de la obsesión historiográfica por “el otro”
Moirá Pérez

La inexistencia de la historia como realidad *per se*. Una relectura de la historia a la luz de la analítica lingüística y las creencias: la importancia del agente racional
Emiliano Primiterra

Historia *queer*: entre la distancia histórica y el contacto afectivo
Mariela Nahir Solana

Distancia histórica y práctica artística. El ensayo fotográfico en la narración del pasado reciente

Natalia Taccetta

La distancia histórica: una cita con el pasado
Mariela Zeitler Varela

Ponencias

Tomás de Aquino y su reapropiación de la ontología aristotélica como fundamentación del creacionismo

Leonardo Abramovich

Historia cósmica y orquestación de las ciencias. La teoría de la deriva continental de Alfred Wegener vista desde la perspectiva de Otto Neurath

Matías Aimino

De la Naturaleza como el conjunto de los fenómenos a la Naturaleza como un polo de lo Absoluto en el tránsito de la Ilustración al Romanticismo en Alemania

Miguel Alberti

Acerca de la posibilidad de una función crítica del arte en los productos de la industria cultural: Theodor Adorno y Walter Benjamin

Alejandro Nahuel Alzu

Realismo y representaciones mentales en la noética de Tomás de Aquino

Ignacio Miguel Anchepe

Los futuros del pasado siempre presente

María Emilia Arabarco

Diálogos sobre el movimiento. Del *intervalle* bergsoniano a *l'écart* merleau-pontyano en Deleuze

Rodolfo Arbe

Mecánica cuántica y teoría cuántica de campos: ¿ontologías compatibles?

Juan Sebastián Ardenghi y Olimpia Lombardi

El legado socrático en la racionalidad práctica aristotélica

María Emilia Avena

Empirismo Constructivo y Realismo Modal: Una combinación paradójica

Roberto Azar y Bruno Borge

Procesos Mentales y Leyes de Funcionamiento

Sergio Barberis

Lectura de la mente en monos tí: respuestas al problema lógico a partir de evidencia empírica reciente

Pamela Barone

Reflexiones en torno al lenguaje Nietzsche: las palabras y las cosas

Teresa Barrionuevo

Recepción de los textos herméticos en el platonismo florentino del *Quattrocento*: Marsilio Ficino y Pico della Mirandola

Francisco Bastitta Harriet

“Yo puedo ser sin ser nada”. La fuente trascendental de la normatividad en la lectura que Crowell hace de Heidegger

M. Belén Bazze Götte

Acerca de la tensión entre el principio de la libertad y la restricción del derecho de ciudadanía en la Metafísica jurídica kantiana

Ileana P. Beade

Tò mè ón pollakhôs légetai

Yanina Benítez Ocampo

Espacio y técnica luego de *Sein und Zeit* de Heidegger

Fernando Beresñak

Sobre computaciones y reglas

Javier Blanco / Pío García

La “Nueva Mainstream Más Pluralista”: entre la ortodoxia y la heterodoxia

Agustina Borella

Merleau-Ponty y el universo lúdico que nos habita. El juego como ruptura e instauración de nuevos mundos

Jesica Estefanía Buffone

Legado, parricidio y confluencia: motivos para el pensar latinoamericano

Samuel M. Cabanchik

Diálogos acerca de la filosofía y la historia. Hume y los pensadores de la antigüedad

Sofía Calvente

Poder panóptico. Sociedad disciplinaria y disciplinariedad científica

Oscar A. Campetella

La correspondencia real de las intenciones primeras y segundas en Tomás de Aquino

Julio A. Castello Dubra

El problema de la explicación de las novedades en el desarrollo psicológico

José Antonio Castorina

Los socráticos en Roma, entre el placer y el dolor: Aristipo en la construcción de la moral ciceroniana

Florencia Castro Possi

Autointerés e imitación en el régimen de los afectos

Diana Cohen

Cuerpo, espacio y subjetividad. Una lectura antropológica de la relación

María Cecilia Colombani

Hacia una revisión de la concepción estandarizada del problema de los términos teóricos en Rudolf Carnap

Manuel Dahlquist y Adriana Gonzalo

La intencionalidad como crítica de la metafísica según Heidegger

Ignacio De Marinis

Discurso eugenésico, medicalización y producción de verdades respecto de la sexualidad en la sociedad argentina (1930 – 1945)

Iván Gabriel Dalmau

“La causalidad de las Ideas no tendrá utilidad ninguna para explicar las generaciones y las entidades”. La crítica de Aristóteles a Platón en torno a la causalidad formal

Silvana Gabriela Di Camillo

Del poder discursivo al poder de reunión: La política reconsiderada a partir de las revoluciones

Anabella Di Pego

La alineación estructural como un mecanismo de bootstrapping y el vehículo de los conceptos

Mariela Destéfano

Las nociones de sustancias posibles y el problema de la contingencia en Leibniz

Maximiliano Escobar Viré

Onto-teo-logía y Fenómeno Religioso. Señales en Heidegger y en Nietzsche en torno a la apertura de otros modos de vinculación con lo divino

Juan Pablo E. Esperón

Análisis crítico de los aportes de la biología evolutiva del desarrollo a la ampliación de la teoría evolutiva

María José Ferreira / Constanza Rendón / Nicolás José Lavagnino

Análisis crítico del uso de las nociones de ‘adaptación’ y ‘selección natural’ en algunas teorías adaptacionistas del lenguaje

María José Ferreira / Constanza Rendón / Cristian López

El ser humano como unidad psicofísica en *Fedón y República*

María Angélica Fierro

Vicisitudes en torno a la valoración del conocimiento sensible en la escolástica de los siglos XIII y XIV

Silvana Filippi

Entre pueblos prístinos y clases revolucionarias: una reflexión crítica en torno a las categorías de la Filosofía de la Liberación

Martín Forciniti

¿Hay un fundamento último del Enfoque de las Capacidades?

Facundo García Valverde

Reforma institucional global ¿Justicia o beneficencia?

Francisco García Gibson

La democracia deliberativa y la dos dimensiones de la legitimidad política

Luis L. García Valiña

Platón y el proceder dialéctico. El *Cármides* como antecedente de *República VI*

Flavia Gilda Gioia

La inmortalidad en Thomas el Oscuro

Axel Gomes Morgado

Las representaciones mentales en la teoría-teoría

Sabrina Haimovici

La doctrina de la libertad kantiana en la Dialéctica Trascendental

Miguel Alejandro Herszenbaun

Legalidad pura y legalidad empírica. Algunos problemas relativos a la necesaria unidad de la experiencia

Claudia Jáuregui

Conceptualizar la “vulnerabilidad”. O cómo las diferencias filosóficas inciden en el nivel de exclusión en el goce de los derechos

Patricia Alejandra La Porta

La melodía del tacto: de la sinfonía del comportamiento táctil al estilo del tocar

Alejandro Laregina

El “mundo” del filósofo: El dilema del “contexto histórico” en la enseñanza filosófica
Claudia Lavié

Representaciones de la “preferencia” y la “elección” en economía normativa:
dos modelos antropológicos en disputa
Esteban Leiva

La recepción de las nociones primeras de Avicenna en Tomás de Aquino:
el caso de *verum* y *res*
Darío José Limardo

El “saber absoluto” y la superación de la oposición pensamiento y ser.
El debate Lumsden-Houlgate sobre el último capítulo de la Fenomenología
del espíritu de Hegel
Diana María López

El encuentro imposible en la sociedad del espectáculo. Continuidades y quiebres
entre el situacionismo y el arte relacional
Hernán Lopez Piñeyro

Trascendencia y desvelamiento: consideraciones sartreanas para
una fenomenología del movimiento
Jorge Nicolás Lucero

Entre lo humano y lo animal
Miriam Lucero

Nietzsche y Blake: ¿animales pensantes o pensamiento animal?
Dolores M. Lussich

¿Qué hay de metódico en el método socrático?
Álvaro Madrazo

Dos escándalos: mujeres filósofas en la Edad Media
Silvia Magnavacca

El pensador subjetivo en Kierkegaard

Hernán Manzi Leites

El problema de la no-identidad y el concepto de sujeto en la Teoría Crítica

Facundo Nahuel Martín

El modo de ser del *esse intentionale* en Tomás de Aquino

Mauro F. Martini

Técnica y Naturaleza en *Ser y Tiempo*: Estudio acerca de los modos de aparición de la naturaleza en el contexto del trato pragmático con los entes

Luciano Mascaró

La antropoplástica platónica

Nicolás Mathov

Vicissitudine y visión de lo infinito en *De los heroicos furores* de Giordano Bruno

Diego Molgaray

El idealismo de Macedonio Fernández: la influencia de Schopenhauer

Florencia Müller

¿Hay en el Trauerspiel una escatología barroca? La disputa en torno a la ocurrencia *Es gibt keine barocke Eschatologie* y su interés filosófico para la interpretación del barroco benjaminiano

Francisco Naishtat

La concepción cusana del conocimiento a la luz de la metáfora del hombre cosmógrafo (homo cosmographus) en *El Compendium*

Ielka Warszawski/Florencia Ordoqui

Elucidaciones fenomenológicas del tratamiento wittgensteniano acerca de la percepción de objetos

Natalia Ozan

La experiencia del espacio como factor político. Una lectura de la práctica de la deriva en el situacionismo

Pablo Nicolás Pachilla

Las dos caras de Jano: pesimismo y resistencia. El temprano pensamiento de Benjamin

Julio Alejandro Paez

El estudio de espacios controversiales como herramienta pedagógica

Andrea A. Paolini

Reflexiones sobre el sujeto y la ideología en la propuesta de L. Althusser

Fabiana Parra

De cómo los astrónomos árabes transformaron a las teorías planetarias de Ptolomeo en teorías físicamente consistentes mediante una "negación cuantitativa imperceptible" de las tablas planetarias de Ptolomeo

Roberto Oscar Pautasso

Homonorma y Heteroquer, o “No todo lo que brilla es oro, y viceversa”

Moirá Pérez

Heidegger y Plotino: un diálogo en torno al problema de la *temporiedad* y la *eternidad*

Matías Pizzi

Lucrecio y la paradoja del principio

María Elena Pontelli

El naturalismo neo-ilustrado de Neurath

María Inés Prono

“¿Cómo no hablar del Bien?”. Una lectura derrideana en torno a los *ágrapha dógmata* en la República de Platón

Julia Elena Rabanal

Acerca de las masculinidades trans y la comunidad transmasculina
en Testo Yonqui
Blas Radi

El joven Leibniz y la división del continuo
Federico Raffo Quintana

Walter Benjamin y el drama Shakespereano
Romina E. Rodríguez

El rol de la hermenéutica en la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion
Jorge Roggero

Revisitando la interpretación de Copenhague desde las críticas de Karl Popper
Carlos Andrés Russo

Pensar el Idealismo. La necesidad de experiencia sensible en el idealismo
trascendental y su contraposición con el idealismo cartesiano
Natalia Sabater

Ciencia y valores: una mirada pragmatista-conceptualista
Victoria Paz Sánchez García

La influencia de la filosofía nietzscheana en la estética musical de Mariano
Barrenechea. Arte, fisiología y belleza
Mauro Sarquis

Dualidad y totalidad en la ontología de *El ser y la nada*
Alan Patricio Savignano

La noción de causa en el *Protréptico* de Aristóteles
Claudia Seggiaro

Representaciones mentales conceptuales y sistemas de reflejos
Nicolás Alejandro Serrano

Tensiones entre dos modos de filosofar. La pregunta por el qué y la pregunta por el cómo, la filosofía platónica y la filosofía antisténica

Mariana Romina Simon

Problemas de la teoría representacional/computacional de la mente

Liza Skidelsky

La *panbeldokie* o *total doctrina estética* de Xul Solar Aproximaciones a partir de sus textos “Auge escuelas Plasti” y “Explica”

María Angeles Smart

Contrapuntos dialógico-filosóficos en el *Banquete*. El rol mediador del *Éros* en el discurso de Sócrates-Diotima y sus antecedentes en los de Erixímaco y Aristófanes

Lucas Soares

Representación, idealización e inferencia subrogativa

Adriana Spehrs

Consecuencias del patentamiento del genoma humano

Liliana Spinella

El *être-au-monde* como cuerpo emotivo: un análisis fenomenológico existencial del desvelamiento afectivo del mundo

Danila Suárez Tomé

Sufrimiento y goce como principios ontológicos en la fenomenología inmanente de Michel Henry

Micaela Szeftel

Análisis del papel "activo del intelecto" en la crítica de Guillermo de Ockham a las teorías de la representación

Diego A. Tabakian

El Rey Mesías y la cuestión de la justicia mesiánica en el judaísmo

Emmanuel Taub

El problema de la representación de las otras mentes

Fernanda Velázquez Coccia

Sujetos descolonizados. Propuestas para la construcción de la ciudadanía desde una perspectiva intercultural

Natalia Vozzi

La ausencia del Otro en la filosofía. Una posible respuesta desde el aporte de Seyla Benhabib

María E. Wagon

Potencialidades, desafíos y dificultades en la aplicación del programa adaptacionista a la Sociología

María Natalia Zavadiivker



Simposio



Puentes, abismos, figuras: las distancias del pasado y los presentes de lo remoto

DRA. MARÍA DE LOS ÁNGELES MARTINI

DR. NICOLÁS LAVAGNINO

(COORDINADORES)

Resumen

En este simposio se pretende realizar una revisión crítica de las asunciones *metahistóricas* implícitas en los distintos sentidos en que se emplea el concepto de distancia histórica. Esta noción parece reunir una variedad de supuestos metahistóricos presentes a la hora de realizar un conjunto de prácticas historiográficas. Como puente o como abismo, en suma, como *figura*, la imagen de una distancia que se tiende entre pasado y presente ha recibido un nuevo tratamiento desde enfoques antifundacionistas en publicaciones recientes (*History and Theory* y *The Journal of the Philosophy of History*) permitiéndonos visitar críticamente, una vez más, la discusión en torno a las posibilidades, las promesas y los límites inherentes al conocimiento del pasado en común.



La inquietante familiaridad de la historia o sobre por qué es necesario una *epoché*

MARIANA C. CASTILLO MERLO

Universidad Nacional del Comahue/CONICET

Es incluso un don poco común saber acercarse a nosotros el pasado histórico, restituyendo sin embargo su distancia histórica.
~ Ricœur, 1990: 29

Desde la perspectiva hermenéutica, la cuestión de la distancia ocupa un lugar central en la tarea de la comprensión histórica. En tal sentido, se asume que la distancia en el tiempo constituye “una posibilidad positiva y productiva del comprender” (Gadamer, 1991: 367); y que sólo en la medida en que pueda establecerse dicha distancia, como contrapartida de una inserción efectiva en una tradición, podrá llevarse a cabo la tarea hermenéutica que demanda el conocimiento del pasado histórico. En otras palabras, sólo en la fusión de horizontes entre la realidad de la historia y la realidad del comprender histórico puede emerger un verdadero objeto histórico.

Sin embargo, la situación actual de la historiografía parece no permitir establecer esa distancia necesaria, pues, el presente *ha canibalizado* los otros tiempos históricos. Esta especie de invasión del presente en las discusiones historiográficas, con la cuestión de la memoria, el testimonio y los pasados recientes como bastiones principales, ha originado una revisión crítica de los supuestos metodológicos de la tarea del historiador. Así, aún cuando se acepte que *toda historia es contemporánea*, en tanto quienes la escriben lo hacen ubicados en una determinada experiencia del tiempo, la cuestión de cómo resolver será de qué manera continuar escribiendo historia en un contexto en el que todo *parece ser* historia.

En tal sentido, el objetivo del presente trabajo será dar cuenta, en primer lugar, de los cuestionamientos que supone para la propia práctica historiográfica el modo actual de *pensar y hacer* historia y, en segundo lugar, analizar en qué medida el artilugio de la *epoché*, que opera en la base de la idea de *representancia* propuesta por Ricœur, contribuye al trabajo del historiador. Bajo la impronta de la hermenéutica gadameriana, Paul Ricœur desarrolla, tanto en *Tiempo y Narración III* como



en *La memoria, la historia, el olvido*, la idea de *representancia*. Dicha noción aparece como expresión de la dialéctica cercanía-distancia que opera entre las construcciones de la historia y el pasado y como un componente constitutivo de la intencionalidad historiadora.

En *Tiempo y Narración III*, la noción de representancia aparece apenas esbozada en el marco de una problemática más general: la de los presupuestos epistemológicos y ontológicos que guían la labor historiográfica. En este contexto, la representancia viene a problematizar el sentido mismo de “realidad” que se predica del pasado en la historiografía. Esta especie de “realismo tácito” obliga a distinguir la tarea de la ficción de la tarea de la historia, y en tal sentido, Ricoeur se propone dos objetivos: 1- dar cuenta de los supuestos que subyacen a la intencionalidad del historiador cuando éste afirma que su tarea es la de ofrecer *re*-construcciones del pasado y 2- cuestionar la capacidad del discurso histórico y sus artilugios de referirse *verdaderamente* a dicho pasado.

En este contexto, Ricoeur distingue la representación¹ de la representancia: recupera la distinción entre representar (*vertreten*), en su acepción de “hacer las veces de algo”, representarse (*sich vorstellen*) en el sentido de “darse una imagen mental de una cosa exterior ausente”.² La representación historiadora o representancia (*vertretung*) aparece como la función de acceso indirecto al pasado a través de huellas que valen por dicho pasado y significan sin mostrar; y marca una nueva manera de pensar la relación que se establece entre “las construcciones de la historia y su correlato, a saber, un pasado del tiempo abolido y preservado en sus huellas” (Ricoeur, 1996: 779). La cuestión que emerge a partir de esta concepción es la del tratamiento mismo del pasado como una huella. ¿Qué quiere decir ello? Que el pasado emerge a partir de una referencia indirecta, de un trabajo de configuración y que las construcciones historiográficas ejercen una función de representancia o *lugar tenencia*, en el sentido de que valen por ese pasado.

¹ Sin intención de desviarme del tema que me ocupa en este trabajo, mencionaré que la representación constituye un problema para las ciencias sociales en general, y para la historiografía, en particular, desde mediados del siglo XX. Esto justifica el reiterado tratamiento que la cuestión recibe en la obra de Ricoeur. En un texto pronunciado en 1980, afirma, sin tapujos, que la representación es “la gran acusada de la filosofía contemporánea”, la causante de una “ilusión” que genera al menos tres problemas filosóficos serios: el de la presencia de lo ausente, el de la duplicación de la realidad y el de la verdad como correspondencia. En dicho contexto, Ricoeur ensaya y anticipa una salida posible al “*cul-de-sac*” en el que se encuentra la representación, valiéndose de la noción de *mimesis* aristotélica (que será central en *Tiempo y Narración*), para pasar de una *clausura representativa* a una *apertura mimética*. Cf. Ricoeur, 1982: 51.

² Estas distinciones semánticas, formuladas en *Tiempo y Narración III* (Ricoeur, 1996: 838), se completan con la historia lexical y semántica del término representancia, expuesta en *La Memoria, La historia, El olvido* (Ricoeur, 2004: 368-370).



Sin embargo, ese “valer por” pone de manifiesto lo que da en llamar “el enigma de la representancia” y para ahondar en el tratamiento de la realidad del pasado histórico, Ricœur emprende un trabajo que, aunque mantenga el enigma y los problemas, permita estructurarlo para comprenderlo. Es así como, inspirado en la dialéctica de los grandes géneros platónicos,³ comienza un análisis de las distintas formas de pensar la historia bajo el signo de lo Mismo, de lo Otro y de lo Análogo.

En la concepción historiográfica que procura una reefectuación (*reenactment*) del pasado en el presente,⁴ la cuestión de la distancia temporal aparece como un problema. Lo que se intenta, desde esta perspectiva, es una supresión de dicha distancia y la operación histórica se presenta como “una desdistanciación o identificación” entre el pasado y el presente (Ricœur, 1996: 840). Esta manera de hacer historia supondría, desde una perspectiva ontológica, que el pasado es “un lugar en el que se encontrarían las experiencias vividas una vez que han pasado” (Ricœur, 1999 b: 72); y desde una perspectiva epistemológica, que la pretensión de referirse a ese pasado en términos de *verdad* es completamente legítima, en la medida en que las representaciones son “una imagen de las cosas, tal como fueron en realidad y de los acontecimientos, tal como sucedieron realmente”.⁵

Sin embargo, el género de lo Mismo como perspectiva desde la cual pensar la historia presenta algunos problemas teóricos serios. Desde la presunción ontológica, se pone de manifiesto la paradoja de la representación o de la presencia de lo ausente.⁶ Si el pasado deja huellas, rastros de lo que ya *no es*, resulta, desde el inicio, imposible que el conocimiento histórico acceda a dicho pasado. Dicho en otros términos, “el historiador no conoce en absoluto el pasado, sino sólo su propio pensamiento sobre el pasado”.⁷ En tal sentido, la reefectuación que se pretende del pasado es una reefectuación de un pensamiento del historiador sobre otros pensamientos que, originalmente, no son suyos. Dicha cuestión no se resuelve con un distanciamiento reflexivo de uno mismo, sino con una distanciación entre uno mismo y el otro, que resulta imposible, en tanto al otro se accede desde lo mismo.

³ En el *Sofista* (254 b-259 d), Platón describe la dialéctica de los géneros supremos (*ser, reposo, movimiento, mismidad y alteridad*), identificándola con la tarea del filósofo. La recuperación ricœuriana de estos géneros es selectiva, supone una reformulación y una adaptación “libre” del planteo original platónico.

⁴ Ricœur toma como modelo a la historia de R. G. Collingwood, expuesta en *The idea of History*, 1946.

⁵ Cf. Collingwood, 1946: 246, citado por Ricœur en 1996: 844.

⁶ Ricœur remite al *Teeteto* y al *Sofista* de Platón, al *De la memoria y la reminiscencia* de Aristóteles, y a las *Confesiones* de Agustín para dar cuenta de cómo el *eikón* (imagen, icono) abarca dos tipos de presencia, a saber: la de lo ausente en tanto irreal, y la de lo anterior, en tanto pasado. Cf. Ricœur, 1999 b: 76.

⁷ “El conocimiento histórico tiene, pues, como objeto propio el pensamiento: no las cosas en las que piensa, sino el acto mismo de pensar”. Collingwood, 1946: 305, citado por Ricœur en 1996: 845.



Por su parte, las consecuencias epistemológicas a las que conduce la *ilusión representativa* se vinculan con la noción de correspondencia o identificación, como garantía de la verdad de la representación histórica. Si lo que ofrece el historiador son reconstrucciones de acontecimientos que permiten *re-pensar* lo que fue pensado en otro tiempo, se anula la distancia temporal entre pasado y presente y, al mismo tiempo, se anula la distancia que separa al historiador de su objeto de estudio y la identificación resulta una manera ineficaz de pensar el pasado.

Otra forma de pensar la historia, y resolver algunos de los problemas que deja planteado el primer género, es el de una ontología negativa del pasado, expresado bajo el signo de *lo Otro*. Desde la analítica de este género, se intenta dar una respuesta a la cuestión de la distancia temporal que media entre el pasado y la representación historiográfica; una respuesta que, aunque no totalmente satisfactoria, logra avanzar un paso más allá en la problemática del estatuto ontológico del pasado histórico y del epistemológico de sus representaciones. La apuesta de Ricœur, en este contexto, es recuperar los aportes de aquellos historiadores contemporáneos⁸ que conciben a la historia como un reconocimiento de la alteridad y una restitución de la distancia temporal.

Esta perspectiva pretende superar una concepción de la historia que busca la empatía entre presente y pasado, la asimilación y reafectación del pasado en términos de identificación. En su lugar, se alza una idea de historia que subraya la toma de distancia, y procura lograr una extrañeza tal entre el pasado y el presente que permite la emergencia del *otro* (*Gegenüber*).⁹ Este distanciamiento que se abre bajo el signo de *lo otro* aparece como el contrapunto de la dialéctica *cercanía-distancia*; dialéctica que, a entender de Ricœur, es fundamental para concebir la historia y el trato con el pasado.

Sin embargo, hay distintas formas de concebir a ese *otro*. Entenderlo como una alteridad pasada, obliga a transitar el complejo problema hermenéutico de la *comprensión* del otro, que excede los objetivos propuestos por Ricœur en esta obra. Pensar al otro, al pasado, como diferente, corre el riesgo, por su parte, de resaltar en demasía los rasgos que lo distinguen del presente, y de ese modo, se vuelve a la diferencia una característica que enfatiza más la distancia, en lugar de procurar una cercanía.¹⁰ Tampoco parece resolver la cuestión de la relación con el otro pensarlo como desviación, en la medida en que supone una subsunción a un modelo o una

⁸ Ricœur se centra en los trabajos de Dilthey, Veyne y De Certeau, principalmente.

⁹ El término es propuesto por Karl Heussi en *Die Crisis des Historismus*, Tubinga, 1932. Citado en Ricœur, 1996: 838.

¹⁰ En palabras del propio Ricœur, esto puede leerse como "un alejamiento axiológico que nos ha hecho extraños a las costumbres de los tiempos pasados". 1996:851.



norma previamente establecida. En términos historiográficos, esto se traduce en el intento por reducir los acontecimientos a una escritura de la historia totalizadora/totalizante. Aunque ésta última forma, tiene la ventaja de presentar al pasado como una “ausencia pertinente”, en tanto falta, la noción de desviación se despoja del carácter temporal que atraviesa a toda empresa historiográfica y resulta ineficaz para pensar cómo dar cuenta “de lo que, hoy ausente y muerto, fue en otro tiempo real y vivo” (Ricœur, 1996: 853).

Para salvar las problemáticas, y rescatar las contribuciones, de la analítica de lo Otro y de lo Mismo, Ricœur propone una mediación, una dialéctica que las asocia bajo el signo de lo Análogo. Desde esta perspectiva, y valiéndose de la teoría tropológica,¹¹ la relación entre el relato histórico y el pasado es pensada no como una relación de reduplicación, o de *re*-presentación, sino como una relación metafórica: se produce primero una extrañeza con el pasado ausente, para luego, trabajo de configuración mediante, lograr una narración bajo una forma que resulte familiar (redefiniendo así la dialéctica cercanía-distancia en nuevos términos).¹²

Esta transición desde la prefiguración a la refiguración, pasando por la configuración, permitiría pensar la transición de un mundo pasado a un mundo presente, y la representancia daría cuenta de la relación temporal entre ambos, pese a la distancia. Sin embargo, el mayor problema estriba en que ese mundo pasado sólo es accesible a través de sus huellas. Es decir, solo es posible referirse a dicho pasado de una manera indirecta y utilizar la analogía, el *ser-como*, para dar cuenta de él. De esta manera, cae la pretensión de reduplicar el pasado y se impone una manera de comprenderlo de manera analógica, que muestre un *haber-sido* que resulta distante y extraño, y lo torne más cercano y familiar.

En tal sentido, se afirma que “gracias a la rejilla tropológica, el *ser-como* del acontecimiento pasado es llevado al lenguaje” (...) corriendo el riesgo, incluso, de “borrar la frontera entre la ficción y la historia” (Ricœur, 1996: 859-860). La teoría tropológica se convierte en una herramienta que le permite a Ricœur abonar su propia posición, en tanto pone de relieve una refiguración del pasado a partir de los recursos retóricos puestos en juego, conjugando elementos de la historia y la fic-

¹¹ Ricœur recupera la teoría tropológica propuesta por H. White en dos de sus obras más relevantes, *Metahistory* (1973) y *Tropics of Discourse* (1978).

¹² La relación metafórica fue objeto de análisis en los últimos estudios de la *Metáfora Viva* (1975). En el marco de una discusión sobre el estatuto ontológico y epistemológico de la representación, los resultados de la *Metáfora Viva* se extrapolan y ofrecen una nueva gama de conceptos que permiten repensar la labor historiográfica, entre ellos, los vinculados a la teoría de la triple *mimesis*, presentada en el primer volumen de *Tiempo y Narración*.



ción.¹³ Pero también ofrece una salida posible al enigma de la representancia, al proponer una explicación de su función temporalizadora y mediadora entre el pasado y el discurso histórico, como resultado de la síntesis de los tres géneros.

El balance final luego del recorrido por los tres géneros, en general, y del género de lo Análogo, en particular, resulta satisfactorio. El pasado es analizado en términos de identidad-diferencia o reafectación-distanciación, para ser, finalmente, abordado desde una óptica más amplia, que invita a pensar el enigma de la representancia a partir de la distancia temporal que la noción de huella, como “aquello que vale por” el pasado, pone de manifiesto.

Quince años después de la publicación de *Tiempo y Narración* (1985), Ricoeur escribe *La Memoria, la Historia, el Olvido* (2000). Claramente, la discusión en historiografía ha cambiado, y Ricoeur procura, con esta nueva producción, llenar la “laguna” entre la experiencia temporal y la identidad narrativa (que había abordado previamente) a partir de las problemáticas que suscitan, en un nuevo contexto, la memoria y el olvido: sus excesos y abusos, pero también sus defectos y sus faltas (Ricoeur, 2004: 13). El título mismo de la obra marca, según Hartog, el lugar de la historia entre la memoria, que habilita toda una nueva gama de cuestionamientos, y el olvido, que clausura la investigación sobre la condición histórica, señala su fragilidad y se convierte en una “inquietante amenaza” (Hartog, 2011: 69, traducción propia).

Las nuevas formas de hacer historia, las discusiones siempre renovadas sobre el estatuto del discurso histórico, la invasión del presente en los debates sobre la memoria, el testimonio y los pasados recientes parecen poner en jaque a la propia historiografía, a su evidencia y su eficacia. Pero es ahí mismo, según Ricoeur, “en la frontera de la historia, del fin de la historia, donde se comprenden los rasgos generales de la historicidad” (Ricoeur, 2012: 94).

En este contexto, la noción de representancia vuelve a aparecer en la intersección entre la historia y la epistemología o, dicho en otros términos, en el marco de las preguntas epistemológicas que suscita el conocimiento histórico. Nuevamente, en torno al análisis sobre la intencionalidad que mueve a la empresa historiográfica, Ricoeur vuelve a optar por el término representancia, esta vez como una opción frente a una representación historiadora que deja de ser considerada un “vestido neutro y transparente” y que cuestiona y obstaculiza la “pulsión extralingüística,

¹³ Al respecto, una afirmación del propio Ricoeur resulta esclarecedora. En “Para una teoría del discurso narrativo” (Ricoeur, 1999a), afirma que “esta dialéctica [entre lo extraño y lo familiar, entre lo lejano y lo próximo] aproxima la historia y la ficción, pues el reconocimiento de la *diferencia* de los valores del pasado conlleva la apertura de lo real a lo posible” (cursivas en el original). Cf. Ricoeur, 1999a: 154.



extratextual, en una palabra, referencial” del discurso histórico (Ricœur, 2004: 362 y 323, respectivamente).

Esta “pulsión referencial” que gravita detrás del concepto de representancia se complementa, ahora, con una preocupación por la dialéctica de presencia y ausencia que pone en juego. Dicha dialéctica evidencia las limitaciones de la representación historiadora cuando, según Ricœur, se imponen, por un lado, determinadas formas narrativas y, por otro, determinados “estilos” historiográficos. Sobre las primeras, se señala la paradójica situación a la que queda expuesto el lector de historiografía ante un narrador-historiador que opta por formas narrativas que tienden a producir “un efecto de cierre” (acercando el relato), pero que utiliza “estrategias de no-cierre” (distanciándose, así, de la realidad a la que se refiere; Ricœur, 2004: 362). Sobre los “estilos” historiográficos, Ricœur señala los curiosos resultados a los que conducen tanto la microhistoria como las narraciones a gran escala o *narratios*.¹⁴ Mientras que las primeras, acercan demasiado y su “visibilidad nubla la mirada hasta la ceguera”, las segundas, amplían sinópticamente la visión hasta volverla circular (Ricœur, 2004: 363-364). De igual manera, y en un movimiento pendular, tanto las formas como las lógicas narrativas parecen oscilar entre un acercamiento excesivo y un alejamiento extranjerizante.

La pregunta, entonces, es como superar la distancia que separa el “haber sido” con el “ya no ser” en un contexto en el que la presencia del pasado en el presente, la contemporaneidad que construyen las representaciones discursivas parece restituir, al mismo tiempo “la distancia y la profundidad del alejamiento histórico” (2012:95). Nuevamente, el juego dialéctico de la distancia y la proximidad se presenta como central.

Aunque estas cuestiones no difieren de las trabajadas previamente en *Tiempo y Narración*, hay un detalle que llama la atención: la cuestión de la verdad de las representaciones historiográficas. En este nuevo contexto, Ricœur se presenta como más cauto e incluso él mismo reconoce ciertas dudas sobre la posibilidad de predicar la verdad de la representación histórica a partir de una relación referencial con la realidad pasada. Las preguntas que surgen inexorablemente son cuáles son las nuevas condiciones de discusión y qué es lo que cambió en el marco de la historiografía, que hacen que hablar de verdad resulte inquietante.

A primera vista, y esbozando una rápida respuesta, la causa de esta precaución ricœuriana radica en el advenimiento de cierto boom memorialístico en el ámbito

¹⁴ Este término es recuperado de *Narrative Logic: A semantic Analysis of the Historian's Language* (1983) de F.R. Ankersmit, para referirse a una lógica narrativa a gran escala que se caracteriza por ser circular y autorreferencial. Cf. 2004:320 y 363-364.



de la historia.¹⁵ Frente a este nuevo panorama, en el que el testimonio cobró una relevancia inaudita, la tarea misma de la historia, y su pretensión de referirse *verdaderamente* al pasado, parece puesta en cuestión. Si bien estos temas merecen un tratamiento mucho profundo, en tanto redefinen la discusión de la historiografía a partir de mediados de los 80', sólo me referiré a ellos tangencialmente, en la medida en que obligan a repensar la representación historiadora.

En tal sentido, cabe señalar que si Ricœur rehúye de predicar verdad de las representaciones, esto se explica, en parte, por los nuevos elementos que el testimonio introduce en la discusión. Así, la representación historiadora, que ponía en evidencia el problema de la huella y el enigma de la presencia de lo ausente, exige ahora contemplar una nueva dimensión lingüística: “el discurso del testigo que cuenta lo que ha visto y requiere ser creído” (Ricœur, 1999b: 79).

Así las cosas, surgen las preguntas acerca de qué añadiría la palabra “verdad” a la de “representancia”, y si es posible definir la apuesta referencial que gravita en la intencionalidad del historiador con otros términos que los de la correspondencia o de la adecuación (Ricœur, 2004: 366). Nada y no, son las respuestas casi inmediatas frente a estos interrogantes. Ricœur repasa sucintamente la concepción de correspondencia como imitación, repetición y copia, pero también de alteridad y diferencia, para concluir que atribuir los términos de referencia y verdad a la representancia constituye más bien un problema antes que una solución.

De esta manera, la relación de semejanza entre el discurso histórico y el pasado se convierte en una relación de credibilidad del testimonio, una relación fiduciaria. Ya no es tiempo de preguntar si un determinado relato “se parece” a los acontecimientos pasados, si se corresponde o no, sino de preguntar en qué medida un conjunto de testimonios resulta confiable para dar cuenta del pasado; ahora parece que “no tenemos nada mejor que el testimonio y la crítica del testimonio para acreditar la representación historiadora del pasado” (Ricœur, 2004: 366).¹⁶

Nuevo interrogante, para finalizar estas páginas, ¿se disuelve la cuestión de la verdad de la representancia en la de la credibilidad del testimonio? Sólo en parte; creo que más bien se trata de una metamorfosis en los términos de la pregunta: el problema de la verdad se convirtió en el problema de la veracidad. Pero el testimo-

¹⁵ Según Hartog, la preocupación de Ricœur en este nuevo contexto se debe a la emergencia de la memoria en el espacio público. Esto es evidente en producciones contemporáneas a *Tiempo y Narración* que dejan en evidencia cierto desfasaje entre la plena emergencia del fenómeno memorialístico y su abordaje filosófico. Cf. Hartog, 2011: 68.

¹⁶ En este sentido, Ricœur afirma que “la historia no es sólo más vasta que la memoria, sino que su tiempo es recorrido de otro modo” y, aunque puede “ampliar, completar, corregir, incluso refutar, el testimonio de la memoria sobre el pasado, no puede abolirlo”. Cf. 2004: 637.



nio exige creencia y en ese “creer en” implica un “creer que”. La vehemencia asertiva de la representancia sigue operando, a pesar y como consecuencia de los cambios y, aunque los debates actuales hayan modificado la escena presente, la representancia sigue siendo “la manera menos mala de rendir homenaje al único enfoque reconstructivo disponible al servicio de la verdad en historia” (Ricœur, 2004: 370).

Así, en la historia, pervive la memoria y la aparente distancia entre ambas (y la inquietante extrañeza que denuncia el testimonio en el plano epistemológico), se resuelve en parte con un compromiso moral de los historiadores: revisar, discutir y reescribir el conocimiento histórico. Sólo en esta tarea, la fidelidad hacia el pasado y sus testigos puede trocarse en una nueva figura de la verdad y el conocimiento histórico adquiere un nuevo sentido, como reconocimiento de los que hablaron en otros tiempos.

Referencias bibliográficas

- Gadamer, H.-G.** (1991), *Verdad y Método*, Salamanca: Sígueme.
- Hartog, F.** (2011), “L’inquiétante étrangeté de l’histoire” en *Revue Esprit*, N°372: 65-77.
- Ricœur, P.** (1982), “Mimesis et représentation” en *Actes du XVIII^o Congres des Sociétés de Philosophie de langue française* (Estrasburgo, 1980), Strasbourg: 51-63.
- Ricœur, P.** (1990), *Historia y verdad*, Madrid: Ediciones Encuentro,
- Ricœur, P.** (1996 [1985]), *Tiempo y Narración. El tiempo narrado, Vol. III*, traducción de A. Neira, México: Siglo XXI.
- Ricœur, P.** (1999a), *Historia y Narratividad*, Barcelona: Paidós.
- Ricœur, P.** (1999b), *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, Madrid: Arrecife.
- Ricœur, P.** (2004 [2000]), *La Memoria, la Historia, el Olvido*, Bs. As.: FCE.
- Ricœur, P.** (2012 [1986]), *Política, sociedad e historicidad*, Bs. As.: Prometeo.



Pasados por venir

Apuntes en pos de una topología del tiempo para la topología de la historia

NICOLÁS LAVAGNINO

UBA/CONICET

Escribe Giacomo Marramao, al comienzo de su *Kairós*, apología del tiempo oportuno, que un tema recurrente en la filosofía del siglo XX (desde Bergson hasta Husserl y Heidegger) ha sido la constante oposición entre “un tiempo propio, auténtico pero incomunicable, que expresa la sensación subjetiva e interior de la duración, y un tiempo impropio, inauténtico pero mensurable, que se manifiesta en su representación objetiva y espacializada” (Marramao, 2008: 27). Aparentemente se hace escasa justicia a los ricos pliegues de la condición temporal humana cuando se la representa como un espacio de ocurrencias, una dirección seguida en el curso de las cosas, que encuentra en la conocida flecha del tiempo su figura más arquetípica. El tiempo vulgar es el tiempo espacializado, irreversible, orientado, productor de distancias.

Encontramos la recuperación del problema planteado por la misma figura de la distancia, pero ahora como presupuesto alienante requerido por las ciencias humanas, en la hermenéutica gadameriana. Para Gadamer (Gadamer, 2007 y 2006) el distanciamiento alienante (*Verfremdung*) es el supuesto ontológico que subyace en la conducta objetiva de las ciencias humanas. Ese distanciamiento expresa la necesaria destrucción de la relación primordial de pertenencia (*Zugehörigkeit*) sin la cual no existiría lo histórico como tal. En opinión de autores como Paul Ricoeur (cfr. “La función hermenéutica del distanciamiento”, en Ricoeur, 2000) esta antinomia entre distanciamiento alienante y pertenencia constituye el motor interno de la obra de Gadamer.

El distanciamiento alienante es la actitud a partir de la cual es posible la objetivación que rige en las ciencias humanas; pero este distanciamiento, que condiciona el estatuto científico de las ciencias, es al mismo tiempo lo que invalida la relación fundamental y primordial que nos hace pertenecer y participar de la realidad histórica que pretendemos erigir en objeto (Ricoeur, 2000: 95).



Lo que une a ambos vectores es la misma figura: *la distancia*. La interpretación de los asuntos humanos requiere distancia. El tiempo, en ocasiones, se nos aparece como una distancia. Imaginamos, entonces, que la interpretación del tiempo requerirá tomar distancia de la distancia, para ver de qué manera, efectivamente, hablamos del tiempo, qué acervo de figuras traemos a colación en el discurso acerca de la temporalidad, evitando a cada paso confundir planos: no se trata de especular en sentido sustantivo acerca de la estructura o los pliegues cronológicos, hasta coronar una metafísica del tiempo. Mi propósito aquí es más modesto: primariamente me propongo analizar las figuras, tropos y operaciones de base del discurso que empleamos para hablar del tiempo. Ulteriormente me propondré sistematizar la consideración de aquellos usos, con miras a establecer vínculos conceptuales entre las diversas figuras. Por último me propondré transfigurar el problema de la distancia (temporal y hermenéutica) en el más vasto y genérico problema de la *tematización*, con miras a desalentar la excesiva problematización de lo que ha dado en llamarse la espacialización del tiempo, en el marco de la concepción vulgar o lineal cronológica.

1. Tareas del tiempo

En los *Principia Mathematica* (1687) Newton distingue el tiempo absoluto del relativo, el tiempo matemático del tiempo “aparente y vulgar”, pero es el primero el que recibe el nombre de “duración”, en tanto el otro es “sensible y exterior”. El tiempo sensible es vulgar porque depende de la experiencia cotidiana, en tanto el tiempo “verdadero” lo es porque se obtiene a partir del índice de invariancia provisto por “el número”. Marramao acota

Bergson, al igual que Newton, designa el tiempo verdadero, auténtico, con los términos duración y flujo, sólo que entiende dichas palabras en el sentido exactamente opuesto: no como el tiempo-cantidad homogéneo y vacío de la física, prácticamente reducido a “fantasma del espacio”, sino como el tiempo-calidad de la vivencia psíquica de la conciencia interior (Marramao, op.cit: 36).

Según Marramao lo novedoso de Bergson en su *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (publicado en 1889) reside “en sostener la inconmensurabilidad de tiempo y espacio, duración interna y mundo externo”. El objetivo último

reside en que el tiempo sea visto como un flujo vital, “una multiplicidad cualitativa, sin parecido con el número; un desarrollo orgánico que no es, sin embargo, una cantidad creciente; una heterogeneidad pura en el seno de la cual no hay cualidades distintas” (Bergson, 1999: 158). Lo que se opone al mero sucederse cronológico es la imagen de un organismo vital temporalmente inscripto. El rastreo ulterior de Marramao implica visitar las distinciones clásicas entre *chronos* y *aión*, como aspectos sucesivos y cualitativos mutuamente inconmensurables del carácter del tiempo, para recuperar posteriormente su complementariedad y polimorfismo: antes que oponerse ambos elementos copertenecen a un modelo único.

Por el lado de *chronos* la recuperación y complejización de su significado implica pasar del tiempo medido (“el tiempo del reloj”) al tiempo *numerado*. Platón estipula que *chronos* es la imagen móvil del *aión*, en tanto “que avanza según el número”. De allí que *chronos* no sea una plana homogeneidad medible, sino que remite al suceder numérico, mientras que *aión* converge con el campo semántico de la “fuerza vital”: a modo de ejemplo, Patroclo muere porque han matado su *aión*. Los estudios etimológicos pueden ser de ayuda aquí. Según Benveniste los neutros *ayu* y *ayus* designan en védico la fuerza vital susceptible de identificarse con la propia vida o con su duración (cfr. Benveniste, “Expresión indo-europea de la eternidad”, citado en Marramao, 2008: 43n), y asocia la raíz *aiw-, que se encuentra a la base de *aión*, tanto como de *aevum*, su equivalente latino, el sánscrito *yuvan* y el latín *iuvenis* con la energía vital de la juventud.

“Así, pues, *aión* implica una representación del tiempo basada en la metáfora biológica del crecimiento; la temporalidad aiónica sólo es concebible como forma orgánica, como trama característica u organismo dotado de una persistencia y un ciclo endógeno susceptible de auto-regeneración” (Marramao, *op.cit.*: 44). *Chronos*, a su vez, se vincula con el grupo semántico de *krisis* (griego) y la forma latina *discrimen*, orientados a marcar la cesura, división, discriminación, juicio y discernimiento, derivando todos ellos del verbo *keiro* (“cortar”). *Chronos* es así segmento o declinación según el número (*arithmós*) de la duración aiónica. Cesuras y flujos.

Este recorrido por las mixturas etimológicas que subtienden las más acendradas dicotomías relativas al tiempo se proponen con un único objetivo: mostrar la figuralidad intensa que las organiza. De Platón a Benveniste, de Newton a Bergson lo que observamos es un empleo recurrente de figuras: la interioridad y la exterioridad se reparten desigualmente en un recorrido que se organiza en torno a dos grupos principales de figuras: el de la contigüidad (“según el número”) y el de la formación orgánica.



El régimen de la contigüidad procede de acuerdo con el *arithmós*, pero esto no implica medición o linealidad. Tan sólo requiere el establecimiento de un orden de antecisiones y sucesiones, que parece salido de la lógica de la acción de von Wright (von Wright, 1998). Desde su ensayo en lógica deóntica y teoría general de la acción se puede establecer que el operador funcional “temporal” debe ser leído como “y luego” (“*and next*”), esto es, como conector entre instancias temporales.

La estructuración del discurso en formas más complejas se sirve de esta base, para avanzar jerarquizando las secuencias (orden *hipotáctico*). La jerarquización se propone para superar la dispersión de las secuencias sucesivas: comprenderlas en un asir conjunto. En este marco la secuenciación orientada a un fin es un protocolo de significación de primer orden, que transforma una sucesión en una *bildung*, un proceso formativo de realización de disposiciones originarias, el cual fue magistralmente estudiado por Gadamer en *Verdad y Método* (Gadamer, 2007). En la *bildung* nos encontramos ante un proceso *continuo* de auto-exteriorización por extrañamiento, lo cual no es otra cosa que el sentido que se esconde detrás del término “educación”: conducir fuera, al borde que delimita, extrañar(se), en un marco de realización, un tránsito en pos de la consumación (en su doble asepción: lo que se consuma y lo que se consume, lo que agota sus posibilidades y lo que se acaba). Este procedimiento destaca diferencialmente respecto del orden de las sucesiones: es teleológico, la conexión entre eventos aparece como necesaria, por lo que los sucesos no se revelan como independientes lógicamente. La conexión “interna” se desgrana en pautas eminentemente no causales de cumplimiento y realización. La existencia de pautas e hitos de consumación vuelven al proceso asimétrico e irreversible.

Los protocolos de significación que he venido reseñando en los dos últimos párrafos han sido denominados, habitualmente, como concepción mecánica y concepción orgánica del tiempo. El tiempo seriado, lineal, “vulgar”, es la caricatura de la primera. La fuerza vital que anida tras la *duración*, una estilización de la segunda. Un proceso inmanente de formación (que puede ser cultural o biológica, como en el caso de una civilización o una barrera de coral) recoge algunas de las figuras básicas del tiempo *aiónico*. El tiempo del universo de bolas de billar a lo Newton, con sus predicciones y retrodicciones indiferentes a la flecha del tiempo es la plasmación recurrente del sueño *cronológico*. Pero sería demasiado decir que eso es todo lo que hay. De hecho representan formas de conceptualizar el tiempo que se recuestran en figuras demasiado conocidas en el orden del discurso: la concepción mecánica del tiempo es poco más que un rastro de metonimias extendidas aplicadas al paso del tiempo. La concepción orgánica un santuario de sinécdoques. Cada una abusa de las figuras características de su tropo dominante: sucesión dispersiva, causalidad, a-teleologismo,



exterioridad y contingencia en un caso, asir conjunto, teleología, “conexión interna” y necesidad “lógica” (lo cual nos aparta de la causalidad) en el otro.

Pero estas son “formas puras”. De hecho no son más que un reservorio de figuras para la arquitectura efectiva del tiempo, la cual es re-ordenada por Marramao sirviéndose de la siempre ubicua figura de la flecha del tiempo. No puedo extenderme aquí, pero se trata de un espectro de las locuciones relativas al tiempo que se tiende desde la *nootemporalidad* (o tiempo noético), que presenta una flecha bien definida y que pertenece a la mente humana madura, que distingue presente, pasado y futuro, claras distinciones que llevan de la memoria a la expectativa, pasando por las formas intermedias de la *biotemporalidad*, la *eotemporalidad*, la *protemporalidad* hasta descomponerse en la *atemporalidad*. En el camino se van perdiendo los rasgos de la flecha. El tiempo en sentido biológico está direccionado en sentido orgánico y vital, no consciente. El tiempo de los físicos es bidireccional, paradójicamente indiferente a la flecha, del que nos servimos para lidiar con la materia dotada de masa. Pero pasa de la *eotemporalidad* a la *protemporalidad* al ir de lo macro a lo micro: las partículas elementales permiten reconocer sucesos tan sólo de manera estadística o probabilística. Finalmente no hay tiempo para la luz y la radiación electromagnética. Allí desaparecen los fragmentos de la flecha. Para las partículas que viajen a la velocidad de la luz no habrá tiempo.

Esta variación conduce a la paradoja que ha señalado el cosmólogo Thomas Gold: “experimentamos una vida y un universo asimétricos respecto al tiempo, mientras que todas las leyes que operan en él poseen una simetría inconciliable con la creencia de que el tiempo posee una cualidad innata representable mediante la metáfora de la flecha” (Marramao, *op.cit.*: 120).

De la conciencia ordinaria madura al reino de la luz presenciamos la progresiva desaparición de la flecha del tiempo. Dicho de manera menos ampulosa: tenemos formas de hablar del tiempo que no presuponen nuestro ordinario sentido de un tiempo orientado teleológicamente, o causalmente estructurado, irreversible, signado por hitos.

Pero este abigarrado recorrido por el orden de las figuras temporales no debe confundirnos. Lo esencial aquí es el estatuto figurativo de todos estos procedimientos. Así las cosas, cuando el tiempo ya no es necesariamente una extensión mensurable, un orden de precedencias y sucesiones, una forma vital orgánicamente estructurada o un lúdico espacio de metamorfosis lo que cambia no es el *concepto* de tiempo, sino su *figura*. La noción misma de *figura*, desde Auerbach en adelante (Auerbach, 1998), ha supuesto ella misma una rigurosa temporalización, una remisión a vinculabilidades genéricas entre pasado y presente, todo lo cual se puede



abordar a partir de la cuestión de la figura como una *umbra futuri* o una *imago* relacionada con una *veritas*. Pero el vínculo entre ambas es abierto, permanece indeterminado en un doble sentido: no hay necesidad en el vínculo y no hay inscripción definitiva de un “significado” para el vínculo.

Una figura, un tropo, un giro retórico, constituyen básicamente descripciones de eventos e implican modos de intervención en el lenguaje, actos lingüísticos que, a su vez, son interpretados tropológica o figuralmente. Lejos de suponer un “orden segundo” apartado del resto de los elementos de nuestro mundo, los tropos son actos orientados de manera eminentemente práctica destinados a disputar, establecer o confirmar sentidos. Las figuras del tiempo se proponen entonces para articular un sentido de la realidad del mismo, pero la adopción de esas mismas figuras tiene consecuencias que podemos evaluar retrospectivamente.

2. Figuras del tiempo

He invocado la noción de *figura* para que venga al rescate de la imagen del tiempo si es que hemos de ir más allá de la noción de lo cronológico como *pura secuencia*, como segmento de tiempo, con su rémora de espacialización “de sentido común”. Es importante notar que la supuesta noción “vulgar” y lineal del tiempo nos presenta una secuencia que aparentemente se nos impone, en su modo de ser, su “realidad”, como una experiencia ineluctable, exigiéndonos una forma pasiva de captación. Por el contrario apartarse de la linealidad supone rescatar el modo intenso de la sucesión temporal, la ocasión como oportunidad, como *kairós*, como división, corte, mezcla oportuna, discriminación, juicio, esto es, sumariamente, como un hacer en el curso de las cosas, como intervención e incidencia (lo cual, sintomáticamente, nos devuelve a la noción de *causa* -cf. Von Wright, 1979-; en todo caso, usamos el término *kairós* para la consideración de un obrar significativo en el tiempo).

Y aquí comenzamos a jugar con la antinomia de la distancia y la pertenencia, tal como la habíamos visto en Gadamer: la pasividad ante el tiempo, la mirada distanciada ante una homogeneidad vacía, la imposición de un sentido dado de “realidad”, una pura experiencia que frustra y burla cualquier rango de intenciones, son todas marcas de un estatuto irónico de la aprehensión. También la idea de “inautenticidad” de la captación del tiempo, la visión alucinada de un mundo invertido de realizaciones alienadas, en el que el tiempo es transfigurado en espacio, un mero segmento, un pasar, una situación, un contexto. De allí que el rastro irónico conduzca a la configuración de una visión contextualista de los tiempos.



Esto es, si bien la concepción ordinaria del tiempo sucesivo mensurable (tiempo cronológico) parece proponernos una deriva causal-metonímica (“legal-objetiva”) de la temporalidad, y ciertamente ésta ha sido la lectura habitual desde la concepción crítica del tiempo como *chronos*, lo que nos permite la lectura de Marramao es discriminar punttilosamente entre los elementos irónicos, los sinecdóquicos y los metonímicos en la concepción cronológica ordinaria del tiempo. Donde la ironía nos lleva a una pasividad ante el tiempo (si es que es una ocurrencia sin agentes, un pasar sin sujetos), a un distanciamiento crítico que nos permita ver el tiempo, *este* tiempo, como *un* tiempo, un islote de ocurrencias que puede ser analizado convenientemente en cuanto está segmentado y tratado como una emergencia puntual vinculable, mensurable, ubicable y reductible a una *posición* en un marco de coordenadas cartesianas.

Estos aspectos irónicos-contextualistas de la aprehensión temporal nos permiten comprender porqué el *historicismo* (entendido como protocolo disciplinar encargado de proveer una concepción del pasado en común sobre estas bases irónico-contextualistas) habitualmente espacializa el tiempo, porqué exige la noción de *distancia histórica* y porqué le sobre imprime algunos rasgos que en principio parecen contradictorios con el marco causal-metonímico. En particular, porqué supone la idea de una deriva eficiente, reductible a causas pero, no obstante, irreversible, signada por hitos que condicionan la direccionalidad del tiempo.

El punto clave reside en que como forma mestiza de otras figuras del tiempo, es preciso discriminar lo que el contextualismo historicista toma del causalismo metonímico de lo que toma del organicismo de la *bildung* para edificar su peculiar modo de la deriva temporal. Como forma impura de la metonimia, entonces, la concepción cronológica ordinaria toma del mecanicismo metonímico como forma pura el registro de antecedencias y consecuencias, la noción del tiempo como número, según el orden de antecisiones y sucesiones. Rechaza en cambio otras dos propiedades clave de la deriva metonímica-causal: el a-teleologismo y su reversibilidad.

Por lo tanto esos dos rasgos que se encuentran en la forma final (contextualista, irónica) de nuestro sentido ordinario del tiempo (sentido cronológico historicista que es en el cual emerge la noción de *distancia histórica*), tienen que venir de otro lado, de otro protocolo de significación. Y no casualmente esos dos aspectos son centrales para otra forma de consideración del tiempo: la de la *bildung*. Como hemos visto una *formación*, siguiendo a Gadamer (Gadamer, 2007: 38-48), es un proceso teleológico de realización de disposiciones, la consumación de un proceso de actualización que, por principio, es irreversible. Teleología e irreversibilidad son las dos marcas de una tropología del tiempo sinecdóquicamente estructurada en



torno a la noción de *bildung*. Las cuales facilitan la idea de que el tiempo no es un proceso sin más, sino un desarrollo, un despliegue que entrega *objetos acabados* que pueden ser apreciados, *productos* que el distanciamiento reflexivo puede permitir abordar de manera crecientemente detallada. Solo podemos distanciarnos de lo realizado irreversible, de lo consumado y consumido en el paso del tiempo, que ya no es un pasar, sino un pasado. La *formación* es la postulación de un proceso que explica un producto, la justificación de la transfiguración de un devenir en un objeto. Esto es, sin una *sinécdoquica integral del tiempo como formación* jamás hubiéramos tenido la noción del pasado como un *producto irreversiblemente inscripto* en el curso de las cosas.

La recuperación que hace Marramao de la forma pura de la metonimia (contigüidad) del tiempo nos permite divisar ahora tres figuraciones competitivas para concebir la inter-vinculabilidad temporal (1- contigüidad pura en el modo metonímico, causal, a-teleológico, reversible; 2- *bildung* como consumación objetual teleológica irreversible; 3- contextualismo causal, teleológico, irreversible) que son los que subtienden respectivamente nuestras concepciones mecánicas, orgánicas y cronológico-historicistas del tiempo.

Munidos de estas vinculaciones, podemos volver ahora al problema de la distancia.

3. Distancia y tematización

Se presta a un equívoco de proporciones adjudicar a la distancia como artificio metodológico un aspecto *puramente* espacial. Volviendo a la *Verfremdung*, el procedimiento consiste en el extrañamiento respecto de la actitud ordinaria hacia los objetos y eventos. Esa actitud interpretativa debe permitir posteriormente una apropiación (*Aneignung*) y una internalización. Pero la *hermeneusis* es espacialmente indiferente: se aplica a culturas distantes, a otras mentes y a nosotros mismos. Al pasado remoto, a textos literarios y a cualquier conducta que se manifieste en el orden objetivado de los signos. La antinomia gadameriana, señalada por Ricoeur, consiste en la dificultad de conciliar un sentido de pertenencia y participación en una forma de vida con la respectiva objetivación y tematización de esa forma de vida. Cuando objetivamos y tematizamos ya no estamos en esa forma de vida en el modo *ingenuo*, en sí, en el que estábamos antes. El pasar de esa forma de vida se transforma en un pasado. Cuando vemos a una forma de vida como... una forma de vida o de manera más general, cuando aplicamos el *ver como* a nuestras propias



vidas o a cualquier objeto de un dominio dado estamos entrando en un círculo reflexivo y convirtiendo a ese objeto en un vehículo semántico complejo.

El “escándalo” de las ciencias humanas es que como científicos sociales no podemos contentarnos con el distanciamiento alienante y objetivador, porque seguimos siendo sujetos participantes y pertenecientes al “espacio” de una forma de vida. La distancia hermenéutica es un problema metodológico para las disciplinas interpretativas, no una realidad en sentido ontológico: objetivamos vinculando temáticamente un dominio con otro, considerando una cosa en términos de aspectos de otra. Esas vinculaciones se ejercen por medio de las figuras que sean el caso. La función metodológica del distanciamiento consiste en facilitar el procedimiento de *ver-como* que lleva a la tematización. Cuando participamos plenamente en una práctica la tematización se vuelve irrelevante, o no supone más que la aceptación y adopción de la última tematización disponible.

Así las cosas la “distancia temporal” no es el resultado de una confusa “espacialización del tiempo”. Esto sin duda se da, pero no como derivación de una espuria, inauténtica o vulgar noción de temporalidad. Llamamos *distancia temporal* al fenómeno de objetivación y tematización de la deriva misma del tiempo, que nos entregará figuraciones en el tránsito que lleva de una escenificación del tiempo a otra. La distancia es así una figura que empleamos para representar el proceso de tematización por medio del cual operamos en el mundo que habitamos.

Al término del recorrido mis conclusiones son las siguientes:

1) Hablamos del tiempo empleando una gama de predicados y operadores tropológicos. Esos operadores delimitan para nosotros constelaciones de compromisos relativos a las tematizaciones posibles de la temporalidad.

2) En el espectro de efectuaciones tropológicas destacan tres conjuntos de compromisos relativos al discurso referido al tiempo: la consideración metonímica centrada en la figura de la contigüidad causal reversible; la sinecdóquica vinculada a la orientación teleológica, no causal e irreversible, y una curiosa mezcla de las dos anteriores que desemboca en una rendición pasiva irónico-contextualista, contigua, causal, teleológica e irreversible.

3) La noción misma de distancia es una figura que encubre el fenómeno más general de la tematización. Esto diluye por el momento el problema especulativo o sustantivo y reconduce la discusión al ámbito formal de una consideración tropológica del lenguaje ordinario empleado para referirse al tiempo.



Referencias bibliográficas

Auerbach, E. (1998), *Figura*, Madrid: Trotta.

Bergson, H. (1999), *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Salamanca: Sígueme.

Gadamer, H. G. (2006), *Verdad y método II*, Salamanca: Sígueme.

Gadamer, H. G. (2007), *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme.

Marramao, G. (2008), *Kairós. Apología del tiempo oportuno*, Barcelona: Gedisa.

Ricoeur, P. (2000), *Del texto a la acción*, México: Fondo de Cultura Económica.

von Wright, G. H. (1979), *Explicación y comprensión*, Madrid: Alianza.

von Wright, G. H. (1998), *Un ensayo de lógica deóntica y la teoría general de la acción*, México: UNAM.



Nunca me pierdo "Intrusos": acerca de la obsesión historiográfica por "el otro"

MOIRA PÉREZ

UBA/UNLZ/CONICET

1. Introducción¹

Una concepción tradicional de la distancia histórica, plasmada en máximas apropiadas por cierta historiografía tales como "La verdad es hija del tiempo", presupone y fuerza a dicho concepto como un prerequisite epistemológico para la escritura de la historia. La distancia histórica indicaría el punto óptimo de lejanía (entendida usualmente como temporal) respecto del objeto estudiado, capaz de garantizar la objetividad por parte del estudioso y, por lo tanto, producir un resultado lo más cercano posible a una verdad científica. El privilegio de la distancia se sostiene a partir de fundamentos epistemológicos, morales, metafísicos y estéticos, y lleva, entre otras cosas, a que la tarea historiográfica elija y se legitime a través de una obsesión con el estudio de un "otro", a la manera de una temprana antropología que defendía una distancia (en ese caso, cultural) como prerequisite de su trabajo. Este objeto de estudio como "otro" epistemológico, moral, metafísico y estético es a tal punto tomado como punto cero de la tarea historiográfica, que en sí mismo el axioma rara vez es cuestionado. Al igual que en *Intrusos*,² y demás programas de las tres de la tarde, todo parecería indicar que lo que le da sentido a la profesión es hablar del otro, y que de no ser por este desdoblamiento sujeto/objeto, la práctica (de la historia, o del chisme) se desvanecería.

Sin embargo, esta obsesión -por "el otro" y por la distancia- no viene sin dificultades. En este trabajo voy a continuar el análisis que propuso el Simposio "Puentes, abismos, figuras: las distancias del pasado y los presentes de lo remoto" acerca del

¹ El presente trabajo fue expuesto en el XVI Congreso de AFRA, Buenos Aires, 2013, en el marco del Simposio "Puentes, abismos, figuras: las distancias del pasado y los presentes de lo remoto". Agradezco a Nicolás Lavagnino y María Martini, coordinadores del simposio, por invitarme a formar parte, y al grupo *Metahistorias* por el trabajo conjunto, fundamental para el desarrollo que presento aquí.

² Este comentario, así como el título del trabajo, refieren a un programa de la televisión argentina, al aire desde el año 2001, en el que el conductor y un grupo de panelistas comentan las noticias del espectáculo y la "farándula", mediante un rastreo de los eventos de la televisión y entrevistas a distintas figuras mediáticas.



lugar que ocupa la distancia en el estudio de la historia, centrándome en particular en esta fijación con el estudio de un "otro". ¿De dónde nació esta exigencia de otredad respecto de nuestros objetos de estudio? ¿Qué bagaje político trae consigo la canonización de la distancia como principio incuestionable del trabajo historiográfico? Suponiendo que efectivamente exista este "otro", ¿es posible realmente estudiarlo? ¿Es deseable? ¿Podríamos acaso pensar a la historia de otras maneras?

Para responder a algunas de estas preguntas, voy a comenzar por trazar un panorama desde la historiografía llamada "tradicional" o "hegemónica", con particular atención al lugar que otorga a ese "otro" y a la "distancia" como garantía de cientificidad. Posteriormente, voy a concentrarme en algunas críticas a dichos marcos, principalmente provenientes de la filosofía de la historia y el pensamiento queer. La epistemología *queer* (en parte naciente, en parte existente: ver por ejemplo Haraway 1991) contribuye a la revisión crítica de los presupuestos y metodologías de las ciencias sociales y de la historia, exponiendo su genealogía y presupuestos, con particular atención al lugar de la otredad y la relación sujeto/objeto en las ciencias sociales y naturales. En este caso, el marco *queer* nos puede servir para entender qué implica la exigencia de objetividad, y por qué se identifica a ésta con la distancia y la necesidad de un objeto de estudio "otro". Desde el punto de vista político, además, nos va a ayudar a comprender cuáles son los intereses por los cuales se crea la ilusión de distancia y otredad y se ocultan las huellas de estas exigencias, tornándolas en uno de los principales axiomas de la profesión historiográfica.

2. La historiografía y su objeto como "otro"

Para comenzar el análisis, indagaré en lo que está por detrás de esta noción de "otro". A primera vista, parecería ser que la historia estudia un "otro" porque trabaja sobre personas y eventos de los que nos separa una cantidad más o menos estándar de tiempo. Sin embargo, cabe preguntar: ¿la otredad es realmente sólo temporal? Es decir, ¿el "otro" de la historiografía se constituye como tal solamente a partir de su separación histórica del presente? Si esto fuera cierto, tendríamos que reconocer, tal vez, que cualquier persona que aborde un objeto histórico lo entenderá con igual "desapego" debido al lapso temporal que los separa.

Autores tales como Mark Salber Phillips (2011) nos sugieren que la distancia debe ser entendida como algo plástico, vinculado no sólo a la temporalidad sino también a otras esferas tales como el modo de elaboración, la afectividad, las implicancias para la acción y, por supuesto, los modos de conocimiento y comprensión.



En la exigencia de estudiar a "un otro" lejano temporalmente se esconde, en realidad, una demanda (¿ilusión?) de "un otro" afectivo, ideológico, y cognitivo.

Más allá del contenido mismo de esta exigencia de otredad, es importante no perder de vista que la canonización de la distancia y la otredad como prerequisites epistemológicos tiene su propia génesis histórica, y su carga política. Para comprender esta obsesión, entonces, será útil emprender un trabajo genealógico, intentando rastrear la gestación de esa exigencia, a qué intereses respondía en el momento de su constitución, y cuáles son los mecanismos por los que se reproduce con efectividad en nuestros tiempos.

Diversos especialistas coinciden en apuntar al siglo XIX como aquél que dio nacimiento a la historiografía tal como la entendemos actualmente. Con el surgimiento de los Estados Nación, los grupos hegemónicos emergentes encargan a una nueva élite de "historiadores profesionales" la tarea de configurar un relato unificado que legitimara el nuevo orden y fijara una identidad nacional con su propia genealogía. De esta manera, se pretendía establecer una nueva "ciencia histórica" que pusiera fin a la multiplicidad de producciones divulgadas hasta aquel momento por autores *amateurs*, imponiendo en su lugar un riguroso método de investigación. Se adopta la narración como modo de presentar los resultados, y se defiende su neutralidad: se trata de investigar el pasado "por sí mismo", como "objeto de contemplación" (White, 2010) y no, aparentemente, en función de intereses presentes o futuros. Todo trabajo acerca del pasado que no cumpliera con estos requisitos quedaba así arrojado al ámbito de la "ideología", y no obtenía las credenciales de la nueva ciencia (Koselleck, 1979).

Entre las características propias de esta historia "científica" podemos citar (incorporando los aportes de Berkhofer, 1995; Jenkins 1997; Bravmann 1997): su realismo (el pasado "realmente existió"); su empirismo (la tarea del historiador es describir la realidad pasada, no construirla); su objetivismo (se aspira a un conocimiento objetivo de la realidad); su documentalismo (utiliza documentos y archivos como fuente privilegiada de información, siguiendo la vieja máxima de "*ad fontes*"); y, además, la idea de que la tarea del historiador debe ser "por sí misma" y no en función de intereses externos o presentes, ni distorsionada por reflexiones teóricas (por ejemplo, de "metahistoria" o de filosofía de la historia).

Incluso cuando se reconoce que no todos estos principios son posibles en la práctica historiográfica concreta, se mantienen como ideales a los que toda representación del pasado debería aspirar. Se trata de preservar un estudio "científico" del pasado, en torno a un objeto pensado como "otro": lejano, cognoscible sólo a través de un archivo; separado de los intereses presentes, para garantizar un saber



“por sí mismo”; transparente y autónomo de nuestra interpretación, ya que hablamos de un conocimiento empirista y realista. Todas las columnas que sostienen la distancia como valor supremo de la historiografía, sostienen también al “otro” como *objeto* (no sujeto) privilegiado de estudio: se trata de una necesidad epistemológica (sólo con una cierta separación objeto/sujeto se podrían comprender correctamente a los eventos o protagonistas), moral (sería irresponsable por parte de quien estudia el pasado adentrarse en un objeto que no permita la máxima precisión), metafísica u ontológica (ya que conlleva una cierta noción del tiempo en términos lineales, según la cual los hechos se acumularían unos sobre otros conformando lo que denominamos “el pasado”, entidad diferenciada del “presente”) e incluso estética (la belleza de estudiar algo diferente y desconocido, casi un fetiche de la profesión historiográfica).

En este sentido, podríamos decir que si la historiografía se obsesiona con el otro, es porque sólo hablando de un “otro” puede sostenerse como disciplina (entendida, claro, en su concepción más tradicionalista). Al igual que en *Intrusos*, entonces, hablar de un otro es lo que justifica no sólo un modo de trabajar, sino la existencia misma como disciplina dentro de la sociedad. Si dejáramos de hablar de un “otro”, dejaríamos de ser “ciencia histórica”, y dejaríamos de ser “historiadores”.

Ahora bien, si reflexionamos acerca del paralelismo con *Intrusos*, intentando llevarlo más allá de un mero recurso figurativo, veremos que también existe otra utilidad latente en que la indagación sea sobre un “otro”, sobre lo diferente de sí. En los programas de las tres de la tarde, parte de la efectividad de la exhibición del otro, es que en esta diferenciación la decadencia, la desgracia o la falta queden del lado del otro, como recurso – explícito o no – de ensalzamiento de quien habla y de su auditorio. El otro, tal como nos enseña la teoría *queer* y el pensamiento de la subalternidad, es necesario para poder depositar en él el polo negativo de todos aquellos valores que se quieren defender desde “lo uno”.³

En el caso de la historia, este recurso puede ser de utilidad en la construcción de relatos de transformación o progreso, en las que quien habla desde el presente elabora una narración que le ofrece un lugar destacado respecto de aquello que quedó en el pasado. Esto es explicado con gran lucidez por Claire Hemmings en *Why stories matter* (2011), donde pasa revista de tres modos diferentes de relatar la historia del feminismo: como progreso, como caída, o como retorno. En los tres, la narración resultante deja a quien habla en un lugar privilegiado, ya sea de superación, de vanguardia iluminada, o de minoría incomprendida pero luchadora: “qué

³ Al respecto, puede verse una teorización temprana en Rubin (1999).



historia contamos acerca del pasado está siempre motivado por la posición que una ocupa o quiere ocupar en el presente", ya que "estas historias describen y ubican no sólo a eventos y escuelas de pensamiento, sino también a los *sujetos* feministas" (Hemmings, 2011: 13). En este sentido, la reivindicación de qué sucedió en el pasado es también una reivindicación de estatus individual (Hemmings, 2011: 5). Bajo esta luz, entendemos a "lo otro" como aquello que va quedando (o que vamos dejando) en el camino, los sitios en los que decantan las cualidades de las que quiere diferenciarse quien habla desde el presente.

Llegamos así a dos respuestas posibles a la pregunta de por qué el historiador (y el panelista de *Intrusos*) necesitan referirse a un "otro": la legitimación de su propia disciplina y de su existencia profesional, y el ensalzamiento de su propia realidad respecto de aquella que se entiende como distante y negativa.

3. Tramar otras historias desde la filosofía de la historia y el pensamiento *queer*

La propuesta de las historiografías que defienden esta noción de distancia es garantizar la objetividad de la disciplina a través de la construcción de un "otro", y de la trabajosa diferenciación respecto de él. En relación con estas posturas, en lo que sigue quisiera detenerme sobre tres problemas: la creencia de que la objetividad es posible, que es deseable, y que se la logrará estudiando a un supuesto "otro".

Estos puntos, y la idea misma de objetividad en la historiografía, han sido blanco de críticas por parte de diversos movimientos, incluyendo la Nueva Filosofía de la Historia (Ankersmit, 1986), en la que abrevia mi investigación. Surgida en la segunda mitad del siglo XX, esta corriente propone un replanteo radical de la tarea de la historiografía y sus compromisos políticos, éticos, estéticos y metodológicos. De manera similar, la teoría *queer*, los estudios de género y el poscolonialismo cuestionan las epistemologías tradicionales y se aúnan con aquella en su llamado a reconocer y retomar nuestra responsabilidad política, explicitando las filiaciones y explotando las posibilidades empoderadoras del trabajo de las ciencias sociales. En todos los casos, se ofrecen herramientas para analizar críticamente los discursos existentes, resignificarlos en positivo, y elaborar modelos alternativos.

Más allá de las reflexiones epistemológicas y políticas más generales, el pensamiento *queer* aporta también una crítica concreta y directa a las prácticas historiográficas institucionalizadas dentro del colectivo LGBT. En una primera instancia, éste



tendió a buscar un lugar dentro de las representaciones canónicas del pasado, en lugar de cuestionar los modos mismos de hacer historia. Es lo que se dio en llamar "gay and lesbian history", un tipo de historiografía que tomó como tarea la búsqueda de personajes e hitos de disidencia sexo-genérica a lo largo de la historia para incorporarlos al "panteón". Hoy en día, autores tales como Halberstam (2011) han hecho notar el peligro de seguir buscando héroes, en lugar de replantearse la idea misma de "éxito" o un modelo de historia liberal según el cual, por ejemplo, los eventos históricos son individuales y puntuales, en lugar de colectivos o procesuales.

Por otro lado, un marco *queer* puede contribuir a evitar riesgos recurrentes en las representaciones del pasado, en los que cayeron incluso aquellas historias "gay and lesbian" y gran parte de la historiografía feminista de la segunda mitad del siglo XX. Me refiero por ejemplo al recurso al esencialismo, mediante el cual la historiografía se ocupó de rastrear alguna especie de "esencia" homosexual a lo largo del tiempo; o a la ya desgastadísima idea de progreso que, si bien ha sido criticada por gran parte de la historiografía contemporánea con su "fin de los grandes relatos", de todos modos sigue vigente bajo formas más veladas en lo que Keith Jenkins (1997) ha llamado "historia con minúsculas". Otro punto con el que se puede polemizar desde una perspectiva *queer*, es la pretensión de crear relatos radicalmente nuevos: la idea de que es posible adoptar un lugar ya no neutral, pero sí fundamentalmente novedoso, para pensar el pasado. Acá, la otredad no se da tanto respecto del objeto de estudio, sino más bien respecto de los relatos anteriores que se pretende reemplazar. Desde una perspectiva *queer*, lo que podemos hacer es más bien sumar (no sustituir), releer y reescribir (no borrar) las historias que existen, tal vez explotando los desplazamientos inherentes a toda cita, para meter una cuña política en el contexto de la repetición.

Un aporte interesante en este sentido es el que ofrece Nan Alamilla Boyd (2008) en su análisis de las estrategias de la historia oral, elegida por muchas representaciones de la disidencia sexo-genérica, debido a las limitaciones que ofrecen las fuentes y archivos tradicionales para quien quiera estudiar a estos sujetos. Boyd se ocupa de explicitar los desafíos que una perspectiva *queer* ofrece a estrategias fundamentales en historia oral, tales como su dependencia de cierta idea de auto-conocimiento (quien cuenta su propia historia debe dar cuenta cabalmente de una experiencia pasada, "otra", separada del presente), o la idea de comunicación más o menos transparente entre relator e investigador (cimentada en gran medida en la separación uno/otro). Específicamente en relación con el objeto de estudio de estas historias, vale pensar también en el presupuesto de un vínculo directo entre prácticas sexuales



e identidad a lo largo de la historia (el peligroso deslizamiento entre considerar que se estudia una serie de prácticas, y afirmar que se rastrea una identidad).

Finalmente, es interesante pensar la exigencia de otredad del objeto, en relación con los usos de la historia para el presente – por ejemplo, la tradicional idea del estudio de la historia (y los errores del pasado) como lección para el presente, o para imaginar futuros posibles en nuestras comunidades. Incluso si fuera posible pensar en una división neta uno/otro (esa división necesaria para cimentar una *ciencia* histórica), quedaría la duda de si sería deseable: ¿Qué sentido tiene exigir que nuestro trabajo sea sobre un objeto "otro" distante, si lo que buscamos es la comprensión de nuestra realidad? ¿No sería más fértil, en miras a la construcción de futuros posibles, estudiarnos a nosotros (al "uno"), indagar en aquello más cercano ideológicamente, afectivamente, temporalmente?

En este sentido, y en los vistos hasta acá, la perspectiva *queer* viene a enriquecer y seguir el trabajo emprendido por la Nueva Filosofía de la Historia, ayudándonos a repensar nociones tan básicas para el estudio del pasado como la división sujeto/objeto (acá entendida como uno/otro), la temporalidad, la objetividad como pauta e ideal, y el rol del historiador como trabajador inserto en un presente sobre el que, queriendo o no, interviene.

Referencias bibliográficas

- Ankersmit, F.** (1986), "The Dilemma of Contemporary Anglo-Saxon Philosophy of History", *History and Theory* 25: 4: 1-27.
- Berkhofer, R.** (1995), *Beyond the Great Story. History as Text and Discourse*, Londres: Harvard University Press.
- Boyd, N. A.** (2008), "Who is the subject? Queer Theory Meets Oral History", *Journal of the History of Sexuality*, 17: 2: 177-189.
- Bravmann, S.** (1997), *Queer fictions of the past*, Londres: Cambridge University Press.
- Halberstam, J.** (2011), *The queer art of failure*, Durham y Londres: Duke.
- Haraway, D.** (1991), "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective", en Haraway, D., *Simians, Cyborgs, and Women: the Reinvention of Nature*, New York: Routledge: 183-201.
- Hemmings, C.** (2011), *Why Stories Matter. The Political Grammar of Feminist Theory*, Durham y Londres: Duke University Press.



- Jenkins, K.** (ed.) (1997), *The postmodern history reader*, Londres y Nueva York: Routledge.
- Koselleck, R.** (1979), *Futuro Pasado*, Buenos Aires: Paidós.
- Philips, M. S.** (2004), "Distance and historical representation", *History Workshop Journal* 57: 123-141.
- Philips, M. S.** (2011), "Rethinking historical distance", *History and Theory* 50: 11-23.
- Rubin, G.** (1999), "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality", en Parker, R. y Aggleton, P. (eds.), *Culture, Society, and Sexuality: A Reader*, Londres: UCL Press, pp. 143-178.
- White, H.** (2010), *Ficción histórica, historia ficcional y realidad histórica*, Buenos Aires: Prometeo.



La inexistencia de la historia como realidad *per se*

Una relectura de la historia a la luz
de la analítica lingüística y las creencias:
la importancia del agente racional

EMILIANO PRIMITERRA

Universidad de Buenos Aires/GFP

¿A que llamamos *Filosofía* de la historia?

Ateniéndonos a Voltaire, la figura histórica que acuñó el término *filosofía de la historia* por primera vez, deberíamos referir que la misma se ocupa de la reflexión espiritual sobre el material histórico dado al hombre hasta el momento presente. Sin embargo esta conceptualización presupone quizás la existencia de una objetivación dada a la historia como tal, en la medida en que la historia pareciera que nos lega, de por sí, algo necesario que no puede ser modificado. En la presente comunicación nos proponemos argumentar en contra de esta tesis que propone que la *historia*, como existencia de eventos pasados, no es otra cosa que un progreso o un decurso necesario, en cierto sentido externo al hombre.

En efecto, creemos que aquello que se piensa como algo que tiene entidad necesaria, *per se*, si se quiere, no tiene esa cualidad inherente, sino que todo constructo histórico se da de manera racional, pero no como una Razón Absoluta a lo Hegel, sino como una reproducción de agentes racionales que, en la medida de lo posible, interactúan unos con otros y juntos crean, sobre la base de presupuestos pragmáticos, lo que es el discurso histórico en cuestión.

Para la tarea que nos proponemos abordar referiremos el pensamiento de varios autores –ciertamente provenientes de muy diversas escuelas- que creemos nos servirán para dar cuenta de lo que deseamos plantear en este trabajo, esto es: que lo que llamamos por el nombre de “historia” no es más que una construcción subjetiva que se resuelve a través del tiempo mediante la interacción de seres racionales mediados por el lenguaje.



La historia pregunta por el pasado

Parece superfluo referir que la historia pregunta por el pasado. Sin embargo creemos pertinente dar lugar a una sección en este trabajo sobre este tópico ya que lo que pretendemos evaluar es si acaso la historia pregunta únicamente por un evento pasado, o si lo hace por algo que ese mismo evento en sí mismo no contiene.

Por empezar, nadie objetará que los historiadores se preocupan por los eventos acaecidos en el tiempo pretérito, sin embargo de lo que nos importa dar cuenta es en qué modo ese pasado es aprehendido. Si acaso el mismo es un pasado objetivado como tal o si su esencia posee una tonalidad más relativa al referir lingüístico. En efecto, alguien podría dar cuenta de la teoría de Danto sobre las llamadas “Oraciones Narrativas”.¹ Sin embargo nuestro postulado va más allá de las mismas, planteando que el mismo argumento referencial del historiador se edifica sobre la base de la teoría de agentes racionales (considerando, además, y en consonancia con los postulados del mismo Danto, la diversidad de modos en que se puede referir, lingüísticamente hablando, un mismo evento pasado). Acaso la historia sea un estudio que versa sobre el discurso mismo y no ya sobre el acontecer objetivo. Eso es lo que nos proponemos demostrar en lo sucesivo.

Una aproximación a la teoría de las distintas historias

La primacía que tuvo (y tiene) el abordaje del lenguaje desde inicios del siglo XX ha supuesto una reconsideración de la forma en que se trata la historiografía desde un punto de vista que tenga en cuenta las modalidades en que se desarrolla la disciplina en la actualidad. Ya autores como Louis Mink afirmaban que “hay muchos relatos, no solo diferentes relatos sobre diferentes eventos, sino incluso diferentes relatos sobre los mismos eventos...[como así también] hay muchos sujetos o temas centrales para todas las muchas historias” (Louis O. Mink, 1987: 22; traducción propia), denotando de este modo que lo que antes parecía ser “objetivo” en tanto que expresión de la Razón (en Kant) o Espíritu Absoluto (en Hegel) ahora parecería ser creación *a posteriori* de tales eventos estudiados. Esto es, que si bien acaso no podrían negarse eventos específicos tales como el Holocausto, bien podría

¹Danto en *Historia y narración* (Danto, 1989; cfr. Danto, 1985) refiere que las mismas dan cuenta de dos acontecimientos, pero que solo describen el primer acontecimiento al cual refieren. En efecto, tratar sobre un evento pasado A es tratar sobre dicho evento pasado (A) desde nuestro propio presente o desde un evento posterior a aquel (B).



sucedan que la referencia lingüística sobre dicho evento dé lugar a múltiples y radicales formas de pensamiento.

En efecto, acaso pudiera suceder que la referencia histórica radique, ella misma, en una relación meramente lingüística, siendo imposible conocer de manera objetiva si los eventos históricos sucedieron *realmente* del modo en que los mismos son descriptos.

Los distintos modos de explicar el pasado o acaso lo que pareciera ser lo mismo, las distintas maneras de configurar narrativamente la referencialidad del discurso, dan cuenta de las distintas formas en que el hombre comprende el pasado. Y no decimos acaso entender el pasado, ya que entender y comprender son dos atributos distintos de la mente. En efecto un autor que trabajó esta diferencia de manera laboriosa fue Louis Mink, quien en su libro *Historical understanding* (Mink, 1987) aseveró que comprender no es lo mismo que conocer y acaso tampoco que explicar. Comprender es un *acto* mental a diferencia de aquel *estado* mental como ser el conocer algo; y es a la vez distinto, el comprender del explicar, ya que este último es un *suceso* discursivo. Entonces, para que quede claro: comprender es un acto mental, conocer es un estado mental y explicar un suceso mental. Ahora bien, abocándonos al modo en que Mink conceptualiza la comprensión, podemos ahora referir que el acto de comprender refiere acaso a un ejercicio, a un *acto* mental teñido de intencionalidad, a diferencia del mero conocimiento, cuya existencia sería descripta como un *estado* carente de intencionalidad y, en modo alguno, “pasivo” ante el mundo.

El estudio de la historia es para Mink un paradigma de la comprensión, en la medida en que quienes estudian la historia dotan de un *plus* a la misma. Sin embargo el estudio de la historia no es un estudio basado en cualquier tipo de comprensión, sino de aquel llamado *configuracional*, ya que mediante el mismo el historiador puede dar cuenta de varios sucesos históricos como ocurriendo todos en un mismo sentido, poseyendo así todos ellos una única identidad definitiva. Bajo este respecto, el historiador tiene la tarea de observar el pasado y dotar al mismo de una *configuración* tal que los sucesos apreciables en el tiempo cobren sentido para la sociedad. Es por ello que nos interesa el trabajo de Mink, ya que por medio de la comprensión configuracional es que se puede llegar a concebir un evento pasado que, en la medida en que no se comprenda, no tiene, de por sí, un sentido propio o inherente.

Si bien aceptamos el postulado de que el estudio histórico es un evento de comprensión configuracional sobre eventos pasados, creemos que un acto mental tiene relación intrínseca con un estado mental: por ejemplo, el hecho de que un historia-



dor (llamémosle X) refiera que los sucesos acontecidos entre 1789 y 1799 en Francia sean el evento material que dio origen a lo que posteriormente pueda ser denominado con el nombre de “democracia” tiene intrínseca relación con lo que dicho actor histórico (X) *cree* sobre aquel evento, siendo, el creer algo, un estado mental. Posiblemente si acaso X no conociera por él mismo la democracia o si acaso no conociera su concepto, en modo alguno podría haber referido aquel predicado, el de “ser el inicio de la democracia moderna” en una referencia histórica *a-posteriori*.

Creemos, en efecto, que toda descripción histórica tiene su origen en una creencia – esto es, en un estado mental– y que a su vez dicha creencia se ve así misma alimentada por los sucesos coevos –como así pretéritos– del agente historiador (cfr. Collingwood, 2004). Aquí se inmiscuye en nuestro estudio una nueva categoría que explicaría el comprender histórico, aquello acaso que dota de posibilidad la comprensión configuracional de los eventos pasados: *la creencia*.

Estudiosos de la talla de Jon Elster (entre otros; cfr. Elster, 1998 y 2010) han dado origen a una nueva interpretación de los sucesos político-económicos en el marco de la aplicación de la teoría de agentes racionales. Esto es: los eventos que se suceden en el tiempo no necesariamente responden a esencias objetivas, sino acaso a “juegos de agentes”, los cuales a veces conocen las posibles respuestas a un mismo interrogante de quienes, como ellos, se ven inmiscuidos en el juego –lo que se llama entonces “juego con agentes *racionales*”-. Por el contrario, puede ocurrir que desconozcan dichas formas de proceder respecto de los demás integrantes del así llamado “juego” –lo que da cuenta entonces de un “juego con agentes *irracionales*”-.

Estos dos modos de ver el acontecer socio-político abren todo un nuevo abanico de posibilidades en el estudio pertinente, denotando así que acaso lo que se considera el ámbito de la objetividad histórica no es más que el acuerdo unánime de personas que, si bien todos ellos son hablantes y seres dotados de razón, no por ello aplican las mismas modalidades de racionalización en el proceso de selección de eventos a describir, sino que lo hacen más bien en función de diversos intereses y orientaciones personales. Recapitulando, lo que propone Mink, esto es, que el abordaje histórico corresponde a una capacidad mental denominada, por él, comprensión configuracional, termina adquiriendo, a la luz de la teoría de agentes, una mayor importancia a la hora de prestar atención a aquello que se cree sobre lo que se desea describir del pasado.

En efecto, lo pretérito ya no se daría como aquello cuya existencia encierra dentro de sí un sentido unívoco, sino acaso que el mismo evento, en principio, no existe como tal (en tanto que dicho sentido está provisto por el comprender configuracio-



nal) y que, además, ese mismo *acto* mental refiere a otro *estado* mental que es la creencia, sin la cual el primero no podría llevarse a cabo.

Ahora bien, para abordar este aspecto del estudio de lo acaecido en el tiempo, creemos pertinente dar lugar, en este trabajo, a cuestiones relativas a la construcción de los distintos discursos históricos. Para ello nos abocaremos al estudio de distintas corrientes que, en cierto modo, parecieran denotar la importancia del agente racional en esta problemática del comprender histórico.

La construcción social de la historia

Habiendo referido cómo es que la *creencia* repercute de tal modo en el hombre que, de cierta manera, pareciera determinar sus acciones como así también su referencia sobre el mundo, consideramos pertinente ahora dar cuenta de que aquello que llamamos “lo histórico”, como categoría *a priori* en tanto que nos antecede en existencia a nosotros, no es una categoría que pueda, desde el punto de vista social, justificarse como existente del modo antes referido, esto es, como una progresión temporal que alude a leyes organicistas o mecanicistas como acaso plantearon autores de la talla de Hegel y Marx. En otras palabras, intentaremos ahora demostrar cómo es que incluso los postulados históricos son factibles de ser descriptos como constructos sociales y no ya como aquello necesariamente supeditado a leyes universales. Para ello haremos alusión al texto de Ian Hacking *¿La construcción social de que?* (Hacking, 2001).

En dicho texto el autor insta a que pensemos todo saber o concepto desde un punto de vista de constructo social, algo que en efecto no está tan lejos de lo que se viene planteando hasta aquí. En efecto, para Hacking palabras tales como “la hermandad”, “las emociones”, “la historia oral” son, de manera eminente, construcciones sociales que se han realizado en una época y en un espacio geográfico particular. Pareciera que para el autor no hay nada que no sea, en primera instancia, una construcción social. En efecto, concepciones históricas podrían ser bien constructos sociales en la medida en que un historiador puede concluir que un suceso “s” tuvo la consecuencia moral “Ms”, dadas ciertas características del suceso. Sin embargo, avanzado el tiempo otros autores de distinta corriente pueden llegar, sobre el suceso “s” a muy diversas conclusiones. Entonces podría suceder que un mismo evento tenga dos o más formas distintas de interpretación acordes a las circunstancias socio-políticas que cada actor vivencia.



Hacking nos refiere que un “constructo social” se utiliza para concientizar, esto es, para demostrar que algo que se creía era “natural” no lo es en absoluto. El punto de partida o condición necesaria para ello es lo que Ian Hacking llama “precondición”, ya que “la gente empieza a sostener que X es socialmente construido precisamente cuando descubre que: en la actual situación, X se da por supuesto; X parece ser inevitable” (Hacking, 2001: 173). En efecto, un evento o estado se supone socialmente constituido cuando la sociedad empieza a darse cuenta de su existencia, de otra manera nunca se preguntaría o afirmaría (tal es el caso de la precondición) su situación de inevitabilidad.

Bajo este respecto el discurso histórico, que dotaría de sentido al pasado bajo la categoría de “comprensión configuracional” (Mink), está supeditado a la existencia de varios constructos sociales que anteceden, temporal y causalmente, al discurso histórico en cuestión. Esto es, que dado cierto discurso histórico propuesto en un tiempo T_1 , dicha descripción causal del evento en cuestión estaría (y sin estar necesariamente al tanto de ello el autor de tal discurso) plagada de conceptualizaciones que en modo alguno son “naturales” sino que, todas y cada una de ellas, se deben a su vez a nuevas construcciones de carácter social.

Esto se evidencia de manera concisa cuando un agente racional, autor de un discurso histórico referencial sobre el pasado, exclama que tal o cual evento fue causa de tal o cual pensamiento moral (recordemos el caso de “Ms” propuesto anteriormente), sin darse cuenta que en verdad es inversa la cuestión. Esto es, que ese evento particular haya sido descrito del modo en que ese agente racional lo hizo se debió a que tal evento ya estaba impregnado, para ese autor, de categorías morales particulares, lo que da cuenta de que ese constructo social (que se toma por natural) –en este caso una concepción del mundo a la luz de una teoría moral dada, pongamos por caso el ejemplo de teorías teológicas – configura, ya de por sí, aquello que se cree se está explicando “objetivamente”.

En otras palabras, el evento “s” que tiene la característica “M” (Ms) no es, ahora, a la luz del estudio de autores como Mink, Elster, y Hacking (entre otros), un evento *per se* caracterizado por esos (y no otros) adjetivos morales (o políticos), sino acaso que tal evento histórico “s” lo será en la medida en que tenga ciertas características morales (o políticas), invirtiendo, de este modo, la formula Ms a Sm, donde el evento “moral” se describe en tal o cual “suceso histórico” y da lugar al mismo, de modo que tal “suceso histórico” no tiene, en modo alguno, un sentido inherente ni mucho menos necesario.



Conclusión

Lo que intentamos demostrar hasta aquí es que, en efecto, lo que se denomina “evento histórico” o lo que es objeto de estudio de los historiadores, no es acaso un evento tal que esté escindido de creencias personales (morales, políticas, teológicas, etc) a la hora de estimar dicho evento pasado. Creemos, por tanto, que tal evento no tiene una realidad propia, esto es, *per se*, y que dicha realidad toma consistencia en la medida en que es tal evento pasado (o serie de eventos) abordado por quien, desde una perspectiva configuracional, dota de sentido, (atravesado por creencias particulares sustentadas en constructos sociales y, por lo tanto, del todo temporales) lo que, para él, es un suceso histórico.

Bajo esta perspectiva, aquello que se conceptualiza como “evento” o “suceso” pasado no es, en modo alguno, algo posible de ser estudiado separado de las creencias del agente histórico (e historiador) en cuestión. Dicho sea de paso, en la medida en que un evento particular “s” es determinado de un cierto modo como explicado bajo ciertas conceptualizaciones morales Ms, otro historiador podría proponer una teoría explicativa de “s” distinta a M: M₁s.

Referencias bibliográficas

- Collingwood, R. G.** (2004), *Idea de la Historia*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Danto, A.** (1985), *Narration and Knowledge*, Columbia: Columbia University Press,.
- Danto, A.** (1989), *Historia y Narración*, Barcelona: Paidós.
- Dilthey, W.** (1949), *Introducción a las ciencias del espíritu*, , México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1949.
- Dilthey, W.** (1978), *Teoría de la concepción del mundo*, , México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Elster, J.** (1998), *Tuercas y tornillos, una introducción a los conceptos básicos de las ciencias sociales*, Barcelona: Gedisa.
- Elster, J.** (2010), *La explicación del comportamiento social, mas tuercas y tornillos para las ciencias sociales*, Barcelona: Gedisa.
- Hacking, I.** (2001), *¿La construcción social de qué?*, Barcelona: Paidós.
- Mink, L. O.** (1987), *Historical Understanding*, Cornell: Cornell University Press.



Historia *queer*: entre la distancia histórica y el contacto afectivo

MARIELA NAHIR SOLANA

UNAJ/UBA

Introducción

La pregunta acerca de cómo concebir la comunidad *queer* ha sido objeto de un largo debate. ¿Qué es lo que tienen en común sujetos que –ya sea por sus prácticas sexuales, su orientación sexual, su identidad de género, sus deseos o sus identificaciones– no se ajustan a lo que el sistema heteronormativo demanda de ellos? ¿Cómo forjar una comunidad entre quienes viven experiencias tan disímiles en relación con las normas sexuales y de género? Si la cuestión de la comunidad *queer* parece difícil de resolver en el plano sincrónico, esta cuestión adquiere incluso mayor complejidad cuando se introduce la dimensión histórica. ¿Qué vínculos puede tener, por ejemplo, un hombre gay del siglo XXI con un sodomita medieval? ¿Hay una relación de continuidad y desarrollo entre aquel sodomita del pasado y el hombre homosexual moderno? Estos problemas se complejizan aún más si ese vínculo cruza las fronteras del género y la sexualidad, ¿qué vínculos podemos trazar entre una prostituta travestida del siglo XIV, un invertido del siglo XIX y una lesbiana posmoderna? ¿Hay forma de sortear las distancias –temporales, cronológicas, de género– entre estos sujetos no normativos para instituir una comunidad?

Estas primeras reflexiones apuntan a lo que será el tema central de este trabajo: el papel de la distancia histórica en la constitución de comunidades a través del tiempo entre los disidentes sexuales del hoy y el ayer. Para explorar estas cuestiones, tomaré como eje de análisis el libro *Getting Medieval: Sexualities and Communities, Pre- and Postmodern* de Carolyn Dinshaw (1999), cuya propuesta radica en acortar la distancia entre el pasado y el presente por medio del *contacto afectivo*.

El objetivo de este texto es hacer un análisis metahistórico de los compromisos formales, afectivos, ideológicos y conceptuales de la obra de Dinshaw y explorar la potencialidad del pensamiento de Dinshaw para pensar la comunidad *queer vis-à-vis* el pasado y también el presente.



Repensando la distancia histórica

Para inaugurar las reflexiones sobre la cuestión de la distancia histórica, utilizaré como plataforma el análisis que lleva a cabo Mark Salber Phillips (2011) en el artículo “Rethinking Historical Distance: From Doctrine to Heuristic”. En este artículo, Phillips busca repensar la noción de distancia histórica ya no como aquello que separa temporal o cronológicamente el presente y el pasado sino como una serie de compromisos textuales presentes en los relatos históricos que median la relación entre el texto y lo acontecido.

La búsqueda de proximidad, de acuerdo a este pensador, no se encuentra únicamente en aquellos relatos románticos que plantean, por vía emotiva, acercarse al pasado sino que yace en el corazón de cualquier investigación histórica. Así, por más que la historiografía asocie positivamente la distancia histórica a la claridad intelectual y al distanciamiento necesario para una mayor objetividad, esta asociación debe entenderse como la contracara de un deseo contrario: el de conectarse históricamente con su objeto de estudio. Cualquier historiador que pretenda comprender el pasado, por más distante que sea, tendrá que pasar de un momento inicial de reconocimiento de la alteridad de lo sucedido a un posterior intento de comprender, aproximarse y penetrar aquello que ha sido.

La distancia histórica debe ser entendida, entonces, como una serie de estrategias retóricas empleadas por el historiador para alcanzar o bien efectos de proximidad o bien efectos de separación respecto al pasado. Phillips, claramente inspirado por la teoría metahistórica de Hayden White, considera que estas estrategias de cercanía o lejanía se hacen presentes en las obras históricas en cuatro dimensiones básicas: una dimensión formal (que remite a la estructura representativa, el género literario, el vocabulario o la retórica empleada en el texto); una afectiva (que alude a las experiencias emocionales que el relato histórico promete o reniega); una ideológica (que hace referencia a las implicaciones para la acción que acompañan al texto); y una conceptual (a saber, los modos de comprensión de los que dependen la inteligibilidad histórica). A partir de este marco teórico cuatridimensional, analizaré cómo aparece el problema de la distancia histórica en el libro *Getting Medieval* de Dinshaw y qué estrategias emplea la autora para acortar o alargar nuestro camino hacia el pasado.



Un contacto afectivo con el ayer

En declaraciones posteriores a la publicación de su libro, Dinshaw sostuvo que una de las motivaciones al escribir *Getting Medieval* era atender a lo que ella denomina un “deseo *queer* por la historia”, esto es, un anhelo no sólo por conocer sino, más bien, por establecer un contacto con los marginales del pasado y forjar comunidades *queer* a través del tiempo. Este deseo la impulsó a colapsar la temporalidad lineal y pensar en formas de conciencia histórica que asuman un presente espeso habitado por la presencia del pasado. En términos historiográficos, la condujo a narrar una historia *contingente* en el doble sentido de la palabra, es decir, en el sentido posmoderno (a saber, una historia no necesaria, cuya forma no emerja de una imposición teleológica) y en el sentido etimológico (a saber, del latín *com tangere*, es decir, *tocar*, formulando una historia de yuxtaposiciones y contactos entre sujetos pasados y presentes).

Esta historia contingente deja de considerar lo acontecido como cuentas de un rosario y busca, en cambio, captar el pasado en forma de *constelaciones* que una era posterior forma en relación con el ayer. La figura de la constelación, proveniente de Walter Benjamin, remite a la percepción actual de luces estelares – por ejemplo, vidas y voces pasadas – que fueron emitidas en tiempos diversos pero son captadas todas a la vez desde el presente. La constelación que percibe Dinshaw está formada por luces muy heterogéneas: el movimiento lolardo, la literatura de Chaucer, la historia de una prostituta travestida en el siglo XIV, la vida de la mística Margery Kempe e incluso las emociones de Foucault al visitar los archivos o el uso del medioevo que se hace en la película *Pulp Fiction*.

Dinshaw nombra a su forma de relatar el pasado “historia *queer*”, por lo que entiende no sólo una historia contingente sino también un modo de narrar a la sexualidad como algo heterogénero, múltiple, contradictorio e indeterminado. Esto significa no sólo que el sexo ha sufrido variaciones accidentales o secundarias a lo largo del tiempo sino que es fundamental y ontológicamente inesencial. Este es el caso tanto para las sexualidades no normativas como para las normativas, ya que ni siquiera la sexualidad hegemónica es invariable históricamente (lo cual implica una visión *queer* de la heterosexualidad como una construcción normativa que muta históricamente).



Ni alterismo ni esencialismo

Este rechazo al esencialismo y esta insistencia en la posibilidad de establecer un *contacto afectivo* con el pasado lleva a Dinshaw a alejarse de dos posturas ya clásicas en la historia de la sexualidad: el alterismo foucaultiano y el universalismo de John Boswell. Si bien no es posible en pocas palabras resumir un debate complejo y multidimensional como el que enfrentó a estos historiadores, podríamos identificar que el punto en disputa es el origen histórico de la homosexualidad. Si, de acuerdo con Boswell, siempre hubo personas gays a lo largo de la historia Occidental, para Halperin la homosexualidad es un invento moderno. Cabe aclarar que ambos emplean diferentes formas de definir la homosexualidad: según Boswell (1980), una persona gay es aquella que prefieren tener sexo con personas del mismo sexo y que entiende a esa preferencia como un rasgo distintivo de su personalidad mientras que para Halperin (1989) la homosexualidad es una noción mucho más específica e históricamente determinada, claramente diferenciables de nociones previas como “pederasta” o “sodomita”. Según Halperin, ningún concepto antiguo o medieval puede remitir al mismo rango de comportamientos, actitudes, deseos y estados psicológicos entre personas del mismo sexo que hoy en día caen dentro del concepto de homosexualidad, lo cual implica que no es posible afirmar con propiedad que siempre hubo personas homosexuales.

Dinshaw comparte cierto espíritu general de Boswell –como se verá, ella misma define lo *queer* de forma amplia, a saber como una relación de oposición a las normas– pero considera que a la hora de historiar las vidas gays pasadas, él tiende a extrapolar una visión estrecha de la homosexualidad demasiado parecida a las relaciones urbanas post-Stonewall entre varones gays. Con respecto a la propuesta de Halperin, Dinshaw parece ser afín a su construccionismo al rechazar, como se ha señalado, toda apelación al esencialismo. Sin embargo, lo que le resulta revisable es la insistencia en la radical y absoluta discontinuidad entre los actos sexuales premodernos y las identidades sexuales modernas. En lugar de insistir en la alteridad radical entre estas formas de subjetivación, Dinshaw cambiará el terreno de juego. Ya no interesa tanto si hay solapamientos entre las experiencias *queer* pasadas y presentes sino que el punto central a analizar es nuestro afán contemporáneo de acercarnos a ese pasado, por más extraño, diferente o ajeno que nos parezca.

De este modo, ella propondrá entablar un *contacto afectivo* entre los sujetos marginales del pasado y los del presente. Ahora bien, ¿qué se entiende por *contacto afectivo*? En principio, y tal como señala Heather Love (2007), la obra de Dinshaw se enmarca dentro una tendencia en historia *queer* de girar hacia la afectividad.



Este giro afectivo implica que “(...) los antiguos debates sobre la historia de gays y lesbianas han virado de discusiones sobre la estabilidad de las categorías a lo largo del tiempo a una exploración de las relaciones entre los historiadores *queer* y los sujetos que estudian” (Love, 2007: 31). Estos nuevos estudios afectivos han trasladado el foco de cuestiones meramente epistemológicas (por ejemplo, cómo definir la homosexualidad y cómo rastrear su origen histórico) a un análisis de los *deseos* que impulsan a los historiadores hacia el pasado. Sin embargo, considero que no es completamente útil separar la dimensión afectiva de ciertos supuestos epistémicos y/o conceptuales sobre la historia y los sujetos históricos presentes en la narrativa de Dinshaw. Por ende, en lo que resta de este trabajo, me interesa resaltar las alusiones textuales a la dimensión afectiva que aparecen en su texto pero con el objetivo de conectarlas con sus compromisos epistemológicos y adelantar posibles vínculos con sus aspectos ideológicos.

Con respecto a la dimensión afectiva, Dinshaw explica lo que entiende por *contacto afectivo* apelando a una serie de historiadores que experimentaron emociones similares a las suyas a la hora de enfrentarse al pasado. Uno de estos personajes es Ronald Barthes, quien en *S/Z* afirma que la celebración de la fragmentación histórica no obtura los profundos deseos de conectarse y hasta querer tocar a quienes vivieron en el pasado (Barthes, 2002). En este sentido, afectividad remite no sólo a un deseo sino también a la capacidad de ser afectado físicamente por un otro del pasado. A su vez, la autora nombra al Michelet de Barthes quien es presentado como el escritor histórico somático por excelencia. Según Michelet, la masa histórica no sería un rompecabezas a ser reconstruido sino un cuerpo a ser abrazado. El fin de la historia, por ende, no es la reproducción sino la resurrección, es decir, hacer que el pasado cobre vida en el cuerpo de la historiadora. El otro personaje que retoma Dinshaw es el mismo Foucault quien, a pesar de su alterismo, admite haberse sentido “tocado” por aquellos hombres infames que encuentra en su archivo. En uno de sus textos, Foucault habla de una “vibración” que sintió al estudiar esas vidas singulares del pasado y cómo los fragmentos que hallaba le ocasionaban una impresión física difícilmente reconstruible por medio de la narración histórica. Así, la afectividad, lejos de ser un obstáculo para la distancia supuestamente necesaria para la comprensión histórica, se convierte en aquello que motoriza y habilita narrativas sobre el pasado en las que el cuerpo y los deseos de la historiadora se encuentran altamente comprometidos.

La afectividad, en Dinshaw, va en la misma dirección que la adoptada por estos autores, ya que remite al deseo o impulso que la arroja a buscar sujetos *queer* en tiempos remotos y a la posibilidad de sentir la presencia del pasado en el propio



cuerpo. Ese deseo histórico es inseparable de una concepción alternativa de la temporalidad. Dinshaw, a demás de enmarcarse dentro del giro afectivo también es una de las referentes de otra tendencia importante en estudios *queer*: en análisis de la sexualidad en clave temporal. Para Dinshaw, lo crucial de su historia afectiva es que permite pensar *nuevos tiempos*, nuevas formas de conectarse al pasado que reconozca la presencia del mismo en el presente y que rechace el tiempo lineal, progresista y secuencial del historicismo. Su propuesta es *hacer colapsar el tiempo* en un presente espeso – la ya mencionada idea de constelación – que guarda conexiones desiderativas con las experiencias y las vidas del pasado–.

Avanzando hacia cuestiones más epistémicas, cabe señalar que, según Dinshaw, este *contacto afectivo* no supone una continuidad ontológica entre los sujetos *queer* del hoy y del ayer. No hay una esencia o un elemento psíquico invariable a lo largo de la historia que posibilite el contacto. Lo único que unifica a estos marginales es su posición de oposición respecto a la norma sexual y nuestro deseo *actual* de conectarnos con ellos. La única causalidad que puede ser establecida entre los sujetos *queer* del pasado y los del presente, por ende, es de índole *figural*. A mi entender, el afán histórico de Dinshaw, cuyo énfasis narrativo está anclado en su deseo presente, puede ser analizado bajo el concepto de *causalidad figural* desarrollado por Hayden White. El filósofo de la historia utiliza esta noción para pensar un modo distintivamente histórico de causalidad entre los eventos, alejado de todo teleologismo, determinismo o mecanicismo. El concepto de *figura* remite a la práctica literaria de establecer una relación entre dos elementos por medio de la cual uno de ellos gana sentido al consumir el otro. En términos historiográficos, la causalidad figural es una operación retórica que habilita la transferencia de significado entre dos eventos que no están, necesaria ni objetivamente, vinculados entre sí. Así, es posible considerar a ciertos acontecimientos históricos posteriores como consumaciones de acontecimientos previos pero desde una mirada *retrospectiva*. Esto implica que la historia siempre se escribe desde el presente, en virtud de decisiones e intereses del momento de quienes narran la historia y que no hay una compulsión del pasado que nos obligue a entablar nexos entre el presente y los sucesos del ayer. Lo interesante del planteo de Dinshaw, bajo esta coordenada de lectura, es que nos permite avizorar que no hay una conexión objetiva, real o esencial entre los sujetos *queer* de hoy y de ayer sino un deseo presente que, suponiendo una temporalidad espesa, se vuelca hacia el pasado y, como se mencionará al final del texto, también hacia el futuro.

Es aquí donde, a mi entender, radica la diferencia entre una historia *queer* y una historia de gays y lesbianas. Lo *queer*, siguiendo la clásica definición de Halpe-



rin, no debe ser entendido como una identidad positiva con un contenido identificable que unifique a todos los que entran bajo ese rótulo. Más bien, debe ser comprendido de modo negativo, es decir, como formas diversas, complejas y heterogéneas de oposición a las normas genérico-sexuales. Lo *queer*, en otras palabras, no es una sustancia sino una relación respecto a la norma y su significado, por ende, siempre será flotante: no hay nada en particular a lo que necesariamente se refiera. Así, *queer* remite a un horizonte de posibilidades cuya extensión y espectro heterogéneo no puede ser determinado con antelación. Por ende, para rastrear la historia *queer* no basta con encontrar sujetos homosexuales en el pasado sino que hay que embarcarse en un análisis histórico de los códigos sexuales vigentes en cada momento y entender las relaciones de conformidad u oposición que los individuos mantienen respecto a ellos.

Es por eso que no existe una conexión *positiva y esencial* con los sujetos del pasado sino una conexión *negativa y afectiva*, ya que no es posible identificar un sustrato ontológico que nos una sino, más bien, una posición relacional y un deseo actual de forjar comunidades entre quienes habitan esas posiciones no normativas. Por este motivo, cuando Dinshaw habla de conexiones afectivas con el pasado, rechaza toda apelación a la identidad plena o a la posibilidad de *empatizar* con los disidentes del pasado, lo único a lo que es posible aspirar es a conexiones e identificaciones parciales, precarias y pasible de mutarse. De este modo, y en sintonía con la filosofía de la historia whiteana, la propuesta histórica de Dinshaw no es estática ni definitiva sino que está abierta a la posibilidad de nuevas reescrituras, en tanto los deseos y anhelos de conexión e identificación son pasibles de mutar con el correr de los tiempo.

Palabras finales

Me gustaría culminar este trabajo remarcando algunas posibles líneas de investigación a futuro en relación con la dimensión ideológica del texto de Dinshaw. A mi entender, *Getting Medieval* permite identificar un punto de partida ya no para plantear la constitución de comunidades a nivel meramente diacrónico sino también sincrónico y, así, avizorar posibles lineamientos para explorar las coaliciones políticas presentes. Un elemento central de su planteo es que rechaza que el pegamiento que una a las comunidades *queer* sea una esencia, una identidad común o un sustrato ontológico compartido. Más bien, asume que la base de ese espinoso “nosotrxs” se afianza en la afectividad, en los deseos y en la oposicionalidad.



La propuesta de Dinshaw, de este modo, puede ser útil para revisar las preguntas que oficiaron de introducción a este trabajo. La afectividad y la negatividad no nos permitirán evadir los problemas fácticos que enfrentan las comunidades *queer* a la hora de entablar vínculos políticos en la actualidad pero sí nos permitirán postular un tipo de comunidad en donde la fatalidad del esencialismo dé lugar a la plasticidad afectiva.

Referencias bibliográficas

- Barthes, R.** (2002), *S/Z*, Londres: Blackwell Publishing Ltd.
- Boswell, J.** (1980), *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*, Chicago and London: Chicago University Press.
- Boswell, J.** (1989), "Revolutions, Universals, and Sexual Categories", en Duberman, M., Vicinus, M. y Chauncey, G. (eds.), *Hidden from History: Reclaiming the gay and lesbian past*, NY: New American Library: 17-36.
- Dinshaw, C.** (1999), *Getting Medieval: Sexualities and Communities, Pre- and Postmodern*, Durham, NC: Duke University Press.
- Dinshaw, C.** (2007), "Temporalities", en Strohm P. (ed.) *Twenty-first Century Approaches: Medieval*, Oxford: Oxford University Press.
- Dinshaw, C.** (2007a), "Theorizing Queer Temporalities: A Roundtable Discussion", *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 13:2-3: 179-95.
- Halperin, D.** (1989), "Sex Before Sexuality: Pederasty, Politics, and Power in Classical Athens", en Duberman, M., Vicinus, M. y Chauncey, G. (eds.), *Hidden from History: Reclaiming the gay and lesbian past*, NY: New American Library: 37-53.
- Halperin, D.** (1990), *One Hundred Years of Homosexuality and other essays on Greek Love*, New York: Routledge.
- Love, H.** (2007), *Feeling Backwards. Loss and the Politics of Queer History*, Cambridge and London: Harvard University Press.
- Phillips, M. S.** (2011), "Rethinking Historical Distance: From Doctrine to Heuristic", *History and Theory*, 50: 11-23.
- White, H.** (1999), *Figural Realism: Studies in the Mimesis Effect*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- White, H.** (2003), *El texto histórico como artefacto literario*. Buenos Aires: Paidós.



Distancia histórica y práctica artística

El ensayo fotográfico en la narración del pasado reciente

NATALIA TACCETTA

UBA

Fotos contemporáneas

En un breve texto, Giorgio Agamben define al contemporáneo como quien pertenece verdaderamente a su tiempo, aunque “no coincide a la perfección con éste ni se adecua a sus pretensiones”. Es no-actual, “pero, justamente por esto, a partir de este alejamiento y ese anacronismo, es más capaz que los otros de percibir y aferrar su tiempo” (Agamben, 2011: 18). La noción de “anacronismo” en tanto desfase, no-coincidencia, puede verse, precisamente, como una de las premisas a partir de las cuales evaluar la relación entre la historia, el arte y el pasado reciente que configuran tanto los artefactos históricos como los dispositivos artísticos. Asimismo, a partir de esa misma idea de anacronismo, se vuelve relevante explorar la distancia histórica como un eje complejo que configuran el historiador o el artista para dar cuenta del pasado. Tanto en el ámbito historiográfico como en el dominio del arte, se ha acrecentado el interés por el pasado reciente y los modos de representarlo. Esto se hace evidente por la aparición de un espectro de investigaciones que intenta volver al pasado un objeto al que acercarse de alguna forma “legítima”. Cuál sea la especificidad de este campo así como también el período que incluye, el modo de definir ese lapso de tiempo y el tipo de relación que puede establecer con la contemporaneidad, entre otros interrogantes, se develan, en algún sentido, como epifenómenos del tema de la distancia histórica y los modos de representar acontecimientos históricos y experiencias subjetivas.

En este planteo, la noción de distancia histórica se convierte en una herramienta de análisis interesante desde perspectiva de Mark Salber Phillips (2011), para quien no sólo está vinculada al tiempo y el espacio, sino al modo en que la forma, el afecto, la ideología y la comprensión construyen la espaciotemporalidad del pasado. Es decir, se trata de un mecanismo heurístico abarcativo que puede arrojar nueva luz sobre el problema de la representación del pasado en la medida en que es la dimensión central y no un concepto límite o extremo. Phillips argumenta que la histo-



ria debe mediar en la relación entre el ahora del presente, pero también en el pasado y el futuro. Agrega una dimensión al problema de la representación histórica, pues la distancia histórica se vuelve un regulador de asignaciones afectivas y posibilidades representativas. Así entendidas, estas indicaciones para la historiografía parecen poder extenderse al ámbito de otras prácticas –como las artísticas– sin traicionar su vocación explicativa, pues el marco analítico de Philips permite problematizar el vínculo entre la representación y los géneros y soportes. A contramano de los historiadores que aseguran que el incremento de la distancia temporal podría implicar una pérdida de información, desde esta perspectiva parece lícito afirmar que la distancia habilita la construcción de perspectivas ideológicamente significativas y afectivamente comprometidas. Una suerte de anacronismo que más que analizar los sucesos “en su tiempo”, lo que hace es pensarlos “contra su tiempo”.

Resulta sugerente, entonces, llevar la metáfora de la distancia histórica más allá de su sentido temporal para comprender el modo en que los aspectos formales, afectivos, ideológicos y cognitivos, se pueden convertir en mediaciones centrales a la hora de analizar una representación, reconstruir la temporalidad de los relatos y dar forma a compromisos con el pasado. En este sentido, el dispositivo fotográfico de *Arqueología de la ausencia* (1999-2001) plantea un problema particular, pues no se trata de una representación del pasado, sino del presente (de un presente que remite al pasado), en tanto el objeto del pasado queda subsumido a un tiempo complejo cuya entidad –si es que puede decirse de este modo– solo está en la representación.

El ensayo fotográfico de Quieto configura una compleja temporalidad histórica. Por las características del proyecto, esa temporalidad está profundamente determinada por las dimensiones afectiva e ideológica, pues *Arqueología de la ausencia* reúne 13 historias de hijos e hijas de desaparecidos. Siguiendo la premisa “Si quieres tener la foto que siempre soñaste y nunca pudiste tener, ahora es tu oportunidad, no te la pierdas. Llamame”, tras dos años de trabajo, Quieto logró realizar esas “otras fotos” –fácticamente imposibles– de hijas e hijos con sus familiares desaparecidos. “Las fotos, en principio, fueron producidas para suplir una ausencia que se da no sólo en la vida real, sino en este caso en el álbum familiar: la ausencia de un cuerpo reforzada por la ausencia de su retrato”. La idea consistía en “reponer” a alguien ausente para restituir una imagen y con esa operación inventar un recuerdo feliz. De este modo, las fotografías se inscriben menos en la lógica de “la Identidad”, “la Memoria” y “la Ausencia” que en una trama irónica sobre la desaparición.

Los participantes de *Arqueología de una ausencia* producen una sutura simbólica vinculada al intercambio imposible de presente y pasado y a una suerte de



compensación articulada entre lo individual y lo colectivo. Sus historias producen un “tercer tiempo”, inescindible de una organización ficcional de las fotografías inventadas. El encuentro imposible es el *punctum* del que hablaba Roland Barthes en *La cámara lúcida* de 1980. Las fotografías no sólo no ocultan sus mecanismos enunciativos, sino que exhiben su calidad artificial en un montaje frágil y obscenamente visible a partir de la superposición evidente de planos temporales y espaciales aparentemente irreconciliables. La metáfora de la distancia histórica podría pensarse precisamente como la cesura que habilita esta autorreferencialidad artística y esta sublimación afectiva. La “narración” de las fotos reúne tiempos narrativos heterogéneos forzando la reunión de dos generaciones. En casi todos los casos, las fotos de los padres desaparecidos proyectadas (y sobre las que se monta la escena “actual”) los muestran poco tiempo antes del momento del secuestro y, en muchas ocasiones, con la misma edad de sus hijos e hijas. El acto de representación en sí está “cargado” de presente, los afectos que motiva el artefacto son los que permiten algún acercamiento al pasado (la desaparición y no el encuentro) y, como propone Salber Phillips, es la ideología la que señala más claramente hacia el futuro.

Las imágenes desactivan la ingenuidad de seguir considerando a la fotografía como archivo o prueba, se convierten en testimonios del deseo y ponen en cuestión la referencialidad en una dialéctica de cuerpos proyectados y cuerpos presentes. ¿Qué es lo presente en las fotografías? ¿Quiénes aparecen en ellas? ¿Se trata de imágenes del presente o constituyen fotogramas de un gran film sobre el pasado? ¿Hay en ellas alguna suerte de reconstrucción? A partir de estos interrogantes, se vuelve evidente que uno de los méritos del ensayo es el de escapar a las definiciones claras, es decir, se mantiene en una no-homogeneidad, en una no-totalización convirtiéndose, como propone Georges Didi-Huberman (2003), en una “imagen-memora” o “imagen-laguna”. Como producción artística, se inscribe en el amplísimo escenario de las prácticas posdictadura, pero rehúye de las asignaciones fáciles y los grandes conceptos.

Distancias históricas

Tal como explicita Salber Phillips, la distancia histórica refiere comúnmente a la posición de observación distanciada hecha posible por el paso del tiempo. Sin embargo, su consideración de la distancia histórica como heurística del pasado, permite indagar sobre algunos retos que *Arqueología de la ausencia* ofrece a la ló-



gica de la representación. La idea de Philips es, precisamente, reconsiderar una serie de compromisos más amplios que se ponen en práctica en la relación con el pasado. Los aspectos vinculados a la forma, el impacto emocional, político y moral – afirma Philips– ocurren combinados, y separarlos supone cierta arbitrariedad analítica. Es evidente que las asignaciones afectivas e ideológicas que se pueden hacer a partir de una representación son fundamentales aunque para Philips es crucial tener en cuenta su funcionalidad cognitiva. Así entendida, la distancia histórica puede verse también como las estrategias empleadas para conseguir efectos de proximidad y separación respecto de los hechos del pasado, a fin de intensificar el impacto emocional o enfatizar la ironía de la construcción. ¿Cómo pensar entonces la comprensión histórica que propone la obra de *Quieto*? ¿Hay alguna verdad a la que acceder?

Asumir una posición de proximidad parece asociarse con una comprensión empática, mientras que una posición distanciada podría vincularse con efectos de alienación. En cualquiera de los dos casos, un examen atento al modo en que la obra aborda la historia, debe tener presentes asociaciones con los motivos afectivos e ideológicos que la representación construye. Philips afirma, en este sentido, que “forma, afecto e ideología dan forma a nuestro compromiso con el pasado, pero de aún más amplio alcance son las implicaciones de la distancia para concepciones de comprensión histórica” (Salber Phillips, 2011: 3).

Resulta relevante considerar a la distancia histórica como una dimensión que abarca diversas facetas y consiste en un balance complejo que debe medirse con los usos políticos y emocionales del pasado. En *Arqueología de la ausencia*, el medio y sus convenciones, las afectividades portadas por la narrativa y las implicancias ideológicas y epistemológicas se combinan y construyen una experiencia del tiempo que desafía la representación convencional y complejiza la cronología inventando un tiempo que debería/podría haber sido (el del encuentro de padres e hijos) con otro que sólo puede ocurrir en la experimentación artística (el de la fotografía de los padres y los hijos con la misma edad). A partir de esta anacronía, la distancia histórica se convierte en una dimensión de representación en vez de un límite para el acceso al pasado. Es ciertamente a partir de la distancia que el dispositivo es posible.

La dimensión afectiva es la que más pide la puesta entre paréntesis de la búsqueda de una verdad histórica que se vincula sólo con el pasado; es decir, la configuración afectiva es la que pone en evidencia el vínculo ineludible entre pasado y presente aún a partir de una prueba no-histórica en sentido convencional como es el dispositivo fotográfico de *Quieto*. *Arqueología de la ausencia* tiene más que ver en este sentido con una verdad histórica en el presente, la de un encuentro imposible, sólo factible



por la experiencia propia de la tecnología fotográfica. Los afectos que transporta negocian con el pasado (la desaparición en el pasado, la impunidad y la imposibilidad de suturar la ausencia en el presente), pero se reactualizan en el presente, y los aspectos ideológicos, “la dimensión de la representación que más explícitamente señala una orientación hacia el futuro” (Salber Phillips, 2011: 18), aparecen representados por la potencialidad que las fotografías desarrollan respecto de los lazos comunitarios que plasma el ensayo, revaluando una consideración inocente de representación, es decir, como aquello que permite el acceso a algo que no está presente.

Las fotografías proponen una temporalidad que implica una tarea de desciframiento, vinculada a la superposición de planos temporales heterogéneos, espacios y objetos que pertenecen al pasado en relación con sujetos y objetos presentes. En algún sentido, las fotografías se vuelven imposibles de fechar, pues las imágenes construyen un tiempo de ficción irónica, desdibujado, inclasificable. No son siquiera los parámetros de representación fotográfica los que habilitan alguna lectura tranquilizadora, pues la lectura que las imágenes propician se liga más a las sombras, a las manchas, las fantasmagorías que a los encuadres prolijos, al aprovechamiento de diagonales y zonas áureas. Las fotos son habitadas por fantasmas y precipitan una comprensión que va de la referencialidad al espectro.

En el ensayo fotográfico, la distancia no impone ningún obstáculo, sino que traza una temporalidad que no es la del pasado (y del recuerdo melancólico), sino la del presente (el encuentro feliz). Las fotografías se instituyen así menos como relatos autorizados sobre el pasado que como fragmentos que desafían la narrativa instaurada e instauradora de la memoria colectiva. Construyen una suerte de distancia histórica –estrictamente, inexistente– que desafía los relatos autorizados irrumpiendo en la escena memorística de los años noventa, cargada ya entonces de lugares comunes. Aún cuando fuera a pesar de ella, Quieto se pronuncia sobre lo estético –reivindicando el lugar de la fotografía como soporte para la captación/construcción de tiempos imposibles–, sobre lo político –asumiendo el modo en que la práctica fotográfica aporta a la relación arte/política–, y sobre lo epistemológico –pues sus montajes trucados van a contramano de los presupuestos convencionales del conocimiento instituyendo formas nuevas de aprehender el espacio y el tiempo de la desaparición, aprovechando la distancia histórica –afectiva, epistemológica– con el pasado de los padres.



Anacronismos fotográficos

Tal como Mark Bevir (2011) señala, la preocupación respecto del anacronismo radica en el modo en que la representación se adecua a los hechos. *Arqueología de la ausencia* parece eludir ese problema, centrándose en un tiempo que representa la ausencia, mostrando una escena inexistente como presente. No se preocupa por la adecuación de la representación al pasado, porque es imposible en un doble sentido: en primer lugar, porque es ineludible el involucramiento afectivo del historiador o el artista; en segundo lugar, como es obvio, porque el encuentro de presentes y desaparecidos no puede producirse. El dispositivo estético configurado parece seguir la conclusión de Bevir, para quien, desde una perspectiva posfundacionalista, la preocupación por la distancia se diluye. Quieto traza una trama sobre la desaparición, en tanto impone a cada acontecimiento una narrativa y unos principios estéticos. Podría decirse, entonces, que *Arqueología de la ausencia* construye una narrativa posfundacional, pues su análisis de los hechos y la objetividad dispersa el problema de la distancia histórica, en tanto debilita la idea de que los hechos sobre el pasado se den por fuera del presente y de prerrogativas teóricas o estéticas.

Quieto vuelve sobre el anacronismo como desfase entre la artista y el acontecimiento y *Arqueología de la ausencia* puede leerse, precisamente, como inscribiéndose en una no-concordancia con el acontecimiento, a partir de la cual la artista se siente irrevocablemente unida a él, pero a la vez articula un instante inexistente para indagar sobre el presente. Esta operación se materializa en el dispositivo artístico entre cuerpos presentes y cuerpos proyectados y, siguiendo la conceptualización de distancia histórica de Dominick LaCapra, podría decirse además que el ensayo plantea una repolitización de lo artístico en relación con acontecimientos históricos como el de la desaparición en Argentina, complejizando las lógicas de la “distancia” y el “compromiso”, y articulando una compleja superposición anacrónica de ambas.

El anacronismo es un modelo de tiempo complejo que la imagen puede portar. De la imagen y el tiempo emerge una idea de presentación artística que puede abrir la comprensión del tema de la representación (de la) posdictadura. Tomando la idea de Georges Didi-Huberman (2006), se está ante las fotografías de *Arqueología* como “ante el tiempo”, ante la evidencia de la heterogeneidad que conforma el tiempo de la representación. Apertura, aparición, latencia y supervivencia se reivindican en una interrogación sobre la historia presente en relación con la entrada de la artista en la historia y de la distancia en la obra. Las fotografías de Quieto construyen la contemporaneidad, por eso el anacronismo aparece como una meto-



dología de abordaje propicia, pues *Arqueología de la ausencia* logra escapar a la linealidad de los significados políticamente correctos al enmarcar una temporalidad retórica desprovista de heroicidad en el contexto de las representaciones de la represión y el terrorismo de Estado “basada(s) en las figuras trizadas de un relato lleno de vacíos que, por lo mismo, se había vuelto casi inenarrable” (Richard, 2007: 27). Esto subraya la existencia de temporalidades múltiples, que se vinculan a relatos sobre el pasado que hacen hincapié en distintos aspectos. Aunque refiriéndose a la posdictadura chilena, Nelly Richard (2007) los señala claramente:

Por un lado, la de la Historia como continuum de sentido y linealidad de discurso orientada hacia la culminación de una verdad última [la del recuerdo emblemático de un pasado cortado que aspira a reintegrarse a una continuidad] y, por otro, la concepción multilínea de una temporalidad desintegrada cuyo sujeto –en crisis de fundamento y representación- trataba de rearticular el sentido como pérdida y falla de la totalidad, como diseminación plural de significados escindidos (Richard, 2007: 27-28).

Entre ambas representaciones se hallan las fotografías de *Quieto*, al construir una “situación fotográfica” más que una imagen, al hacer estallar la representación tranquilizadora para desplegar una poética del anacronismo. El acento deconstructivo se apoya en el materialismo crítico de las imágenes como fracturas simbólicas frente a códigos de representación oficiales y oficializados.

Desde la discontinuidad, el sujeto enunciativo de las fotos se ve atravesado por una temporalidad contra-épica a partir del montaje y el pastiche que recompone una cultura despedazada. El collage quiebra la coherencia enunciativa (Richard) que facilita la lectura del significado, por lo que la heterogeneidad y la diseminación se convierten en las marcas temporales y espaciales abiertas a lo ocasional. Rehuendo del lenguaje humanista de la cultura militante, las fotos recogen “microbiografías de imaginarios desintegrados” (Richard) para constituir una representación inconforme que escapa a las totalizaciones ideológicas.

Si “Memoria” se dice de muchas maneras, posiblemente al arte le toque no saldar formalmente una deuda con el pasado, sino exhibir con y desde la distancia histórica que no es posible borrar de su verbalización pública “el recuerdo intratable, insociable, de la pesadilla que torturó y suplició a los sujetos en el pasado” (Richard, 2007: 137). En esta ficción anacrónica, el cierre del significado es un gesto de violencia, por eso el sentido es inventado cada vez y reinventado en la distancia afectiva e ideológica que construye comunidad en la plena consciencia de una cognición no-plena e incómoda, y en la inconmensurabilidad de la experiencia del pre-



sente, frente a un pasado que se aleja temporalmente mientras no en todos los casos se esclarece jurídica y judicialmente.

Referencias bibliográficas

- Agamben, G.** (2011), “¿Qué es lo contemporáneo?”, en *Desnudez*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 17-29.
- Bevir, M.** (2011), “Why Historical Distance is not a Problem?”, *History and Theory*, diciembre 2011: 24-37.
- Didi-Huberman, G.** (2003), *Imágenes pese a todo. Memoria visual del Holocausto*, Barcelona: Paidós.
- Didi-Huberman, G.** (2006), *Ante el tiempo*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Richard, N.** (2007), *Fracturas de la memoria. Arte y pensamiento crítico*, Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Salber Phillips, M.** (2011), “Rethinking Historical Distance: from Doctrine to Heuristics”, *History and Theory*, diciembre 2011, 11-23.



La distancia histórica: una cita con el pasado

MARIELA ZEITLER VARELA

UBA/CONICET

Introducción

La tesis XIV del texto póstumo de Walter Benjamin “Sobre el concepto de historia”, más conocido como las tesis de filosofía de la historia,¹ sostiene: “La Revolución Francesa se comprendía a sí misma como una Roma rediviva. *Citaba* a la antigua Roma tal como la moda *cita* a un viejo atuendo” (Benjamin, *s.a.*: 61, subrayado propio). Por otro lado, Judith Butler, en su libro *Undoing Gender*, afirma: “A pesar de que hay normas que gobiernan lo que será y no será real, y lo que será y no será inteligible, son puestas en cuestión y reiteradas en el momento en que la performatividad comienza su *práctica citacional*” (Butler, 2004: 218, traducción y subrayado propio). Como puede observarse, ambos autores recurren a la noción de cita para desarrollar sus propuestas en torno a dos tópicos distintos: el primero para habilitar la idea de un tiempo que vuelve sobre sí mismo y la segunda para concebir la repetición de la norma como aquello que genera tanto su naturalización como su posible transformación.

El propósito en este trabajo será entonces, partiendo de las propuestas de Benjamin y Butler, repensar el concepto de distancia histórica que recorre la práctica historiográfica. Teniendo como referencia los dos tipos ideales expuestos en la introducción del compendio de diciembre de 2011 de *History and Theory* sobre esta temática (los *minimizadores* –*minimizers*–, quienes ven una distancia ontológica entre pasado y presente que debe ser superada cognitivamente por el historiador, y los *maximizadores* –*maximizers*–, quienes rechazan tal distinción absoluta, pero consideran necesario crear esa distancia para poder obtener su objeto de estudio), nos alejaremos aquí del primer planteo, pero sin llegar a negar la existencia de una

¹ Esta divergencia que rodea al título se debe a que en verdad es un escrito que el propio Benjamin parecía no tener pensado publicar: en una carta a Gretel Adorno sugiere que en caso de hacerlo, “se abrirían de par en par las puertas a la incomprensión entusiasta” (carta de abril de 1940, *Gesammelte Schriften*, I, 3: 1226-1227, en Löwy, 2001: 39). Según los editores de las obras completas benjaminianas, Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, el título elegido por Benjamin hubiera sido “Sobre el concepto de historia”, pero en la edición de Theodor y Gretel Adorno de *Schriften* (*Escritos*), publicada por Suhrkamp en 1955, el texto es presentado como “Tesis de filosofía de la historia”, y desde ese momento así ha circulado fundamentalmente (Benjamin, *s.a.*: 67).



separación entre pasado y presente que posibilite cierta distancia. Es decir, no se propondrá una distinción del tipo ontológica, siendo el desafío del historiador tender el puente entre pasado y presente para alcanzar una representación adecuada de un objeto de estudio que ya está dado, sino más bien empezar a reconsiderar esa separación como forzosa para habilitar la cita y por lo tanto, la eventualidad de un cambio o fisura.

Con este objetivo, en primer lugar nos adentraremos en Benjamin y su original presentación del *tiempo-ahora*, en oposición al tiempo del progreso, para poder desde allí clarificar su idea de un tiempo citando otro tiempo previo. En segundo lugar, acudiremos a algunas concepciones de la teoría *queer* de Butler a fin de vincular su uso de la noción de cita con aquel benjaminiano. Y finalmente, repensar desde este marco teórico la metáfora de la distancia histórica.

Citando a Benjamin y Butler

La referida tesis XIV comienza con la siguiente controversial afirmación: “la historia es objeto de una construcción cuyo lugar no es el tiempo homogéneo y vacío, sino aquel pletórico de tiempo-ahora” (Benjamin, s.a.: 61). A fin de introducir su original noción de *Jetztzeit*,² inicialmente Benjamin se muestra crítico con el tiempo histórico concebido por la modernidad. La homogeneidad parece implicar la idea de continuidad, de un pasado, presente y futuro que se suceden linealmente, no dando lugar a la posibilidad de salto, figura fundamental para este autor. La vacuidad involucra la incapacidad para reflexionar sobre los acontecimientos como algo más que simples acontecimientos, como eventos que contienen la facultad de despertar aquello que Benjamin llamará en la tesis XVII *una interrupción mesiánica del acontecer* o *una chance revolucionaria* (Benjamin, s.a.: 64).

Este tiempo además es el soporte del progreso tal cual lo comprende la socialdemocracia, en tanto norma histórica, provocando una política de la espera que mermó la lucha contra el fascismo (ver tesis octava). Recordemos que, más allá de seguir siendo tema de debate, la mayoría de los comentaristas estipulan que este texto fue escrito por Benjamin en 1940, momento de extrema desesperación por su carácter de judío y marxista en la Francia ocupada por los nazis. Su suicidio de he-

² Este es el vocablo alemán usado por Benjamin en el original de su texto (en la versión francesa recurre a la palabra “présent” entrecomillada). Siguiendo a Pablo Oyarzún Robles en su traducción de las tesis, hablaremos de *tiempo-ahora*. Otra acepción empleada ha sido la de *tiempo-pleno*.



cho ocurre ese mismo año en septiembre, mientras intentaba escapar hacia España por la frontera de Port-Bou, siendo interceptado por la policía franquista.

Frente a las falencias que advierte en el tiempo histórico moderno, se propone como contraparte el *tiempo-ahora*, definiéndolo como un tiempo discontinuo, habilitante de interrupciones, rupturas y saltos, que permite replegarse hacia el pasado, hacia un pasado no cerrado, pero no en el sentido de relativizar lo ocurrido, sino de que lo acontecido pueda ser recuperado *ad infinitum* por nuevos agentes del presente. En otras palabras, desde la actualidad es posible *saltar* hacia un hecho pretérito, *citarlo* desde la lógica del ahora y resignificarlo, siempre en relación con otro suceso del hoy que en ese mismo instante se resignifica también. La conexión entre pasado y presente será siempre diferente, única y contextual, con un tiempo *citando* otro tiempo, con una dinámica que requiere de cierta distancia temporal, de un pasado que, más allá de no estar clausurado, no deja de ser parte del pasado y por ello puede citarse en el presente como algo otro.

La propuesta citacional permite así la idea de corte, de transformación, de una intervención rupturista en la cronología. Porque cuando el pasado es citado no implica una mera repetición, sino más bien un recuerdo, un volver del tiempo sobre sí mismo que a su vez lo modifica. Y en esa línea Benjamin sostendrá que el hecho de que algo haya sucedido tiempo atrás no lo convierte *per se* en un acontecimiento histórico, sino que lo que lo vuelve tal es que alguien lo traiga a la memoria, lo recuerde en el presente, lo *cite*: “Escribir historia significa, pues, *citar* historia. Pero en el concepto de citar está [contenido] que el objeto histórico respectivo sea arrancado a su contexto. [N 11,3]” (Benjamin, *s.a.*: 151, subrayado en el original – Convoluto N <Fragmentos sobre teoría del conocimiento y teoría del progreso> del *Libro de los Pasajes*).

Por el lado de Judith Butler, su utilización de la noción de cita se remite a sus estudios de género y teoría *queer*. En su libro *El género en disputa*, con el afán de problematizar el feminismo tradicional por su idealización de ciertas expresiones naturalizadas de género, apela a Foucault para evidenciar que el sistema jurídico al cual pertenecemos y por el cual nos regimos es en verdad aquel que nos produce y nos forja como sujetos, encubriendo luego esa creación y revelándose como aquel que simplemente nos representa (Butler, 2007: 47). Esta referencia aspira develar la denominada ficción fundacionista, con la finalidad de deconstruir el ocultamiento del propio sistema como productor del individuo a través de normas que no sólo lo guían y lo limitan, sino que también, en su permanente repetición, lo reproducen hasta esencializarlo.



Siguiendo la argumentación, Butler desacreditará el pensar el género en términos de original y copia, remarcando que aquellas categorías supuestamente originales que cuadran con la normativa establecida –en este caso, las de hombre y mujer dentro de una matriz heterosexista–, son más bien construidas (o expresado más butlerianamente, establecidas performativamente), al igual que las pretendidas copias confinadas al margen de las leyes de género (léase homosexuales, travestis, transexuales, entre otros). La constante repetición de lo mismo reifica ciertas prácticas, con la consecuencia de su naturalización y por ende deshumanización de aquellos que las transgreden.

Para romper con estos fuertes moldes y dicotomías clásicas como la de hombre-mujer u homo-hetero, y poder así introducir una complejidad de análisis que tenga en cuenta la desde siempre existente diversidad de género, esta filósofa recurrirá a la teoría de la performatividad. Al negar Butler que haya expresiones generizadas que puedan considerarse naturales u originales, rechaza una visión sustantiva del género, según la cual podría concebirse una identidad previa a la acción, subyacente en el sujeto desde siempre y por lo tanto estática. Por el contrario, planteará que el individuo no es anterior a su hacer, sino que *es* a partir de ese hacer; a través de sus prácticas el sujeto se constituye en agente. Los actos performativos se suceden en un devenir contingente, pero muchas veces, producto de una persistente reiteración, originan la esencialización de las categorías que están en juego.

De esta manera, partiendo desde la performatividad, la necesidad de que la normativa indefectiblemente sea como efectivamente es parece diluirse. Retomemos sino la cita de la introducción:

Si el género es performativo, entonces se deduce que la realidad del género es en sí misma producida como un efecto de la performance (de la acción). A pesar de que hay normas que gobiernan lo que será y no será real, y lo que será y no será inteligible, son puestas en cuestión y reiteradas en el momento en que la performatividad comienza su práctica citacional. Sin dudas uno cita normas que ya existen, pero esas normas pueden ser significativamente desterritorializadas a través de la citación. (...) Esto significa que a través de la práctica de la performatividad de género, no solamente percibimos cómo las normas que gobiernan la realidad son citadas, sino también comprendemos uno de los mecanismos por los cuales la realidad es reproducida y alterada en el curso de esa reproducción (Butler, 2004: 218, traducción propia).

Es así que esta concepción del género como producido y reproducido en el acto mismo de su performatividad, evidenciará no sólo las condiciones para la institu-



cionalización binaria del género como algo sustancial y natural, sino también las condiciones de posibilidad para que esa distinción esencializada pueda cuestionarse o resquebrajarse, provocando grietas dentro de las categorías ya establecidas. En forma similar a Benjamin, aquí tampoco la práctica citacional refiere a una exacta reiteración de lo mismo, a traer una norma al presente para reafirmarla, sino que siempre conlleva un deslizamiento temporal que implica una diferencia con lo anterior, dando lugar a un *encuentro* (justamente una *cita*) particular entre la práctica previa y la nueva, entre pasado y presente.

En ese sentido, cierta iniciativa de citar parece presuponer la puesta en discusión del tiempo histórico en tanto lineal y continuo, crítica que veremos Benjamin realiza expresamente en sus tesis, alejándose también de la idea moderna de progreso. De hecho, si nos remitimos a los orígenes de la palabra *citar*, en el término latino *citare* se encuentra reflejada la acepción de *mover* o *poner en movimiento* denotada no sólo por Benjamin, sino también por Butler, en la medida en que la cita realizada en el presente, ya sea de un acontecimiento pasado o de una norma establecida, es capaz de *hacer saltar* el *continuum* de la historia (expresión benjaminiana recurrente en sus tesis) o quebrar la rigidez normativa.

A modo de conclusión

Haciendo eje en estos dos autores extemporáneos entre sí y que indagan cuestiones distintas, es posible reconsiderar la metáfora de distancia histórica a la luz de la de cita. A partir de una idea de cita no como una mera repetición de algo, sino como un salto o movimiento hacia el pasado³ –siempre desde un presente determinado– que implica un desplazamiento necesariamente temporal, produciendo un volver sobre sí mismo nunca mimético o idéntico. Es por ello que, tal como recién se señaló, cada encuentro entre pasado y presente es único, cada reiteración de la norma es diferente, pudiéndose pensar, en lugar de una continuidad propia del

³ En ese sentido, cierta iniciativa de citar parece presuponer la puesta en discusión del tiempo histórico en tanto lineal y continuo, crítica que ya vimos Benjamin realiza expresamente en sus tesis, alejándose también de la idea moderna de progreso. De hecho, si nos remitimos a los orígenes de la palabra *citar*, en el término latino *citare* se encuentra reflejada la acepción de *mover* o *poner en movimiento* denotada no sólo por Benjamin, sino también por Butler, en la medida en que la cita realizada en el presente, ya sea de un acontecimiento pasado o de una norma establecida, es capaz de *hacer saltar* el *continuum* de la historia (expresión benjaminiana recurrente en sus tesis) o quebrar la rigidez normativa.



tiempo del progreso, en la posibilidad de fisuras, grietas, interrupciones, en un devenir contingente. Para ello la distancia histórica se muestra necesaria.

Sin embargo, es importante aclarar que este planteo sobre la distancia histórica, sobre una distinción entre pasado y presente, no presupone el seguir abonando la idea, propia del disciplinamiento de la historia, de la necesidad del paso del tiempo como indispensable para poder dar cuenta de los sucesos pasados con objetividad y desinterés. La ingenua concepción de que los años otorgan una perspectiva privilegiada para poder ofrecer una explicación o interpretación histórica más desapasionada es deudora de una visión moderna de la historia como profesión, ya criticada hace tiempo por el propio Benjamin. Tal como señala Mark Salber Phillips en uno de los artículos del compendio de *History and Theory* que reviste esta temática, esta visión prescriptiva de la distancia histórica terminó estando tan naturalizada para la propia profesión que incluso ambas perdieron la capacidad de distinguirse entre sí, provocando que todo lo que la primera conlleva, ya sean valores, conceptos o intereses, sea también caracterizado como fundacional para la disciplina histórica (Salber Phillips, 2011: 14).

Por último, para terminar se vuelve sugerente recuperar la noción de causalidad figural que Hayden White utiliza para la historia en general, pero habiéndose inspirado en la indagación de Erich Auerbach sobre la historia literaria. Muy sucintamente y siguiendo al propio White, en *Mímesis* este filólogo alemán sostiene que la historia del realismo literario occidental está recorrida por la figura de la *figuralidad* misma y por el cumplimiento progresivo de esa figura. El proyecto de esta historia es la consumación de la promesa de representar la realidad de manera realista (White, 2010: 34). Mediante la noción de figura se establece entonces una relación entre dos posibles textos, siendo el más antiguo visto por un determinado grupo posterior como una figura, mientras que el actual texto es percibido por ese mismo grupo como la consumación de lo figurado en el primero (el ejemplo clásico es el del Antiguo y Nuevo Testamento):

La noción de cumplimiento es crucial para comprender la naturaleza peculiar de la concepción de redención histórica de Auerbach (...) Le brinda un concepto de un modo de causación peculiarmente histórico, que difiere tanto de antiguas nociones teleológicas, por un lado, como de nociones científicas y modernas de corte mecanicista, por el otro. Propongo denominar a este modo distintivamente histórico de causación con el término de `causalidad figural` (ibídem: 35).



Esta idea es traspalada por White a la historia en todas sus dimensiones, alegando que un acontecimiento de carácter histórico puede ser concebido como la consumación de uno anterior que supuestamente le es ajeno, al momento en que agentes de la actualidad lo vinculan *genealógicamente* (en el sentido nietzscheano y foucaultiano) al primero (*ibídem*: 36). Ahora bien, lo interesante es que ese mismo evento último puede ser más adelante la figura de otro que está por venir. En otras palabras, parece no haber, al igual que en Butler –y podría sumarse aquí asimismo a Benjamin– original y copia, principio y fin, sino más bien una red de apropiaciones y (re)apropiaciones constante, de nuevas citas permanentes, que pueden dar cuenta tanto de la continuidad, como de una posible transformación. De esta manera, tal como la Revolución Francesa citaba la antigua Roma, todo acontecimiento histórico permanece abierto a citas retrospectivas y para ello, la metáfora de la distancia histórica se vuelve fundamental.

Referencias bibliográficas

- Benjamin, W.** (s.a.): *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, Santiago: Universidad Arcis y LOM Ediciones.
- Butler, J.** (2004): *Undoing Gender*, Nueva York & Londres: Routledge.
- Butler, J.** (2007): *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona: Paidós.
- Den Hollander, J.; Paul, H.; y Peters, R.** (2001): “Introduction: The Metaphor of Historical Distance”, *History and Theory* 50: 1-10.
- Löwy, M.** (2001): *Walter Benjamin. Aviso de incendio*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Salber Phillips, M.** (2001): “Rethinking historical distance: from doctrine to heuristic”, *History and Theory* 50: 11-23.
- White, H.** (2010): “La historia literaria de Auerbach. Causalidad figural e historicismo modernista”, en White, H., *Ficción histórica, historia ficcional y realidad histórica*, Buenos Aires: Prometeo: 33-52.



Ponencias



Tomás de Aquino y su reapropiación de la ontología aristotélica como fundamentación del creacionismo

LEONARDO ABRAMOVICH

UNSAM

Abstract

Mientras los griegos concibieron al mundo como un hecho enteramente consistente, la metafísica tomasiana, al identificar la sustancia con la esencia y, paralelamente, al diferenciar la esencia de la existencia como dos componentes metafísicos diversos en el seno del propio ente, hace del mundo y de su presencia efectiva un hecho contingente que ha de ser como tal explicado y fundamentado. Mediante el recurso a los viejos conceptos ontológicos aristotélicos, Tomás podrá decir que el mundo no es sino una potencia que ha de ser extrínsecamente actualizada por el acto del ser, estableciendo así las bases de la buscada racionalización del dogma religioso de la creación.

Palabras clave: Aristóteles / Tomás de Aquino / creacionismo

Muy a pesar de sus diferencias y disensiones internas, que no son ciertamente pocas, el pensamiento, y más precisamente, la metafísica griega, parece haber permanecido siempre fundada sobre una y la misma concepción del mundo, sobre una y la misma consideración acerca de lo real: nos referimos aquí a la identificación entre el ser o existencia y la sustancia o, según la terminología propia de la filosofía escolástica, entre el ser y el ente. Éste en efecto, en tanto es “lo que es” o “algo que es”, existe, es, y es siempre “lo que es”; él lleva consigo necesariamente su propio ser. Podrá ser aquí o allá distinto de lo que era, podrá cambiar, devenir, transformarse y ordenarse, pero nunca dejará de ser “lo que es”, ente. En cuanto ente, el mundo griego no requiere de un fundamento o causa extrínseca que dé cuenta de su existencia, pues su ser descansa íntima e inmanentemente en sí mismo o, mejor aún, él mismo es *el ser*.

A partir del segundo siglo de nuestra era, en cambio, comenzará a dibujarse un panorama radicalmente distinto. El mundo judeo-cristiano-musulmán, en efecto, es



un mundo creado por Dios a partir de la nada, un mundo que en cuanto tal orada y socava las bases de la consistencia y la autosubsistencia del mundo pensado y vivido por los griegos. Es éste el mundo del cual debe ahora dar cuenta la filosofía, fundándolo según principios de razón, conciliando el mundo conocido por la fe con las exigencias racionales de la filosofía heredada de Grecia. Esta conciliación es exactamente, y lo es desde un principio, el proyecto de la filosofía medieval, y es por esta misma razón que, en un sentido amplio, puede ésta ser denominada teología natural o bien filosofía religiosa.

No obstante, proyectar no significa realizar. La realización de este proyecto sólo verá la luz varios siglos después de haberse iniciado el mismo. La tesis de la distinción real entre esencia y existencia –que bien podríamos denominar “tesis del puro ser”–, prefigurada por la filosofía árabe a través de autores como Al-Farabi y Avicena, pasando por Guillermo de Alvernia y llevada finalmente a su máxima expresión por la imponente metafísica de Tomás de Aquino y, más aún, por sus inmediatos seguidores, será la encargada de esta realización. Por este motivo, la teología natural, *stricto sensu*, no es sino una “metafísica del puro ser”.

1. Tomás y la sustancia aristotélica

Apenas es necesario recordar que la filosofía de Tomás, y especialmente su metafísica, descansa y se funda en las elaboraciones aristotélicas, que ella es una reelaboración de Aristóteles; podría decirse incluso que, en cierto sentido, su metafísica está contenida en la metafísica del Angélico.

Cuando Aristóteles afirma que *un hombre, hombre que es y hombre*, vale decir, para decirlo en términos más generales, que la unidad, el ser y el qué de lo que es, no son sino distintas formas de concebir una y la misma realidad, una y la misma cosa¹, está rechazando rotundamente distinción ontológica alguna entre la esencia y la existencia. En este mismo sentido afirma el Aquinate que “cosa, ente y uno significan *absolutamente lo mismo*, aunque según diversos aspectos”². Del mismo modo, permanece Tomás aún en el plano de la metafísica aristotélica al hacer de la forma la *causa essendi*³ de la sustancia. En este marco, materia y forma bastan para

¹ Cf. *Met.* 1003b 22-33

² *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 2 n. 6 (énfasis nuestro).

³ Cf. *De spiritualibus creaturis*, a. 1 ad 5; *De potentia*, q. 5 a. 1 arg. 10: *Praeterea, etiam forma substantialis est causa essendi*. Cf. también *Summa Theologiae* I, q. 75 a. 5 ad 3.



dar lugar a la sustancia, y nada fuera de ellas es necesario para que una cosa simplemente exista.

Pero mientras aquí sólo se trata del Tomás comentarista de Aristóteles, la obra del Aquinate va mucho más allá de esta labor de comentarista. El genio metafísico de este filósofo radica en haber trascendido el plano griego de la sustancia, en haber horadado el suelo material-formal de la metafísica hylemórfica aristotélica en dirección a un nuevo y último orden de lo real: el orden de la existencia. Aquí, ya no nos encontramos con el Tomás comentarista, sino más bien con el Tomás teólogo y, a la vez, filósofo.

2. Naturaleza de la distinción real

En el libro segundo de los *Segundos Analíticos* afirma el de Estagira: “*qué es el hombre* y [el hecho de] que el hombre sea son cosas distintas”⁴, es decir, que la existencia o inexistencia del hombre no está contenida en su esencia o definición. A partir de esta apreciación, Tomás –como ya lo habían hecho Al-farabi y especialmente Avicena– extraerá de esta consideración no existencial de la definición una consecuencia que ni Aristóteles ni sus continuadores pudieron pensar.

En la medida en que la esencia no contiene más que aquello que es necesario para comprenderla, ella es distinta no sólo de la individualidad en general, sino asimismo de la existencia (*esse*). “La naturaleza del hombre considerada absolutamente –advierte Tomás– hace abstracción de cualquier ser”⁵. En efecto, siempre puedo concebir lo que un hombre sea, su esencia, independientemente de que exista o no hombre alguno en la realidad.

En el marco de la metafísica aristotélica, esta exclusión de la existencia responde exacta y paralelamente a la exclusión del individuo del seno de las determinaciones de la esencia, pues, en efecto, son los individuos los únicos realmente existentes. Nadie en su sano juicio negaría que la definición abstracta de hombre no contiene nada acerca de su ser o no ser, y no lo hace en la medida en que la referencia a los individuos capaces de instanciarla es innecesaria para su correcta comprensión. En este sentido, no hay problema alguno en afirmar que el ser es diverso de la esencia y que, como tal, esta quiddidad *genérica* ha de ser extrínsecamente puesta en la existencia, “existencializada”, por decirlo así, por el ser.

⁴ 92b 10.

⁵ *De ente et essentia*, cap. 3.

Sin embargo, y este es el corazón mismo de la *distinctio realis*, no encontramos aquí aún, *stricto sensu*, una verdadera distinción entre el ser y la esencia, sino sólo entre el ser y la esencia en tanto que esencia genérica o universal o, en el lenguaje aristotélico, la forma. La distinción debe operar, si efectivamente pretende ser tal distinción, a partir de la constitución del ser como un ámbito o región completa y absolutamente otro respecto del ámbito de la esencia o lo determinado, lo que podríamos denominar un “puro ser”, vale decir, un ser sin determinación o esencia alguna. Pero esta otredad absoluta del ser es necesariamente correlativa a la determinación asimismo absoluta y total de la esencia, a la esencia en cuanto ya no más determinable y, sin embargo, aún no existente, sino sólo posible y siempre posible: una “esencia pura”. Es necesario que en el descenso a través de los diversos grados de determinación, jamás pueda allí ser hallada la existencia, aun habiendo llegado al individuo mismo, a la *infima species*. En pocas palabras, una verdadera distinción entre el ser y la esencia no significa sino la identificación entre esencia individual, o simplemente individuo, y posibilidad.

En la metafísica aristotélica la individuación suele ser presentada como el resultado del encuentro entre la materia y la forma, la actualización de la materia por parte de esta última o la composición entre ambos elementos. Un individuo así constituido no es ninguna otra cosa que la propia sustancia, “un esto” (*tóde ti*) o el ente real y efectivamente existente. Aquí, ser vale exactamente tanto como ser-*un*-ser. En este marco pues, individualidad y existencia coinciden. Tomás, por el contrario, se alejará de esta posición a partir de dos movimientos y torsiones sucesivas. Primero, introduciendo al individuo en el seno mismo de la esencia y, en segundo lugar, concibiendo a esta esencia singular, resultado del primer movimiento, como una esencia posible.

En efecto, la esencia es concebida por Tomás no sólo como la forma, forma que es, en sí misma considerada, sólo algo del orden de la universalidad –tal y como lo había hecho Aristóteles-, sino más precisamente, como el compuesto de materia y forma⁶. Esta introyección de la materia al interior de la esencia, dado el resultado necesariamente individualizante del contacto de la materia con la forma, no es ninguna otra cosa, por consiguiente, que la introyección del individuo hacia el interior de la esencia, dando como resultado, por consiguiente, un individuo posible. Pero, mientras en Aristóteles el resultado de la actualización de la materia por parte de la forma no es sino la sustancia misma y, por ende, un individuo concreto ya efectivamente existente, Tomás negará a esta actualización su función existencializante,

⁶ Cf. *De potentia*, q. 9 a. 1 arg. 7 ; *Summa Theologiae* I, q. 29 a. 2 ad 3 y *De ente et essentia*, cap. 3.



haciendo de la misma, si se me permite el neologismo, sólo algo “talificante”, vale decir, sólo algo cuya función se agota en la constitución de una *tal* o cual esencia individual capaz de recibir el ser, una “pura esencia”.

Del hecho de que es siempre posible pensar un individuo cualquiera, digamos, Sócrates o Critón, aun cuando estos no existan, se sigue que la definición, incluso tratándose de la definición de un individuo, nada dice acerca de su ser, y que la esencia, exhaustiva y completamente determinada hasta el individuo mismo, no contiene ni la más mínima mención de la existencia de lo allí mentado. Esta pensabilidad o, mejor aún, representabilidad del individuo es, en efecto, el núcleo de la argumentación tomasiana⁷. Así lo dice Tomás: “(...) toda esencia o quiddidad puede concebirse sin que nada acerca de su ser sea concebido; puedo por ejemplo comprender qué es el hombre o el Fénix e ignorar si existen como cosas reales”⁸.

Al hacer de la esencia un compuesto de materia y forma, al sobrepujar su determinación hasta el extremo de la individualidad, donde ya no cabe ninguna determinación o modificación ulterior de la esencia, ella se torna una esencia pura o, como dice Tomás, un *esse completum*⁹, y es identificada, en cuanto tal ser completo, con el entero ámbito de lo determinado en cuanto tal. Pero en la medida en que esta esencia así saturada, completa y cerrada sobre sí misma, no contiene aún su propia existencia, sino sólo su “talidad”, es decir, su ser tal o cual singular, el resultado de esta operación es algo completamente nuevo y extraño al pretérito mundo griego, algo impensable y efectivamente impensado por la metafísica antigua, a saber, un individuo o una sustancia meramente posible, la escisión entre individualidad y existencia o bien, la “desexistencialización” del individuo.

3. El ser como acto y accidente de la esencia

Esta desexistencialización del individuo conlleva como su correlato necesario la posición del ser como lo otro (*aliud, aliquid*) respecto de la esencia (la esencia pura o *esse completum*), como lo frente a ella y fuera de ella, tornándose así el ser nada más que lo absolutamente indeterminado, o mejor, la indeterminación misma: el

⁷ Aquí se dirige precisamente la crítica de Averroes a Avicena y, por extensión, al propio Angélico. Según Averroes, el núcleo de todos los extravíos avicenianos consiste en la confusión entre el orden lógico y el orden metafísico, entre el ser mental y el ser real, amén de un previo solapamiento entre teología y metafísica. Cf. García Marques, Alfonso, “La polémica sobre el ser en el Avicena y Averroes latinos”, en *Anuario Filosófico*, n° 20, 1983, p. 86 ss.

⁸ *De ente et essentia*, cap. 3.

⁹ Cf. *Super Sent.*, lib. 4 d. 25 q. 3 a. 1 q. 1 ad 2.



puro ser. En este sentido podrá decir Tomás que la existencia se halla más allá de la esencia, que es ella preterformal y preterencial¹⁰. Ahora, precisamente porque el ser es lo otro de la esencia, no se sigue él a partir de ella, ni puede ser causado por ella misma, sino que ha de advertirle, esto es, ser existencializada, extrínseca y adventiciamente desde un otro (*ab alio*).

Todo aquello que corresponde a una cosa –advierde Tomás-, o bien proviene de los principios de su naturaleza, como el ser risible en el hombre, o bien de un principio extrínseco a la misma, como la luz en el aire por la influencia del Sol. Pero no es posible que el ser mismo sea causado por la forma o quiddidad de la cosa –entendiéndose por causa la causa eficiente– porque entonces la cosa sería causa de sí misma, dándose el ser a sí misma, lo cual es imposible. Por lo tanto es necesario que, para toda cosa cuyo ser sea distinto de su naturaleza, su ser provenga de otra cosa¹¹.

Todo lo que así adviene, extrínseca y, por ende, no necesariamente, debe ser concebido a modo de un accidente de aquello a lo que adviene, en este caso, la esencia, precisamente por el motivo antes señalado: la representabilidad de una esencia cualquiera no implica, para que tal esencia sea efectivamente representable, la consideración de su existencia. En palabras de Tomás: “Todo lo que en algo está más allá de su esencia, se agrega a ello accidentalmente”¹².

Al decir que el ser es un accidente de la esencia, se hace de él, *ipso facto*, un ser recibido (*esse receptum*¹³); y exactamente en la medida en que el ser es recibido, la esencia deviene necesaria y correlativamente un “recipiente” del ser, haciendo así de ella nada más que la sustancia o el sujeto de inherencia del accidente que es su propia existencia. Así sustancializada y absolutizada frente al ser, la esencia es aquello *capaz* de recibir al ser, vale decir, un ente o algo existente sólo *en potencia*, un ente que, justamente en tanto que potencial, será efectivamente existente a cau-

¹⁰ Cf. *Contra Gentiles*, lib. 1 cap. 21, n. 2; *Summa Theologiae* I, q. 3 a. 4 co.; *De potentia*, q. 5 a. 3 co.; *De Veritate*, q. 8 a. 8 co. y *De ente et essentia*, cap. 4.

¹¹ *De ente et essentia*, cap. 4. Cf. *Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 58 n. 6; *Contra Gentiles*, lib. 4 cap. 40 n. 14.

¹² *Compendium theologiae*, lib. 1 cap. 66 co.; cf. además *Summa Theologiae* I, q. 77 a. 1 arg. 5: *Praeterea, omne quod non est de essentia rei, est accidens*. Cf. también *De veritate*, q. 14 a. 3 arg. 10 y *Contra Gentiles*, lib. 1 cap. 23 n. 6.

¹³ Cf. *Super Sent.*, lib. 1 d. 8 q. 5 a. 1 s.c. 2.; *De veritate*, q. 21 a. 5 co.; Cf. también *De ente et essentia*, cap. 3; *Summa Theologiae* I, q. 7 a. 1 co. y *Summa Theologiae* I, q. 27 a. 2 arg. 3



sa de la actualización de su potencia llevada a cabo extrínseca y causalmente por el ser en tanto acto de la esencia (*actus essendi*¹⁴).

A pesar de que el Angélico no suele mostrarse reticente a hablar del *esse* o ser como acto de la esencia, sí parece hacerlo respecto de la potencialidad que, correlativamente, le conviene a esta última. En efecto, ella es, dice Tomás, una *cierta* potencia o bien, sólo *a modo (quodammodo)* de una potencia¹⁵. Esta cualificación – *quodammodo*- del carácter potencial de la *essentia* respecto de su ser, a primera vista insignificante y sin mayor relevancia, representa, por el contrario, unos de los motivos fundamentales de la ontología tomasiana: la superación del plano sustancial de la metafísica griega y el descubrimiento del ya mencionado plano de la existencia.

Si la esencia es sólo “en cierto modo” potencial, ello se debe únicamente al hecho de que el concepto de potencia, tomado de la tradición aristotélica, es incapaz de representar y significar adecuadamente lo que aquí Tomás pretende indicar. No se trata, en efecto, de la potencialidad correspondiente a la materia y, a una con ello, tampoco de la actualidad que corresponde a la forma, como de hecho sucede en la ontología que da origen a estos conceptos. Debemos pensar por el contrario en un acto y una potencia de naturaleza completamente *sui generis*, en un acto que no es el de la forma y una potencia que no es la de la materia, sino más bien en un acto que es el acto del ser y una potencia que es la potencia de la esencia. Así, al referirse a las formas separadas, veremos a Tomás hablar de la novedosa idea de *formas potenciales* respecto de su ser:

Todo lo que recibe algo de otro está en potencia respecto a este otro, y aquello que es recibido es, para el que recibe, su acto. Es necesario, por consiguiente, que la quiddidad misma o la forma, que es la inteligencia, esté en potencia con respecto al ser que recibe de Dios; y este ser es recibido como un acto. Es en este sentido que *potencia y acto se hallan en las inteligencias, pero no así materia y forma, sino en un sentido equívoco*¹⁶.

Evidentemente, en tanto tratamos aquí con formas separadas, vale decir, inmateriales, no tiene sentido alguno hablar de su potencia en términos de una potencialidad material. Y sin embargo, esto no obsta para que Tomás hable efectivamente de la potencia de estas formas. Si queremos percibir la novedad del asunto, basta recordar que para Aristóteles una forma sin materia, forma que en su ontología corresponde al

¹⁴ Cf. *Super Sent.*, lib. 1 d. 8 q. 5 a. 2 co.; *Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 54 n. 6; *Summa Theologiae* I, q. 75 a. 5 ad 4; *Super Sent.*, lib. 2 d. 27 q. 1 a. 1 ad 3; *Q. d. de anima*, a. 6 co.; *Summa Theologiae* I, q. 3 a. 4 co.; *Summa Theologiae* I, q. 4 a. 1 ad 3 y *Summa Theologiae* I, q. 54 a. 1 co.

¹⁵ Cf. *Q. d. de anima*, a. 6, ad 2.

¹⁶ Cf. *De ente et essentia*, cap 4 (énfasis nuestro).



theós motor del mundo, es necesariamente, y precisamente en tanto que inmaterial, puro acto. La posibilidad de concebir una potencia puramente formal, la posibilidad de disociar las anteriormente indisociables nociones de potencialidad y materialidad, reside pura y exclusivamente en la negación del carácter ontológicamente último y primordial de la sustancia y en la correspondiente afirmación de la primariedad ontológica del plano del ser, plano en el que se ubica aquí el Aquinate. “Porque si toda forma es acto - agrega Gilson-, no todo acto es forma”¹⁷.

Por este motivo, dice Tomás, toda sustancia material está, en tanto que existente, constituida por una doble composición. En primer lugar, la composición de materia y forma que da lugar a una sustancia determinada. Pero esta forma, con todo, no es el acto último de la sustancia, vale decir, su acto de ser, sino sólo el acto por el cual la sustancia es “tal” sustancia¹⁸. A esta primera composición es necesario sumarle una segunda y más profunda composición -y en efecto la más profunda, piensa Tomás- entre la sustancia (o esencia), ya constituida como tal a partir del acto de la forma, y el ser, a partir de cuyo acto la sustancia será una sustancia efectiva y actualmente existente¹⁹. Sólo en la medida en que la forma ha determinado a la sustancia y constituido con ello una *determinada* sustancia, ésta deviene algo capaz de recibir el acto de ser²⁰. Es en este sentido que, según Gilson, la forma produce en la sustancia “el sujeto receptor de la existencia”²¹, pues ella no es sino “el receptor y el transmisor obligado del acto de existir”²². Según una comparación frecuentemente utilizada por Tomás, y que resume el sentido general de esta tesis de la primariedad del plano existencial respecto del plano sustancial, puede decirse que la forma es la *causa essendi* de la sustancia así como lo diáfano es la *causa lucendi* del aire²³. En efecto, es la diafanidad del aire lo que hace a éste apto para recibir la luz, sin ser ella misma ni la luz ni la causa de la luminosidad del aire. Análogamente, la forma otorga a la sustancia la aptitud para recibir el ser, sin ser ella misma ni el ser ni la causa de la existencia de la sustancia, sino sólo la *conditio sine qua non* de esta existencia.

¹⁷ Gilson, Étienne., *El ser y la esencia*, p. 95.

¹⁸ Cf. *De ente et essentia*, cap. 2.

¹⁹ Cf. *De substantiis separatis*, cap. 8:

²⁰ *Contra Gentiles* II, 55.

²¹ Gilson, Étienne, op. cit., p. 94.

²² *Ibíd.*, p. 99.

²³ Cf. *Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 54 n. 5.



4. Conclusión

Que existe una diferencia real, esto es, ontológica, entre la esencia y la existencia, cuya composición, asimismo real, es la causa de la existencia del ente o de la esencia en tanto que existente, es tanto como afirmar que la esencia, aun determinada hasta el extremo del individuo, no implica la existencia, que ésta debe ser extrínsecamente causada en la esencia por obra de un otro, y que el ser se añade sólo accidentalmente a la esencia, vale decir, que el mundo es contingente y que, en la medida en que existe, debió ser creado.

Con la *distinctio* entre ser y esencia o, como también podemos decir, con la constitución de los planos correlativos del puro ser y la pura esencia, Tomás ha sentado –mediante la apelación y transformación de los viejos conceptos ontológicos aristotélicos– las bases de la tan anhelada racionalización de la Creación. Dios creador y mundo creado tienen ahora un lugar en el edificio de la filosofía o, más precisamente, de la teología natural. Así nos lo confirma Joseph Owens, en su artículo “Aristóteles y el Aquinate”. Dice allí: “De hecho, la distinción real entre esencia y existencia pudo ser considerada en los círculos neotomistas como la verdad fundamental de la Filosofía cristiana, verdad que ha dominado toda la Metafísica tomista. Ella ha sido el nervio de la distinción entre Dios y las criaturas”²⁴. He aquí lo que Gilson denomina una “verdadera revolución metafísica”²⁵.

²⁴ Kretzmann, Norman y Stump, Eleonore (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, p. 39 [trad. nuestra].

²⁵ Gilsón, Etienne, *Dios y la filosofía*, Emecé Editores, Bs. As., 1945, p. 85.



Referencias bibliográficas

- Aristóteles:** *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1982.
- Aristóteles:** *Tratados de lógica*, Gredos, Madrid, 1982.
- Barnes, J.:** “Metaphysics”, en Barnes, J. (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- Cantens, B.:** “The Interdependency Between Aquina’s Doctrine of Creation and his Metaphysical Principle of the Limitation of Act by Potency”, en *American Catholic Philosophical Association. ACPA Proceedings*, vol. 74, 2001, pp. 121-139.
- Dancy, R. M.:** “Aristotle on Existence”, en *Synthese*, vol. 54, n° 3, 1983, pp. 409-442.
- Davies, B. (ed.):** *Thomas Aquinas. Contemporary Philosophical Perspectives*, Oxford University Press, New York, 2002.
- Demoss, D. y Deveraux, D.:** “Essence, Existence and Nominal Definition in Aristotle’s Posterior Analytics II 8-10”, *Phronesis*, n° 33, 1988, pp. 133-154.
- Faintanin, P.:** “La doctrina de la individuación en Averroes, su recepción y crítica en Tomás de Aquino”, en *Aquinate*, n° 3, 2006, pp. 147-162.
- Ferreiro, H.:** “La absolutización de la esencia como axioma fundamental de la metafísica tomista”, en *Patristica et Mediaevalia*, 28, 2007, pp. 83-97.
- Gilson, E.:** *L’etre et l’essence*, Vrin, Paris, 1963.
- Hartman, E.:** “Aristotle on the Identity of Substance and Essence”, en *The Philosophical Review*, vol. 85, n° 4, oct. 1976, pp. 545-561.
- Hochschild, J.:** “Kenny and Aquinas on individual essences”, en *Society for Medieval Logic and Metaphysics*, vol. 6, 2006, pp. 45-56.
- Iturrioz, J.:** “Existencia tomista y subsistencia suareciana”, en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza (Arg.), marzo-abril 1949, t. 2, pp. 798-804.
- Iturrioz, J.:** “Lo finito y la nada”, en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza (Arg.), marzo-abril 1949, t. 2, pp. 792-797.
- Kenny, A.:** *Aquinas on Being*, Oxford University Press, New York, 2002.
- Kerr, F.:** *After Aquinas. Versions of Thomism*, Blackwell Publishing, Malden (USA), 2002.
- MacDonald, S.:** “The *Esse/Essentia* argument in Aquina’s *De ente et essentia*”, en *Journal of The History of Philosophy*, vol. 22, n° 2, apr. 1984, pp. 157-172.
- Moya Obradors, P. J.:** “El ser en Santo Tomás de Aquino, según Etienne Gilson”, en *Anales de Filosofía*, vol. 4, 1986, pp. 175-186.
- Owens, J.:** “Aquinas’ Distinction at *De ente et essentia* 4.119-123”, *Mediaeval Studies*, n° 48, 1986, pp. 264-87.



- Owens, J.:** “Aristotle and Aquinas”, en Kretzmann, Norman y Stump, Eleonore (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, pp. 38-59.
- Peña, L.,** *El ente y su ser. Un estudio lógico-metafísico*, Universidad de León, Secretariado de Publicaciones, España, 1985.
- Stephen Menn:** “Metaphysics: God and Being”, en McGrade (ed.), *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, New York, 2003
- Tomás de Aquino:** *Opera omnia ut sunt in Indice thomistico additis 61 scriptis ex aliis Medii Aevi auctoribus*, Ed. R. Busa, Frommann-Hoolzbog, Stuttgart-Bad Cannstadt, 1980.
- Tomás de Aquino:** *Suma Teológica*, B. A. C., Madrid, 1988.
- Tomás de Aquino:** *El ente y la esencia*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 2002.
- Wippel, J.:** “Metaphysics”, en Kretzmann, N. y Stump, E. (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.



Historia cósmica y orquestación de las ciencias

La teoría de la deriva continental de Alfred Wegener vista desde la perspectiva de Otto Neurath

MATÍAS AIMINO

UNL

1. Introducción

La revisión historiográfica sobre los orígenes del empirismo lógico ha revelado que la perspectiva filosófica de Neurath y su programa de unificación de las ciencias no pueden inscribirse en la versión ortodoxa de esta corriente, a la que suele designarse como ‘concepción heredada’ (*received view*). Los rasgos que distinguen a la perspectiva neurathiana son, entre otros, la concepción pluralista del lenguaje y la racionalidad científica, el falibilismo teórico y metodológico, el antifundamentismo, así como la idea de que el conocimiento científico no puede escindirse de su raigambre histórica y social. Además, se ha destacado la adecuación de la filosofía de la ciencia de Neurath para describir aspectos relevantes de la práctica científica real, y esta es una de las razones que permiten afirmar su vigencia y actualidad.

Sin embargo, el *poder descriptivo* adjudicado a la filosofía de la ciencia de Neurath no ha estimulado, hasta ahora, el desarrollo de un programa de reconstrucción de la evolución histórica de las ciencias que sea tributario de la perspectiva neurathiana. No es mi propósito enmendar esta lamentable falta delineando los principios básicos de dicho programa, sino mostrar por medio de una simple aplicación que las categorías de análisis emergentes de la filosofía de Neurath son altamente fructíferas y que, por lo tanto, dicho programa es posible. En particular, intento mostrar que las nociones neurathianas de “enciclopedia”, “isla de sistematización”, “historia cósmica” y “orquestación de las ciencias” son especialmente adecuadas para describir dos episodios de la historia de la geología: (1) la emergencia y consolidación de la *teoría de la deriva continental* de Wegener a partir de la convergencia de diversas disciplinas científicas y, como consecuencia esto, (2) la coexistencia de teorías incompatibles en la geología de la primera mitad del siglo XX.



2. La filosofía de la ciencia de Neurath

El programa de la *ciencia unificada* defendido por Neurath difiere radicalmente de la versión reduccionista de otros representantes del empirismo lógico como Carnap, Hempel o Nagel. Desde la perspectiva neurathiana, la construcción un sistema total de conceptos, lógicamente inobjetable y depurado de las imprecisiones del lenguaje natural, es una forma prescriptiva y totalitaria de organización del conocimiento que no puede ser refrendada por la práctica científica real. Por el contrario, su propuesta de unificación de las ciencias comporta la formación de una *enciclopedia* flexible, abierta y provisional que pretende reunir (*assemble*) la totalidad del conocimiento disponible en un momento histórico dado. Pero al reunir todos los enunciados científicos vigentes se hace manifiesta la imposibilidad de que la enciclopedia esté libre de contradicciones. Si pretende no omitir aspectos esenciales del conocimiento, la enciclopedia debe contener tanto los enunciados precisos que son lógicamente consistentes entre sí, como los enunciados imprecisos que no han podido coordinarse apropiadamente. Por eso, toda enciclopedia solamente contiene sistematizaciones locales o *islas de sistematización* en medio de una gran masa de enunciados que forman un agregado no sistemático y que presentan numerosas inconsistencias o contradicciones.

En el marco del enciclopedismo neurathiano, la distinción entre un campo disciplinar y otro puede establecerse con fines orientadores, pero no como una clara demarcación entre las ciencias. El programa de unificación de Neurath supone que todos los enunciados emergentes del esfuerzo cognoscitivo global de los seres humanos pueden integrarse en una ciencia única dedicada al estudio de un objeto plural, constituido por los astros y la tierra, por las plantas y los animales, por los hombres, las tribus y las sociedades. Así concebida, la ciencia unificada constituye una historia global del cosmos o *historia cósmica* que integra todas las disciplinas científicas sin establecer entre ellas una demarcación *a priori* ni una organización jerárquica o piramidal. Para Neurath, todos los enunciados científicos están “en un mismo plano” (Neurath, 1937: 204) y pueden ser convocados para nuestra comprensión del mundo, esto es, para tratar los problemas que afronta la ciencia.

Neurath denomina *orquestación de las ciencias* a esta posibilidad de “considerar todos los enunciados juntos para analizar determinadas correlaciones en un campo determinado” (Neurath, 1944: 13). El término orquestación (*orchestration*) proviene de la filosofía política de Kallen,¹ que promueve la cooperación democrática-

¹ Acerca de las relaciones de Neurath con Kallen cf. Reisch (2005: 205 y ss.).



ca en un marco de pluralismo étnico y cultural. Trasladado al ámbito de la ciencia, este término no solamente designa la posibilidad de que los investigadores de diversas disciplinas colaboren en la resolución de algún problema especialmente complejo –lo que se conoce como enfoque interdisciplinario–, sino que además pretende indicar que todo problema empírico excede los límites de cualquier disciplina científica y que, por lo tanto, los solapamientos disciplinares son más frecuentes de lo que suele admitirse. Por otro lado, la orquestación también supone la posibilidad de colaboración entre expertos y no expertos, una vez allanada la comunicación entre ellos mediante lo que Neurath denomina *humanización del conocimiento*.

Lo tratado hasta aquí obviamente no agota la filosofía de la ciencia de Neurath. Si se pretende elaborar un programa de reconstrucción de la evolución histórica de las ciencias que sea tributario de la perspectiva neurathiana, son más numerosos los asuntos que deben considerarse. Pero en el marco de este trabajo, en el que solamente pretendo mostrar la posibilidad de dicho programa mediante una aplicación ejemplar, las nociones presentadas son suficientes para capturar los aspectos más relevantes de los episodios históricos que considero a continuación.

3. La teoría de la deriva continental de Wegener

La teoría de la *deriva continental*,² también designada como teoría de los *desplazamientos o movimientos continentales*, o simplemente como teoría *movilista*, fue desarrollada por Wegener en los inicios del siglo XX. Los primeros esbozos de la teoría aparecen en dos artículos publicados en 1912, y una elaboración más sistemática se presenta en *El origen de los continentes y los océanos*, libro que se publica primero en 1915 y se edita nuevamente en 1920, 1922 y 1929. En las sucesivas ediciones, Wegener incorpora nuevos datos empíricos y nuevas interpretaciones teóricas que aportan los partidarios de la teoría movilista a partir de investigaciones desarrolladas en diversos campos disciplinares, como la geofísica, la geodesia, la oceanografía, la paleontología, la zoogeografía y la fitogeografía, la paleoclimatología, etc. De este modo, la cuarta edición del libro aparece como la más sólida y firmemente fundada; el mismo Wegener declara que “ha faltado poco para que adquiriera un carácter diferente que sus predecesoras” (Wegener, 1915/1929: 14).

² Aunque Wegener no usó el término ‘deriva’, en alemán *Abdrift*, de este modo fue vertido a otros idiomas el término *Kontinentverschiebung*, que puede traducirse más apropiadamente como desplazamiento o movimiento continental.



Con los aportes provenientes de los campos disciplinares antedichos, Wegener construye cinco argumentos en los que pretende mostrar que la teoría de la deriva continental no solamente dispone de un amplio apoyo empírico sino que además es consistente con otras teorías científicas ya aceptadas. Los argumentos son:

1) geodésicos. La determinación, por métodos astronómicos, de las coordenadas de puntos terrestres situados en distintos continentes muestra la existencia de movimientos continentales actuales. Wegener sostiene que, “si estos movimientos se produjeron durante largos períodos de tiempo, es también probable que continúen actualmente” (Wegener, 1915/1929: 31).

2) geofísicos. La teoría recientemente aceptada de la isostasia terrestre sugiere que los bloques continentales, en tanto que flotan en equilibrio isostático sobre un sustrato fluido y viscoso denominado ‘manto terrestre’, son susceptibles de reaccionar a la incidencia de fuerzas geológicas mediante su desplazamiento o deformación. El caso de Escandinavia prueba la existencia de desplazamientos verticales, pero “no existe razón alguna para que [...] no puedan darse movimientos en la horizontal” (Wegener, 1915/1929: 50).

3) geológicos. La correlación transoceánica de estructuras geológicas prueba la existencia de antiguas conexiones entre continentes actualmente separados. Wegener cita al respecto una amplia variedad de casos que permiten establecer correlaciones geológicas entre África y Sudamérica, entre Europa y Norteamérica, entre África, India, y Madagascar, entre Australia y Nueva Zelanda, y entre las islas del archipiélago de las Molucas.

4) paleontológicos y biológicos: la correlación transoceánica de especies naturales vivientes o fósiles también prueba la existencia de antiguas conexiones intercontinentales. Wegener presenta numerosos ejemplos al respecto, y destaca en particular el estudio de Michaelsen sobre la distribución geográfica de las lombrices de tierra, porque es implausible que éstas hayan migrado o hayan sido transportadas de un continente a otro.

5) paleoclimáticos. La presencia, en continentes situados a diversas latitudes, de sustratos geológicos formados en un mismo paleoclima (como el cinturón carbonífero que atraviesa Norteamérica, Europa, Asia Menor y China) sugiere que las distribuciones continentales más antiguas eran sustancialmente diferentes de la actual. En este sentido, las reconstrucciones paleoclimáticas se hacen más consistentes cuando se basan en las distribuciones continentales postuladas por la teoría movilista.



A pesar de que Wegener no fue el primero en defender la idea de que los continentes se desplazaron a lo largo de las eras geológicas,³ al conectar diversos campos disciplinares mediante una teoría amplia y abarcadora, fue quien logró desarrollar la teoría de la deriva continental con mayor coherencia y profundidad, y quien se dedicó con mayor ahínco a su defensa.

4. El debate en la geología de la primera mitad del siglo XX

Durante el período en que Wegener desarrolla la teoría de la deriva continental, existen otras dos teorías rivales que pugnan por el dominio del campo: (1) la *teoría contraccionista*, desarrollada durante el siglo XIX, consolidada en la gran síntesis geológica de Suess (1883/1909) y difundida principalmente entre científicos europeos, y (2) la *teoría permanentista*, defendida en especial por geólogos norteamericanos como Willis (1910) desde los inicios del siglo XX. Se trata de dos teorías estabilistas que afirman que los continentes no se desplazaron a lo largo de las eras geológicas sino que, por el contrario, ocupan en la actualidad el mismo sitio que tenían reservado antiguamente.

La teoría contraccionista sostiene que la Tierra, originalmente en estado de fusión, perdió calor progresivamente y sufrió un proceso de contracción similar al de una fruta disecada. La corteza inicial formada en la superficie del geoide experimentó diversos plegamientos y hundimientos cuya resultante (provisional) es la morfología geológica actual. En este marco, la teoría postula la existencia de antiguos continentes intermedios o *puentes continentales* que hicieron posible el intercambio de la flora y la fauna terrestres y que luego se hundieron bajo el océano, lo que explicaría las correlaciones transoceánicas de especies naturales. Los dos problemas principales que enfrenta la teoría contraccionista son de índole geofísica. Por un lado, el descubrimiento del radio y la presuposición de una enorme radioactividad en el núcleo terrestre desafían la idea de que la tierra se está enfriando. Por otro lado, la detección de levantamientos continentales absolutos, como el de Escandinavia, no pueden explicarse como un retraso de partes de la corteza en su tendencia general a contraerse y motivan la aceptación de la teoría de la isostasia terrestre, claramente reñida con el contraccionismo. La posibilidad de sostener la teoría contraccionista en la primera mitad del siglo XX depende entonces de la posibilidad de conciliarla con la isostasia terrestre y con la radioactividad, lo que se intenta mediante la hipótesis planetesimal de Chamberlin y Moulton (1909).

³ Entre los predecesores movelistas de Wegener se destacan A. Snider-Pellegrini y F. Taylor.



La teoría permanentista, por su parte, sostiene que tanto los continentes actuales como las plataformas oceánicas son rasgos permanentes de la superficie terrestre, dado que la isostasia hace imposible el hundimiento de antiguos continentes intermedios. En un todo coherente con los conocimientos geofísicos de la época, la teoría permanentista no dispone, sin embargo, de una explicación aceptable para las correlaciones transoceánicas de especies naturales. Con el propósito de reparar esta falta, Willis (1932) introduce la hipótesis de antiguas conexiones ístmicas que fueron provocadas por un plegamiento orogénico y favorecidas por la acumulación volcánica, y que permitieron unir continentes previamente separados, como lo muestra el caso de las dos Américas.

De acuerdo con Wegener, al asomarnos a la geología del primer cuarto del siglo XX, “asistimos al singular espectáculo de que se defienden simultáneamente dos teorías completamente opuestas sobre la antigua configuración de la tierra” (Wegener, 1915/1929: 26). Wegener entiende que esta oposición se debe a que la teoría contraccionista pone el énfasis en los datos paleontológicos, mientras que la permanentista destaca los aspectos geofísicos, y propone su teoría de la deriva continental como una respuesta integral a los *requisitos legítimos* de ambas teorías.

En concreto, esto quiere decir que hubo conexiones entre los continentes actualmente separados, pero no intercontinentes que luego se hundieron; y que hay permanencia, pero no de cada océano o continente individual, sino del área de los continentes y del área de las cuencas marinas en su conjunto (Wegener, 1915/1929: 30).

A pesar de las pretensiones de Wegener, la teoría de la deriva continental no logra disolver el debate que caracteriza a la geología de la primera mitad del siglo XX, sino que lo acrecienta, instalándose frente a las dos teorías estabilistas rivales como una tercera alternativa de índole movilista.

5. Hacia una interpretación neurathiana de los episodios históricos

La reconstrucción histórica y filosófica del debate en la geología de la primera mitad del siglo XX ha suscitado diversas interpretaciones, algunas de las cuales son tributarias de los modelos de desarrollo científico propuestos por Kuhn y por Lakatos. No es mi propósito juzgar los méritos y deméritos de tales interpretaciones, pero quiero señalar que los modelos en los que se apoyan conciben las teorías, o más bien



los conjuntos de teorías (los paradigmas, los programas de investigación), como entidades con límites relativamente bien definidos, y que esto les impide capturar ciertos aspectos del debate. Neurath, en cambio, sostiene una concepción *reticular* de la ciencia que concuerda perfectamente con su enciclopedismo. Según esta concepción, haciendo un corte transversal del conocimiento científico en un momento histórico determinado, se obtiene una red de enunciados, algunos de los cuales son precisos y están lógicamente conectados entre sí, mientras que otros son imprecisos y están aislados del resto, en el sentido de que no se han establecido aún relaciones lógicamente inobjetables. Por esta razón, toda enciclopedia contiene algunas *islas de sistematización* y un gran número de *enunciados aislados* que no están libres de contradicción y que son, en consecuencia, menos estables que el resto.

Desde esta perspectiva, el debate en la geología de la primera mitad del siglo XX puede interpretarse como el intento de conectar ciertos enunciados que de otro modo quedarían aislados (las tesis contraccionista, permanentista y movilista) con ciertas islas de sistematización que les proporcionarían mayor estabilidad. La hipótesis planetesimal de Chamberlin y Moulton así como la hipótesis de antiguas conexiones ístmicas de Willis corresponden a ese intento; la primera busca conciliar el contraccionismo con la isostasia terrestre y la radioactividad, mientras que la segunda trata de hacer lo mismo entre el permanentismo y las correlaciones transoceánicas de especies naturales. Uno de los méritos de la tesis movilista es su posibilidad de conectarse, desde un principio, con estas dos islas de sistematización. Sin embargo, la conexión no se logra de manera consistente –lo cual explica que el debate en la geología se haya prolongado hasta la década de 1960–. Por un lado, aunque la isostasia terrestre constituye el mecanismo que posibilita el movimiento horizontal de los bloques continentales, no permite establecer de qué modo los bloques se abrirían paso a través de la sólida plataforma oceánica sin desmoronarse completamente. Por otro lado, la posición relativa de los continentes propuesta por la teoría movilista no es compatible con todos los casos de correlaciones transoceánicas de especies naturales, y esto implica la existencia de contraejemplos.

Lo dicho hasta ahora sugiere una primera línea de trabajo para un programa de reconstrucción de la evolución histórica de las ciencias que sea tributario de la perspectiva neurathiana. Se trata de examinar la dinámica existente entre las islas de sistematización y los enunciados aislados durante el proceso de desarrollo de sucesivas enciclopedias. Esto mostraría cómo se construyen argumentos para que ciertos enunciados se mantengan ligados a la red, y cómo los enunciados que permanecen aislados durante demasiado tiempo son omitidos en las enciclopedias pos-



teriores, hecho que ha ocurrido con las tesis contraccionista y permanentista tras la asociación del moviismo con la tectónica de placas.

El otro episodio considerado, esto es, el desarrollo de la teoría de la deriva continental mediante la convergencia de diversas disciplinas científicas, puede interpretarse desde la perspectiva neurathiana como una vasta operación de *orquestación de las ciencias* que le permite a Wegener distinguir su teoría de las ideas moviistas precedentes, consolidarla progresivamente y posicionarla frente a sus rivales estabilistas. Wegener inscribe su teoría dentro de la *historia cósmica* al conectar la tesis moviista con una gran masa de enunciados científicos que provienen de otras disciplinas y que pueden ser parte de sistematizaciones locales o bien estar aislados hasta el momento en que se establecen las conexiones. Esta posibilidad de orquestación de las ciencias presupone que toda demarcación entre una disciplina y otra (*departmentalization*) surge de una convención y no de una necesidad lógica. Mientras que algunos modelos de desarrollo científico, como el kuhniano, son más aptos para describir procesos de especialización, la filosofía de la ciencia de Neurath, al poner el énfasis en el trabajo colaborativo, permite dar cuenta del surgimiento de hipótesis comprensivas transdisciplinarias como en el caso de la teoría moviista. Y esto sugiere una segunda línea de trabajo para el programa propuesto, que consiste en detectar la aparición de enunciados comprensivos que se localizan en un centro nodal de la completa red de enunciados científicos y que provocan reconfiguraciones en el mapa de las disciplinas.

Referencias bibliográficas

- Chamberlin, T. y F. Moulton** (1909), “The development of the planetesimal hypothesis”, *Science* 30 (775): 642-645.
- Neurath, O.** (1936) “Encyclopedia as «model»”, en Neurath, O. (1983), p. 145-158.
- (1937) “The departmentalization of unified science”, en Neurath, O. (1983), p. 200-205.
- (1944) *Fundamentos de las ciencias sociales*, Granada: Comares, 2006.
- (1946) “The orchestration of the sciences by the encyclopedism of logical empiricism”, en Neurath, O. (1983), p. 230-242.
- (1983) *Philosophical Papers 1913-1946*, Cohen, R. y M. Neurath (eds.), Dordrecht: Reidel.
- Oreskes, N.** (1999), *The rejection of continental drift*, New York: Oxford University Press.



Pérez-Malvárez, C., Bueno, A. y J. Morrone (2003), “Recepción temprana de la teoría de la deriva continental y su competencia con las teorías rivales”, *Asclepio* 55 (1): 3-34.

Suess, E. (1883/1909), *The face of the earth*, Oxford: Clarendon.

Uebel, T. (1995), “Vigencia de la teoría de la ciencia de Otto Neurath”, *Theoria* 10 (23): 175-186.

Wegener, A. (1915/1929), *El origen de los continentes y los océanos*, Barcelona: Planeta, 1993.

Willis, B. (1910), “Principles of paleogeography”, *Science* 31 (790): 241-260.

--- (1932), “Isthmian links”, *Geological Society of America Bulletin* 43: 917-932.

Reisch, G. (2005), *Cómo la Guerra Fría transformó la filosofía de la ciencia*, Bernal: UNQ, 2009.



De la Naturaleza como el conjunto de los fenómenos a la Naturaleza como un polo de lo Absoluto en el tránsito de la Ilustración al Romanticismo en Alemania

MIGUEL ALBERTI

IdIHCS-UNLP/CONICET

Kant habló de la naturaleza en distintos contextos, con distintos intereses, y defendiendo distintos modos de entender el concepto. En la *Crítica de la razón pura*, por ejemplo, ofrece una definición que, por razones diversas, parece indicar un camino razonable para acceder al sentido riguroso con el que Kant pretendía que se entendiese el término cuando se sirviera de él como término técnico. Llegando al final de la sección de las “Analogías de la experiencia” dice Kant que “Por naturaleza (en sentido empírico) entendemos la interconexión [*Zusammenhang*] de los fenómenos según su existencia, según reglas necesarias, es decir, según leyes” (Kant, 2007: 305 [A216/B263]). De este modo, tal como acá es definido, “naturaleza” es un término que reúne en sí el conjunto completo de los objetos externos a nosotros tales como se nos presentan, el conjunto de los fenómenos en su relación unos con otros. Esta relación, a su vez, está organizada por esas leyes que menciona Kant, que son herramientas mediante las cuales *nosotros* ordenamos el material que recibimos a través de nuestra sensibilidad. El hecho de que Kant aclare que su definición se refiere al “sentido empírico” del término “naturaleza” parece, hasta cierto punto, redundante, dado que en el contexto en que se encuentra dicha definición uno no esperaría, creo, otro sentido. En todo caso, esta es la naturaleza de la que se ocupa Kant a la hora de explicar cómo puede ser que “*condiciones subjetivas del pensar* han de tener *validez objetiva*” (Kant, 2007: 162 [A89/B122]), o sea, al ocuparse de explicar cómo es que ese conjunto de objetos sigue las “reglas necesarias” que pone el entendimiento.

Esta definición, que explica el sentido técnico en que debería ser entendido el término “naturaleza” en el contexto de la *Crítica de la razón pura*, presenta una naturaleza subsidiaria, por así llamarla, respecto de las condiciones de nuestro pensamiento. En todo caso, se trata de una naturaleza predecible, organizada y, por así decir, controlada. Hasta cierto punto, parece una naturaleza devaluada respecto de la visión más propia del uso vulgar del término, en la que la naturaleza se presenta



como una fuerza externa y poderosa, con una organización independiente y, desde cierta perspectiva, superior a nuestra comprensión.

Esa última visión de la naturaleza, sin embargo, está presente también en otros contextos de la obra kantiana: por ejemplo, en algunos de sus escritos sobre filosofía de la historia, Kant se refiere a un “plan secreto de la Naturaleza”, que consistiría en mantener viva la rivalidad entre los seres humanos con el fin de forzarlos a su autosuperación mediante la competencia y evitar, de ese modo, su apoltronamiento y degradación. En esta imagen la naturaleza aparece definitivamente no solo como independiente de las leyes humanas sino en verdad como superior a ellas y, en alguna medida, como la que las establece.

Esta visión de la naturaleza como una fuerza independiente del hombre y superior a él (de carácter un tanto metafórico, quizás, en el contexto de estos breves ensayos sobre filosofía de la historia) reaparece en otro formato en obras posteriores de Kant. Por ejemplo, en la *Crítica del juicio*, y particularmente en la “Analítica de lo sublime”, la naturaleza se presenta como un poder que se opone al hombre y combate con su razón, poniendo en jaque, hasta que la razón se sobreponga a ella, su propia autonomía.

Naturalmente, los propósitos de estos otros abordajes de la noción de “naturaleza” son definitivamente distintos de los de la *Crítica de la razón pura*, y este trabajo no tiene la más mínima pretensión de indicar una contradicción o siquiera una modificación del enfoque en la evolución de la obra kantiana. En cambio, su propósito es el de explorar el desarrollo que siguió el concepto de “naturaleza” en el período de la filosofía inmediatamente *posterior* a la obra de Kant.

Podría pensarse en este desarrollo como partiendo de la seca definición kantiana de “naturaleza” como el conjunto de los fenómenos relacionados entre sí y culminando en la visión romántica de la naturaleza, la cual, en ciertos sentidos, es su opuesto. Este sería el proceso del que se ocupa este trabajo. Considero que el punto de transición entre un extremo y el otro está en las primeras etapas del idealismo alemán y en las primeras exploraciones del romanticismo temprano mismo. Considero también que en este proceso se dan dos fenómenos interesantes en el pensamiento filosófico que posibilitan el nacimiento de la naturaleza tal como sería entendida más adelante por el romanticismo en general: por un lado, una cierta “ampliación” del yo y, por el otro, la comprensión de una relación peculiar entre la naturaleza y este yo, por así llamarlo, “ampliado”. Sin dudas, estos procesos que, así considerados, pertenecen al desarrollo interno de la historia del pensamiento, tienen también sus condiciones de posibilidad o al menos su estímulo en eventos exteriores a la historia del pensamiento (se relacionan con acontecimientos políticos,



con nuevas teorías en el ámbito de la ciencia, etc.), pero los límites de este trabajo impiden analizar esas relaciones. En cambio, de lo que se tratará en adelante es de esos dos fenómenos recién mencionados, los cuales serán entendidos como parte de los antecedentes del nacimiento de la naturaleza romántica.

La “ampliación” del yo

Hablar de “ampliación” para hacer referencia al proceso que sufre el concepto de “yo” en los orígenes del idealismo alemán podría ser problemático si se tomara el término en un sentido estricto. Mi propósito es expresar mediante este término solamente la conquista por parte del yo de ciertas prerrogativas que hasta entonces le hubieran resultado ajenas.

En algún modo, se expresa una cierta “trascendentización” o “ampliación” del yo en las descripciones que de sus facultades o funciones hace Fichte; por ejemplo, cuando afirma que “en la medida en que el Yo es absoluto, es infinito e ilimitado” (Fichte, 1975: 120); también en la afirmación de Schelling, en una carta a Hegel de febrero de 1795, de que “Dios no es sino el Yo absoluto” (Hegel, 1978: 59) (afirmación que Hegel, por su parte, validará en su carta de respuesta). Se trata de afirmaciones que a fines del siglo XVIII empiezan a multiplicarse en los textos filosóficos. Esta ampliación del yo, que vuelve verosímil que se lo asimile, como en la última cita transcrita, a Dios, tiene que ver con la recepción de la teoría de la *Doctrina de la ciencia* de Fichte, la cual llevó, por ejemplo, a que Schiller le escriba en una carta a Goethe, ya en octubre de 1794, que

Según la doctrina oral de Fichte [...] el yo es creador hasta en sus representaciones, y toda realidad reside únicamente en el yo. El mundo no es, a sus ojos, sino un globo que el yo proyecta fuera de él. [...] Él habría proclamado, pues, la divinidad del yo, según lo esperábamos nosotros (Goethe y Schiller, 1946: 56).

Es ciertamente discutible el problema en torno del grado de incompreensión que padeció la Doctrina de la ciencia de Fichte en la época de su surgimiento. Sin embargo, ese no es en absoluto un tema para este trabajo, en la medida en que en él se trata de detectar un proceso que se da en el ámbito del pensamiento, esté o no tan fundado en dicha doctrina como los intelectuales que se citan acá sostenían.

El punto es que se popularizan afirmaciones como la que sostendría Schelling en 1800 en el *Sistema del idealismo trascendental* (Schelling, 1988: 363), en donde



dice que “el mundo mismo es sólo una modificación del Yo”, idea que se encuentra ya presente en el que luego fue llamado “Primer programa de un sistema del idealismo alemán”, en donde el autor (que quizás fuera el mismo Schelling o, según se cree más ampliamente en la actualidad, Hölderlin) sostiene que el yo libre genera “un mundo entero -de la nada” (Hegel, 1978: 219).

Este yo ampliado, a su vez, amplía también sus horizontes y capacidades: particularmente llama la atención, respecto de este punto, la idea de que el hombre es capaz de acceder al conocimiento de Dios o al de su propia inmortalidad, afirmaciones que claramente chocan de frente contra uno de los principales objetivos perseguidos por Kant en la *Crítica de la razón pura*. Novalis lo expresa en un fragmento de la siguiente manera: “Sin esta inmortalidad que podemos ver y sentir [...] verdaderamente no podríamos pensar”. (Novalis, 2007: 218)

En otro fragmento de la misma selección se pregunta Novalis “¿No está acaso el universo *en nosotros*? [...] En nosotros o en ninguna parte se encuentra la eternidad con sus mundos - el pasado y el futuro”. (Novalis, 2007: 201)

Todas estas afirmaciones podrían hacer pensar que en este período de la historia del pensamiento alemán la naturaleza estaba destinada a ser concebida cada vez más como un ámbito dependiente, subsidiario del yo creador del mundo, falto de poder. En cambio, una concepción completamente diferente irá surgiendo y las causas de este surgimiento parecen encontrarse también, en buena medida, en las reflexiones filosóficas de estos mismos autores.

La “ampliación” de la naturaleza

A la hora de explicar los fundamentos del saber desde sus principios más básicos, en el inicio de su *Sistema del idealismo trascendental*, afirma Schelling que es hasta cierto punto intrascendente comenzar por el polo subjetivo o por el objetivo de la originaria unión entre Yo y No-Yo. El primero de estos propósitos habría de ser cumplido con ese mismo libro; al segundo de ellos dedicaría algunas de sus reiteradas investigaciones en el ámbito de la “filosofía de la naturaleza”. Lo significativo es que, tratándose de una unidad, que en cualquier caso necesita ser escindida en la explicación para poder ser comprendida, la relación entre el Yo y el No-Yo se plantea en términos de asimilación, de una asimilación que no se presenta como la absorción de un plano por el otro, sino más bien de la igualdad de ambos en tanto aspectos de una única realidad. A punto tal están en igualdad, que Schelling considera que bien podrían abordarse los fundamentos del saber partiendo del análisis filosófico de la na-



turalidad misma, así como podría hacerse eso mismo partiendo del análisis filosófico del Yo. Es interesante, por otra parte, destacar que de ninguna manera Schelling está pensando en fenómenos, como en la definición kantiana citada al comienzo de este trabajo: en el inicio mismo del *Sistema del idealismo trascendental* se sostiene que de lo que se trata es de lo que Kant llamaba “cosas en sí”, aunque con la correspondiente reserva de que “Para el filósofo trascendental no puede nunca tratarse de probar la existencia de las cosas en sí, sino sólo de probar que aceptar como reales los objetos externos es un prejuicio natural y necesario.” (Schelling, 1988: 154) Este prejuicio, la aceptación de la existencia de la cosa, por otra parte, no puede explicarse si no es considerando a la cosa como idéntica al Yo, tal como entiende Schelling el problema en ese mismo contexto. (Schelling, 1988: 153)

Más adelante la filosofía de Schelling, para la época de su libro *Sobre la esencia de la libertad humana* y de su recuperación del panteísmo, presentará una naturaleza poblada de divinidad casi al modo en que ya los escritores románticos habían descrito. Sin ir tan lejos, ya para el cambio de siglo la filosofía está proponiendo una visión de la naturaleza y de su relación con el hombre de la que la literatura de la época dará cuenta clara y reiteradamente.

En rigor, considero que cabe aclarar que decir que la literatura de la época “da cuenta” de las reflexiones filosóficas contemporáneas a ella es inexacto: la época del surgimiento del romanticismo alemán se caracteriza, entre otras cosas, por haber sostenido una unión quizás inéditamente estrecha entre filosofía y literatura y entre filósofos y literatos. El proceso al que se refiere todo este trabajo se da gracias a un movimiento intelectual del cual formaron parte tanto unos como otros.

En todo caso, reflexiones filosóficas como la de Schelling recién comentada parecen haber colaborado de manera definitiva con el surgimiento de concepciones en torno de la naturaleza como la que puede verse, por ejemplo, en lo que llegó a escribir Novalis de su novela *Los discípulos en Sais*. En ella, la naturaleza aparece ya tan engrandecida que exige de parte del hombre un abordaje más comprometido para poder acceder a sus misterios, pero, más fundamentalmente, aparece como una gran fuerza con la que el hombre está ligado a punto tal que para entenderla debe pensarla, a su vez, como un ser humano. Como escribió Novalis en uno de sus fragmentos filosóficos agrupados en los así llamados “Estudios sobre Fichte”, Naturaleza y Yo “son el mismo ser - sólo que invertido” (Novalis, 2007: 80), tal como el *Sistema del idealismo alemán* de Schelling sostendría.

Por otra parte, y también en coincidencia con los desarrollos de la filosofía del idealismo alemán, la asimilación no se da solamente entre el hombre y la naturaleza sino también, como en algunos de los pasajes citados al comienzo, entre el hombre



y Dios (Friedrich Schlegel, por ejemplo, diría que “Hacerse dios, ser humano, formarse, son expresiones que significan lo mismo” [Schlegel, 2009: 122]). En última instancia, la asimilación que se propone incluye a los tres (es decir, al Yo, a la Naturaleza y a Dios), y es una asimilación que se propone en el marco de la búsqueda (característica de este período) de un “uno y todo” que reúna a Dios con un Yo engrandecido, ampliado, y con una Naturaleza también engrandecida, correlato del Yo. Y esta naturaleza dista visiblemente de ser un conjunto de fenómenos y es, en cambio, uno de los grandes costados de lo Absoluto.

Novalis sostiene, sobre la Naturaleza, Dios y el Yo, que “Los tres son abstractos. Los tres son uno” (Novalis, 2007: 127). También había escrito, tiempo antes de la aparición de la *Fenomenología del espíritu* (Hegel, 1966: 16), que “Sólo el todo es real” (Novalis, 2007: 149).

Sin llegar a entrar en ese nuevo problema de la integración del Yo con la Naturaleza y también con Dios en un “uno y todo” en el romanticismo temprano, el propósito de este trabajo fue el de reseñar algunos puntos del proceso sufrido por el concepto de “naturaleza” en el pensamiento alemán entre la Ilustración y el Romanticismo. Se intentó identificar algunas de las reflexiones que fueron posibilitando el paso de una definición como la kantiana, en la que el término “naturaleza” se aplica a la interrelación entre los fenómenos, considerados como sujetos a leyes dictadas por el entendimiento, a concepciones sobre la naturaleza en la que esta se presenta como otro polo de lo Absoluto, junto al Yo, y aportando una elemento clave en la integración del hombre con Dios y con ella misma.



Referencias bibliográficas

- Kant, I.** (2007): *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires: Colihue.
- Fichte, J.G.** (1975), *Doctrina de la ciencia*, Madrid: Aguilar.
- Goethe, J.W. y Schiller, J.Ch.F.** (1946), *La Amistad entre dos genios (Su correspondencia)*, Buenos Aires: Elevación.
- Hegel, G.W.F.** (1966), *Fenomenología del espíritu*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G.W.F.** (1978), *Escritos de juventud*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Schelling, F.W.J.** (1988), *Sistema del idealismo trascendental*, Barcelona: Anthropos.
- Novalis** (2007), *Estudios sobre Fichte y otros escritos*, Madrid: Akal.
- Schlegel, F.** (2009), *Fragmentos. Seguidos de Sobre la incomprendibilidad*, Barcelona: Marbot, 2009.



Acerca de la posibilidad de una función crítica del arte en los productos de la industria cultural: Theodor Adorno y Walter Benjamin

ALEJANDRO NAHUEL ALZU

UBA

I

Tanto Walter Benjamin como Theodor Adorno consideraron el arte como una forma de conocer la realidad, una “forma de revelación secular”, desafiando el dualismo fundamental del pensamiento burgués que postulaba la oposición entre la “ilusión” artística y la verdad científica correspondiente a la realidad. De esta manera se abría la posibilidad de postular un arte capaz de mostrar las contradicciones de la sociedad y aún de modificarlas. El objetivo de esta investigación es articular las posturas de ambos autores frente a la denominada industria cultural cuyas obras no necesitan ya darse como arte sino que se presentan como el resultado de una producción industrial. Particularmente nos interesa cómo los autores se definen ante la posibilidad de que sus productos puedan ser considerados críticos o revolucionarios, es decir, si tienen posibilidad alguna de acción sobre la sociedad o al menos la capacidad de mostrarla activamente y no como un mero reflejo. Para ello comenzaremos por una exposición de la visión de cada uno de los autores en particular acerca de qué sería una obra de arte “crítica”, para luego pasar a analizar su postura respecto a las obras de la industria cultural en particular y, en base a la comparación, vislumbrar las razones que determinan dos perspectivas sobre un mismo asunto que resultan ser opuestas en autores tan estrechamente ligados como Theodor Adorno y Walter Benjamin.

II

Para Adorno la esfera artística es autónoma y por ende también lo es la obra de arte. La obra de arte *no refleja* la realidad, sino que en primer término se refiere a sí misma: “la obra de arte busca la identidad consigo misma, esa identidad que en la realidad empírica [...] no se llega a conseguir” (Adorno, 1983: 14), de manera que deja asilo a lo *no-idéntico* que se encuentra oprimido por nuestra presión identifi-



cadora. Es decir, el arte resiste como una esfera separada en tanto evita caer en la cosificación por poseer una “historia interna” que se distingue de la realidad empírica cosificada y su concepción a-histórica, mistificación que encubre las contradicciones de la sociedad burguesa capitalista. Sin embargo, en tanto las obras de arte son productos de un trabajo social –*artefactos*- entran en comunicación con aquello empírico a lo que habían renunciado en pos de su autonomía; de modo que el arte adquiere así un doble carácter al parecer “contradictorio”: como arte autónomo y como *hecho social*. De esta manera aunque el arte “se opone a lo empírico en virtud del momento de la forma [...] con todo hay que buscar de alguna manera la mediación en el hecho de que la forma estética es un *contenido sedimentado*” (Adorno, 1983: 14), es decir que, como contenido, lo social se encuentra *dentro* de la obra de arte expresado en su configuración formal. Se plantea así una *historia interna* de las obras de arte, que se muestra en las innovaciones empíricas de cada obra, dadas según su propia lógica interna; historia que *expresa* a su vez la dialéctica exterior, es decir, reproduce las fuerzas productivas y las relaciones de producción que encontramos en la sociedad.

Del lado del sujeto, la recepción e interpretación del arte válido se va a dar a nivel individual, rechazando la recepción colectiva tal como lo expresa en sus trabajos sobre la industria cultural; y este motivo lo va a distanciar de la postura benjaminiana sobre el potencial revolucionario de las obras de arte que sean producto de esta industria. Para Adorno, al analizar el particular concreto, la producción del concepto por parte del sujeto debe entenderse como una “fantasía exacta”. La relación del sujeto con el objeto está mediada: la fantasía del sujeto dispone de manera activa los elementos de la realidad, ubicándolos en relaciones diversas hasta que cristalicen de modo que su verdad cognitiva fuese accesible, manteniendo así una *distancia* necesaria para la actividad crítica. Pero dado que esta fantasía se atiene estrictamente a los hechos, siendo así inmanente a los fenómenos materiales, Adorno la llama “fantasía exacta”. Así el filósofo debe elaborar estructuras de racimos de conceptos que serán la representación filosófica de la verdad: las *constelaciones*, fuertemente inspiradas en el método cognitivo postulado por Benjamin en *El origen del drama barroco alemán*. Mediante ellas la apariencia es dialécticamente redimida de ser ideología, transformándose entonces en *verdad* social aunque estas imágenes resultantes no tengan el carácter sintético de la superación de las contradicciones sino más bien generen un efecto contrario: la iluminación y exacerbación de las contradicciones que la filosofía burguesa intenta superar, viéndose así en ellas la verdad de la estructura burguesa. Dado su carácter histórico y su naturaleza objetiva, estas manifestaciones de la verdad serán llamadas “imágenes his-



tóricas” y es el descubrimiento de las mismas por medio de la formación de constelaciones el trabajo del filósofo a la hora de interpretar obras de arte.

Pero debemos tener en cuenta que tal interpretación debe seguir la lógica no identitaria para no ser otra manifestación de la cosificación y la dominación del sujeto sobre el objeto. Por este motivo Adorno va a plantear que esta experiencia genera un “distanciamiento”: “El distanciamiento [...] libera a su vez el carácter objetivo de la obra de arte, pero también libera la conducta subjetiva, [...] consigue que sus recipiendarios [...] adquieran una nueva relación con la cosa.” (Adorno, 1983: 317)

Se necesita generar una *distancia* entre el sujeto y el objeto para que la experiencia del arte pueda definirse como “la irrupción de la objetividad en la conciencia subjetiva” (Adorno, 1983: 319) y a la vez pueda expresarse la fuerza de negatividad de una obra que *interrumpe* la praxis inmediata en un mundo reificado que ya de por sí es expresión de la ideología.

Acercándonos al tratamiento de la industria cultural, sería conveniente más bien enfocarnos en su recepción, pues sobre aquella va a versar su alcance como obra revolucionaria. Adorno plantea un proceso productivo que se impone sobre los sujetos, conducido por los “poderosos sectores de la industria” por medio de los monopolios culturales cuyos productos no son más que expresiones reificadas que carecen de alcance crítico alguno, que sólo son susceptibles de ser asimilados pasivamente por parte de los consumidores; de esta manera el individuo se convierte en un ser sumamente pasivo. En su artículo “Sobre el carácter fetichista de la música y la regresión de la escucha” (1938) Adorno ha interpretado este proceso como una regresión de la capacidad de la percepción mediada por una *desconcentración*:

Cuando los productos normalizados y desesperadamente semejantes entre sí [...] no permiten la escucha concentrada sin hacerse insoportables para los oyentes, entonces estos no son ya en absoluto capaces, por su parte, de una escucha concentrada. (Adorno, 2009: 37)

La desconcentración es lo que “hace imposible la concepción de un todo” pues “únicamente se percibe lo que recibe el cono de luz del foco” produciendo así una escucha *atomista* (Adorno, 2009: 37), generando la propensión a los estímulos frente a las totalidades, una percepción parcial que impide la interpretación crítica. La imagen del receptor como sumamente pasivo se ve claramente en la caracterización que hacen Horkheimer y Adorno del cine:



Cuanto más completa e integralmente las técnicas cinematográficas dupliquen los objetos empíricos, tanto más fácil se logra hoy la ilusión de creer que el mundo exterior es la simple prolongación del que se conoce en el cine. (Horkheimer-Adorno, 1998: 171)

En este sentido, el cine carece del gesto transformador que tiene la obra de arte válida, se presenta una duplicación de la realidad alienada, una reproducción de la misma. De esta manera, la realidad de la industria cultural se presenta como natural, “el ideal de la naturaleza de la industria” se afirma más imperiosamente “cuanto más la técnica perfeccionada reduce la tensión entre la imagen y la vida cotidiana” (Horkheimer-Adorno, 1998: 173). A su vez el cine genera una tensión que reprime la espontaneidad y la imaginación del sujeto, pues:

Su percepción adecuada exige rapidez de intuición, capacidad de observación y competencia específica, pero al mismo tiempo prohíbe directamente la actividad pensante del espectador, si este no quiere perder los hechos que pasan con rapidez ante su mirada. (Horkheimer-Adorno, 1998: 171)

La única manera que tiene el sujeto de poder seguir un film es someterse a su ritmo, dejando de lado cualquier rastro de interpretación distanciada de lo que está percibiendo, contrariamente a la percepción de un cuadro. Se cierra así toda posibilidad a la reflexión crítica sobre los “bienes culturales” por parte de los individuos y toda posibilidad de praxis crítica o revolucionaria de cualquiera de los productos de esta industria.

III

Las “imágenes dialécticas” benjaminianas por momentos se asimilan a las obras surrealistas al iluminar la verdad a partir de la yuxtaposición de dos realidades distantes, yuxtaposición a través de la cual se desprendía la “luz de la imagen”. Dada la simpatía de Benjamin hacia estas obras, por momentos pareciera que sus constelaciones carecen de mediación dialéctica, de manera que la “revelación” se presenta casi inmediatamente ante la yuxtaposición de los fragmentos. Quizás este tipo de “conocimiento revelador” nos puede ayudar a entender el acercamiento de Benjamin al cine como producto de la industria cultural con potencial revolucionario (Buck-Morss, 2011: 306).



En “Sobre algunos temas en Baudelaire” (1939) se plantea que el desarrollo de la técnica ha generado un proceso de automatización de secuencias de operaciones que terminan realizándose de manera abrupta, generando de este modo un nuevo tipo de percepción que se hace presente en el cine: “La percepción a modo de *shock* en el film cobra vigencia como principio formal. Lo que en la cinta sin fin determina el ritmo de la producción, es en el film base de la percepción.” (Benjamin, 1972: 147).

Se plantea así una percepción automatizada que recibe constantemente una seguidilla de estímulos -visuales y sonoros- en un sentido negativo, pues produce un tipo de “experiencia” no auténtica, imposible de interiorizar, similar al ritmo automatizado y cosificado del trabajador en la máquina de producción. Se asemeja al balance del cine que Horkheimer y Adorno realizan en la crítica a la industria cultural que acabamos de exponer. El cine parece ser una suerte de “bombardeo” de imágenes y sonidos que requiere un nuevo tipo de percepción que se distancia de la percepción necesaria para una interpretación crítica –o la experimentación de una vivencia en este caso- reproduciendo de esta manera las condiciones de reificación de la existencia del hombre en la sociedad capitalista.

Sin embargo este nuevo tipo de percepción tiene una consecuencia no destacada por Adorno: la *refuncionalización* del arte provocada por el fenómeno de la “decaencia del aura” (Benjamin, 1972: 163). Originariamente la experiencia de los fenómenos acarrea un carácter cultural, los particulares concretos eran vistos como dotados de una “vida propia” y por ende portadores de una “irrepetible lejanía”, generando así un incremento del sentimiento de *extrañeza* que reforzaba la no-identidad entre el sujeto y el objeto. Pero los productos artísticos de la reproductibilidad técnica están quebrando este carácter y favoreciendo la desmitificación del mundo sólo con su mera existencia. En “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica” (1936) Benjamin plantea cómo las nuevas tecnologías de la reproducción audiovisual dan un nuevo tipo de existencia a las obras que son sus productos:

Incluso en la reproducción mejor acabada falta algo: el aquí y ahora de la obra de arte, su existencia irrepetible en el lugar en que se encuentra. En dicha existencia singular, y en ninguna otra cosa, se realizó la historia a la que ha estado sometida en el curso de su perduración. (Benjamin, 1989: 20)

Estas nuevas obras carecían de la historia que dependía de su unicidad, su *autenticidad*, en tanto ésta remonta sus orígenes a una función ritual que es la expresión originaria e irreductible del aura. Sin este valor ritual se trastorna la función



íntegra del arte y “aparece su fundamentación en una praxis distinta, a saber en la política” (Benjamin, 1989: 27-28). El arte pierde así su “halo de autonomía” tan caro a Adorno: la recepción de la obra deja de ser un acto de contemplación “mágica” o “sagrada” y se convierte en un *hecho político*; y la contemplación individual ejemplificada con la propia de la pintura –asequible sólo para unos pocos con el capital intelectual y material para tener acceso a tales obras- es reemplazada por una idea de universalidad que tiene su fuerza en una recepción masiva y controlada:

La circunstancia decisiva es ésta: las reacciones de cada uno, cuya suma constituye la reacción masiva del público, jamás han estado como en el cine tan condicionadas de antemano por su inmediata, inminente masificación. Y en cuanto se manifiestan se controlan. (Benjamin, 1989: 45)

Mientras que frente a un lienzo podemos abandonarnos al fluir de nuestras asociaciones de ideas, no podemos hacerlo frente al *shock* provocado por el discorrir de las imágenes del cinematógrafo que “apenas las hemos registrado con nuestros ojos ya han cambiado.” (Benjamin, 1989: 51).

Otra consecuencia a analizar de las innovaciones técnicas, es cómo se ve afectada la representación que el hombre tiene del mundo, pues gracias al avance de la tecnología el hombre puede detener el flujo de la percepción y capturar sutilezas que el ojo humano no podría por sí mismo, abriendo un espacio de acción que antes nos estaba vedado. Sin embargo, al igual que para Adorno, el progreso técnico no garantiza nada por sí mismo: la estrategia fascista es justamente el aprovechamiento del aparato técnico de los lenguajes artísticos a favor de su violento plan de sometimiento que lleva a cabo ocultando las tensiones sociales, dando lugar a que se vean reflejadas como espectáculo.

IV

El 18 de marzo de 1936 Adorno escribe a Benjamin una carta preocupado por la lectura de “La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica”, pues dicho texto parecía contrariar su proyecto común de desvelamiento de las *fantasmagorías* del mundo capitalista. Si recordamos la importancia que tenía para Adorno la autonomía de la obra de arte entenderemos cómo su mayor preocupación fue la caracterización de la obra de arte autónoma como “aurática” y “contrarrevolucionaria” por parte de Benjamin en ese escrito. Por este motivo lo acusa de estar “aleján-



dose de la continuidad de su propia teoría”, optando por una tendencia materialista no mediada, en palabras de Adorno “siguiendo una influencia brechtiana”. En este punto es interesante destacar la conferencia “El autor como productor” dada por Benjamin en 1933, en la cual su postura parece mucho más cercana a la de su amigo Brecht que a la de Adorno. Su idea principal -demostrar la insuficiencia de una praxis revolucionaria teórica como la postulada por Adorno- podría resumirse en la siguiente cita:

El lugar del intelectual en la lucha de clases sólo podrá fijarse, o mejor aún elegirse, sobre la base de su posición en el proceso de producción [...] Ha acuñado Brecht el concepto de transformación funcional. Él es el primero que ha elevado hasta los intelectuales la exigencia de amplio alcance: no pertrechar el aparato de producción sin, en la medida de lo posible, modificarlo en un sentido socialista. (Benjamin, 1973: 124 -125)

En dicha conferencia, bastante anterior a la obra criticada por Adorno, ya se podía ver esta tendencia a cuestionar el rol del intelectual que actúa desde la superestructura, postulando su pasaje a la acción directa en la estructura y la necesidad de la generación de innovaciones técnicas a la hora de pensar un arte revolucionario tal como se verá reflejado posteriormente en su escrito de 1936.

Por todo esto vislumbramos que la posibilidad o imposibilidad de eliminar la mediación en la relación entre el sujeto y el objeto va a ser lo que determine las divergencias en los veredictos de ambos autores acerca del potencial revolucionario de los productos de la industria cultural. Dentro de esta perspectiva, lo que Adorno ve como una ruptura en una “línea de pensamiento común” puede ser interpretado como una idea presente ya en escritos anteriores de Benjamin, quizás como un gesto de solidaridad hacia el proletariado, donde la propuesta no es simplemente que la cultura sea un vehículo de propaganda comunista sino deshacer la alienación de la percepción, restaurando la fuerza de los sentidos corporales del hombre, no evitando las nuevas tecnologías sino utilizándolas como aliadas.

Referencias bibliográficas

- Adorno, T.** (1983), *Teoría estética*, Madrid: Orbis.
- Adorno, T.** (2009), *Disonancias / Introducción a la sociología de la música*, Madrid: Akal.
- Adorno, T. y Benjamin, W.** (1998), *Correspondencia 1928-1940*, Madrid: Trotta.
- Benjamin, W.** (1972), *Iluminaciones II*, Madrid: Taurus.



Benjamin, W. (1973), *Tentativas sobre Brecht: Iluminaciones III*, Madrid: Taurus.

Benjamin, W. (1989), *Discursos Interrumpidos I*, Madrid: Taurus.

Buck-Morss, S. (2011), *El origen de la dialéctica negativa*, Buenos Aires: Eterna Cadencia.

Horkheimer, M. y Adorno T. (1998), *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid: Trotta



Realismo y representaciones mentales en la noética de Tomás de Aquino

IGNACIO MIGUEL ANCHEPE

UBA-CONICET

Apenas intentamos explicar el conocimiento nos preguntamos hasta qué punto nuestro conocimiento recae directamente sobre sus objetos, es decir, si nuestro conocimiento está más próximo a la intuición o si, por el contrario, está mediado por ciertos ítems mentales cuya función es representarnos de alguna manera la realidad circundante. De acuerdo con los usos actuales, llamaré *realismo directo* a la postura que propone un contacto intuitivo y *realismo indirecto* o *representacionalismo* a la que propone la mediación de representaciones mentales.

Aunque después de los '50 el realismo indirecto resultó una interpretación poco común y difícil de sostener, el debate sobre el carácter más o menos intuitivo de nuestro conocimiento goza de vigencia tanto en la filosofía angloparlante en general, como en la Filosofía de la Mente. Por otra parte, este tema ha desbordado estos límites para constituirse en marco teórico de las investigaciones en historia de la filosofía. En efecto, hay bastante discusión erudita sobre si la noética de Tomás de Aquino es una forma de realismo directo o de representacionalismo. Varios estudiosos vienen sosteniendo que ésta no sería tan directa e intuitiva como tradicionalmente se había creído, sino que en el fondo sería una forma de representacionalismo.

Por mi parte, en este trabajo me guiaré según la siguiente hipótesis. Como mostraré, hay grandes dificultades tanto para defender una lectura realista del Aquinate como una representacionalista. Por esto, el problema quizás resida en el dilema mismo entre realismo directo y representacionalismo; quiero decir: quizás lo que debemos hacer no sea encolumnar la noética de Tomás en una de estas alternativas ya que quizás el dilema mismo esté planteado con una lógica (por así decir) distinta a la del mismo Tomás. Querría compartir con Uds. la sospecha de que entre los s. XIII y XIV hubo una suerte de giro a nivel gnoseológico que volvió ineficaz las especies cognitivas tal como las había presentado el Aquinate y en el cual se forjó este dilema entre realismo y representacionalismo.

En la primera sección mostraré las múltiples dificultades de interpretar la noética tomista como una forma de realismo directo; en la segunda intentaré profundizar un poco en el aludido giro gnoseológico y sus implicancias; finalmente,



mostraré cómo los estudiosos que ven en la noética de Tomás una forma de representacionalismo suelen formular contra ella ciertas críticas hechas desde un paradigma gnoseológico en realidad bastante extraño al pensamiento del Aquinate.

1. Dificultades de un Tomás realista directo

Durante el s. XX fueron fuertes las interpretaciones que vieron en la noética de Tomás una versión de realismo directo, herederas de Étienne Gilson, Jacques Maritain e Yves Simon, entre otros. No obstante, en la actualidad varios intérpretes continúan en esta línea, en particular luego de la aparición de la aludida línea interpretativa que se propuso ver en la noética del Aquinate una forma de representacionalismo.¹

En esta sección me referiré específicamente a dos argumentos que suelen usar los defensores de la lectura realista directa. En efecto, suelen sostener que en Tomás no habría representacionalismo (1) porque en su noética las especies nunca son objetos de conocimiento (*quod intelligitur*) sino medios (*quo intelligitur*), y (2) porque lo que realmente propondría la noética del Aquinate sería la instanciación misma de la forma de la cosa dentro de la mente. En efecto, difícilmente podría concebirse una forma de realismo más inmediato que proponer la existencia del objeto mismo conocido dentro del cognoscente.

El Aquinate propone varios tipos de especies o representaciones mentales, por lo menos cuatro. La especie sensible, la representación producida por los sentidos internos (*phantasma*), la especie inteligible y el verbo mental (también llamado *intentio intellecta* o concepto). Pienso que es relativamente fácil justificar que la especie inteligible es medio de conocimiento (y no objeto) a condición de que pasemos por alto ciertos textos más juveniles de Tomás y nos concentremos en formulaciones canónicas como *S.Th.* 1.85.2, célebre texto donde se establece que la especie inteligible es *id quo intelligitur*, y no *id quod intelligitur*.

Sin embargo, es más complicado cuando se trata del verbo mental o de la representación producida por la imaginación. En varios textos Tomás afirma una distinción (bastante incómoda para una lectura realista directa) entre el término de conocimiento (*terminus*) y su objeto (*obiectum*). Naturalmente jamás dice que el objeto de conocimiento sea el verbo mental. Sin embargo, varias veces afirma que el término primero sobre el cual recae la acción del intelecto es el verbo. Y no se trata de

¹ Para la reconstrucción de esta la interpretación realista directa me basé en Michon 2009 y Perler 2000.



un simple detalle ya que en esta tesis se pone en juego nada menos que la inmanencia de todo conocimiento, y sobre todo la del conocimiento que Dios tiene de las cosas. En otras palabras, para que un intelecto (no importa cuál) sea inmanente su actividad debe recaer en un verbo interior.

Quiero compartir con Uds. un texto, extenso pero contundente, donde el Aquinate se pregunta qué es lo inteligido *primo et per se*. En primer lugar, descarta que sea la cosa extramental, que es objeto pero no término de conocimiento:

[1.] Lo que es inteligido *per se* no es la cosa cuya noticia se tiene a través del intelecto, ya que ésta a veces es inteligida sólo en potencia, y además está fuera del inteligente (así como cuando el hombre intelige cosas materiales como una piedra, un animal y otras por el estilo), mientras que es preciso que lo inteligido esté en el inteligente y sea uno con él. (Q. de Pot. 9.5 co).

Luego descarta que sea la semejanza:

[2.] Lo inteligido *per se* tampoco es la semejanza de la cosa inteligida, por la cual es informado el intelecto para entender. En efecto, el intelecto no puede entender a no ser en cuanto deviene en acto a través de esta semejanza [...]. Esta semejanza es a la actividad de entender como el principio del entender, así como el calor es el principio de la calefacción, y no <por tanto> como el término del entender. (Q. de Pot. 9.5 co).

Y finalmente concluye que lo inteligido *primo et per se* es el verbo interior: “[3.] Por tanto, lo que es *primo* y *per se* entendido es lo que el intelecto concibe en sí mismo de la cosa entendida, sea esto una definición o una enunciación, en tanto se ponen dos operaciones del intelecto en *De Anima III*” (Q. de Pot. 9.5 co).

En cuanto al segundo argumento, suele decirse que Tomás de Aquino es un realista directo porque según él es la forma misma del objeto la que se instancia en la mente del cognoscente. Se trata de una apropiación de la célebre doctrina aviceniense según la cual la esencia es indiferente a la existencia, de modo que lo mismo puede instanciarse en el ser real extramental o en el ser intencional intramental. Por otra parte, según algunos estudiosos (Michon 2009, por ejemplo), al hablar de semejanzas mentales, Tomás de Aquino estaría presuponiendo una identidad previa en virtud de la presencia en el sujeto de la forma del objeto. Al recurrir a las semejanzas, Tomás estaría presuponiendo una suerte de identidad previa y fundante.

Contra esto, el mismo Tomás afirma que



el medio por el cual se entiende la piedra es la especie <de ésta> en el alma, la cual no es la esencia misma de la piedra; en cambio, a través de la semejanza de la piedra se llega a conocer la esencia misma de la piedra, ya que el objeto del intelecto es el quid, es decir la esencia de la cosa o quiddidad. (4 Sent. 49.2.7 ad 6)

Pero más allá de este texto, que puede ser aislado, notemos que de poco sirve para una interpretación realista directa que la especie inteligible sea la forma misma de la cosa, ya que en muchos lugares (como el que cite un poco más arriba) Tomás afirma que la especie inteligible no es el término sobre el que recae la intelección sino su principio. Se me dirá: el verbo es producido por un intelecto informado por la especie, que sería la forma misma de la cosa. Sin embargo, Tomás dice claramente que el verbo no es la cosa, sino lo que el intelecto concibe en sí mismo sobre ella. Digamos que el intelecto no funciona como una fotocopidora. Nótese que considerados estos argumentos uno al lado del otro se da cierta contradicción ya que ¿de qué sirve en vistas a probar realismo directo el decir que la especie es la forma misma de la cosa para decir a renglón seguido que no es objeto de conocimiento sino que cumple una función meramente “mecánica”?

2. La tesis del “Giro Epistemológico”

Desde hace unos años, se viene enfatizando el hecho de que hacia fines del s. XIII y comienzos del XIV la filosofía medieval da un marcado giro hacia las cuestiones noéticas. Este giro, denominado “Epistemological Turn”, se evidenciaría por ciertos núcleos temáticos recurrentes. Sintetizando, se habla de dos problemas: el del contenido mental, es decir, la cuestión de cómo el objeto conocido se encuentra en la mente (o en la especie, es lo mismo), y el problema de las especies, es decir, las agudas críticas formuladas por Pedro de Juan Olivi y Guillermo de Ockham.² Sin embargo, creo posible que estos dos problemas no sean más que manifestaciones del verdadero giro que consistiría en un cambio de paradigma en la manera de ver el conocimiento.

Creo ver que entre los siglos XIII y XIV el conocimiento fue dejando de ser la expansión inmanente del cognoscente y comenzó a ser una actividad del objeto sobre el cognoscente. En otras palabras, se pasó de concebir el conocimiento como actividad a concebirlo como recepción: una recepción en la cual el papel activo em-

² Para la reconstrucción de la categoría historiográfica de “Giro Epistemológico” véase Rijk 2005: 79-112 y Lagerlund 2012.



pezó a corresponderle al objeto. Creo que ambos paradigmas plantearon su investigación sobre el conocimiento desde dos interrogantes bien diferenciados. La noética del Aquinate es una respuesta a la pregunta de cómo una actividad esencialmente inmanente y reflexiva puede estar dirigida hacia un objeto. En cambio, la noética del giro epistemológico, concretada en los debates sobre el contenido mental y la validez de las especies, es una respuesta de cómo el objeto consigue ejercer su actividad sobre el sujeto (lo cual presupone, obviamente, que el conocimiento es, para el objeto, actividad, y para el sujeto, recepción).

Lagerlund (2012: 53) se sorprende de que se haya demorado tanto en criticar las especies. “La teoría aristotélica de las especies –dice– al menos en las manos del Aquinate parece haber dado raíz a numerosos problemas epistemológicos. Parece que el Aquinate nunca se preocupó por el escepticismo, lo cual resulta raro para una perspectiva contemporánea”. Sin embargo, creo que la crisis de la teoría de las especies no fue un episodio súbito. No es que los pensadores medievales despertaron un día del un largo e inexplicable letargo de confianza en la mediación de las especies. No es una explicación verosímil. Lo que ocurrió, creo, es que fue mutando el modo de concebir el conocimiento. Y las especies, que en mi interpretación son una consecuencia de concebir el conocimiento como actividad inmanente, dejaron de ser eficaces una vez que al conocimiento se comenzó a concebirlo como actividad del objeto.

Esta idea que les comparto es, por el momento, poco más que una sospecha, la cual habría que profundizar. Un buen primer paso sería intentar verificarla a propósito de los dos núcleos problemáticos que de Rijk y Lagerlund le adjudican al giro epistemológico. Lamentablemente, en beneficio de la brevedad tendré que dejar de lado el tema del contenido mental: simplemente tendrán que creerme que la agudización del problema del contenido mental presupone reenfocar el conocimiento y comenzar a interpretarlo desde el objeto. En lo que queda me detendré un poquito más en el tema de las especies, e intentaré, finalmente, mostrar como las objeciones que algunas interpretaciones representacionistas le hacen a la noética tomista podrían estar procediendo implícitamente de un modo general de concebir el conocimiento bastante extraño del del Aquinate.

Guillermo de Ockham (dejaré de lado a Olivi) criticó las especies presentando varios argumentos. Se propuso demostrar que las especies no son necesarias por ninguno de los siguientes motivos: ni *propter assimilationem*, ni *propter causationem intellectionis*, ni *propter repraesentationem obiecti*, ni *propter determinationem*.



*nem potentiae, ni propter unionem moventis et moti.*³ Sin entrar a hilar fino con cada argumento, me referiré a tres de ellos.

1) Según Ockham la especie es ineficaz cuando se pretende que represente a un objeto que se encuentra espacialmente distante del cognoscente. Superar la distancia con una especie es una estrategia condenada a la regresión infinita ya que si el objeto está lejos para darse a conocer, también lo estará para producir una especie; entonces habría que poner otra especie, etc.⁴ Creo que el argumento de Ockham es efectivo a condición de que el conocimiento se enfoque como actividad del objeto. Si el conocimiento lo causa el objeto, o es capaz de causarlo o es incapaz de causarlo. Y si es incapaz no devendrá capaz por una mediación, y si es capaz la mediación es superflua.

2) La especie también es ineficaz para causar la intelección. Quien pone la especie porque entiende que lo corpóreo no puede actuar sobre espiritual se contradice ya que, de ser así, lo corpóreo tampoco podría producir la especie. Y si lo corpóreo puede causar una especie, entonces también puede actuar directamente sobre lo espiritual, con lo cual la especie vuelve a tornarse superflua. Nuevamente el conocimiento se enfoca como una acción del objeto sobre el sujeto. En cambio, Tomás de Aquino, que mira el conocimiento como actividad del cognoscente, recurre a la especie pero no como causa sino como principio que cualifica la actividad intelectual, que es inmanente y reflexiva.

3) Finalmente, la especie también es ineficaz para producir la unión. Si para que haya intelección debe haber especie previa, para que haya especie previa debe haber una especie más previa aún, y así al infinito. Otra vez el recurso a la especie produce una regresión infinita. Pero la especie produce paralogismo porque es puesta en las mismas condiciones que el objeto, ya que la orientación general de este planteo noético es desde el objeto hacia dentro del cognoscente. Tomás de Aquino, que plantea el conocimiento en dirección contraria, recurre a especies para la unión.

En resumen, la crítica de Ockham contra las especies es eficaz a condición de que la especie se haya puesto por una incapacidad del objeto: o bien porque es incapaz de atravesar una distancia espacial, o porque es incapaz de actuar directamente sobre lo espiritual, o porque es incapaz de producir la unión. Sin embargo, Tomás de Aquino jamás recurrió a las especies por una incapacidad del objeto. Recurrió a ellas a causa de las muy peculiares condiciones del conocimiento concebido como actividad inmanente del sujeto.

³ Guillermo de Ockham, *Rep.* 2.13 = *O.Th.* V, 272.11-276.11.

⁴ Guillermo de Ockham, *Rep.* 2.13 = *O.Th.* V, 274.17 ss.



Se me objetará: el conocimiento es una relación biunívoca de modo que no hay ninguna diferencia en enfocar al conocimiento desde el sujeto y hacerlo desde el objeto. Sin embargo, para el Aquinate la especie no viene a compensar una incapacidad del objeto sino a satisfacer una condición del sujeto. Se me dirá: que el objeto no pueda satisfacer por sí mismo las exigencias noéticas del sujeto es una imposibilidad para el objeto. Creo que no, porque el poder producir conocimiento, para el Aquinate, no es algo así como un constituyente esencial del objeto, sino un tipo muy especial de actividad propia de algunos seres, los sujetos cognoscitivos.

3. Dificultades de un Tomás representacionista

Como adelanté, en esta última sección intentaré mostrar que algunas de las críticas que realizaron los estudiosos que hacen de la noética del Aquinate una forma de representacionismo, proceden de un modo de enfocar el conocimiento muy extraño al del propio Tomás. Empecemos por aclarar que las denominaciones “realismo indirecto” y “representacionismo” designan un modo de concebir la percepción de acuerdo con la cual quien percibe no sería conciente propiamente del objeto extramental sino de un dato (estímulo, impresión) causado por el objeto extramental en la mente, a través del cual la mente inferiría el objeto extramental o alguna propiedad de éste. No obstante, en la práctica estas denominaciones ya no se aplican sólo a la percepción sino a cualquier tipo de conocimiento.

Entonces, desde este punto la noética del Aquinate sería representacionista porque propondría que la actividad cognoscitiva recae sobre las especies que el objeto causaría en la mente. Examinaré dos de los argumentos que suelen presentarse a favor de esta interpretación. Según el primero, la noética del Aquinate sería representacionista a causa de su actitud ambigua para con la teoría del acto objeto (TAO). Según el segundo, la noética del Aquinate sería misteriosa (es decir, inconsistente) al explicar en qué consiste la presencia intencional de la forma que representa al objeto extramental dentro de la mente.

¿Qué es la TAO? Se trata de una teoría de la percepción según la cual el cognoscente no sería conciente del objeto extramental sino de una impresión o vestigio causado por el objeto en la mente. Según Robert Pasnau (1997), el Aquinate no logra oponerse al representacionista de un modo cabal y completo. Lo niega en su forma más radical, es decir, niega que nuestro conocimiento se refiera a representaciones y no a objetos. Sin embargo jamás habría rechazado la TAO. “Si miramos atentamente los pasajes donde el Aquinate parece que niega que las especies son los



objetos de conocimiento –afirma Pasnau (1997: 209)– resulta claro que no es la teoría del acto objeto lo que está negando, sino el representacionalismo”. El punto de Pasnau es que según el Aquinate el conocimiento si bien no se referiría a las especies, recaería sobre ellas. Y éstas garantizarían la intencionalidad del conocimiento en tanto son causadas por los objetos y son semejantes a ellos.

La debilidad del argumento de Pasnau reside en que se apoya en una versión muy general y desdibujada de la TAO, la cual sólo así puede ser aplicada a la noética de Tomás de Aquino. En realidad, ésta presupone una noética que se propone explicar cómo el objeto consigue afectar a la mente. Un buen ejemplo de esto es Locke. Según él, el conocimiento se da como una sucesión de episodios: un evento extramental que opera una impresión material en el cognoscente (alteración corporal), la cual llega al cerebro por vía de movimiento, donde la mente advierte esta impresión. Esto es una verdadera TAO.

El hecho de que recurra a la noción de semejanza, no hace de la noética del Aquinate una versión de la TAO. Ésta se propone explicar de qué manera el objeto extramental logra hacerse presente ante la mente, y procura que esta explicación recurra exclusivamente a materia y movimiento. En cambio, lo que Tomás de Aquino se propone es justificar por qué es válido decir que la actividad cognoscitiva (sensible o inteligible) aunque sea inmanente se refiere a entidades extramentales. En otras palabras, la TAO pretende explicar como el objeto afecta a la mente por medio de impresiones corporales, mientras que, en cambio, las *similitudines* del Aquinate pretenden justificar cómo el conocimiento, a pesar de ser una actividad absolutamente interior a la mente, tiene una referencia a entidades extramentales. La TAO va de afuera hacia adentro, las *similitudines* van de adentro hacia afuera. La TAO presenta un objeto que tiende un puente hacia dentro de la mente. Las *similitudines* constituyen un rasgo propio de la mente por la cual esta está dotada de intencionalidad.

Según el segundo argumento propuesto, la noética del Aquinate es inconsistente al explicar por qué la forma en la mente representa al objeto.

¿Qué significa –se pregunta Peter King (2007: 85)– que una forma esté presente sólo ‘intencionalmente’? El Aquinate no dice nada, o, cuando lo dice, su análisis les resulta opaco tanto a sus discípulos como a sus detractores, de otro tiempo y de ahora. El hecho de que el Aquinate haya fracasado en explicar en qué consiste la presencia intencional hace de la representacionalidad un misterio, centrado en la presencia no-informante de la forma en el representador.



King le reclama a la noética del Aquinate que responda algo que ella misma no se propuso responder. Es la noética que va del objeto al sujeto por medio de mediaciones la que debe explicar cómo estas mediaciones representan al objeto. En cambio, a una noética como la del Aquinate cuyo punto de partida es que el conocimiento es una actividad inmanente e intencional, sólo le cabe explicar de qué manera no repugna a una actividad más o menos inmaterial el poder representar objetos materiales. Por eso, generalmente, cuando el Aquinate habla de representaciones mentales sus explicaciones son simplemente negativas. En general, en esos pasajes de juventud donde distingue la semejanza por conveniencia en naturaleza de la semejanza por vía de representación no está explicando como el objeto llega a presentarse a la mente sino como no hay una contradicción esencial entre la tendencia desmaterializadora del conocimiento y la materialidad del objeto. Y probablemente este sea el motivo por el cual Tomás de Aquino no tiene una teoría de la representación, como reconocen tanto King (2007: 93) como Pasnau.

Por motivos de tiempo sólo podré aducir un texto del Aquinate a favor de estas críticas. En un muy citado texto el Aquinate establece que tipo de semejanza se necesita para que haya conocimiento. Descarta inmediatamente la semejanza resultante de convenir en la misma naturaleza: para conocer una piedra no hay que volverse piedra. Es más cuanto, cuanto menor sea este tipo de semejanza el conocimiento se vuelve más perspicaz. “La otra manera de semejanza –dice Tomás– es según la representación. Y ésta es la semejanza requerida entre cognoscente y conocido”. Y el Aquinate agrega: “Aunque la semejanza de la creatura con Dios sea mínima según la conveniencia en la naturaleza, no obstante, es máxima la semejanza en cuanto al hecho de que la divina esencia representa la creatura del modo más claro posible” (*Quaest. de Veritate* 2.3 ad 9).

Contra las expectativas de King, queda muy claro que lo que Tomás pretende no es ofrecer una tipología convincente de los modos en que un objeto puede darse a conocer por medio de una impresión semejante a él, sino justificar cómo es posible que Dios, siendo el más distante de las creaturas, pueda ser además quien mejor las conoce. Por eso conviene tener presente la objeción a la cual el texto citado pretendía responder: “Tercero se investiga si Dios conoce otras cosas que a sí mismo. Y parece que no. [...] [9.] Además, la ciencia es un asemejarse del que sabe a lo sabido. Pero entre Dios y la creatura el asemejarse es mínimo, ya que hay <entre ellos> una distancia máxima. Por tanto, Dios tiene un conocimiento mínimo o nulo sobre las creaturas” (*Quaest. de Veritate* 2.3 tit. & obj. 9).



Sólo un párrafo más, a modo de conclusión. La razón de ser de este trabajo es las serias dificultades en que se encuentran quienes desean encolumnar a la noética tomista, sea como realismo directo, sea como representacionalismo. Como vimos, difícilmente puede ser realista directa sin restricciones una noética que afirma que el intelecto conoce produciendo un verbo, en el cual recae *primo et per se* la actividad intelectual. No obstante, tampoco se la puede reducir fácilmente a un modo de representacionalismo, ya que Tomás niega explícitamente la versión más radical de éste, y no queda claro que adhiera a la versión más moderada (TAO). Por tanto, hemos esbozado la tesis de que, quizás, tanto realismo directo como representacionalismo obedezcan a una lógica extraña a las pretensiones fundamentales de la noética de Tomás de Aquino. Esta lógica tendría que ver con enfocar el conocimiento como una actividad que es ejercida por el objeto, es decir, como un proceso cuya explicación va desde fuera hacia dentro. Esta forma novedosa de concebir el conocimiento habría tenido su origen en el llamado ‘Giro Epistemológico’ de los ss. XIII y XIV.

Referencias bibliográficas

- King, P.** (2007) “Rethinking Representation in the Middle Ages: A Vade-Mecum to Medieval Theories of Mental Representation”. Henrik Lagerlund, ed., *Representation and objects of thought in Medieval Philosophy*; Aldershot: Ashgate 2007: 81-100.
- Lagerlund, H.** (2012) “The Turn to Epistemology in the Fourteenth Century: two underlying Motives”, *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics* 10 (2012): 47-55.
- Michon, C.** (2009) “Les représentations rendent-elles indirecte la connaissance des choses?”. En Joël Biard, *Le langage mental du Moyen Âge à l'Âge Classique*, Louvain 2009: 45-60.
- Panaccio, C.** (2001) “Aquinas on intellectual representation”, en Dominik Perler, ed., *Ancient and medieval theories of intentionality*; Leiden: Brill 2001: 185–201.
- Pasnau, R.** (1997) *Theories of cognition in the later Middle Ages*. Cambridge: C.U.P. 1997.
- Perler, D.** (2000) “Essentialism and Direct Realism”. *Topoi* 19 (2000): 111–122.
- Rijk, L. de** (2005) “A study on the medieval intentionality debate up to ca. 1350”. En *Giraldus Odonis O.F.M. Opera Philosophica. Vol. II: De Intentionibus*. Leiden, Boston: Brill 2005.



Los futuros del pasado siempre presente

MARÍA EMILIA ARABARCO

Universidad Nacional del Comahue/CONICET

I. Introducción

En *Regímenes de historicidad*, Hartog reflexiona en torno a la experiencia del orden del tiempo por el que estaríamos transitando. En ésta se reconoce la fuerza e imposición del presente, la experiencia de un tiempo que no puede extraer del pasado nada que lo oriente en el presente ni le permita imaginar, proyectar, el futuro.

A lo largo del siglo XX, pero sobre todo a partir de la fecha simbólica de 1989, la experiencia del tiempo trasluce, para el autor, la imposición del presente y el futuro, horizonte temporal privilegiado de la modernidad, se debilita.

Sin embargo, pese a las críticas que fundamentalmente a partir de los ´60 comienzan a realizarse en torno a la noción de “progreso”, el futuro como horizonte temporal sigue ejerciendo un rol, y su relación con ese presente cada vez más “omnipresente” se muestra estrecha, aún cuando aquél no pueda ya entenderse en clave de “progreso”. El objetivo de este trabajo consiste, entonces, en reflexionar en torno a los modos en que este régimen de temporalidad “presentista” contemporáneo se interroga por el futuro.

II. Cuestionamientos del orden moderno del tiempo

La fecha simbólica de 1989 significa para Hartog el índice de un cuestionamiento definitivo al orden moderno del tiempo. Hartog, siguiendo a Koselleck, describe la estructura temporal de los tiempos modernos como una marcada por la apertura del futuro entendido como progreso; por la aceleración del tiempo y su carácter desconocido, imprevisible al acortar los espacios de experiencia.¹ El pasado ya no logra iluminar el futuro. Las “lecciones de la historia” son reemplazadas por la exigencia de previsión y lo ejemplar cede su lugar a lo que no se repite más. El movimiento de la historia, que articulaba pasado, presente y futuro mediante la figura del “modelo” a imitar, es sustituido por un movimiento del futuro hacia el presente:

¹ Hartog, F., 2007: 43. Koselleck, R., 1993: 36-37.



el modelo esta por venir, esta por delante. El punto de vista del futuro, del futuro que rompe con el pasado, que es diferente del pasado, comanda la historia.

La caída del Muro de Berlín introduce en la experiencia contemporánea, según Hartog, un presente que se impone como horizonte temporal privilegiado. Si bien este acontecimiento es tomado como una marca, una falla en el régimen moderno, el cuestionamiento del mismo viene anticipándose ya desde la década del sesenta a través de las críticas a la noción de “progreso”, e indirectamente de la mano del movimiento de la memoria y del creciente apego al patrimonio, que contribuye al ascenso del horizonte presente.

En el régimen de historicidad contemporáneo, el futuro que otorgaba inteligibilidad al presente y al pasado del régimen moderno es desplazado. El presente como horizonte temporal privilegiado, va ganando poco a poco su lugar a lo largo del siglo XX. Hasta dicho ascenso, las relaciones entre pasado, presente y futuro han estado sujetas a múltiples giros: futurismo y apuesta al porvenir, aceleración del tiempo y presentismo, presentismo y desprecio al pasado, presente hipertrofiado, presente pasado aún en el presente.²

Hartog encuentra en el siglo XX una unión entre futurismo y presentismo. Por “futurismo”, se entiende la dominación del punto de vista del futuro en un orden del tiempo que se caracteriza por la aceleración.

El autor encuentra este futurismo principalmente en vanguardias artísticas de comienzos de siglo. El “Manifiesto Futurista” dado a conocer en 1909 por Marinetti, se presenta a sí mismo como un acto de ruptura respecto del orden anterior y llama a liberarse del pasado, dirigiendo la mirada a un presente regido por la velocidad. El Manifiesto de los Pintores Futuristas reconoce una brecha abierta entre el pasado y el presente mediante el progreso de las ciencias y los cambios promovidos por ellas en la humanidad.

Desde estas perspectivas Hartog pretende mostrar de qué manera el futurismo puede derivar en un presentismo: la aceleración del tiempo es tal que el futuro se incorpora al presente, haciendo de este un presente “futurizado”.³

Algunas expresiones del presentismo, inspirado en corrientes vitalistas, llegan según Hartog a despreciar el pasado en nombre del arte y la vida. El autor reconoce en los títulos de los manifiestos de vanguardias artísticas de entre 1905-1925 las reivindicaciones presentistas: “simultaneísmo”, “nunismo”, “presentismus”, “instantaneísmo”, etc.⁴

² Hartog, F., 2007: 134-140.

³ Hartog, F., 2007: 134.

⁴ Hartog, F., 2007: 136-137.



Si bien en los inicios del siglo XX comanda el punto de vista del futuro, las crisis que siguen a la Primera y Segunda Guerra Mundial lo harán retroceder, dando lugar a la creciente instalación del punto de vista del presente.

Se deja entrever, ya en este contexto, el desarrollo de una crisis del porvenir que se extiende hasta la actualidad. Tras las guerras mundiales, la experiencia de crisis parecía manifestarse de dos maneras⁵.

Por un lado, una forma de reacción frente a esta crisis del porvenir recurrió a cierta reactivación de los himnos al “progreso”. En Europa la reconstrucción, la “modernización” y la planificación se aparecían como imperativos: “el radiante porvenir” socialista, el “milagro” alemán o los “treinta gloriosos” franceses, según ejemplifica Hartog. En 1946, Lucien Febvre, por ejemplo, invitaba a los lectores de la revista *Annales* a hacer historia, soltar las ruinas, “explicar el mundo al mundo”:

El mundo de ayer terminó. Terminó para siempre. Si nosotros, franceses, tenemos una posibilidad de salvarnos es comprendiendo más rápido y mejor que los otros esta evidente verdad.(...) entonces, a la tarea rápido, historiadores. Basta de discusiones. El tiempo pasa, el tiempo presiona.⁶

En las palabras de Febvre, el presente comienza a aparecerse “futurizado”: “Un hecho es cierto ya desde ahora: vivir, para nosotros y para nuestros hijos, será mañana, es hoy ya, adaptarse a un mundo perpetuamente resbaladizo”⁷

Por otro lado, la experiencia de crisis llevaría la mirada hacia la tradición en busca de respuesta a las desdichas del presente y de perspectiva futura. Las tragedias del siglo XX, dirá Hartog, producirían síntomas de “enfriamiento”⁸ en las sociedades: en este contexto surge el apego al patrimonio, la vuelta a las raíces, retorno que aspira a la supervivencia de una sociedad sumida en peligro. Este enfriamiento significaría para Hartog otra forma de expresión de una crisis del futuro.⁹

Sin embargo, es a partir de los ´50 que comienza a hacerse visible el retroceso de la invocación paradójica del “progreso”, la modernización, el futurismo, etc.

⁵ Hartog, F., 2007: 134-135.

⁶ Febvre, L., 1992: 67-68.

⁷ Febvre, L., 1992: 63.

⁸ Aquí Hartog recupera la distinción que hiciera Levi Strauss en 1960 entre “sociedades frías” y “calientes”. Hartog, F., 2007: 46-48.

⁹ Hay asimismo en Berger y Luckmann, 1997:62, 85, una referencia al modo en que se ha pretendido combatir las “crisis de sentido” en el siglo XX a través de la supresión de aquello considerado su causa: el “pluralismo”. El retorno al pasado de las ideologías totalitarias con pretensiones de mantener un orden de sentido omnivinculante y de restaurar esquemas interpretativos de una modernidad ya en crisis, es uno de los modos en que se ha ensayado un puente entre pasado y futuro según los autores.



El existencialismo, de la mano de Sartre –entre otros-, pondrá en duda el carácter positivo de la marcha hacia el porvenir, situando el compromiso con la acción en el presente.

La evidencia del orden moderno del progreso será cuestionada por Levi Strauss a través de una defensa renovada del pensamiento salvaje en un contexto de descolonización¹⁰. Pone en cuestión el “falso evolucionismo” insito en la idea de progreso:

Si las diversas condiciones en que son halladas las sociedades humanas, tanto en el pasado como en tierras lejanas, son tratadas como fases o etapas en una única línea de desarrollo, empezando por el mismo punto y llevando al mismo fin, parece claro que la diversidad es solo aparente.¹¹

Sin negar el hecho del progreso humano, llama la atención sobre el modo en que se lo entiende y utiliza. El progreso, dirá, no es ni continuo, ni inevitable, sino más bien al modo de saltos en diferentes direcciones; de aquí que no considere la historia desde un punto de vista acumulativo.¹²

Asimismo, la “diversidad cultural” y las historicidades no reconocidas eran reivindicadas, dentro de otro contexto, desde la crítica a las categorías tradicionales de la historia (Lefort, 1954). Desde la antropología histórica, Sahlins (1982) afirmaba la historicidad de culturas extrañas a la “autocontemplación del pasado europeo”, buscando hacer estallar el concepto de historia¹³, etc.

III. Instalación del presentismo

Los ´70 dieron inicio a una década de desilusiones: crisis económica, derrumbe de la idea revolucionaria, fin del Estado Benefactor sostenido en la idea de que el mañana será mejor que el hoy. El ascenso del desempleo masivo contribuiría considerablemente a la instalación de un presente sin posibilidad de proyección.¹⁴

Desplazado el punto de vista del futuro por el del presente, los ´80 y ´90 fueron sumergidos por una ola “memorialista” que se extiende, prácticamente, por todo el mundo occidental. Testimonio de ello será la renovación y museificación de centros históricos urbanos, el rol de los monumentos conmemorativos y los “lugares de

¹⁰ Hartog, F., 2007: 138-139.

¹¹ Levi Strauss, C.,1952:13. (la traducción es propia).

¹² Levi Strauss, C.,1952: 21-22.

¹³ Hartog, F., 2007 : 45-49.

¹⁴ Hartog, F., 2007: 139-140.



memoria” (P. Nora), la ascensión del “patrimonio” a través de la Convención de 1972 de la UNESCO¹⁵, entre otras cuestiones. La confianza en el progreso quedaría definitivamente desplazada en este contexto y sería reemplazada por la preocupación por salvaguardar y preservar.

En el régimen de historicidad contemporáneo, dirá Hartog,

la imprevisibilidad del porvenir aumenta, el presente se vuelve la categoría preponderante, mientras que el pasado reciente –aquel del que nos sorprendemos que “no pase” o del que nos inquietamos de que “pase”- exige incesante y compulsivamente ser visitado y revisitado.¹⁶

Los discursos de la memoria junto con las prácticas conmemorativas y la centralidad del patrimonio revelan según Hartog una discontinuidad, una ruptura o pausa con respecto al pasado y al campo de de la experiencia. Retomando a Pierre Nora, Hartog dirá que la multiplicación de las memorias colectivas imposibles de unificar, asociada a los fenómenos de globalización, masificación, mediatización, etc., terminaría por hacer desaparecer la memoria: “ya no hay “más centros de memoria” sino “lugares” que se encuentran investidos del sentimiento residual de la continuidad”¹⁷.

La memoria actual es, en palabras de Hartog, “apasionadamente archivística”, y al preocuparse por hacer memoria de todo, contribuye a la historización inmediata del presente. El rasgo característico del fenómeno conmemorativo es que el acontecimiento a conmemorar constituye, al momento en que acontece, su propia autoconmemoración. El 11 de septiembre de 2001 es el ejemplo que lleva al extremo esta lógica, instituye su propia conmemoración, al momento en que acontece, bajo la mirada de las cámaras.

El patrimonio también revelará un presente ansioso por historizarse. El patrimonio se presenta a sí mismo como una invitación a la anamnesis colectiva, al “deber de memoria”, con sus exigencias de conservación, rehabilitación y de conmemoración.

El surgimiento del patrimonio ha aumentado en gran medida en los últimos años, al punto de que llegue al límite de considerarse que todo puede ser “herencia”. Dice Hartog en *Time and Heritage*:

¹⁵ Hartog, F., 2005: 15.

¹⁶ Hartog, F., 2007:168.

¹⁷ Hartog, F., 2007: 152.



como la “herencialización” o “museificación” siempre se acerca al presente, debió ser estipulado, por ejemplo, que “ninguna obra de un arquitecto vivo podría ser legalmente considerada como un monumento histórico”. Esto es una clara indicación del presente historizándose a sí mismo.¹⁸

El patrimonio se inscribe en un presente que pretende trazar un puente hacia el pasado, pero anticipando a su vez su significación futura. Qué destruir, qué reconstruir, qué construir, y cómo, en Berlín de 1990, según reflexiona Hartog, es una pregunta que involucra al tiempo, pero que apunta directamente al futuro.

Sin embargo, ¿de qué modo se comprende esta apelación al futuro?. El creciente interés por la conservación y protección de la herencia no revela tras de sí un futuro radiante y henchido de progreso, sino más bien un futuro imprevisible, difuso y en todo caso, bajo el aspecto de la amenaza. El pasado de hoy podría no dejar rastros al mañana.

Las nuevas tecnologías y la “revolución científica” que en un comienzo se hubieren asimilado como progreso de la humanidad, inauguran, tras la bomba lanzada sobre Hiroshima, la era de la amenaza nuclear, de los peligros de las tecnologías en sus posibilidades extremas.

III. Consideraciones finales

Aún dentro de este contexto memorialista surgido en el marco de la crisis de la idea de progreso, Hartog, entrevé una forma diferente en que este nuevo orden temporal apelaría al futuro. La apelación y la pregunta por el futuro de ninguna manera se verían invalidadas por un régimen de temporalidad cuyo eje es un presente invadido de pasado.

Se abre con ello una nueva relación con el tiempo, signada por lo “lo irreparable”, “lo imprescriptible”, “lo imperdonable”, “lo incomprensible”. El pasado, de este modo, acompaña al presente y brota en su seno a través del ejercicio de la memoria que reclaman los lugares, la conmemoración y el patrimonio. Las obligaciones con respecto al pasado vienen asimismo del futuro, pero de un futuro contenido en el presente, bajo la responsabilidad de quienes hoy han de conservar el pasado aún presente.

¹⁸ Hartog, F., 2005: 12 (la traducción es propia).



Este contexto indica fuertemente que bajo este orden del tiempo opera una concepción del futuro bajo la figura de lo amenazante, que habría de fomentar y justificar el apego al patrimonio. Sin embargo, el deber de la preservación parece mostrar más que una predilección por la historización o un mero recurso en tiempos de crisis.

Un presente que mira hacia atrás y hacia delante sin salir de sí mismo, muestra que el horizonte futuro tiene relevancia aún si no puede ser entendido como “progreso”, aún desde la desfiguración o la ausencia.

Si bien Hartog considera que la proliferación de la herencia es un signo de la ruptura entre el presente y el pasado, esto también es pensado como un paso necesario que, al intentar reanudar aquél pasado y presente quebrado, pudiere volver nuevamente pensable el futuro.

La centralidad del patrimonio y la conmemoración en el contexto de un orden “presentista” del tiempo no deja de lado la pregunta por el vínculo entre pasado y futuro. Mas bien, la promueve, señalando su discontinuidad. Sin embargo, el “doble endeudamiento” del presente, según la expresión de Hartog, que vincula a pasado y futuro a través del deber de memoria en todas sus prácticas, la preservación, la responsabilidad y la precaución, no permite al parecer pensar el futuro bajo otro aspecto que no sea el de catástrofe. Sólo vincula al futuro con un pasado que ha señalado, con bastante efectividad, que:

el patrimonio universal está cada vez más amenazado de ser destruido, no solamente por las causas tradicionales de la degradación, sino incluso por la evolución de la vida social y económica que las agrava con fenómenos de alteración o de destrucción aún más temibles.¹⁹

Dirá Hartog, que del mismo modo que el testamento al indicar al heredero lo que es legítimamente suyo, “asigna un pasado al porvenir”, también asigna un “porvenir” al pasado. El problema pareciera ser que el pasado heredado sólo revele la visión de un futuro, que aunque imprevisible, no se muestre en tanto diferente al pasado sino, a lo sumo, potencialmente más peligroso que el. En otras palabras, parece ser éste contexto, en el que el presente está de tal modo embebido de pasado, el que no permite librar el futuro a la apertura.

¹⁹ Hartog, F., 2007: 218.



Referencias bibliográficas

- Berger P. y Luckmann T.** (1997), *Modernidad, Pluralismo y crisis de sentido*. La orientación del hombre moderno, Barcelona: Paidós Ibérica.
- Febvre, L.** (1992), *Combates por la historia*, Barcelona: Ariel.
- Hartog, F.** (2007), *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*, México: Universidad Iberoamericana.
- Hartog, F.** (2005), "Time and Heritage", *Museum International*, Vol.57, No. 3: 7-18.
- Koselleck, R.** (1993), *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, España: Paidós.
- Strauss, C.** (1952), *Race and history. The race question in modern science*. Paris: UNESCO.



Diálogos sobre el movimiento

Del *intervalle* bergsoniano a *l'écart* merleau-pontyano en Deleuze

RODOLFO ARBE

UBA

I

Las deudas de Deleuze con la fenomenología suelen ser difíciles de cobrar, en gran medida debido a la reticencia del filósofo francés a la hora de reivindicar algún aspecto relevante que esta disciplina haya podido aportarle a su filosofía. Tal es el caso, según creemos, de lo que sucede en torno a sus estudios sobre el movimiento inspirados en Bergson y desarrollados en *La imagen-movimiento*. En este primer volumen sobre cine, Deleuze se ubica en la vereda de enfrente de la fenomenología, y lleva a cabo un estudio sobre el movimiento que reivindica ser heredero de las tesis de Bergson y de la imagen cinematográfica. En nuestro trabajo nos ocuparemos de mostrar algunos puntos en los cuales la interpretación deleuziana de Bergson dialoga con ideas provenientes de la fenomenología del cuerpo; particularmente nos referimos a la noción de reversibilidad y a los movimientos de la carne (*chair*) en el último Merleau-Ponty.

En la medida que nuestra investigación tiene como marco el lineamiento del proyecto Ubacyt: “Espacialidad, movimiento y vida en la encrucijada de la fenomenología del cuerpo y las filosofías contemporáneas” hemos prestado especial atención a detectar conceptos de la fenomenología del cuerpo en la interpretación que Deleuze hace del primer capítulo de *Materia y Memoria*. Un elemento disparador que movilizó nuestro empeño en estar atentos al léxico utilizado por Deleuze para interpretar a Bergson fue un comentario en uno de sus cursos de Vincennes sobre el tema en cuestión. A propósito de la caracterización de las imágenes especiales (tema que nos abocaremos en los próximos capítulos) Deleuze dice lo siguiente: “Es una especie de división y es también- *Bergson no emplea esta palabra, pero yo la necesito*- una especie de vacilación (*hésitation*)” (Deleuze 2009:161)¹.

¹ La cursiva es nuestra, porque queremos resaltar la sinceridad de Deleuze para reconocer la necesidad de utilizar una palabra propia independientemente de que en el original no esté. Llama particularmente la atención que Deleuze se equivoque con esta declaración, ya que efectivamente Bergson utiliza en una oportunidad la palabra “*hésitation*” para dar cuenta de la incertidumbre que se produce en el centro de indeterminación durante el momento anterior a la reacción. La traducción castellana de la editorial Cac-



La confesión del filósofo sobre la incorporación de un concepto extranjero al pensamiento de Bergson en la interpretación que está llevando a cabo nos encamina a preguntarnos si acaso existen otros conceptos, extranjeros al pensamiento de Bergson, (y por qué no extranjeros al propio Deleuze) que estén presentes en su lectura sobre el primer capítulo de *Materia y Memoria*. La intimidad de las clases habilita este tipo de gestos, al mismo tiempo que favorece nuestra hipótesis de la existencia de conceptos merleau-pontyanos en *La imagen-movimiento*.

Durante la lectura del capítulo referido a la imagen movimiento y sus tres variantes nos llamó la atención el empleo por parte de Deleuze de un término que a partir de *Lo Visible e Invisible* comienza a ser técnico para la fenomenología del cuerpo y es utilizado por Merleau-Ponty para fundar la noción de carne (*chair*). Me estoy refiriendo al concepto de *écart* (brecha, divergencia, intervalo, espacio, distancia, desvío) que se establece entre la mano que toca y la mano tocada, entre el polo sentido y el sintiente. Precisamente, la reversibilidad de la carne siempre es inminente y nunca se realiza de hecho a causa de la existencia de un espacio (*écart*) que imposibilita la coincidencia del cuerpo como sensible y como sintiente².

Deleuze utiliza la noción de *écart* para describir a la imagen especial que se diferencia del resto de las imágenes-movimiento. Tal como lo plantea Bergson a lo largo del capítulo uno de *Materia y Memoria*, en el universo de las imágenes hay una imagen privilegiada, mi cuerpo, que presenta un intervalo entre la acción recibida y la reacción dada³. A partir de este intervalo que presentan estas imágenes especiales es que se organizan el resto de las imágenes, dando lugar a dos sistemas de imágenes, uno en el que cada imagen varía por sí misma, y otro en el que todas varían por una sola⁴. Deleuze en su explicación sobre los dos sistemas de imágenes de *Materia y Memoria* no solo emplea el término intervalo (*intervalle*) como lo hace Bergson para dar cuenta del retardo entre la acción recibida y la ejecutada,⁵ sino que también lo describe como “brecha” (*écart*) e incluso emplea la expresión “fenómeno de brecha” (*phénomène de l'écart*). Para nuestra sorpresa el término *écart* no es utilizado nunca por Bergson, de modo que sería una incorporación de Deleuze en su interpretación. El objetivo de nuestro trabajo consiste en esclarecer el aporte que la inclusión del concepto de *écart* otorga a la interpretación de Deleuze.

tus refleja el único caso en que Bergson usa esta palabra manteniendo su equivalente en español “hesitación”. Cf. Bergson (1896 [1965]: 47).

²Cf. Merleau-Ponty (1964:178, 191)

³Cf. Bergson (1896 [1965]: 69)

⁴Cf. Bergson (1896 [1965]: 40)

⁵Cf. Bergson (1896 [1965]: 69)



Parafraseando al propio Deleuze diríamos que Bergson no emplea esa palabra, pero Deleuze la necesita.

II

En *Lo visible y lo invisible* Merleau-Ponty define a la noción de carne (*chair*) a partir del concepto de reversibilidad. Cuando mi mano izquierda toca a mi mano derecha tocando las cosas, una u otra mano adquiere la condición activa o pasiva alternadamente sin lograr una coincidencia. La reversibilidad siempre es inminente, nunca se alcanza de hecho porque existe un intervalo (*écart*) que hace que las experiencias de reversibilidad nunca se recubran exactamente. Esta distancia (*écart*) no es exclusiva del sentido del tacto, sino que se hace extensible a todos los sentidos, dado que implica a un Sintiente en General y a un Sensible en general. El círculo del tocado y del tocante, de lo visible y del vidente, al formar parte del mismo espacio (*écart*) hace que se impliquen mutuamente. La importancia de este concepto en la definición de carne lo ubica a partir de *Lo visible y lo invisible* como término técnico para la fenomenología del cuerpo. Una de las principales características de dicho concepto consiste en incluir en su significación no sólo el aspecto espacial que nos permite traducirlo como “espacio” o “distancia” entre el polo sintiente y el sensible, sino también como un intervalo entre el momento de actividad y de pasividad. Por esa razón Merleau-Ponty define al “*l’écart*” como la “*inauguración del donde y del cuando*” (Merleau-Ponty (1964:127), o sea, es el origen y principio del tiempo y del espacio. Este carácter originario está presente en la caracterización que el filósofo lleva a cabo cuando encuentra en el viejo concepto de “elemento” el modo adecuado para describir a la carne (*chair*).

Otro aspecto que veremos en el próximo apartado y que aparecerá en Deleuze está vinculado a la descripción de los movimientos de la carne. La carne es un elemento que se encuentra en constante movimiento, precisamente gracias a ese espacio (*écart*) evidenciado en la reversibilidad inminente. Los movimientos de la carne son descriptos como “arremolinados”. Este tipo de movimiento da lugar a que lo visible se enrosque (*enroulement*) sobre lo visible, la carne se pliegue (*repliement*) y se formen los paisajes. La descripción de los movimientos de la carne le permite a Merleau-Ponty dar cuenta de la noción de paisaje, es decir, aquello que se forma cuando lo visible se enrosca alrededor de tales espacios (*écarts*).

Esta breve descripción de la función del concepto de *écart* en el último capítulo de *Lo visible y lo invisible* sirve para poner en diálogo la fenomenología del cuerpo



con la imagen-movimiento de Deleuze. A continuación veremos el uso que Deleuze hace de la noción de *écart* en su interpretación de Bergson.

III

En el marco del estudio sobre la imagen-movimiento, Deleuze introduce una interpretación del primer capítulo de *Materia y Memoria*. Según el autor, esto se debe a que Bergson supera el dualismo de la psicología clásica, que ubica las imágenes en la conciencia y el movimiento en el espacio. Deleuze descarta el modelo de la fenomenología porque al tomar como referencia a la percepción natural esta disciplina encuentra en la imagen cinematográfica un movimiento infiel a las condiciones de percepción. Por el contrario, el modelo desde el cual parte Bergson y que retoma Deleuze a fin de analizar la imagen cinematográfica será un estado de cosas que cambia constantemente, una materia sin punto de anclaje. En este universo solo hay movimiento, excitaciones y vibraciones, es decir, imágenes que reaccionan entre sí en todas sus partes. Ahora bien, existe un tipo especial de imágenes que presentan un fenómeno de retardo, es decir, la acción sufrida no se prolonga inmediatamente en acción ejecutada. Estas imágenes especiales presentan un “*écart*” entre la acción y la reacción.

Como habíamos comentado en la introducción, Bergson utiliza el término “intervalo” (*intervalle*) para definir a este tipo especial de imagen que asocia con el cuerpo. La novedad de Deleuze consiste en introducir junto a la noción de intervalo el término *écart* (Deleuze, 1983:94). Incluso, se refiere a las imágenes especiales como “*phénomène de l'écart*”. La distancia entre la acción y la reacción da lugar a un centro de indeterminación con el cual Deleuze va a identificar al sujeto.

De este modo habría dos sistemas de imágenes. Aquellas que reaccionan entre sí en todas sus partes y bajo todas sus caras, y por otro lado, las imágenes que presentan un “*écart*” entre la acción y la reacción. Estas imágenes especiales especializan sus caras al retener una parte de la acción, llevando a cabo una selección. Es por esta razón, dice Deleuze, que percibir es por definición no percibir mucho. Siempre percibimos alguna cara, o sea, la cosa menos algo. Para que haya percepción es necesario que exista una imagen privilegiada que presente un “*écart*” entre la acción y la reacción. La característica que define a nuestra percepción es el hecho de ser “parcial”, es la cosa menos algo. A partir de “*l'écart*” que presentan las imágenes especiales surgen tres variantes de la imagen-movimiento. La imagen-percepción es una imagen que sufrió la selección y la sustracción. Ahora bien, la existencia de cen-



tros de indeterminación hace que no solo haya percepciones sino también acciones. El paso del primer tipo de imágenes al segundo es posible, según Deleuze, gracias a la curvatura del espacio. Alrededor del *écart* que presentan las imágenes especiales el universo sufre una curvatura. El mundo se encorva y así nace la profundidad. Esta surge de la relación entre las imágenes. Al encorvarse el universo se genera una distancia que define el orden de la acción virtual de los objetos sobre mí, y el orden de mi acción posible sobre las cosas. La curvatura del espacio da lugar a las imágenes acción.

Los dos tipos de imágenes a las que hacíamos referencia se generan a cada lado del *écart*, pero existe un tercer tipo que ocupa el espacio que abre el *écart* “pero sin llenarlo ni colmarlo” (Deleuze 1983:99). Estas son las imágenes afección. La distancia queda abolida y siento algo ahí donde está, es decir, sobre mi cuerpo. Entre esa especialización que sufrían las imágenes a partir del *écart*, a saber, un lado receptivo (imagen-percepción), y un lado activo (imagen-acción) se genera un espacio que al ser ocupado por una afección se localiza en mi cuerpo. La imagen afección ocupa la brecha (*écart*), que se produce en la imagen especial, también llamada, cuerpo. Es una coincidencia del sujeto y del objeto, un modo en el que el sujeto se percibe a sí mismo y se siente “por dentro” (Deleuze 1983:100).

IV

Este breve repaso por el capítulo referido a la imagen-movimiento y sus tres variantes nos permitió reconstruir la función de la noción de *écart* en la interpretación de Deleuze sobre el primer capítulo de *Materia y Memoria*. Habíamos dicho que el concepto de *l'écart* le permitía al filósofo francés identificar a la imagen especial, también llamada cuerpo, al mismo tiempo que daba lugar al surgimiento de las tres variantes de la imagen movimiento. Ahora bien, dado que Bergson no usa la palabra *écart* en *Materia y Memoria*, ¿Por qué razón Deleuze necesita utilizar dicho término? ¿qué le aporta a Deleuze tomar prestado un término con el cual Merleau-Ponty define a la noción de carne? O dicho de otro modo, ¿Cuál es el objetivo de Deleuze al incorporar el concepto de “*l'écart*” junto al de “*l'intervalle*” para interpretar a Bergson?

Creemos que el solo uso del término “intervalo” para dar cuenta de la imagen especial a partir de un fundamento exclusivamente temporal no le cierra del todo a Deleuze. Sabemos que Bergson orienta sus estudios en torno al tema de la duración, donde la cuestión temporal aparece en un plano privilegiado. Cuando leemos la



imagen-movimiento de Deleuze nos encontramos con un interés por parte del filósofo en desarrollar una espacialidad que tenga como unidad los bloques espacio-temporales. Es decir, ya no va a estar la prioridad en la cuestión del tiempo, como en Bergson, sino que en Deleuze el tema del espacio tiene tanto protagonismo como el tiempo. Al introducir “*l’écart*” junto a “*l’intervalle*” para dar cuenta del fenómeno que posibilita a la imagen espacial, introduce la posibilidad de una definición espacial junto a la temporal de la imagen-movimiento. En el curso de Vincennes sobre la imagen-movimiento y sus tres variantes Deleuze nos dice algo al respecto de las definiciones de Bergson: “En efecto, hay un gran arte en Bergson: las definiciones son siempre, incluso cuando no lo parecen, definiciones temporales. Es siempre en el tiempo que define a las cosas o seres” (Deleuze, 1982 :158).⁶

Según nuestra tesis, al introducir la noción de *écart* Deleuze le quita prioridad al tiempo en sus estudios sobre la imagen-movimiento. El análisis del uso de dicho concepto por parte de Merleau-Ponty en “El entrelazo-el quiasmo” nos sirve para mostrar que el concepto de *écart* contiene componentes asociados a la espacialidad. Prueba de ello son los esbozos de una espacialidad de la carne desarrollada en el último capítulo de *Lo visible y lo invisible* y en sus notas de trabajo:

“Reflexionar sobre la derecha, la izquierda: no son simples contenidos en una espacialidad de relación (i.e.positiva): no son partes del espacio (...) son partes totales, recortes en un espacio abarcador, topológico- Reflexionar sobre el dos, el par, no es dos actos, dos síntesis, es fragmentación del ser, es posibilidad del *écart*” (1983:192)⁷

Evidentemente, Deleuze toma prestado de la fenomenología del cuerpo un concepto que contiene elementos espaciales, pero que no se reduce a estos. El término *écart* borra los límites entre espacio y tiempo, dado que incluye tanto la brecha temporal como la distancia espacial. De esta manera, Bergson es interpretado, y esa interpretación pasa por el filtro deleuziano que no le interesa priorizar la noción de tiempo. El solo uso de la palabra “intervalo” para dar cuenta de la imagen espacial y del encorvamiento del universo alrededor del punto de indeterminación no basta, sino que Deleuze encuentra en el concepto de *écart* la palabra indicada para transformar la definición temporal de Bergson en una definición que también incluya la espacialidad, o mejor aún, que no se comprometa con la prioridad de una sobre la otra.

⁶ Curso del 5 de Enero de 1982 sobre el universo de las imágenes movimiento en el capítulo I de *Materia y Memoria*

⁷ Nota de trabajo de Noviembre de 1959. Cf. Deleuze (1983:192)



Referencias bibliográficas

- Bergson, H.** (1896 [1965]), *Matière et Mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, Paris: Les Presses Universitaires de France (Versión castellana: *Materia y Memoria*, Buenos Aires, Cactus, 2007).
- Deleuze, G.** (1983), *L' image-mouvement*, Paris: Ed. Minuit (Versión castellana: *La imagen-movimiento*, Buenos Aires, Paidós, 2008).
- Deleuze, G.** (1982[2009]), *Cine 1. Bergson y las imágenes*, Buenos Aires: Cactus.
- Merleau-Ponty, M.** (1964), *Le visible et l' invisible*, Paris: Gallimard (Versión castellana: *Lo visible y lo invisible*, Buenos Aires, Nueva Vision, 2010).
- San Martín, J.** (2002) "Apuntes para una teoría fenomenológica del cuerpo" en *El cuerpo. Perspectivas Filosóficas*, Rivera de Rosales, J. y López Sánchez (compiladores), Madrid: UNED, pp. 133-164.
- Zabunyan, D.** (2006), *Gilles Deleuze: voir, parler, penser au risque du cinéma*, Paris: Presses de la Sorbonne nouvelle.



Mecánica cuántica y teoría cuántica de campos: ¿ontologías compatibles?

JUAN SEBASTIÁN ARDENGHI

CONICET/IFISUR/UNS

OLIMPIA LOMBARDI

CONICET/UBA

1. Introducción

Pasados más de cien años de sus primeras formulaciones, la mecánica cuántica no relativista (*non-relativistic quantum mechanics*, en adelante QM) continúa operando como una fuente de perplejidad filosófica, puesto que desafía ciertas categorías ontológicas básicas presupuestas en la metafísica tradicional. No obstante, en el ámbito de la filosofía de la física durante las últimas décadas, se han comenzado a multiplicar los estudios acerca de teoría cuántica de campos (*quantum field theory*, en adelante QFT), esto es, la teoría que unifica QM y la teoría especial de la relatividad. Según la idea que subyace a estas investigaciones, los interrogantes interpretativos que formula la física cuántica deben responderse en la teoría “fundamental”, la QFT, ya que, tal vez, las respuestas así obtenidas permitirán esclarecer o incluso disolver los problemas de interpretación de la propia QM.

Por otra parte, la pregunta ontológica que está a la base de la interpretación de la QFT es la que se refiere a la estructura de la ontología referida por la teoría. En este sentido, tradicionalmente se enfrentan dos interpretaciones: la de partículas y la de campos. Según la primera, las entidades básicas de la teoría son objetos que caen bajo la categoría ontológica de individuo. Si bien concuerda con la idea de partículas elementales que subyace al modelo standard, esta interpretación enfrenta el problema de la no localización de las partículas y de que el número de partículas puede no encontrarse definido en un mismo sistema. Por su parte, la interpretación de campos, si bien más apegada al formalismo de la teoría, debe dar cuenta del hecho de que los campos de la QFT no son campos en un sentido clásico, pues no adjudican un valor actual de una propiedad a cada punto del espacio-tiempo, sino que le adjudican un observable con todos sus posibles valores (Auyang 1995). Estas dificultades han conducido a proponer una interpretación de haz de tropos para la QFT



(Kuhlmann 2010), de acuerdo con la cual las partículas son haces de tropos –propiedades particulares– esenciales, junto con ciertos tropos no esenciales.

Por otro lado, las diferentes interpretaciones de la QM dan lugar a diferentes ontologías posibles. Entre estas interpretaciones, la interpretación modal-Hamiltoniana (*modal-Hamiltonian interpretation*, MHI) describe una ontología basada en haces de propiedades (Lombardi y Castagnino, 2008). Surge así la pregunta acerca de si es posible extrapolar dicha interpretación a la teoría cuántica de campos sobre la base de las modificaciones impuestas por las diferencias entre ambas.

2. Interpretación modal-Hamiltoniana

Los mayores escollos que debe sortear cualquier interpretación de la mecánica cuántica son los problemas que presentan grandes desafíos a la hora de su interpretación. Estos problemas se pueden agrupar del siguiente modo:

a) *El problema de la contextualidad:* El formalismo de la teoría impide asignar, de un modo consistente, un valor preciso a cada uno de los observables de un sistema que se encuentra en un cierto estado cuántico. Por lo tanto, sólo podemos afirmar la ocurrencia de ciertas propiedades desde un contexto, y de ciertas otras desde un contexto diferente. Cada conjunto de propiedades parece corresponder a un objeto, pero no es posible pensar en una entidad individual que subyace a todas las propiedades en la medida en que no es admisible predicar todas las propiedades simultáneamente.

b) *El problema de la indistinguibilidad:* Los sistemas cuánticos, considerados en agregados, no responden a la estadística clásica (Maxwell-Boltzmann) sino a estadísticas peculiares (Fermi-Dirac y Bose-Einstein), donde las “partículas” cuánticas resultan absolutamente indistinguibles, de modo tal que no es posible reidentificarlas a través del tiempo o del espacio.

c) *El problema de la medición:* Un sistema cuántico puede encontrarse en un estado de superposición respecto de los valores de un cierto observable, de modo tal que la teoría no asigna un valor definido a tal observable. Para afrontar este problema, la interpretación de Copenhague postuló el colapso de la función de onda: durante la medición, el estado de superposición “colapsaría” de manera indeterminada hacia uno de los elementos de la superposición, donde el observable macroscópico adquiere un valor definido.



d) El problema de la no-localidad: A través de su famoso experimento mental, Einstein, Podolsky y Rosen (1935) pusieron de manifiesto la no-localidad cuántica: luego de interactuar, dos sistemas adoptan un estado entrelazado (*entangled*) por el cual sus propiedades se mantienen correlacionadas aun cuando la interacción haya concluido y los dos sistemas se encuentren separados por cualquier distancia.

Entre todas las interpretaciones de la mecánica cuántica, un grupo de ellas es el de las interpretaciones modales, según las cuales los estados cuánticos describen lo posible en lugar de lo actual (van Fraassen 1991, p. 279). Sobre la base de la idea original de van Fraassen (1972, 1974), muchos autores presentaron interpretaciones realistas que pueden considerarse como miembros de la “familia modal”, ya que todos ellas coinciden en ciertos aspectos centrales (Dieks y Vermaas 1998, Lombardi y Dieks 2012).

La característica central que distingue las distintas interpretaciones modales entre sí es la regla de asignación de valores actuales: cada miembro de la familia propone su propia regla para seleccionar el *contexto privilegiado*, esto es, el conjunto de los observables que adquieren un valor actual definido sin violar las restricciones impuestas por la contextualidad cuántica (Kochen y Specker 1967).

Entre todas estas interpretaciones modales, la MHI asigna al Hamiltoniano del sistema un papel central, tanto en la definición de los sistemas cuánticos como en la identificación del contexto privilegiado

Def. 1: Un sistema cuántico S se representa mediante un conjunto O de observables, con el Hamiltoniano $H \in O$ como miembro destacado.

Cualquier sistema cuántico puede ser dividido de muchas maneras; sin embargo, no cualquier división genera partes que son, a su vez, sistemas cuánticos (Harshman y Wickramasekara 2007):

Def. 2: Un sistema cuántico S es *compuesto* cuando puede ser dividido en dos sistemas cuánticos S^1 y S^2 de forma tal que cada subsistema tiene su propio conjunto de observables y no hay interacción entre ellos. Si el sistema no es compuesto, es *elemental*.

Puesto que contextualidad cuántica impide asignar valores actuales definidos a todos los observables de un sistema cuántico en un cierto estado, el segundo paso es identificar el contexto privilegiado:



Regla de actualización: Dado un sistema cuántico elemental S , los observables con valor actual son su Hamiltoniano H y todos los observables que conmutan con H y tienen, al menos, las mismas simetrías que éste.

Esta regla implica que cualquier observable que tiene menos simetrías que el Hamiltoniano no puede adquirir un valor actual, ya que tal actualización rompería la simetría del sistema de manera arbitraria.

Dado que el grupo de simetría de la mecánica cuántica es el grupo de Galileo, la aplicación de una transformación de Galileo a un sistema cuántico no introduce ninguna modificación en la situación física, sino que sólo expresa un cambio en la perspectiva desde la cual se describe el sistema. Por otro lado, desde un punto de vista realista, el hecho de que ciertos observables adquieran valor actual es un hecho objetivo. Por lo tanto, el contexto privilegiado debe ser invariante-Galileo: el conjunto de los observables que adquieren valor actual no debe cambiar como resultado de un mero cambio de perspectiva descriptiva. En el caso de la MHI, la regla de actualización depende del Hamiltoniano, que no es invariante bajo todas las transformaciones de Galileo (no es invariante bajo boost). Sin embargo, puede probarse que, cuando se considera la definición de sistema cuántico elemental y compuesto (*Def. 2*), la regla admite una formulación invariante-Galileo (ver Ardenghi, Castagnino y Lombardi 2009; Lombardi, Castagnino y Ardenghi 2010):

Regla de actualización invariante-Galileo: Dado un sistema cuántico elemental S , los observables que adquieren valor actual son los representados por los operadores de Casimir del grupo de Galileo.

Los observables invariantes-Galileo son siempre funciones de los operadores de Casimir del grupo de Galileo; por tanto, cualquier interpretación realista que intente preservar la objetividad de la actualización no puede encontrarse muy lejos de la MHI.

3. Extrapolación a la teoría cuántica de campos

En la formulación original de la MHI de la QM, el Hamiltoniano cumple un papel central tanto en la definición de los sistemas y subsistemas cuánticos, como en la identificación de los observables (propiedades) que adquieren valores definidos



sin violar las restricciones impuestas por el teorema de Kochen y Specker (Lombardi y Castagnino 2008). Esta característica de la MHI puede conducir a suponer que no es posible su extrapolación a la QFT, ya que esta última se basa esencialmente en una formulación Lagrangiana y no Hamiltoniana; por lo tanto, una interpretación que adjudica al Hamiltoniano el papel protagónico no podría adaptarse a la QFT. Sin embargo, como ya vimos, la MHI puede formularse en términos de los operadores de Casimir del grupo de Galileo, esto es, en términos de las propiedades que permanecen invariantes frente a todas las transformaciones del grupo de simetría de la teoría (Lombardi, Castagnino y Ardenghi 2010). Por lo tanto, esta misma idea podría aplicarse a la QFT: las propiedades que adquieren valores actuales son aquellas representadas por los operadores de Casimir, ya no del grupo de Galileo, sino del grupo de Poincaré, que es el grupo de simetría espacio-temporal de la QFT, y de los grupos de simetrías internas o “de *gauge*” de la teoría. Esta argumentación se ajusta a las ideas implícitas en la práctica científica, donde las propiedades representadas por tales invariantes se consideran las propiedades que permiten incluso clasificar las partículas subatómicas. Por ejemplo, las propiedades de masa y spin, representadas por los operadores de Casimir del grupo de Poincaré, siempre poseen valores definidos, tal como se comprueba experimentalmente. Por otra parte, esta idea también respeta el vínculo interteórico entre QFT y QM, de modo que los operadores de Casimir del grupo de Galileo pueden obtenerse como límite de los operadores de Casimir del grupo de Poincaré (Ardenghi, Castagnino y Lombardi 2011).

Esta posición se encuentra en completa consonancia con la MHI, según la cual un sistema es un haz de propiedades posibles, de las cuales sólo algunas adquieren valores actuales. Por lo tanto, el intento de extrapolar la idea ontológica original a la QFT no parece presentar serios inconvenientes: las entidades básicas de la QFT serían propiedades posibles, que adquieren un valor actual en cada punto del espacio-tiempo. De este modo, campos y partículas serían dos formas de reinterpretar, desde perspectivas clásicas, esta ontología no-tradicional. Sin embargo, la noción de campo en QFT no es la misma que la que se entiende como “campo clásico”, ya que esta última adjudica una propiedad actual a cada punto del espacio y del tiempo, como por ejemplo el campo escalar definido por la propiedad “temperatura” o el campo vectorial electromagnético, el cual designa un campo eléctrico y magnético a cada punto del espacio y el tiempo. En QFT, en cambio, el campo cuántico adjudica un operador, el operador de campo, a cada punto del espacio-tiempo; pero como se sabe de la mecánica cuántica, los operadores no designan propiedades actuales. Esto abre varias incógnitas acerca del concepto de operador de campo, ya que si es un operador, debe representar alguna tipo de observable. Por otro lado, como suce-



de generalmente en QFT, los Hamiltonianos no conmutan con este operador, lo cual implica, desde el punto de vista de la regla de actualización original de la MHI, que este observable no se actualiza nunca. Del mismo modo ocurre con la regla de actualización invariante, ya que los operadores de Casimir del grupo de Poincare no conmutan con él. A su vez, si lo que en QM es el estado cuántico, que en la MHI codifica las probabilidades de actualización de cada una de las propiedades-caso, se transforma en un operador en QFT, es necesario preguntarnos acerca de qué son los estados cuánticos en QFT, cómo se definen y si representan ontológicamente lo mismo que en QM. En particular, el operador de campo es una superposición de operadores de creación y aniquilación, que crean y destruyen autoestados de los operadores de Casimir del grupo de Poincare. Desde este punto de vista, no existen grandes diferencias entre la QFT y la QM. La diferencia crucial reside en el hecho de que el operador de campo establece qué valor de momento y spin tiene el sistema cuántico en algún punto del espacio-tiempo; esto es, los operadores de Casimir del grupo de Poincare son propiedades que se pueden actualizar función de punto.

Si, entonces, los ítems básicos de la QM y la QFT son las propiedades, dependientes o no de los puntos del espacio-tiempo, es necesario dar una descripción adecuada de una ontología de propiedades. Tanto en la MHI como en su posible extensión a la QFT, el formalismo parte de un *enfoque algebraico*, donde los elementos básicos son los observables; los estados son lógicamente posteriores ya que están representados por *funcionales* sobre el conjunto de los observables. Si esta prioridad lógica de los observables sobre los estados se transfiere a lo real, las propiedades se convierten en los ítems básicos de la realidad, lo cual implica que los objetos deben definirse en términos de ellas. Esta idea no es nueva: diversas posiciones empiristas a lo largo de la historia han adoptado la idea de que los objetos no son más que haces de propiedades; las propiedades, en tanto ítems básicos, tienen prioridad ontológica sobre los objetos. Más precisamente, según la versión tradicional de esta idea, un objeto es *un haz de propiedades-caso actuales*, bajo el supuesto de que todas las instancias de las propiedades-tipo correspondientes a ese objeto se encuentran determinadas en términos de una propiedad-caso actual. Por ejemplo, una bola de billar particular se concibe como la convergencia de un determinado valor de posición, una forma definida, digamos, redonda, un color definido, por ejemplo, blanco, etc.

En el ámbito cuántico, en cambio, la contextualidad impide que todas las instancias de propiedades-tipo correspondientes a un sistema cuántico puedan adquirir simultáneamente una propiedad-caso actual. Por otra parte, debido a la naturaleza no determinista de la mecánica cuántica, incluso para las instancias de



propiedades-tipo que se actualizan, la particular propiedad-caso posible que se convierte en actual no está determinada. Por estos motivos, la versión tradicional de la idea de haz no funciona en el caso cuántico. Por lo tanto, parece razonable concebir un sistema cuántico como *un haz de instancias de propiedades-tipo* en lugar de como un haz de propiedades-caso actuales. Esta lectura tiene la ventaja de ser inmune al desafío representado por el teorema de Kochen y Specker, ya que este teorema no impone restricciones sobre las propiedades-tipo sino sólo sobre las propiedades-caso actuales (ver da Costa, Lombardi y Lastiri, 2012).

Resumiendo, la extrapolación de la MHI a la QFT desde el punto de vista de los grupos de simetría puede realizarse sin afectar la ontología de propiedades propuesta para la MHI. El principal obstáculo es la noción de campo cuántico, ya que no coincide con la noción clásica y, por lo tanto, es necesario brindar una interpretación ontológica al campo de propiedades posibles y sus posibles autovalores, y determinar qué implicancias tendría su no actualización.

4. Conclusiones y perspectivas

En el presente trabajo se ha argumentado que la MHI, junto con su ontología, puede extrapolarse sin demasiadas complicaciones a la QFT. Debido al carácter modal de la interpretación, la ontología es una ontología de propiedades, la cual debe recoger aquello que en el ámbito de la mecánica cuántica se considera un sistema cuántico, así como sistemas cuánticos en interacción. Por otro lado, es fuente de futuros trabajos dar cuenta del concepto de partícula, íntimamente arraigado en la formulación ortodoxa de la QFT y el modelo standard, desde el punto de vista de una ontología de propiedades, ya que parece factible interpretar las partículas como haces de propiedades actuales en una región localizada del espacio-tiempo.

Referencias bibliográficas

- Ardenghi, J. S. y Lombardi, O.** (2011), "The modal-Hamiltonian interpretation of quantum mechanics as a kind of "atomic" interpretation", *Physics Research International* 2011: #379604.
- Ardenghi, J. S., Castagnino, M. y Lombardi, O.** (2009), "Quantum mechanics: modal interpretation and Galilean transformations", *Foundations of Physics* 39: 1023-1045.



- Auyang, S. Y.** (1995), *How is Quantum Field Theory Possible?*, Oxford: Oxford University Press.
- da Costa, N., Lombardi, O. y Lastiri, M.** (2013), “A modal ontology of properties for quantum mechanics”, *Synthese* 190: 3671-3693.
- Dieks, D. & Vermaas, P. E.** (1998), *The Modal Interpretation of Quantum Mechanics*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Einstein, A., Podolsky, B., y Rosen, N.** (1935), “Can quantum-mechanical description of physical reality be considered complete?”, *Physical Review* 47:777-780.
- Harshman, N. L. y Wickramasekara, S.** (2007), “Galilean and dynamical invariance of entanglement in particle scattering”, *Physical Review Letters* 98: #080406.
- Kochen, S. y Specker, E.** (1967), “The problem of hidden variables in quantum mechanics”, *Journal of Mathematics and Mechanics* 17: 59-87.
- Kuhlmann, M.** (2010), *The Ultimate Constituents of the Material World. In Search of an Ontology for Fundamental Physics*, Frankfurt-Paris-Lancaster-New Brunswick: Ontos Verlag.
- Lombardi, O. y Castagnino, M.** (2008), “A modal-Hamiltonian interpretation of quantum mechanics,” *Studies in History and Philosophy of Modern Physics* 39: 380-443.
- Lombardi, O., Castagnino, M. y Ardenghi, J. S.** (2010), “The modal-Hamiltonian interpretation and the Galilean covariance of quantum mechanics”, *Studies in History and Philosophy of Modern Physics* 41: 93-103.
- Lombardi, O. y Dieks, D.** (2012), “Modal interpretations of quantum mechanics”, en Zalta, E. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2012 Edition), <http://plato.stanford.edu>.
- van Fraassen, B. C.** (1972), “A formal approach to the philosophy of science”, en Colodny, R. (ed.), *Paradigms and Paradoxes: The Philosophical Challenge of the Quantum Domain*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, pp. 303-366.
- van Fraassen, B. C.** (1974), “The Einstein-Podolsky-Rosen paradox”, *Synthese* 29: 291-309.
- van Fraassen, B. C.** (1991), *Quantum Mechanics: An Empiricist View*, Oxford: Clarendon Press.



El legado socrático en la racionalidad práctica aristotélica

MARÍA EMILIA AVENA

UBA

Introducción

En su libro *Aristotle on the necessity of public education* (2000), Randall Curren se propone reconstruir el camino que lleva a Aristóteles a afirmar que en toda ciudad justa que aspira a realizar su fin “la educación es una y la misma para todos, y que su cuidado debe ser común y no privado”¹. Pero ¿Qué lleva a Aristóteles a hacer esta afirmación? O mejor, ¿Qué principios fundamentan su elección por una educación pública e igual para todos? Responder a estas preguntas implica sumergirnos en una búsqueda en los orígenes del pensamiento aristotélico, más precisamente en la filosofía de su maestro y, por tanto, en la del maestro de su maestro: Sócrates.

En lo que sigue nos propondremos reconstruir la influencia del que Curren denomina “principio de fidelidad a la razón” (*principle of fidelity to reason*), atribuido a Sócrates, en la argumentación aristotélica sobre el rol pedagógico y político de la razón, en vistas a alcanzar la virtud del hombre y de la *pólis*.

1. Sócrates y el principio de fidelidad a la razón

En los diálogos de juventud de Platón encontramos una muestra bastante generosa del pensamiento que, en general, es considerado genuinamente socrático.² Es en estos textos donde podemos percibir con claridad los principios básicos de la filosofía de Sócrates, aquellos que luego constituirán la piedra angular para las doctrinas no sólo de su discípulo más importante, sino de una extensa tradición.

¹ *Pol* VIII 1, 1337a 23-25

² Por cuestiones de extensión no abordaré aquí el problema de la llamada “cuestión socrática”. Para los fines de este trabajo basta con señalar que comparto, con la amplia mayoría de los intérpretes, que el pensamiento de Sócrates, siempre desdibujado tanto por partidarios como por detractores, se encuentra más claramente prefigurado en los diálogos de juventud de Platón y en los testimonios que nos transmite Jenofonte.



Uno de los principios que encontramos explicitado a lo largo de estos textos tempranos, es aquel que Curren denomina “principio de fidelidad a la razón” (en adelante PFR), y tiene su origen en la concepción de que “el alma racional (*psyché*) o intelecto (*noûs*) es el elemento divino en la naturaleza humana, y aquello que debemos cultivar y en lo que debemos basarnos, en nosotros y en los demás, si vamos a vivir bien y admirablemente” (Curren, 2000:23). El PFR tiene dos aspectos fundamentales: uno pedagógico y uno político, tan estrechamente vinculados que impiden una demarcación tajante.

En lo que podemos diferenciarlos, del lado pedagógico el pensamiento socrático se muestra escéptico. Sobradas pruebas encontramos en los diálogos platónicos respecto de la imposibilidad de enseñar la virtud, v.g. en el célebre discurso de *Prot.* 319a- 320b.³ Sin embargo, más allá del escepticismo persiste la idea de que si la virtud es el mayor bien que uno puede poseer, entonces la *pólis* debe procurarle a los ciudadanos un entrenamiento moral adecuado, aún cuando la virtud en un sentido completo y definitivo no pueda ser enseñada.

El entrenamiento moral consistirá en ser educados a través del ejemplo por los más sabios, aquellos (o aquel) “experto en cosas justas e injustas, el único capaz de decirnos la verdad misma” (Platón, *Cri* 48a), así como también perseverar en el ejercicio continuo de la filosofía, dialogando con nuestros semejantes siempre que tengamos ocasión.

A raíz de esto último, la esfera pedagógica ya no va a poder separarse de la política. El legislador debe poner la razón y la sabiduría por sobre todas las cosas, de manera que las normas que imponga no sean un mero instrumento de fuerza, sino de persuasión. A fin de reconocer la dimensión correctiva de la ley, es necesario que los ciudadanos adviertan la racionalidad de su contenido y se ciñan a sus preceptos aún cuando los crean injustos. En este último caso es deber del ciudadano virtuoso procurar por todos los medios persuadir a la asamblea de la presunta incompatibilidad entre lo que demanda la ley y lo que enseña la razón, y buscar la verdad por sobre todas las cosas. Sólo así la ley respetará el PFR y permitirá que aquellos ciudadanos que la tengan por norma de conducta en su obrar cotidiano, puedan encaminar sus acciones en la senda de la virtud.

Las dos dimensiones del PFR confluyen en una idea: La razón es lo divino en nosotros y, si nuestro fin es vivir bien, entonces nuestro deber cultivarla tanto en noso-

³ Basta con notar también el carácter aporético de los diálogos tempranos para concluir con Sócrates que la virtud pareciera no poder ser enseñable. Véase además *Men* 89d-96d y *Prot* 325c-327d



tros como en nuestros semejantes. Esto implica pensar, hablar y actuar en conformidad con la razón.⁴ Aprender y enseñar a ser virtuosos, ese es el único camino posible.

2. Aristóteles y el legado de la educación en la virtud

En el libro II de la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles indaga sobre qué entendemos por virtud ética y de dónde proviene. Allí nos aclara dos cosas fundamentales: que la virtud no es natural y que se adquiere y perfecciona con la práctica “De ahí que las virtudes no se produzcan (*engínontai*) ni por naturaleza ni contra [la] naturaleza, sino que nuestra naturaleza es capaz de recibirlas, y somos perfeccionados a través de la costumbre” (Aristóteles, *EN* II 1, 1103a 23-26)

Los hombres, en la medida en que somos seres dotados de razón y tenemos capacidad para deliberar podemos ser tanto virtuosos como viciosos, ambas son elecciones y, como tales voluntarias. Pero ¿Cómo forma un hombre su capacidad de decisión? Quien no ha sido instruido en la diferencia entre el bien y el mal, ¿Cómo podría diferenciar entre una acción correcta y una incorrecta? ¿Cabría pensar, con Sócrates, que nadie hace el mal voluntariamente, sino por ignorancia⁵?

La respuesta aristotélica a esta última pregunta es: no. El motivo radica en que vicio y virtud son modos de ser electivos (*héxis proaretiké*), y no hay elección posible sin concurso de la razón. Toda elección moral y racional se encuentra en última instancia sujeta a la deliberación.⁶

Aristóteles rompe el vínculo de dependencia causal que establecía Sócrates entre conocimiento y virtud e ignorancia y vicio. A partir de entonces el PFR bien podría fracasar, sin embargo el estagirita no está dispuesto a renunciar a él, aún cuando su instrumentación se vuelva más compleja.

Si bien le reconoce a la educación un rol fundamental en la formación del carácter al señalar que los razonamientos “parecen tener fuerza para exhortar y estimular a los jóvenes generosos, y para que los que son de carácter noble y aman verdaderamente la bondad puedan estar poseídos de la virtud” sin embargo “son incapaces de excitar al vulgo a las acciones buenas y nobles” (Aristóteles, *EN* X 9, 1179b 6-11). Así el estagirita concluye que:

⁴ Curren señala estas tres dimensiones del principio. Pensar de acuerdo con la razón es decidir qué creer, basándonos en buenas evidencias y argumentos fuertes. Hablar con la razón implica decir la verdad, respetar las razones de los demás y las evidencias, e incitarlos a hablar con la verdad. Actuar conforme a la razón equivale a hacerlo desde la persuasión racional y no desde la fuerza. (Curren: 2000: 34)

⁵ *Prot* 358c-d

⁶ Véase *EN* II 6, 1106b 36-38



El razonamiento y la enseñanza no tienen, quizá, fuerza en todos los casos, sino que el alma del discípulo, como tierra que ha de nutrir la semilla, debe primero ser cultivada por los hábitos para deleitarse u odiar las cosas propiamente [...] Así, el carácter debe estar de alguna manera predispuesto para la virtud amando lo que es noble y teniendo aversión por lo vergonzoso (Aristóteles, EN X 9, 1179 b 25-31)

La idea que subyace a este postulado es que además de buenos aprendices, se necesitan buenos maestros, dedicados a enseñar a amar lo noble y odiar lo vergonzoso. Este tipo de adiestramiento recae tanto en los padres como en los pedagogos.

Aquí persisten dos inconvenientes. El primero es que no hay garantía alguna de que sean buenos maestros. Tal problema ya lo reconocía Sócrates al meditar sobre los inconvenientes de la enseñanza sofística, cuando sostiene que:

Realmente hay un peligro mucho más grande en la compra de aprendizajes que de alimentos. [...] Pero lo que se aprende no se puede volcar en otro recipiente, de modo que es forzoso, una vez pagado el precio, tras recibir la lección en el alma misma y haber aprendido, salir dañado o con provecho después del proceso. (Platón, Prot. 314 a-b)

El segundo inconveniente radica en que los mandatos de los padres, e incluso de los pedagogos carecen de poder coactivo. Si bien son reglas para encaminar la conducta, no obligan a los jóvenes a actuar de un modo determinado y apartarse de lo que pueda ser considerado indigno y vergonzoso.

La solución aristotélica al problema consiste en asignarle al legislador un rol fundamental. Los libros VII y VIII de la *Política* contienen los lineamientos generales a los que debe acogerse el programa educativo de una ciudad que desee ser virtuosa y cumplir con su fin, que consiste en garantizar que los ciudadanos puedan no meramente vivir, sino vivir bien. Y dado que “la felicidad de cada hombre en particular y de la ciudad es la misma”⁷ es menester que el legislador regule la educación de la ciudadanía. Tal regulación sólo puede seguir una norma común a todos y no arbitraria (pues si fuera arbitraria obraría por fuerza y no por persuasión). Dicha regla no puede ser otra que el PFR.

Esto se observa claramente en *Pol VII 15*, donde Aristóteles sostiene que “la razón (*lógos*) y la inteligencia (*noûs*) son para nosotros el fin de nuestra naturaleza, de modo que en vistas a ellas es preciso disponer la generación y el ejercicio de los hábitos” (Aristóteles, *Pol VII 15*, 1334b 15-17). Así la enseñanza constituye la prin-

⁷ *Pol VII 2*, 1324a 5-7 y *VII 15*, 1334a 11-14. La misma idea se repite en *EN I 1094b 5* y ss



cial ocupación del legislador y debe ser por consiguiente “una y la misma para todos y su cuidado debe ser común y no privado” (Aristóteles, *Pol* VIII 1, 1337a 23-25). El objetivo de esta educación es promover el PFR de manera que, en el largo plazo, toda medida coactiva se vuelva innecesaria.

Pero tal fin es inalcanzable. En primer lugar porque, como vimos en el pasaje de *EN* X 9, hay hombres que no presentan una “disposición natural” hacia la virtud, por lo que adquirir este tipo de hábitos constituye una tarea complicada. En segundo lugar porque hay quienes ya han arraigado en su naturaleza hábitos viciosos, y es sumamente difícil revertirlos. En tercer lugar porque hay quienes se apartan de la senda de la virtud por considerarla un tipo de vida penosa, repleta de dificultades. Y en cuarto y último lugar, porque aun habiendo recibido una educación adecuada, el hombre que es incontinente lleva a cabo actos viciosos. Cualquiera sea el caso, advertimos que los individuos parecen obedecer más a la fuerza que a la razón.

3. Aristóteles, Sócrates y la racionalidad de ley

El último de los tres elementos⁸ que nos resta incorporar al esquema educativo de Aristóteles es la ley. Como vimos recién, la mayoría de los hombres no son lo suficientemente sabios ni están lo suficientemente instruidos como para reconocer que el principio que debe regir todas sus actividades, tanto públicas como privadas, es el PFR.

Es menester entonces que el legislador, sin descuidar por ello la instrucción de los ciudadanos, procure dictar leyes justas que se atengan a este principio fundamental, y permitir que los ciudadanos, valiéndose de la razón como herramienta fundamental, puedan perfeccionarlas.

Así, aquellos caracteres que no ceden a la persuasión, se ajustarán a la razón por coacción. Este es el único modo de garantizar que el fin de la ciudad sea alcanzable. De lo contrario, sólo un estado cuyos ciudadanos sean todos hombres virtuosos podría prosperar, lo cual es absurdo. El propio estagirita señala que “es claro que se puede ser buen ciudadano sin poseer la virtud por la cual el hombre es bueno”(Aristóteles, *Pol* III 4, 1276b 34-35). Esto se explica porque la virtud del ciudadano puede limitarse al cumplimiento de la ley.

Sin embargo aquello no basta para alcanzar la propia felicidad, ya que sin cultivar la virtud en el alma, el hombre no contribuye ni a su propia realización ni, en última

⁸ “<los hombres> se vuelven buenos y virtuosos por tres medios, y estos tres son la naturaleza, el hábito y la razón” *Pol* VII 13 1332a 39-41



instancia, a la realización plena de la ciudad. Para que sea suficiente es indispensable que la ley sea absolutamente justa, y que los hombres no se aparten de su cumplimiento. Así, todas sus acciones estarían, finalmente, reguladas por el PFR.

4. PFR y buen vivir

Tanto en los ideales socráticos como en los postulados aristotélicos, el buen vivir sólo es asequible a través de la virtud.⁹ Y no hay virtud posible sin sabiduría, sin un comportamiento orientado y regulado por la razón.

Tal es así que, como hemos visto, el estado debe determinar el tipo de instrucción que ha de impartirse a los jóvenes, quiénes serán los encargados de hacerlo, qué tipo de espectáculos son apropiados para la ciudadanía (a fin de no inculcarles a los jóvenes malos hábitos) y ejercer un control efectivo sobre las acciones a través de los aspectos coactivo y correctivo de la ley.¹⁰ Pero aún cuando este esquema funcionara a la perfección, la ciudad no puede prescindir de los padres y pedagogos. Incluso en caso de que la ciudad descuidara la educación, es deber de los ciudadanos guiar a sus hijos y amigos hacia la virtud.¹¹

En palabras de Sócrates, sólo se es feliz al ser virtuoso, ya que “no es de la riqueza (*chrémata*) que nace (*gígnethai*) la virtud (*areté*) sino de la virtud (*areté*) que nacen la riqueza (*chrémata*) y todos los demás bienes para los hombres, en forma privada o pública.” (Platón, *Ap. Sóc.* 30b). Y, como observamos en el primer apartado, la virtud sólo es asequible a través de la razón, ese elemento divino en nosotros.

Precisamente esta misma es la conclusión aristotélica:

Pero no hemos de seguir los consejos de algunos que dicen que, siendo hombres, debemos pensar sólo humanamente y, siendo mortales, ocuparnos sólo de las cosas mortales, sino que debemos, en la medida de lo posible, inmortalizarnos y hacer todo el esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros; pues aun cuando esta parte sea pequeña en volumen, sobrepasa a todas las otras en poder y dignidad. (Aristóteles, *EN X 7*, 1177b 31- 1178a 2)

⁹ “La vida feliz, por otra parte, se considera que es la vida conforme a la virtud”. *EN X 6*, 1177a 2

¹⁰ Curren, 2000: 86-87

¹¹ *EN X 9*, 1180a 30-34



La dignidad del hombre radica en el ejercicio de la razón, en vivir conforme a aquello que le es propio y lo distingue de todos los demás animales. Esta vida es la mejor y la más agradable.

El PFR constituye entonces el pilar del modelo educativo aristotélico y la piedra angular sobre la que el estagirita construye su argumentación acerca de la supremacía de la vida contemplativa por sobre cualquier otro modo de vida.

Conclusiones

Si de ser feliz se trata, está claro que tanto para Sócrates como para Aristóteles no es un camino fácil. La felicidad no es pues un estado, sino una construcción, un quehacer cotidiano arduo, que requiere todo nuestro esfuerzo y dedicación.

Pese al intelectualismo que se le ha atribuido, a mi entender erróneamente a Sócrates, los pasajes que hemos recorrido bastan para hacernos a la idea de que un mero saber intelectual no es suficiente, que es necesario ejercitarse en la indagación continua. Esta es la tarea que perfecciona la sabiduría y nos acerca a la virtud.

Aristóteles se mueve un paso más adelante: la sabiduría es fundamental, pero sin *phrónesis* (sabiduría práctica), es decir, sin saber aplicarla, de poco nos serviría. La virtud se construye en la toma de decisiones y son las dificultades las que nos permiten perfeccionar nuestra naturaleza. Es por ello que el PFR es nuestra herramienta más valiosa en la búsqueda de la felicidad.

Referencias bibliográficas

Fuentes

Aristotelis, *Ethica Nicomachea*, ed. I. Bywater, (1894, reimp. 1962), (OCT) OUP

Aristotle, *Politics*, ed. W. D. Ross, (1957, reimp. 1964), Oxford Clarendon Press.

Plato, *Apologia Socratis*, ed. J. Burnet, (1900, reimp. 1967) *Platonis opera, vol. 1*. Oxford Clarendon Press

Plato, *Crito*, ed. J. Burnet, (1900, reimp. 1967) *Platonis opera, vol. 1*. Oxford Clarendon Press

Plato, *Protagoras*, ed. J. Burnet, (1903, reimp. 1968), *Platonis opera, vol. 3*, Oxford Clarendon Press



Traducciones

Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Intro. de E. Lledó Íñigo, trad. J. Pallí Bonet, (1998), Madrid, Gredos

Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Introducción, traducción y notas de E. Sinnott, (2007), Buenos Aires, Colihue.

Aristóteles, *Política*, Intro., trad. y notas de M. I. Santa Cruz y M. I. Crespo, (2005), Buenos Aires, Losada.

Platón, *Apología de Sócrates*, Intro., trad. y notas de C. Eggers Lan, (1998, reimp. 2003), Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires

Platón, *Critón*, Intro., trad. y notas de C. Eggers Lan, (1973), Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires

Platón, *Protágoras*, Intro., trad. y notas de M. Divenosa, (2006), Buenos Aires, Losada

Bibliografía complementaria

Barnes, J., Schofield, M., Sorabji, R. (comps.), (1977) *Articles on Aristotle – II Ethics and Politics*, Londres, Duckworth

Burnyeat, M.F. (1980) “Aristotle on learning to be Good”, en A. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle’s Ethics*, pp.69-92

Curren, R. (2000) *Aristotle on the necessity of public education*, Rowman & Littlefield Publishers, Maryland.

Kraut, R. (1989), *Aristotle on the human good*, Princeton, Princeton University Press.

Vasiliou, I. (1996), “The role of good upbringing in Aristotle’s ethics” en *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 56, n° 4, pp. 771-797



Empirismo Constructivo y Realismo Modal: Una combinación paradójica

ROBERTO AZAR

UBA

BRUNO BORGE

UBA – ANPCyT/FONCyT

I. Introducción

Desde la publicación de *The Scientific Image* (1980) el Empirismo Constructivo (EC) de van Fraassen ha recibido críticas sumamente diversas que cuestionan tanto algunas de sus nociones básicas, como su pertinencia global como filosofía de la ciencia. Dentro de la primera línea han sido frecuentes los ataques a la posibilidad de establecer la distinción observable/inobservable, sobre la que se erige la noción central de adecuación empírica. Ladyman (2000) plantea al respecto una objeción novedosa, señalando que dicha distinción implica indirectamente la adopción de un Realismo Modal (RM), incompatible con las intuiciones antirrealistas del empirismo constructivo. Respondiendo a esa imputación, Monton y van Fraassen (2003) niegan esos cargos aduciendo que (a) el empirismo constructivo no implica el RM, y (b) aunque así fuera, ambas posiciones no resultan incompatibles. En el presente trabajo analizamos las consecuencias de esa respuesta a la luz de una posición alternativa, el Realismo Estructural (RE). Concretamente, nos proponemos mostrar que un empirista constructivo consecuente puede aceptar una Inferencia a la Mejor Explicación (IME) que dé cuenta de la adecuación empírica a partir de la correspondencia entre las teorías y hechos modales objetivos, sosteniendo así una variante del Realismo Científico como lo es el RE.

En la sección II describimos brevemente los lineamientos del EC y de la IME. En la sección III consignaremos la objeción de Ladyman y las respuestas de Monton y van Fraassen, para luego evaluarlas críticamente en la sección IV. En la sección V exponemos y fundamentamos la tesis central del trabajo: el EC, siendo compatible con un RM, puede modificarse sin pérdida de modo tal que resulte coherente con alguna versión del Realismo Científico. Por último, en la sección VI brindamos algunas conclusiones finales para este trabajo.



II. Empirismo Constructivo e Inferencia a la Mejor Explicación

El EC es un peculiar tipo de empirismo defendido por Bas van Fraassen a partir de la publicación de su ya clásica *The Scientific Image* (1980). Se trata de una posición antirrealista que, según el autor, está profundamente distanciada del realismo, pero no por ello menos divorciada del tan a menudo cuestionado positivismo lógico. El autor emplea el adjetivo “constructivo” para indicar su concepción de la actividad científica más como una construcción que como un descubrimiento: construcción de modelos que deben ser adecuados a los fenómenos, y no descubrimiento de la verdad respecto de lo inobservable. El objetivo de la ciencia se debe identificar, según el EC, con la búsqueda de teorías empíricamente adecuadas. Van Fraassen ofrece dos caracterizaciones de la adecuación empírica: en primer lugar afirma que “una teoría es empíricamente adecuada si lo que dice acerca de las cosas y sucesos observables en este mundo es verdadero; si ella ‘salva los fenómenos’” (van Fraassen, 1980:28). Inmediatamente después, el autor parece reconocer que esta es una caracterización muy ruda e introduce una definición más técnica, en los siguientes términos: “...tal teoría tiene por lo menos un modelo en el cual todos los fenómenos reales encajan...” (1980:28). Es claro que la expresión “adecuación empírica” no alude a los fenómenos realmente observados, sino a los fenómenos *observables*. En este sentido, que la teoría salve los fenómenos significa que salva *todos* los fenómenos reales (pasados, presentes y futuros), no solamente aquellos que hayan sido efectivamente observados.

En *The Empirical Stance* (2002), van Fraassen afirma que el empirismo es una postura (*stance*) en el sentido de una orientación o una actitud hacia el mundo. En esta línea, podríamos decir que, fiel a su *stance* empirista, intenta por todos los medios posibles despojarse de cualquier compromiso ontológico con entidades de tipo *metafísico*.

En aparente coherencia con su posición antirrealista, van Fraassen se muestra muy crítico con respecto a la IME. Recordemos que el término “inferencia a la mejor explicación” fue primeramente acuñado por Harman (1965) para referirse a un mecanismo utilizado por los científicos para arribar a hipótesis capaces de explicar los fenómenos que investigan. Por otra parte, algunos años antes Peirce (1958) había hablado de un procedimiento inferencial similar al que llamó “abducción”.

En el reciente debate entre realistas y antirrealistas científicos, los partidarios del realismo han encontrado en la abducción, interpretada como la IME, una poderosa herramienta para defender su posición. En efecto, el razonamiento puede sintetizarse



conforme a la siguiente regla: *Dada la evidencia E y las explicaciones potenciales H_1, \dots, H_n de E, si H_j explica E mejor que cualquiera de las otras hipótesis, infiérase que H_j está más cerca de la verdad que cualquiera de esas otras hipótesis.*

Elegir una hipótesis como la mejor explicación parece conllevar un compromiso con la creencia en la verdad (o verdad aproximada) de dicha hipótesis. Ahora bien, como las explicaciones científicas generalmente hacen referencia a entidades inobservables, la vindicación de la inferencia a la mejor explicación parece dar lugar a una defensa del Realismo Científico. Sin embargo, los defensores de la IME han tenido que surcar severas objeciones. La capacidad explicativa de una hipótesis no tiene por qué ser un signo de su verdad; por el contrario, de acuerdo con van Fraassen, la mejor explicación disponible bien podría ser la mejor de un mal lote (1980; 1989).

Si bien van Fraassen se presenta como un escéptico en relación a la IME, en sus artículos más recientes sustenta su posición afirmando meramente que no se trata de un procedimiento que nos compela racionalmente a aceptar sus resultados. ¿Debería esto por sí solo convencernos de no utilizar la IME?

III. Observabilidad y modalidad

La noción de adecuación empírica es, como se ha visto, central para la formulación del EC. Es por ello que para van Fraassen resulta vital poder distinguir de modo no problemático aquellas partes del mundo que son observables de aquellas que no lo son. No es de extrañar entonces que se haya empeñado en defender la distinción observable/inobservable desde la publicación de *The Scientific Image*. Allí argumenta contra la posición de Maxwell (1962), quien sostiene que tal distinción resulta vaga, arbitraria y ontológicamente irrelevante. En obras posteriores se dedica a defender a su posición de críticas semejantes, como la expuesta por Musgrave (1985)¹.

Ladyman (2000) dirige un nuevo ataque contra la vigencia de la distinción observable/inobservable dentro del EC, señalando que para sostener tal distinción es necesario creer en algunos hechos modales independientes de la teoría. Revisemos con cuidado su planteo. A propósito de la observabilidad van Fraassen postula un principio guía: “X es observable si hay circunstancias tales que, si X se nos presen-

¹ Para un tratamiento detallado de dichas objeciones y sus réplicas véase Borge y Gentile (2013).



tase bajo esas circunstancias, entonces lo observaríamos” (1980:16) A partir de ello, Ladyman propone dos preguntas:

a) ¿Es un hecho independiente de la teoría que si X se nos presentase bajo esas circunstancias, entonces lo observaríamos?

b) Si es así, ¿cómo podemos conocer tal hecho?

Respecto de (b) van Fraassen afirma que el 'able' de 'observable' refiere a nuestras propias limitaciones en tanto aparatos de medición. Limitaciones que deben ser descritas por la biología y la física, *i.e.*, es la ciencia misma la que decidirá qué es o no observable. Pero, ¿cómo puede van Fraassen hacer descansar en la ciencia teórica, a la cual no cree verdadera, el determinar los límites de su escepticismo? Si la observabilidad fuera una cuestión teórico-dependiente, entonces un objeto cualquiera sería observable o no según la teoría que usáramos para describirlo. De ser así, la distinción observable/inobservable no tendría ninguna relevancia epistémica y el EC no sería sostenible.

La respuesta a la pregunta (a) debe ser entonces afirmativa. Pero de ello se sigue que el empirista constructivo, al aceptar una teoría por empíricamente adecuada, acepta más que lo que ella dice sobre los fenómenos actuales y observados: debe creer al menos en algunos contrafácticos cuyas condiciones de verdad son hechos modales objetivos independientes de la teoría. Así, o bien el EC es inconsistente a raíz de su rechazo de la modalidad objetiva, o bien es viciosamente circular en tanto lo observable es dependiente de las teorías.

Monton y van Fraassen (2003) responden a dicha objeción aduciendo que Ladyman se equivoca al interpretar que “x es observable” implica el enunciado contrafáctico “si nos enfrentamos a x en circunstancias apropiadas y bajo apropiadas condiciones, entonces observamos x”, ya que la expresión “implica” no debe entenderse como una implicación *simpliciter* sino como una implicación contexto-dependiente. Es por ello que dichos contrafácticos no tienen condiciones *objetivas* de verdad, sino relativas a un contexto determinado. "Observable" es una abreviatura de "observable para nosotros (en tanto comunidad epistémica)". Y por ello concluyen que la observabilidad no es una propiedad modal, ni teórico-dependiente: es una propiedad factual cuya posesión es empíricamente determinable.

Sin embargo, Ladyman (2004) afirma que “Monton y van Fraassen no han hecho lo suficiente para mostrar que la dependencia contextual de los contrafácticos haga que sus condiciones de verdad no sean objetivas” (2004:757). Creemos que no se equivoca: hay muchos tipos de enunciados que siendo contexto-dependientes poseen condiciones de verdad objetivas, una vez determinado el contexto. Siempre y cuando éste sea determinado, la observabilidad de una entidad X implica que es



objetivamente verdadero que, bajo ciertas circunstancias, podemos observar X. En suma, que los contrafácticos sean contexto-dependientes implica que si varía el contexto puede variar su valor de verdad; de lo que no se sigue que carezcan de condiciones objetivas de verdad.

IV. Empirismo Constructivo y Realismo Modal

¿Es posible compatibilizar el EC con el RM? Que la respuesta a este interrogante es afirmativa lo prueban las palabras Monton y van Fraassen (2003), quienes en su réplica a Ladyman, establecen que es más sencillo para un realista modal que para cualquier otro ser un empirista constructivo. En vistas de lo anterior, quizás la pregunta más interesante que podríamos formular es la siguiente: El EC, ¿*implica* el compromiso con un RM? Los argumentos de Ladyman reseñados en el apartado previo tienden a demostrar que ese es el caso. De modo que si la réplica vanfraassiana nos resultara insatisfactoria, deberíamos acordar con Ladyman en que la manera en que van Fraassen defiende su EC lo conduce inexorablemente a tener que asumir compromisos modales.

Más allá de eso, Monton y van Fraassen argumentan que aun si Ladyman tuviera razón y el EC implicara el RM, esto no sería un problema para el EC, sino que sería un problema sólo para aquellos que deseen ser empiristas constructivos pero no realistas modales. Consideramos que esta salida es por demás cuestionable, ya que choca con la principal motivación del EC, a saber, darle un mejor sentido a la ciencia y hacerlo sin caer en una metafísica inflacionaria. Ahora bien, si los empiristas constructivos devienen realistas modales, ¿no producen una indeseable inflación ontológica, incompatible con el lema *goodbye to metaphysics* sostenido por van Fraassen?

Resulta curioso que en la mencionada réplica los autores afirman que si bien en *The Scientific Image* van Fraassen toma a la doctrina del *empirismo* como incluyendo el nominalismo modal, “uno es perfectamente libre de adoptar una mirada empirista constructiva de la ciencia sin ser un empirista” (Monton & van Fraassen, 2003:419). Ahora bien, nos resulta difícil conceder que el EC sea compatible con no ser empirista –lo cual se explicaría, según el autor, a partir del hecho de que el EC no es una doctrina epistemológica, sino una doctrina sobre el objetivo de la ciencia–, pues daría la impresión, a fin de cuentas, de que uno puede ser antirrealista siendo realista o, quizás peor aún, que el EC no es una posición verdaderamente antirrealista. A pesar de lo perplejos que nos deja van Fraassen con una afirmación



como la citada, creemos que es perfectamente solidaria con nuestra hipótesis de trabajo. En efecto, como veremos en el próximo apartado, nuestro análisis de un posible uso de la IME nos permitirá arribar a la siguiente conclusión: la mejor manera de explicar vanfraassianamente la evidencia empírica conlleva el compromiso con un RM que no es incompatible con el EC.

V. Empirismo Constructivo y Realismo Estructural

La tesis de la compatibilidad entre el RM y el EC puede resultar paradójica, al menos en el sentido de que la adopción de un compromiso ontológico con modalidades *de re* parece alejarse del rechazo de van Fraassen hacia lo que llamó ‘metafísica inflacionaria’. Contrariamente, su idea consiste en que el EC es, esencialmente, una posición acerca del objetivo de la ciencia -i.e., la adecuación empírica- y, por lo tanto, al menos en sus tesis fundamentales, resulta compatible con cualquier otra posición que permita sostener tal punto, inclusive con el RM. En cualquier caso, habiendo aceptado los resultados implicados en la objeción de Ladyman, resta indagar sobre las posibles consecuencias de conjugar ambas posiciones.

Veamos el escenario resultante: el empirista constructivo acepta una teoría por empíricamente adecuada; permanece agnóstico, sin embargo, sobre las entidades inobservables que la teoría postula. Pero no así sobre la modalidad, pues en tanto realista modal cree que el mundo mismo contiene hechos modales reales. Tiene entonces delante de sí, por una parte, un conjunto de regularidades observables capturadas por los modelos de datos de la teoría; por otra, un compromiso con aspectos inobservables pero reales del mundo, a saber, hechos modales objetivos. Debe notarse además que si esa teoría es empíricamente adecuada, describe con éxito no sólo los fenómenos efectivamente observados, sino cualquier historia posible de los sistemas que representa. ¿Por qué no pensar entonces que la mejor explicación de ese éxito consiste en que la teoría captura la estructura modal del mundo?

A pesar de que ese movimiento parece natural, el antirrealista podría objetarlo teniendo en cuenta las reservas que históricamente ha presentado van Fraassen respecto a la IME. Si bien su hostilidad hacia esta forma de inferencia es innegable, debe atenderse a tres consideraciones: primero, el mismo van Fraassen ha sostenido que no se trata de una forma irracional de fundamentar creencias, sino simplemente de que no puede ser tenida por un procedimiento inferencial que nos compele a aceptar sus resultados (1989:142). Segundo, su interés en rechazar la IME se vincula estrechamente con que el argumento más relevante a favor del Realismo



Científico, conocido como Argumento del No Milagro (ANM) tiene precisamente esa forma. Tercero, si el EC es tan sólo una tesis acerca del objetivo de la ciencia, sería entonces compatible también con una posición favorable hacia la IME en tanto forma racional y efectiva de inferencia.

Es por ello que el empirista constructivo bien podría aceptar una versión debilitada del ANM que no se comprometa con la tesis fuerte de los realistas científicos, según la cual las teorías científicas actuales son verdaderas, sino simplemente con el hecho de que las teorías científicas dan cuenta de (o reflejan) algunos hechos modales que configuran la estructura modal objetiva del mundo:

- a) La ciencia es innegablemente exitosa, i.e., nuestras mejores teorías son empíricamente adecuadas.
- b) Existen hechos modales objetivos.
- c) La mejor explicación del éxito de la ciencia es que nuestras mejores teorías dan cuenta de la estructura modal del mundo.

Por lo tanto, debemos aceptar (c)

Este resultado, que según el desarrollo precedente resulta compatible con los principios del EC, lo equipara con el punto de partida del RE: nuestro conocimiento del mundo inobservable no alcanza a las entidades y su naturaleza, sino que se limita a la estructura conformada por sus relaciones modales, y es la preservación de ese conocimiento estructural lo que hace que el éxito de la ciencia no sea un milagro. Si este relato puede ser construido dentro de los límites del EC, y salvar a su vez las intuiciones del Realismo Científico, tal vez sea, como Worrall (1989) ha propuesto, lo mejor de dos mundos.

VI. Conclusión

El análisis de la objeción de Ladyman y su réplica han resultado, según nuestra opinión, en la posibilidad de que el empirista constructivo abrace una versión del ANM que, mediada por un RM, dé cuenta de las regularidades observables de un modo análogo al del RE. Es claro, dadas las afirmaciones del mismo van Fraassen, que *puede* hacerlo, pero, *¿debe?* Muchas de las críticas que se han erigido contra el EC, hayan o no sido exitosas, han terminado por socavar las pretensiones que encarnaron en su famoso lema '*goodbye to metaphysics*', y es en esa línea que pretendemos que este trabajo sea considerado. Las variaciones del debate Realis-



mo/Antirrealismo Científicos nos han mostrado cuán dificultosa es la tarea de desarrollar las disputas metafísicas de la filosofía, a la vez que nos permitieron asistir al debilitamiento de posiciones radicalmente antimetafísicas. Tal vez debamos aprender la lección.

Referencias bibliográficas

- Borge, B. y Gentile, N.** (2013), "La modalidad del empirismo constructivo". *Epistemología e Historia de la Ciencia, Selección de Trabajos de las XXXIII Jornadas, vol. 19*, Córdoba: FFyH – UNC, pp. 157 – 164
- Harman, G.** (1965), "The Inference to the Best Explanation", *The Philosophical Review*, Vol. 74, 1, pp. 88-95.
- Ladyman, J.** (2000) "What's Really Wrong with Constructive Empiricism?: Van Fraassen and the Metaphysics of Modality". *The British Journal for the Philosophy of Science* 51: 837–56.
- Ladyman, J.** (2004) "Constructive Empiricism and Modal Metaphysics: A Reply to Monton and van Fraassen". *The British Journal for the Philosophy of Science* Volume 55 (4): 755-765.
- Maxwell, G.** (1962) "The Ontological Status of Theoretical Entities", en: FEIGL H. & MAXWELL, G. (eds.). *Scientific Explanation, Space, and Time: Minnesota Studies in the Philosophy of Science*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Monton, B; Van Fraassen, B.** (2003) "Constructive Empiricism and Modal Nominalism". *The British Journal for the Philosophy of Science* 54: 405–422.
- Musgrave, A.** (1985) "Constructive empiricism and realism", en: Churchland, P. & Hooker, C. (eds.), *Images of Science: Essays on Realism and Empiricism with a Reply by B. C. van Fraassen.*. Chicago: Chicago University Press.
- Peirce, C. S.** (1958), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Cambridge, Mass., Harvard University Press. Editado por C. Harstshorne, P. Weiss. y A. Burks.
- Van Fraassen, B.** (1980) *The Scientific Image*, Oxford: Oxford University Press.
- Van Fraassen, B.** (1989), *Laws and Symmetry*. Oxford: Clarendon Press.
- Van Fraassen, B.** (2002), *The Empirical Stance*, Yale University Press.
- Worrall, J.** (1989), 'Structural Realism: The Best of Both Worlds?', *Dialectica*, 43: 99–124.



Procesos Mentales y Leyes de Funcionamiento

SERGIO BARBERIS

UBA/CONICET

1. El argumento de la indispensabilidad epistémica

En este trabajo sostengo que, desde el punto de vista del mecanicismo, existen buenas razones a favor de la relevancia epistémica/explicativa de las leyes científicas en la caracterización de los mecanismos estudiados por las ciencias cognitivas. Propongo un argumento que denomino el “argumento de la indispensabilidad epistémica” (AIE) y que puede esquematizarse de la siguiente manera:

[AIE]

1) Si las leyes científicas son indispensables para la especificación de un modelo mecanicista, entonces son indispensables para la especificación de las partes, las actividades o la organización dinámica de un mecanismo.

2) Las leyes científicas son indispensables para la especificación de las actividades no problemáticas de un mecanismo.

3) Las leyes científicas son indispensables para la especificación de la organización dinámica de un mecanismo.

C) Por lo tanto, las leyes científicas son indispensables para la especificación de un modelo mecanicista.

En este trabajo defenderé este argumento mediante un análisis y una evaluación de sus premisas.

2. La especificación de las actividades de un mecanismo

El análisis de la premisa AIE-2 parte de la distinción, común en la literatura mecanicista, entre los bosquejos de mecanismos, por un lado, y los modelos que ofrecen una descripción (idealmente) completa de un mecanismo, por el otro (Craver 2007). Un bosquejo es un modelo incompleto de un mecanismo; si bien algunos de los términos o parámetros que aparecen en el modelo caracterizan partes con-



cretas del mecanismo o sus correspondientes actividades, otros son meros “términos de relleno”.

De esta manera, para el mecanicismo, hay un conjunto de tipos de actividades “fundamentales” en las cuales la explicación mecanicista en biología toca fondo. Esto quiere decir que los parámetros que representan estos tipos de actividades no pueden ser considerados *prima facie* como términos de relleno, sino que forman parte del acervo teórico disponible para la modelización científica (Machamer, Darden y Craver 2000 [MDC], Craver y Darden 2001). Algunos ejemplos de estas actividades relativamente fundamentales son la rotación de la hélice-alfa en los canales de iones de sodio (actividad mecánica), la formación de un enlace covalente entre aminoácidos en una proteína (electroquímica), la difusión de ciertos iones a través de la membrana celular (termodinámica) o la conducción de impulsos eléctricos a través de los nervios (electromagnética). Por otro lado, los conceptos o términos de actividades tales como “causar”, “codificar”, “inhibir” son ejemplares de términos de relleno, i. e., términos que están en lugar de alguna actividad respecto de la cual no sabemos exactamente cómo se lleva a cabo.

¿Qué es lo que distingue a los términos para actividades relativamente fundamentales, o no problemáticas, de los términos de relleno? ¿Por qué “difusión” es una actividad que forma parte del acervo de conceptos a mano para la modelización pero “representación” no lo es? El comienzo de una respuesta a estas preguntas puede encontrarse en Weber (2005). Este autor se enfoca en un proceso específico que forma parte del mecanismo del potencial de acción: el transporte pasivo de iones a través de la membrana. Este proceso es el resultado de la acción de dos tipos de fuerzas distintas (Weber 2005:30). En primer lugar, hay una fuerza electromagnética. El que las cargas positivas y negativas estén desigualmente distribuidas a ambos lados de la membrana crea una fuerza Coulomb neta que mueve los iones de sodio a través de la membrana. La segunda fuerza es osmótica. Los iones están siempre en movimiento aleatorio térmico, rebotan constantemente contra la membrana lipídica. Por lo tanto, más iones cruzarán la membrana desde el lado en el cual la concentración iónica sea mayor. Existe un estado de equilibrio en el cual estas dos fuerzas se cancelan y que viene dado por la ecuación de Nernst:

$$[1]E = \frac{RT}{zF} \ln \frac{[X]_o}{[X]_i}$$

En esta ecuación, R es la constante de gas, T es temperatura (en grados Kelvin), z es la valencia del ión, F es la constante de Faraday y $[X]_o$ y $[X]_i$ son las concen-



traciones iónicas en el exterior y en el interior de la membrana celular. Si las concentraciones del ión no están en equilibrio con el potencial de la membrana, entonces existe una fuerza neta que es proporcional a la diferencia de potencial entre el voltaje de la membrana y el voltaje de equilibrio para ese tipo de ión.

Tal como señala Weber (2005:31), lo que esta breve explicitación pone de manifiesto es que el transporte pasivo de iones se explica en términos de, al menos, dos leyes científicas: la ley de Coulomb, que especifica la fuerza con la cual los cuerpos cargados se atraen o repelen entre sí, y la ecuación de Nernst, que especifica el estado de equilibrio para el transporte pasivo de iones. La conclusión de Weber es que, al menos en algunos casos concretos, parece que se requieren “leyes de la naturaleza” para comprender cómo surgen y se desarrollan ciertas actividades. Sin embargo, el autor concede que esta conclusión puede reformularse en términos de leyes de la ciencia:

Aún si se rechazan las leyes de la naturaleza en su conjunto como una parte de las explicaciones, como hacen ciertos filósofos (van Fraassen 1989; Cartwright 1989; Giere 1995), mi punto puede defenderse. Por ejemplo, podríamos usar la llamada concepción semántica de las teorías (p. ej., Giere 1988) para decir que el modelo [del potencial de acción] es una teoría físico-química que incorpora alguna información biológica. (Weber 2005:27)

Desde mi punto de vista, lo que el ejemplo de la difusión pasiva pone de manifiesto es la posibilidad de explicitar un criterio mecanísticamente aceptable para trazar la distinción entre conceptos de actividades no problemáticas y términos de relleno. En el contexto de la modelización en ciencias, se consideran a ciertos conceptos de actividades como relativamente no problemáticos (i. e., como aquellos en los cuales la investigación mecanicista se detiene) sólo si podemos subsumir tales procesos o actividades bajo algunos principios o leyes científicas bien confirmadas. Dada la clasificación de actividades fundamentales de MDC, las leyes científicas relevantes para el mecanicismo son aquellas de las teorías de la mecánica, la química, la termodinámica, la electrodinámica (y las diversas teorías entre esos campos). Puesto que supuestamente se desconocen las leyes científicas bien confirmadas que especificarían términos de actividades tales como “inhibir” o “representar”, estos últimos no pueden ser considerados como relativamente no problemáticos en la construcción de una descripción mecanicista completa.

Otro punto importante es que el ejemplo del transporte pasivo permite cuestionar la tesis (quizá implícita) del mecanicismo según la cual las leyes científicas invo-



lucradas en los modelos mecanicistas sólo pueden –i. e., su única función es– especificar las actividades o capacidades de las partes de un mecanismo. Podría defenderse, siguiendo a Cartwright (1999), que la ley de Coulomb sólo describe la “capacidad” de los cuerpos cargados para ser movidos por otros cuerpos cargados bajo ciertas condiciones. Sin embargo, esta defensa no vale para la ecuación de Nernst. Puesto que se trata de una ley termodinámica, la ecuación especifica el comportamiento de un pedazo de materia sin prestar atención a los detalles causales de los procesos involucrados; *a fortiori*, las leyes termodinámicas no refieren a capacidades poseídas por objetos individuales. En el contexto de la ecuación de Nernst, si bien los iones tienen una “capacidad” para mover o ser movidos por otros iones, lo que no tienen es la capacidad de intentar equilibrarse a través de la membrana. Quizá el gradiente electroquímico a través de la membrana tenga esa capacidad, pero no se trata de una parte componente del mecanismo, ni siquiera es un objeto material (Weber 2005:31). Este ejemplo evidencia que, al menos en el caso de algunas leyes científicas involucradas en los modelos mecanicistas, la función de tales leyes no está vinculada a la especificación de las actividades realizadas por las partes. En suma, queda claro que la tesis de la irrelevancia epistémica/explicativa de las leyes científicas no puede ser aceptada por el mecanicista.

3. La especificación de la organización dinámica de un mecanismo

La premisa AIE-3 se enfoca en la indispensabilidad de las leyes científicas en la especificación de la organización dinámica de un mecanismo. Esta indispensabilidad puede ilustrarse con el ejemplar paradigmático de explicación mecanicista exitosa propuesto por Craver (2007), la explicación del potencial de acción mediante el modelo de los canales iónicos. Craver se centra en la reconstrucción de las investigaciones empíricas de estas actividades postuladas para el caso de los canales específicos de sodio (Na^+). Por mi parte, propongo modificar levemente el ejemplo y reseñar la investigación empírica acerca de la manera en la cual tiene lugar la activación de los canales de potasio (K^+). Este cambio de foco permite poner en evidencia la importancia de la especificación de ciertas leyes científicas en una descripción relativamente más completa de las actividades de un mecanismo, i. e., una que reemplace los términos de relleno por conceptos relativamente no problemáticos.

El salto fundamental en la comprensión científica de la estructura de los canales de K^+ es relativamente reciente. En 1998, Mackinnon y los miembros de su labo-



ratorio, lograron aplicar exitosamente técnicas experimentales de cristalografía de difracción de rayos-X para la reconstrucción de la estructura tridimensional, a nivel atómico, del canal *KcsA* –un canal de potasio de la bacteria *Streptomyces lividans* (Doyle *et alia* 1998). El descubrimiento de la estructura atómica de canales como *KcsA* cambió el foco de los estudios teóricos en el área, pasando de modelos cualitativos a modelos cuantitativos en los cuales se pretende especificar los aspectos funcionales y dinámicos de la permeabilidad de los canales, partiendo de la información disponible acerca de la estructura molecular. En este sentido, la modelización computacional provee una fuente de comprensión complementaria respecto de los experimentos cristalográficos. Tal como señalan Chung y Kuyucak:

Durante los últimos años, se han producido enormes avances en nuestra comprensión de las relaciones estructura-función en los canales iónicos biológicos. El avance repentino ha sido el producto del esfuerzo combinado de biofísicos experimentales y computacionales, quienes han traído a la luz los principios de funcionamiento de estas macromoléculas biológicas exquisitamente diseñadas que regulan los gradientes iónicos a través de la membrana viviente (...) Muchos aspectos de las propiedades macroscópicas observables de los canales iónicos están siendo considerados por simulaciones moleculares y de dinámica estocástica. Las explicaciones intuitivas y pretendidas de la permeabilidad y la selectividad de los iones están comenzando a ser reemplazadas por enunciados cuantitativos basados en leyes físicas rigurosas. (Chung y Kuyucak 2002:268)

El logro teórico y experimental de MacKinnon, más que constituir un punto de reposo de la investigación, implicó más bien el despegue de un conjunto de trabajos de modelización computacional destinados a representar de manera cuantitativa las actividades y la organización dinámica de los componentes concretos que garantizan la continuidad productiva del mecanismo. La necesidad de tales modelos debe ser clara a esta altura de la argumentación: sin tal comprensión cuantitativa y de acuerdo a leyes científicas bien confirmadas, las representaciones de las actividades de los canales iónicos son meros términos de relleno, que no pueden considerarse como relativamente no problemáticas y bien comprendidas.

¿Cuáles son los principios científicos involucrados, en particular, en la modelización mecanicista de los canales iónicos de potasio? La respuesta a esta pregunta depende de cuál sea el tipo de modelo que se utilice para simular el proceso de permeación iónica. Existen al menos tres grandes familias o conglomerados de modelos biofísicos computacionales: las teorías del continuo, la dinámica molecular y



la dinámica browniana. Me detendré especialmente en los modelos de dinámica browniana (BD), pues existe cierto consenso acerca de la mayor utilidad de estos modelos para la simulación del proceso de permeación en los canales iónicos.

La teoría del movimiento browniano es quizá la herramienta de la mecánica estadística más adecuada para tratar la dinámica de los sistemas en no-equilibrio. En particular, el movimiento aleatorio de un ión en un fluido electrolítico puede ser descrito mediante una ecuación dinámica, derivable de las leyes de la mecánica clásica, conocida como la ecuación de Langevin. Dadas las trayectorias de N iones en un sistema, la ecuación de Langevin establece:

$$[2] \quad m_i \frac{dv_i}{dt} = -m_i \gamma_i v_i + F_i^R + q_i E_i + F_i^S, \quad i = 1, \dots, N$$

En la ecuación (2), m_i , v_i , γ_i y q_i representan la masa, la velocidad, el coeficiente de fricción y la carga del ión i de N . Los tres términos F_i^R , E_i y F_i^S representan, respectivamente, la fuerza estocástica aleatoria, el campo eléctrico y las fuerzas de corto alcance experimentadas por el ión i de N . La solución de las N ecuaciones diferenciales acopladas en la ecuación (2) está más de allá de cualquier tratamiento analítico, por lo que el único método práctico de solución es mediante simulaciones computacionales.

Chung y sus colaboradores han desarrollado una serie de modelos computacionales BD para el canal *KcsA*, cuya estructura atómica ha sido reconstruida por MacKinnon, con el fin de dar cuenta, en términos cuantitativos, de la conductancia del canal, entre otros aspectos del fenómeno (Chung *et alia* 1999). La ecuación de Langevin desempeña un rol constitutivo en la especificación de estos modelos dinámicos. La integración de esta ecuación permite calcular la velocidad de cada ión y predecir cuántos iones se moverán a través del canal de la membrana en un lapso determinado de tiempo simulado (en el orden de los microsegundos) (Chung y Kucukak 2002). En las simulaciones de Chung, se encontró que el filtro de selectividad está siempre ocupado con dos iones K^+ , en acuerdo con los resultados experimentales. Cuando se aplica voltaje que empuja los iones al exterior de la membrana, la presencia de un tercer ión en la cavidad desestabiliza el equilibrio entre los dos iones residentes en el filtro. Los tres iones se mueven en tándem hacia la región extracelular, hasta que el más externo de los tres es expelido hacia aquélla, dejando nuevamente dos iones K^+ en el canal.

La organización dinámica del mecanismo delineada por la simulación BD mejora nuestra comprensión de, al menos, dos aspectos importantes del fenómeno *explanandum* (Kuyucak y Bastug 2003). En primer lugar, permite comprender mejor



la paradoja central en la operación de los canales iónicos. Por un lado, estos últimos deben conducir miles de iones cuando se abren y por un período de algunos milisegundos, lo cual constituye un logro considerable si se tiene en cuenta que los canales son sumamente estrechos. Por otro lado, los canales deben ser notablemente selectivos: deben permitir la difusión de un tipo particular de iones y no de otros. La simulación BD sugiere que la repulsión eléctrica (la repulsión Coulomb) en el sistema de tres iones es la que causa que el sistema sea inestable y, por lo tanto, es la que permite que esta fase sea la más rápida del proceso de permeación. En segundo lugar, este modelo computacional permite dar cuenta de la gran variación que se observa en los niveles de conductancia de los distintos tipos de canales de potasio. La utilización de perfiles de potencial eléctrico de múltiples iones muestra que la barrera energética en *KcsA* puede ser sustancialmente reducida si se incrementa ligeramente el radio de la boca del canal, lo cual provoca un incremento exponencial de la conductancia del canal. El factor relevante en estas variaciones en la conductancia sería el radio de la boca intracelular del canal, aún cuando se mantengan intactas las propiedades del filtro de selectividad, en el otro extremo del canal.

Resulta bastante claro que al menos ciertas leyes de la mecánica estadística en no-equilibrio, como la ecuación de Langevin, resultan epistémica/explicativamente relevantes para la especificación de la organización dinámica del mecanismo de los canales iónicos, a la base del fenómeno del potencial de acción. Considerando que se trata del principal ejemplo de explicación mecanicista adecuada propuesto por Craver (2007) y otros representantes del mecanicismo, la indispensabilidad de los principios dinámicos en este caso sugiere fuertemente que tales principios serán igualmente indispensables en la construcción de muchos otros, si no la mayoría, de los modelos mecanicistas en biología o ciencias cognitivas.

4. Conclusión

En conclusión, las leyes científicas son indispensables en la especificación de las actividades no problemáticas de un mecanismo y en la especificación de la organización dinámica de un mecanismo. De esta manera, las leyes científicas son indispensables para la especificación de los modelos explicativos en ciencias cognitivas.



Referencias bibliográficas

- Cartwright, N.** (1983), *How The Laws of Physics Lie*, Oxford: Clarendon Press.
- Chung, S., Allen, T., Hoyles, M. y Kuyucak, S.** (1999), "Permeation of Ions Across the Potassium Channel: Brownian Dynamics Studies", *Biophysical Journal*, 77:2517-2533.
- Chung, S. y Kuyucak, S.** (2002), "Ion Channels: Recent Progress and Prospects", *European Biophysics Journal*, 31:283-293.
- Craver, C.** (2007), *Explaining the Brain: Mechanisms and the Mosaic Unity of Neuroscience*, Oxford: Clarendon Press.
- Craver, C. y Darden, L.** (2001), "Discovering Mechanisms in Neurobiology: The Case of Spatial Memory", en P. Machamer, R. Grush y P. McLaughlin (eds.) *Theory and Method in Neuroscience*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, pp. 112-137.
- Doyle, D., Cabral, J., Pfuetzner, R., Kuo, A., Gulbis, J., Cohen, S., Chait, B. y MacKinnon, R.** (1998), "The Structure of the Potassium Channel: Molecular Basis of K⁺ Conduction and Selectivity", *Science*, 280:69-77.
- Kuyucak, S. y Bastug, T.** (2003), "Physics of Ion Channels", *Journal of Biological Physics*, 29:429-446.
- Machamer, P., Darden, L. & Craver, C.** (2000), "Thinking About Mechanisms", *Philosophy of Science*, 67:1-25.
- Weber, M.** (2008), "Causes without Mechanisms: Experimental Regularities, Physical Laws and Neuroscientific Explanation", *Philosophy of Science*, 75: 995-1007.



Lectura de la mente en monos tití: respuestas al problema lógico a partir de evidencia empírica reciente

PAMELA BARONE

Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades,
Universidad Nacional de Córdoba

Abstract

Partiendo desde una concepción naturalista de la filosofía, que articula desarrollos empíricos y teóricos, el objetivo de este trabajo consiste en analizar un protocolo experimental reciente sobre atribución intencional en monos tití para, a partir de allí, construir un argumento en contra de Povinelli, quien ha planteado el principal desafío para la investigación en lectura de la mente en animales no humanos. Argumentaré que un defensor de lectura de la conducta no podrá explicar el desempeño de los primates en dicho experimento y que sólo adjudicando algunas competencias mentalistas a los mismos, podremos dar cuenta de los datos.

El problema de Povinelli

Los experimentos de Premack y Woodruff (1978) dieron origen a un gran debate en el ámbito de la cognición social animal –campo interdisciplinario en el cual participan psicólogos, etólogos, filósofos, etc.– al cuestionar si la capacidad de los adultos humanos para comprender los estados mentales de otras personas se extiende a criaturas no humanas. Esta habilidad se conoce en la literatura como lectura de la mente.

Una posición en este debate la representan algunos autores que afirman, basándose en observaciones etológicas y estudios de laboratorio, que los primates no humanos cuentan con algunos rasgos de esta competencia para leer mentes (Byrne & Whiten, 1988; Cheney & Seyfarth, 1990; Hare et al., 2000, Call & Tomasello, 2008). Por otra parte, un segundo grupo de investigadores liderado por Povinelli ha planteado en varias oportunidades que los primates no humanos son incapaces de atribuir estados mentales a los demás y que todos los protocolos que intentan demostrar lo contrario sufren de un mismo problema metodológico que invalida sus resultados



(Povinelli & Vonk, 2004; Vonk & Povinelli, 2006). Éste se denomina el *problema lógico* para la investigación en lectura de la mente en animales no humanos.

Povinelli parte de señalar que, en tanto nuestras mentes no son observables de manera directa, la atribución de estados mentales debe basarse en los rasgos observables de la conducta y del entorno del agente interpretado. Debido a que los enfoques experimentales dan por sentado que el animal razona e infiere la existencia de estados psicológicos apoyándose en los rasgos comportamentales observables del agente, siempre podremos ofrecer una explicación alternativa de los datos considerando que el animal en cuestión sólo es un lector de la conducta (Povinelli & Vonk, 2004). En este sentido, el animal razonaría de acuerdo a una ‘regla conductual’ según la cual ciertos rasgos observables en la conducta del agente o en su entorno llevan directamente a un comportamiento específico, sin necesidad de realizar el paso intermedio que implica inferir un estado mental (Lurz y Krachun, 2011).

Ningún protocolo experimental en boga que evalúe atribución mental en primates no humanos supera este problema: en cada estudio, podemos ofrecer una hipótesis complementaria en términos de lectura de la conducta que da cuenta de manera ajustada del comportamiento de los animales.

Evidencia empírica sobre atribución de objetivos en monos tití

En un experimento reciente, Burkart *et al.* (2012) evaluaron si los monos tití en una tarea de cognición social comprendían el comportamiento de otros agentes según la estructura intencional subyacente de sus acciones. Para ello, adoptaron el paradigma de violación de la expectativa originalmente desarrollado por Woodward para infantes humanos. Según argumentaré, pienso que este experimento está en mejores condiciones que otros protocolos para responder al problema lógico.

En la fase de habituación del estudio, los monos observaban un videoclip en el que un agente se acercaba a uno de dos objetos equidistante (éste era el *objeto-meta*). Luego, en la fase de prueba, se revertía la posición de los objetos y había dos condiciones. En la condición de violación del objetivo, el agente realizaba los mismos movimientos siguiendo la misma trayectoria que en la fase de habituación, alcanzando ahora el *objeto-no-meta*. En la condición de no-violación del objetivo, en cambio, el agente se acercaba al *objeto-meta* realizando una nueva trayectoria (figura 1).

Los monos se repartían en tres grupos experimentales, que se diferenciaban entre sí por el tipo de agente que realizaba la acción: un congénere, un robot o una



caja negra. Burkart *et al.* (2012) evaluaban los tiempos de mirada de los monos, los cuales indicaban las reacciones diferenciales de los sujetos a la novedad que se presentaba en las dos condiciones de prueba.



Figura 1. Agente-congénere en la fase de habituación y en las dos condiciones de la fase de prueba: violación del objetivo y no-violación del objetivo (extraída de Burkart et al., 2012)

Como resultado, los monos no reaccionaron del mismo modo a los tres agentes. Por un lado, les resultaba novedoso y miraban por mayor cantidad de tiempo, cuando el congénere y el robot realizaban una trayectoria inconsistente con su objetivo. Sin embargo, no les resultaba novedoso que este comportamiento lo realizara la caja negra, indicando que los sujetos codificaron los movimientos de la caja según la trayectoria realizada.

Ahora bien, ¿podría un sujeto, que sólo maneja reglas conductuales, responder de esta manera? En consecuencia, ¿podrían los críticos, como Povinelli y Lurz, afirmar que el experimento no permite distinguir entre un sujeto que es un lector de la mente de un mero lector de la conducta?

Explicación de los resultados según la hipótesis de lectura de la conducta

Veamos ahora qué tipo de reglas conductuales podrían formar los monos en el experimento de Burkart si ellos fueran meros lectores de la conducta. Por lo que alcanzo a vislumbrar, hay sólo dos opciones y ninguna de ellas nos permite explicar los resultados obtenidos.

Una primera alternativa es que la regla conductual contenga los movimientos específicos realizados por el agente. Una regla así indicaría que si el cuerpo del agente se dirige hacia un cierto objeto y comienza a realizar ciertos movimientos específicos M_i en una trayectoria determinada, probablemente el agente seguirá esa



trayectoria particular. Al formar esta regla, los monos codificarían la conducta a nivel de los movimientos específicos del agente como una conducta que le lleva a realizar cierta ruta.

Pero, ¿cómo se comportaría un mono tití que forma dicha regla en el experimento de Burkart? En la condición de violación del objetivo no se sorprenderá del comportamiento del agente debido a que éste realiza los mismos movimientos específicos que codificó en la fase de habituación. En cambio, en la condición de no-violación del objetivo, cuando el sujeto vea que el cuerpo del agente se dirige hacia un objeto pero comienza a realizar otros movimientos específicos M_2 , recorriendo para ello una nueva trayectoria, se sorprenderá y mirará por más tiempo.

Como hemos visto, los monos no reaccionan de modo uniforme para cada entidad dentro de una condición.

Una segunda alternativa, entonces, consiste en que el lector de la conducta especifique los componentes de la acción de un modo ‘más grueso’ sin considerar, como antes, cada movimiento fino específico que realiza una criatura. En este caso, la regla conductual indicaría que si el cuerpo de un agente se dirige hacia un objeto determinado y comienza a realizar una serie de movimientos dirigidos a ese objetivo, es probable que el agente alcance el objeto al final de la trayectoria. En este caso, el mono codificaría la acción del agente en función del resultado final hacia el cual se dirigen sus movimientos¹.

Ahora, ¿cómo se comportaría un mono tití con esta regla en el experimento de Burkart? En la condición de no-violación del objetivo, el sujeto esperaría que el agente realice una nueva trayectoria para alcanzar el mismo resultado final y, por lo tanto, no debiera sorprenderse. De modo opuesto, en la condición de violación del objetivo, como el movimiento del agente se mantiene igual a la fase de habituación, el sujeto miraría por un período de tiempo más largo ya que alcanza otro resultado final.

En las dos alternativas planteadas, la regla conductual debe formarse en la fase de habituación en el momento en que los monos son expuestos a los agentes y, en cualquier caso, debería ser la misma para los tres agentes ya que el mono se percata de los mismos rasgos comportamentales y ambientales en los tres grupos². Entonces, si el sujeto estuviese siguiendo una regla conductual –ya sea la que codifica los movimientos específicos M_1 del agente o bien su acción dirigida hacia un objetivo externo– tendría que reaccionar de manera uniforme para todas las entidades in-

¹ Este tipo de regla concuerda con la ‘postura teleológica’ de Gergely y Csibra (2003). De acuerdo con su propuesta, los infantes humanos pueden representar, explicar y predecir acciones dirigidas a un objetivo sin atribuir estados mentales intencionales a la mente del actor.

² De esto podemos estar seguros debido a que se proyectan videoclips de los tres tipos de agentes, lo cual garantiza que los movimientos están estandarizados.



terpretadas dentro de una misma condición de prueba. Con esto me refiero a que no habría posibilidad para que el mono responda de modo diferenciado a cada agente potencial; es decir, reaccionar de una manera cuando se trate de un congénere, y de otra distinta cuando sea el caso del robot o de la caja negra por ejemplo. Cualquiera de las dos reglas conductuales le llevaría al sujeto a reaccionar por igual frente a todos los agentes dentro de una misma condición.

Por consiguiente, un lector de la conducta realizaría predicciones uniformes: esperaría que los tres agentes se comportaran de la misma manera, ya sea de acuerdo al contenido de una regla (la topografía del movimiento) o de la otra (la acción dirigida a un objetivo). Sin embargo, ninguna de las dos alternativas propuestas es consistente con los resultados obtenidos en el estudio de Burkart.

La atribución intencional como explicación de los datos

Una tercera posibilidad, aquella que querría defender en lo que sigue, consiste en que los lectores tengan diferentes reglas cuyos contenidos varíen dependiendo de cómo han categorizado al agente en cada caso. Esto significa que los monos tití no representan todas las entidades del mismo modo, sino que esperan algunos tipos de comportamientos y no otros en función del tipo de agente que se trate.

Entonces, podríamos sugerir que el sujeto primero reconoce que una criatura es un agente intencional y luego, espera que éste se comporte flexiblemente de acuerdo con su objetivo y que realice la acción apropiada para lograrlo. En este caso, el contenido de la regla incluye el objetivo interno del agente. Pero en esta oportunidad, el objetivo es del agente y no el objetivo de la acción, ni del entorno.

Por otra parte, si las entidades no fueran representadas como agentes intencionales y por eso los monos no les atribuyeran objetivos internos, el contenido de la regla variaría. En esta situación alternativa, el lector codificaría mediante una regla conductual los movimientos específicos no-intencionales del agente.

En consecuencia, una única regla no le sería suficiente al sujeto para predecir el comportamiento de los tres agentes. Por el contrario, el contenido de la regla variaría dependiendo de cómo fue representado cada agente. Esta alternativa es la mejor explicación del comportamiento de los monos tití ya que permite dar cuenta de las reacciones variadas de los lectores ante los tres agentes al considerar que:



i) primero, los sujetos diferencian entre agentes intencionales y no intencionales; y

ii) luego, construyen reglas diferenciadas: una de ellas es una regla mental y se aplica sólo para atribuirle objetivos internos a los agentes intencionales.

Como contrapartida a la sugerencia de Povinelli, los monos estarían realizando un paso cognitivo adicional al rastreo de indicadores observables y la predicción subsiguiente de la acción. Los datos permiten apoyar la conclusión de que los sujetos captan los mismos rasgos observables de la conducta y el ambiente, pero no realizan las mismas predicciones para todos los agentes porque las criaturas tienen expectativas distintas dependiendo del tipo de agente con el cual interactúan.

Ahora bien, cabe preguntarse de qué depende que algunas criaturas sean interpretadas como agentes intencionales (el congénere y el robot) mientras otras no estén englobadas en esta categoría (como la caja negra). A partir de los resultados del experimento, podemos sugerir que a fin de que los monos consideren que una entidad es un agente intencional –y por ello, puedan atribuirle objetivos–, dicha entidad debería presentar algún grado básico de similitud a un mono, como tener extremidades y una cabeza (Kupferberg *et al.*, 2013). Ni la presencia de ojos ni el movimiento autopropulsado parecen ser por sí mismos requisitos necesarios y suficientes para considerar al agente como intencional.

Una característica que sí presentan los agentes que se comportan siguiendo un objetivo interno es flexibilidad conductual. En consecuencia, si un agente posee un propósito, el sujeto esperará que éste se comporte flexiblemente, ajustando su conducta a los cambios ambientales de un modo que le permita alcanzar su objetivo.

En el experimento de Burkart, se presenta un cambio ambiental durante las condiciones de prueba: se invierten de lugar los objetos. En futuros diseños experimentales podríamos introducir otras variaciones ambientales que impliquen que el agente no alcance su objetivo por diversas razones: porque se ve imposibilitado por constricciones del entorno (por ejemplo, se interpone un obstáculo en su camino), porque aparecen demandas en el ambiente que le exigen postergar la satisfacción del objetivo, porque sufre un accidente y en el primer intento por cumplir su objetivo no lo logra, etc.

En este tipo de situaciones, sólo una criatura que represente el objetivo específico del agente intencional podrá reaccionar de la manera adecuada, esperando y entendiendo que un agente que por diversos impedimentos actuales no puede lograr su objetivo, seguirá realizando acciones diversas, guiadas por ése propósito, hasta cumplir con el mismo. Adicionando estas condiciones de evaluación, obtendríamos evidencia convergente a favor de la afirmación de que un animal atribuye objetivos.



Consideraciones finales

El problema de Povinelli ha impactado profundamente en la investigación sobre atribución mental en primates no humanos. Buscando superar este desafío, se han propuesto diversas estrategias que otorgan a algunos animales no humanos ciertas competencias mentalistas. Una salida argumentativa consiste en evaluar comparativamente la hipótesis de lectura de la conducta y la hipótesis de lectura de la mente según ciertos criterios epistémicos y/o metodológicos (Fitzpatrick, 2009; Fletcher & Carruthers, 2012). Otros autores, optan por idear experimentos que sí sean capaces de superar el problema lógico (Lurz & Krachun, 2011; Lurz, 2011).

Aquí, me he concentrado en una alternativa distinta: analizar un protocolo experimental reciente, que no ha sido aún considerado en los debates en torno al problema lógico, y que sirve como evidencia empírica a favor de la tesis de que los primates no humanos poseen algunas habilidades para leer mentes ajenas.

Según he argumentado, quien intente explicar el estudio de Burkart *et al.* (2012) caracterizando a los monos tití como lectores de la conducta, no podrá dar cuenta de la formación de las reglas diferenciadas que deberían poseer estos sujetos a fin de tratar, por un lado, con el congénere y el robot al comprender sus acciones según el objetivo del agente; y por el otro, con la caja negra al entender su patrón comportamental en función de los movimientos específicos que realiza.

Sólo esta diferenciación, y la posterior formación de reglas diferentes les permiten a los lectores anticipar diferencialmente los eventos del estudio según el tipo de criatura que las realiza. Una de las reglas anteriores ya no es una regla conductual sino que se forma luego de discriminar entre aquellos sujetos que pueden considerarse como agentes intencionales y entre el tipo de criaturas que no se las puede considerar de ese modo. Lo cual resulta indispensable para entender las acciones del primero según sus objetivos y las acciones del segundo en función de los movimientos específicos realizados.

Referencias bibliográficas

- Burkart, J.; Kupferberg, A.; Glasauer, S; & van Schaik, C.** (2012), "Even Simple Forms of Social Learning Rely on Intention Attribution in Marmoset Monkeys (*Callithrix jacchus*)", *Journal of Comparative Psychology*, vol. 126, No. 2: 129–138.
- Byrne, R. & Whiten, A.** (1988), *Machiavellian intelligence: Social expertise and evolution of intellect in monkeys, apes, and humans*, Oxford: Clarendon Press.



- Call, J. & Tomasello, M.** (2008), “Does the chimpanzee have a theory of mind? 30 years later”, *Trends in Cognitive Sciences*, Vol.12, No.5: 187-192.
- Cheney, D. & Seyfarth, R.** (1990), *How monkeys see the world*, Chicago: The Chicago University Press.
- Fitzpatrick, S.** (2009), “The primate mindreading controversy: a case study in simplicity and methodology in animal psychology”, en R. Lurz (ed.), *The philosophy of animal minds*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 258–276.
- Fletcher, L. & Carruthers, P.** (2012), “Behavior-reading versus mentalizing in animals”, en J. Metcalfe and H. Terrace (eds.), *Agency and Joint Attention*, New York: Oxford University Press, pp. 82-99.
- Gergely, G. & Csibra, G.** (2003), “Teleological reasoning in infancy: The naïve theory of rational action”, *Trends in Cognitive Sciences*, 7: 287–292.
- Hare, B., Call, J., Agnetta, B. & Tomasello, M.** (2000), “Chimpanzees know what conspecifics do and do not see”, *Animal Behaviour*, 59: 771–785.
- Kupferberg, A., Glasauer, S., & Burkart, J. M.** (2013), “Do robots have goals? How agent cues influence action understanding in non-human primates”, *Behavioural Brain Research*, 246: 47-54.
- Lurz, R. & Krachun, C.** (2011), “How Could We Know Whether Nonhuman Primates Understand Others’ Internal Goals and Intentions? Solving Povinelli’s Problem”, *Review of Philosophy and Psychology*, v. 2, n°3: 449-481.
- Lurz, R. W.** (2011), *Mindreading animals: the debate over what animals know about other minds*, MIT Press.
- Povinelli, D. & Vonk, J.** (2004), “We Don’t Need a Microscope to Explore the Chimpanzee’s Mind”, *Mind & Language*, Vol. 19, No. 1: 1–28.
- Premack, D. & Woodruff, G.** (1978), “Does the chimpanzee have a theory of mind?”, *The Behavioral and Brain Sciences*, 4: 515-526.
- Vonk, J., & Povinelli, D. J.** (2006), “Similarity and difference in the conceptual systems of primates: The unobservability hypothesis”, en T. Zentall & E. Wasserman (eds.), *Comparative cognition: Experimental explorations of animal intelligence*, New York: Oxford University Press, pp. 363-87.



Reflexiones en torno al lenguaje Nietzsche: las palabras y las cosas

TERESA BARRIONUEVO

UNSTA

Si alguien afirmara, siguiendo *literalmente* a Nietzsche, que a la palabra "muro" no le corresponde una cosa en sí. Si luego concluye de ello que un muro no puede impedirle el paso, bastará con un intento de ignorarlo para que éste le muestre su densidad "sustancial" con un hematoma, por lo menos. Y este acontecimiento vulgar poco o nada se vincula con la metafísica del pueblo o la de los filósofos: es un simple hecho.

Según Nietzsche, el error de Descartes consistió en hacer la inferencia "pienso, luego soy yo el que piensa". Quizás su equívoco haya sido, más bien, definir al yo como cosa pensante, cuya completa esencia consista en pensar y con autonomía. El pensar está atravesado por infinidad de condiciones; una de ellas, de enorme gravitación, es el lenguaje. Pero de allí a negar que haya en el hombre impulso alguno a la verdad, hay una gran diferencia

¿Soy una realista ingenua? ¿Es Nietzsche un ingenuo destructor de la metafísica? Ni lo uno ni lo otro. Tal vez la relación entre *logos* y cosas se encuentre en el término medio. ¿Por qué los seres humanos inventamos el lenguaje? ¿Para vivir en comunidad por necesidad o aburrimiento, como afirma Nietzsche, o porque tenemos *logos*, capacidad de comunicarnos? ¿No es el *logos re-unión* de sentidos? ¿No se encontrarán ellos entonces en el *diá-logo*? ¿Por qué buscamos sentidos?

Queremos conocer la verdad. La verdad aquí no es una mera palabra; es un índice que señala las cosas. Un impulso vital nos mueve hacia la verdad. La verdad no es simple ficción sino creación de sentido - aunque moviéndose asintóticamente hacia un límite ideal. No sólo queremos vivir, sino vivir bien. A partir de esta hipótesis, me propongo analizar la crítica nietzscheana de lenguaje y pensamiento.

Hay un "pensar" que compartimos todos los seres: nuestra capacidad de organizar -los hombres, por medio de palabras- lo nuevo: "Pensar, en el estado primitivo [pre-orgánico] es imponer formas, como en el caso de los cristales. En nuestro pensar lo esencial es el ordenamiento del nuevo material en los viejos esquemas, el hacer igual lo nuevo." (vid. Nietzsche, 2008: 53)



[Pues] ¿Qué es una palabra? Una palabra es la copia en sonidos de una excitación nerviosa. Querer inferir, sin embargo, de una excitación nerviosa una causa exterior a nosotros, es ya el resultado de una falsa e injustificada aplicación del principio de razón suficiente. (Nietzsche, 2008: p.161)

Según Nietzsche, cuando decimos "la piedra es dura", dura no nos es inmediatamente conocido y es una excitación meramente subjetiva (vid Nietzsche, 2008: 162). No hay una *cosa* que produzca esa excitación. El origen de la designación no es la certeza, el conocimiento de la dureza. Ella sólo es el nombre que le ponemos ¿a qué? La excitación nerviosa parece un desplazamiento del principio de razón suficiente. No es la cosa, pero sí la excitación nerviosa. ¿Es nuestra capacidad perceptiva un sistema cerrado cuyo origen debemos buscar dentro del mismo? ¿En qué está pensando Nietzsche cuando dice que la excitación no es producida por la cosa en sí?

En mi opinión, aquí hay una confusión. Cuando Nietzsche denuncia:

La "cosa en sí" (que sería precisamente la pura verdad sin más) es totalmente incapturable para el creador del lenguaje, y tampoco en modo alguno ambicionada. El que crea las palabras designa sólo las relaciones que las cosas guardan con los hombres y se sirve para expresarlas de las más audaces metáforas. ¡Trasladar en primer término una excitación nerviosa a una imagen!: primera metáfora. Transformar a su vez la imagen en un sonido!: segunda metáfora. (Nietzsche, 2008: 162)

afirma una relación entre el pensar y las cosas, pues las cosas no son la verdad en sí. Quizás aquí lo traicione su platonismo invertido: la inversión de "existe la verdad en sí" es "no existe verdad en sí".

En cualquier caso, corta la relación porque pone en un mismo nivel la percepción singular de la cosa concreta y la palabra abstracta. O, por lo menos, les asigna el mismo origen subjetivo. No es que las dos cosas no ocurran en el sujeto, sino que la primera se relaciona con la cosa a través de los sentidos. De lo contrario, no habría excitación nerviosa. La raíz del problema está en el punto de partida de la crítica nietzscheana. Él pretende señalar la coacción del lenguaje sobre los individuos, que les obliga a "mentir" inconscientemente y según costumbres milenarias y así llegan a tener el impulso de la verdad (vid. Nietzsche, 2008: 163). Sin embargo, ¿es la mentira la inadecuación de la palabra o esquema de la imagen producida por la excitación originaria? Es inadecuada porque es una abstracción de segundo nivel que operó sobre una percepción que hizo lo suyo pues la imagen también es una representación. Decir que la palabra es inadecuada a la cosa en sí y que esa es su



condición no equivale a decir que es mentira. ¿De dónde procede la mentira de la que habla Nietzsche?

Según él, hay que admirar al hombre como genio de la construcción que con la materia de los conceptos tiene que fabricar desde sí, pues la verdad es antropomórfica y no contiene algo que "sea verdadero en sí", independientemente del hombre (vid. Nietzsche, 2008: 167). Es difícil pensar después de la kantiana crítica de la razón pura que haya un objeto independiente del sujeto: no hay objeto sino por y para un sujeto. Con Hegel, podemos decir que hay una superación cuando el *en sí* mediado negativamente por el *para sí*, se sintetiza en el *en sí-para sí* con un retorno a la inmediatez. ¿No "ves" que la piedra es dura?, diríamos precisamente porque olvidamos el proceso que conduce a esta expresión. Es la inmediatez de la creencia transmitida culturalmente.

Según Nietzsche, si el hombre no olvidara que es sujeto artísticamente creador, si comprendiera que de las cosas sólo puede tener un comportamiento estético, una transposición interpretativa a un idioma completamente extraño, terminaría con la pretendida "autoconciencia" (vid. Nietzsche, 2008: 169). Significa esto que ¿no sabe o sólo sabe parcialmente de sí mismo? O mejor ¿abandonaría la falsa seguridad que tiene de sí mismo? Se preguntaría quizás ¿cuánto de mí mismo puedo disponer? Decir que mi autoconciencia está condicionada por todo lo que no soy yo es diferente a decir que no sería en absoluto consciente de mí mismo. ¿Qué pretende afirmar Nietzsche?

"Si ya el hombre práctico ata su vida a la razón y sus conceptos a fin de no dejarse arrastrar y perderse a sí mismo..." (Nietzsche, 2008: 172), mucho más ocurre con el científico. En general, el edificio de los conceptos - entre los cuales se encuentra el de un yo racional capaz de aprehender la verdad - protege al hombre o, por los menos, lo hace sentirse protegido contra los poderes que lo amenazan y que oponen a la verdad científica, "verdades" de índole muy diferente. ¿Cuáles, por ejemplo?

...¡ay! de la peligrosa curiosidad que, por una vez, intentara mirar por una hendidura hacia fuera y hacia abajo del recinto de la conciencia, y que llegara a sospechar que el hombre descansa sobre lo despiadado [...], en medio de la indiferencia producto de su ignorancia, como si dormitara sobre las espaldas de un tigre. (Nietzsche, 2008: 160)

Ese mundo ordenado de las verdades eternas de la razón no existe. Es una ilusión como el platónico mundo suprasensible. En cambio, hay un "mundo" cambiante que se resiste a ser aprehendido por el pensamiento. Y yo soy de la misma "mate-



ria" del mundo. No existe un yo autoconsciente, inmutable, sino que tiene la misma fluidez inasible del mundo. Cuando pretendo haber apresado mi "esencia", el perpetuo devenir ha vaciado mi "yo" como verdad fija. Sin embargo, constituye a ese yo el impulso artísticamente creador de su poderosa intuición que inventa nuevas metáforas para atrapar, aunque sólo fuera en un chispazo imaginativo, esa realidad en fuga. Quizás, para ser realmente autoconsciente debería recordar que la vida está mucho más cerca de la intuición que de la razón.

¿Por qué teme a la intuición y opta por la fijeza de la razón? Pues porque tiende a dejarse engañar y se siente feliz con una cuadrícula conceptual donde cada cosa ocupa su lugar y puede ser controlada, aun su poder creador capaz de construir pero también de destruir una seguridad tan costosamente edificada. Quizás teme comer del "árbol de la ciencia del bien y del mal" y advertir su desnudez. Teme a la verdad mutante que no es sino el fruto de la vida siempre novedosa, pujante de nuevas experiencias, pero de consecuencias muy inseguras.

Según Nietzsche, los filósofos son quienes mejor representan esa fobia: rechazan la idea del devenir, construyen conceptos, matan la vida. Continúan venerando la "mentira platónica": lo cambiante no es; lo que es no cambia. Pero los sentidos atestiguan la vertiginosa fluidez del ser que huye de ellos cuando creen atraparlo en el concepto. Los filósofos aman y creen firmemente en el estático ser. Luego, la sensibilidad no puede ser sino embustera (vid. Nietzsche, 2002: 12).

La concepción de la fijeza del ser se originaría en la "naturaleza" del pensamiento en tanto razón y del lenguaje que lo estructura¹: tienden a la universalidad, igualan lo diferente. Mientras, cuerpo y sensibilidad sólo darían cuenta de lo diferente en cada caso individual y concreto. Sin embargo, Nietzsche rechaza también esta idea porque la oposición de individuo y especie es antropomórfica (vid. Nietzsche, 2008: 164).

Pero si no puede decir que la palabra es por lo menos inadecuada con esa X inaccesible, esto es, que de todos modos guarda una relación de inadecuación con la cosa en sí; ¿en nombre de qué se puede hacer una crítica de lenguaje y pensamiento? Parafraseando a Nietzsche, si formulo la definición de "verdad" y declaro, después de considerar una palabra, que ésta es una no-verdad, encontré una verdad pero absolutamente antropomórfica y no hay en ella lo verdadero en sí, real y universalmente válido (vid. Nietzsche, 2008: 167).

Quizás debemos detenernos en esta "definición" de verdad. Nietzsche mantiene, a pesar de sí mismo, una noción platónica de verdad - en sí, independiente de

¹ Nietzsche parece identificarlos. No podría hoy realizarse una afirmación tan tajante. Si no, una emoción muy fuerte como el amor o el odio, ¿la siente sólo el cuerpo?



quien la aprehenda. De lo contrario, calificar como mentiras las ideas de concepto, palabra, sustancia, yo, etc., carecería de sentido pues *mentira* o *verdad antropomórfica* son conceptos relativos a *verdad en sí*.

Nos encontramos pues en un callejón sin salida. "No existe la verdad en sí" es tan indemostrable como "existe la verdad en sí". No es el caso que Nietzsche lo ignore. Pero no puede evitar los antropomorfismos pues la única forma de conocer del hombre es, obviamente, humana. ¿Cómo desmitificar lenguaje o pensamiento sino desde el lenguaje y el pensamiento mismos? ¿Cómo evidenciar la capacidad metaforizadora del hombre sino metaforizando?

La metáfora poética obedece a la avidez del hombre por apresar lo inaprehensible, análoga a la pretensión filosófica de aprehender la verdad en sí. Sin embargo, en el primer caso, la desgarradora insuficiencia de la palabra es consciente y transfigurada estéticamente; en el segundo, frecuentemente pasó inadvertida creyendo que puede expresar todo lo que es. Se olvidó pues su humilde origen metafórico. La crítica nietzscheana ayuda a evitar el monótono-teísmo, a ser filósofo sepulturero (vid. Nietzsche, 2002: 12), pero no da una respuesta definitiva. ¿Señala en alguna dirección?

En el marco de los textos analizados, la intuición artísticamente creadora parece conducir a un destino solitario. Cada uno tiene la tarea de crear desde sí una nueva corriente de metáforas pues nadie puede reemplazar la mirada del otro sobre la realidad en constante movimiento. Cada cual es un artista único en la conquista de la propia libertad. Sólo si podemos liberarnos de las cáscaras vacías del lenguaje y del pensamiento, podremos fluir en el decurso de la vida. Encontraremos dolor, pero también felicidad: "...el hombre intuitivo, situado en medio de una cultura, con sus intuiciones, más allá del rechazo del mal, experimenta una continua fluencia de claridad, serenidad, liberación." (Nietzsche, 2008: 176)

Seguramente cometeremos los mismos errores por no aprender de la experiencia y sufriremos más por la inseguridad de una senda imprevisible. Pero la vida no da concesiones a quienes pretenden vivir a pleno. La opción es vivir como hombres o como gusanos, tejiendo un capullo de seda cuyo arte fue "genéticamente" heredado, aunque sin salida ni metamorfosis. Si elegimos vivir como hombres, será prácticamente imposible comunicarnos con otros, pues si no podemos escuchar la voz de la propia experiencia, muchos menos la de otros. Si hay alguna verdad, ella será audible sólo por un instante y por un único hombre que no podrá comunicarla porque en su avidez de novedad pronto la olvidará.

¿Por qué quisieron los hombres vivir en comunidad? Quizás por necesidad. Los orígenes suelen ser menesterosos. Pero una vez satisfecha la necesidad, descubrie-



ron acaso que con otros podrían vivir mejor. Con ellos no sólo multiplicaban fuerzas para la supervivencia; también podían acordar sentidos.

Por ser los únicos animales con logos, realizan una obstinada búsqueda del sentido, sobre todo de la propia vida. El impulso a la verdad no es un mero afán de seguridad, sino búsqueda de sentido. Éste sentido no se encuentra separado, sino en la misma corriente de búsqueda de la multiforme verdad, la cual siempre nos excede. ¿Perseguimos una quimera? ¿Cómo mitigar la distancia entre nosotros y el fin de nuestra búsqueda?

El diálogo es nuestra posibilidad de encontrar el sentido o la verdad en común que nos permita asumir el riesgo de la propia vida. ¿Cómo desarrollar nuestra individual intuición para crear nuevos sentidos sin un horizonte común? ¿Cómo ejecutar nuestro instrumento en una sinfonía sino sobre la base de una misma melodía?

La aguda crítica del lenguaje y del pensamiento de Nietzsche deja una senda abierta para la búsqueda de sentido. Advierte nuestra tendencia a creer que podemos conocer las cosas en sí, que las palabras pueden apresar y expresar la realidad. En otros términos, olvidamos el origen metafórico de palabras y conceptos. En mi opinión, la *mentira* consiste en este olvido.

Mentira no equivale a falsedad, sino a muerte del origen vital de las palabras y los conceptos. La vida reclama a los seres vivos enfrentarse con la inseguridad del porvenir. Pero el hombre puede protegerse porque posee logos, puede componer una re-presentación ordenada y cuasi permanente de sí mismo y de las cosas, siempre cambiantes. No obstante, tiende a creer que la representación agota lo que él y las cosas son. Entonces miente y se miente. De esta mentira a la intolerancia y la autodestrucción hay un paso.

Sin embargo, esa limitación de su capacidad *metaforizadora* no invalida su búsqueda de sentido o verdad. Con Nietzsche, el hombre ha de asumir que su objetivo es prácticamente inalcanzable. Pero acercarse cada vez un poco confiere sentido a su vida. Y con otros puede componer un rompecabezas de la realidad. Establecer un diálogo con ellos es difícil. Pero el compromiso con la vida exige el esfuerzo de acordar sentidos.

Queremos vivir bien. Cada cual posee únicamente una perspectiva de la vida que somos y hacemos. Necesitamos de los otros para comprenderla y comprendernos. Si no capitalizamos el logos en diálogo, el caos y la lucha de todos contra todos atenta contra la vida. El sin sentido se apodera de ella. Somos esos extraños seres a mitad de camino entre racionalidad e irracionalidad. Podrá decirse entonces que el diálogo es un esfuerzo quijotesco. Pero no concedo que sólo "descansamos sobre las espaldas de un tigre". Es preciso enfrentarlo por una vida que merezca ser vivida.



Referencias bibliográficas

Nietzsche, F. (2002) *Elocaso de los ídolos*, “La razón en la filosofía”, www.espartaco.cjb.net

Nietzsche, F. (2008), *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, apéndice en Piossek Prebisch, L. *El filósofo topo. Sobre Nietzsche y el lenguaje*, San Miguel de Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán

Piossek Prebisch, L. (2008) *El filósofo topo. Sobre Nietzsche y el lenguaje*, San Miguel de Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán



Recepción de los textos herméticos en el platonismo florentino del *Quattrocento*: Marsilio Ficino y Pico della Mirandola

FRANCISCO BASTITTA HARRIET

UBA/CONICET

El ámbito intelectual florentino de fines del *Quattrocento* está ciertamente atravesado por la impronta filosófica de los tratados tardoantiguos atribuidos a Hermes Trimegisto. Puede decirse que la recepción de los textos herméticos en los filósofos y humanistas de este período está en continuidad con aquella propia de los siglos medievales que los preceden en Occidente. En efecto, los intelectuales en los albores del Renacimiento también oscilan al modo de un péndulo entre las alabanzas de Lactancio y la condena de Agustín acerca de la autoridad y la piedad del gran filósofo, sacerdote y rey egipcio. No obstante, al menos dos características diferencian a esta nueva recepción y preanuncian lo que será la entusiasta difusión moderna de las tesis herméticas.

El primero de estos rasgos es la profunda influencia de los eruditos platónicos llegados de Bizancio en la lectura y la valoración de los textos herméticos, que algunos pensadores de la primera mitad del siglo, como Nicolás de Cusa, habían comenzado a manifestar. El segundo, y quizás el más decisivo históricamente, se desprende de la traducción por parte de Marsilio Ficino en 1463 del *Pimander*, que consistía en los primeros catorce tratados del *corpus* griego de textos herméticos, desconocido hasta entonces en lengua latina. En efecto, la traducción fue vertida al italiano ese mismo año por Tommaso Benci, amigo personal de Ficino, y a su primera edición latina en 1471 le siguieron en los dos siglos posteriores veinticuatro ediciones en latín y en lenguas vernáculas.¹

Los dos autores del círculo florentino cuya obra analizaremos, el propio Ficino y Giovanni Pico della Mirandola, frecuentan y asimilan las doctrinas del Mercurio egipcio como las enseñanzas de uno de los iniciadores de la piadosa filosofía de los antiguos, la llamada *prisca theologia*. Puede decirse que ambos incorporan a su pensamiento los enigmáticos libros de Hermes bajo la luz de la filosofía platónica, en especial la de los sistemas cosmológicos y metafísicos que encuentran en Jámblico, en Proclo y en Plotino. Sin embargo, sus perspectivas respecto a aquellas vene-

¹ Cf. Dannenfeldt, 1960:138-139.



rables doctrinas y los intereses académicos que los vuelcan a ellas difieren considerablemente y se encuentran muchas veces en oposición a lo largo de su mutua e intensa colaboración intelectual.

Ficino acentúa, sobre todo en sus primeras obras, el carácter fundacional de la sabiduría del Trimegisto, como iniciador de la *secta philosophorum*. En esta tradición ininterrumpida sus doctrinas son transferidas a otros sabios antiguos como Orfeo, Aglaofemo, Pitágoras y Filolao hasta culminar en Platón y los platónicos. Es por esto que la lectura que hace Ficino del *Asclepius* y del nuevo *Corpus* se detiene especialmente en la concepción hermética de Dios, del Universo y del alma humana, como preñadas de platonismo y coincidentes con las Escrituras mosaicas. Marcado a fuego por el encargo que Cosimo de Medici le hiciera en su juventud, Marsilio se siente seguidor, heredero y partícipe de aquella sucesión teológica, en el sentido en que los antiguos concebían a una *secta* o escuela filosófica. Por eso llama a su amigo Pico en sus cartas *conplatonicus noster*.

Pico, por su parte, no parece identificarse con ese apelativo, y ello no se debe solamente a su sólida formación escolástica y aristotélica. Desde que comienza a concebir su gran proyecto de defensa de las novecientas tesis en Roma, todos sus desvelos están dirigidos a establecer la coincidencia y armonía de las más diversas escuelas filosóficas y tradiciones teológicas. Esta metodología sincrética, aunque no ecléctica, es la que define su interpretación de los escritos herméticos. No ve en Hermes, como Ficino, al más arcaico antecesor de su propia escuela de pensamiento, sino como la voz más representativa de la filosofía del antiguo Egipto. Para él, esta sabiduría no precisa estar conectada históricamente con la de otros sabios de la antigüedad, aunque sí coincide y está en armonía con ellos en los puntos esenciales. Una de las particularidades del hermetismo a la que Pico recurre con insistencia en sus párrafos más célebres, a diferencia de su colega y amigo, es su concepción antropológica.

La recepción de los nuevos textos herméticos en Ficino

Siete años antes de emprender la traducción del *Pimander*, Marsilio Ficino ya conocía bien el *Asclepius*, cuyos seis últimos capítulos había copiado en un manuscrito personal.² En 1457, además, con apenas 24 años, cierra el capítulo inicial de su

² Se trata del Firenze, MS Riccardiana 709, ff. 10r-12r. El manuscrito contenía además varios de los testimonios históricos sobre Hermes que Ficino utilizaría más tarde. Cf. Copenhaver, 1993:171.



primera obra, el *De voluptate*, con la oración final de ese tratado hermético en su versión latina tardoantigua. En continuidad con Thierry de Chartres y el platonismo cristiano del siglo XII, sus obras tempranas *De divino furore*, *Di Dio et anima* y *De laudibus philosophiae*, con claras referencias al *Asclepius* y al *Liber XXIV philosophorum*, exaltan a Mercurio como 'el más sabio de todos los egipcios (*aegiptiorum omnium sapientissimo*)' y le atribuyen un preanuncio de la Trinidad cristiana mediante las tres propiedades divinas de *potentia*, *sapientia* y *bonitas*.³

Teniendo en cuenta esta lectura cristiana de Hermes, que por lo demás coincide en varios puntos con los textos de Lactancio, no es casual que, en la encendida dedicatoria de su propia traducción de 1463 a Cosimo, un año antes de la muerte de éste, Ficino vincule estrechamente al *Pimander* con el *Asclepius*, refiriéndolos nada menos que a la Trinidad cristiana. En efecto, dice allí que, en tanto que los tratados descubiertos tratan *de potestate et sapientia Dei*, la traducción más antigua estaría dedicada a la tercera propiedad de Dios: *de voluntate divina*.⁴

El manuscrito bizantino que contenía los primeros catorce tratados griegos del *Corpus* y que fue leído y utilizado por Ficino se encuentra todavía en Florencia, el Laurenziano 71.33. Marsilio dice haberlo obtenido gracias al monje Leonardo de Pistoia, que lo habría adquirido en Macedonia. El códice mismo es testigo de la perspectiva platonizante con que se leía la obra de Hermes Trimegisto en Bizancio, transcripto junto a textos de Proclo y Alejandro de Afrodisia.

En la carta a Cosimo, Ficino hace referencia a los reparos de Agustín acerca del posible origen adivinatorio o demoníaco de las doctrinas de Hermes en el *Asclepius*. Sin embargo, opta explícitamente por seguir en este caso el juicio más favorable de Lactancio, quien no duda en contar al Trimegisto entre las antiguas sibilas y los profetas⁵. Y así también será representado en 1488 nuestro sabio egipcio en el magnífico mosaico de mármol de Giovanni di Stefano para la catedral de Siena, como uno de los profetas paganos que anunciaron de antemano los misterios del cristianismo.

Entre los numerosos motivos cosmológicos, psicológicos y teológicos del *Pimander*, Ficino decide destacar estos últimos. El apelativo de *trismegístos* o *ter maximus*, recuerda Marsilio, se debe a la triple condición de máximo filósofo, máximo sacerdote y máximo rey. Pero, además, afirma allí sobre Hermes: "Éste fue el primero entre los filósofos en volverse de las cuestiones físicas y matemáticas a la contemplación de las divinas (*ad divinorum contemplatione*), el primero que dis-

³ Cf. Marsilio Ficino, *Opera*, Basilea, 1576, vol. I, pp. 612, 758, 991; Copenhaver, 1993:171-172.

⁴ Marsilio Ficino, *Pimander*, prolog. (*Opera*, vol. II, p. 1836).

⁵ Cf. *Ibid.*



putó sapientísimamente acerca de la majestad de Dios, del orden de los demonios y de las mutaciones de la almas; y es llamado por tanto el primer autor de teología (*primus igitur theologiae apellatus est auctor*)”.⁶

La supuesta antigüedad de Hermes lo situaría antes de Moisés y de las Escrituras, de las cuales algunos pensadores cristianos antiguos afirmaban que tanto griegos como bárbaros habían obtenido su sabiduría. De aquí que, para resguardar la prioridad temporal de las Escrituras judías, Ficino tiende a ver en Hermes a un contemporáneo de Moisés, o incluso, recurriendo al historiador judío Artapano, llega a identificar a uno con el otro en su monumental *Theologia platonica*: “*homo idem fuit Mercurius atque Moyses*”.⁷ En ese mismo pasaje afirma que Hermes enseña el origen de la generación del mundo de modo más claro (*planius*) que el *Timeo* platónico.

En cuanto a la línea de sucesión de los *prisci theologi*, se dan algunas modificaciones a lo largo de la producción intelectual de Marsilio. La primera es en 1469, cuando, en su comentario al *Filebo*, Hermes cede el primer lugar a Zoroastro en la *secta philosophorum*⁸ y Filolao es suprimido de la serie de seis teólogos, postura que reaparecerá en la *Theologia platonica*.⁹ Se ha sugerido en este punto la influencia del *De legibus* de Pletón, quien entre los maestros de las mejores doctrinas ubica en primer lugar a Zoroastro. En ese texto, sin embargo, Pletón no menciona entre estos sabios a Hermes Trimegisto.¹⁰

Dejando de lado la posible influencia bizantina en esta segunda sucesión de los antiguos teólogos, lo cierto es que Ficino vuelve a modificar ligeramente su descripción de la serie en el proemio a su versión de la *Enéadas* de Plotino, dedicadas a Lorenzo el Magnífico en 1492. Allí, en efecto, ubica a Zoroastro y a Hermes juntos en el primer lugar, al afirmar que la *pia philosophia* habría nacido “tanto entre los persas bajo Zoroastro como entre los egipcios bajo Mercurio (*et apud Persas sub Zoroastre, et apud Aegyptios sub Mercurio*), en uno y otro lugar concorde consigo misma (*utrobique sibimet consona*)”.¹¹ Como puede verse, además de equiparar a ambos teólogos, Ficino pone énfasis en que existe un consenso entre las sabidurías de ambas naciones, que inspirarán luego también a los tracios, itálicos y griegos.

⁶ Marsilio Ficino, *Pimander*, prol. (*Opera*, vol. II, p. 1836).

⁷ Marsilio Ficino, *Theologia platonica de immortalitate animorum* XVIII, 1, 14 (ed. Hankins, vol. VI, p. 82). Cf. Id., *De christiana religione* 26 (*Opera*, vol. I, p. 29), donde Ficino es más prudente al vincular las dos figuras. La cita de Artapano en ambos casos proviene de Eusebio, *Praeparatio evangelica* IX, 27.

⁸ Cf. Marsilio Ficino, *In Philebum Platonis* XVII (*Opera*, vol. II, p. 1223).

⁹ Cf. Marsilio Ficino, *Theologia platonica* XVII, 1, 2 (ed. Hankins, vol. VI, p. 6).

¹⁰ Cf. Pletón, *De legibus* I, 2.

¹¹ Marsilio Ficino, *Opera*, vol. II, p. 1537.



Es muy sugerente que, pocas líneas más arriba, Marsilio ha escrito un relato de su primer encuentro con el joven Pico, colmado de elogios y de significancias platónicas. Ficino afirma que ha traducido y comentado las *Enéadas* de Plotino por la insistencia del joven Mirandolano, inspirado a su vez nada menos que por el espíritu de Cosimo el viejo. En efecto, Ficino ha transitado los últimos años en compañía del Mirandolano y de Poliziano, a quien también menciona en el proemio, y queda admirado tanto con la genialidad filosófica de aquél como con la sagaz crítica filológica e historiográfica de éste. A su vez, los jóvenes humanistas se benefician de la erudición helénica de Marsilio, aunque suelen bromear con él por su dogmatismo platónico y misterioso. Ambos influyen ciertamente sobre la visión que Ficino tiene de Hermes en esta última etapa de su producción.

Hermes en la filosofía piquiana

Mencionamos que uno de los intereses más vivaces de Giovanni Pico al abordar los textos herméticos es el antropológico. En el primer párrafo de la *Oratio* de 1486, prelude de su frustrado debate romano, Pico vuelve célebre la sentencia del *Asclepius*: “Magnum, o Asclepi, miraculum est homo”,¹² como una de las diversas doctrinas antiguas que exaltaron la grandeza del ser humano, aunque no llegaron, afirma Pico, a explicar la razón principal de esa grandeza.

No obstante, en el *Heptaplus*, concluido tres años después, Pico rescata y expone la doctrina hermética de la naturaleza humana omnicompreensiva, que ha leído en el *Asclepius*. Esta naturaleza que abarca y conjuga *in re ipsa* los elementos materiales, las funciones de la vida vegetal y animal y las facultades superiores y divinas es vista allí como la nota distintiva y peculiar en el hombre (*peculiare aliquid in homine*), que expresa aquella dignidad que le es propia (*dignitas ei propria*).¹³

Respecto a la influencia del *Pimander* sobre Pico, poseemos pocas evidencias textuales en sus obras más conocidas. Las *Conclusiones nongentae* son la excepción, ya que la sección dedicada a las tesis de Hermes Trimegisto depende directamente de los tratados XII y XIII del *Corpus* editado en 1471.

En estas conclusiones se pone en evidencia el afán sincretista de Pico. Están ubicadas antes de las tesis cabalísticas y después de las de los platónicos, Pitágoras

¹² Giovanni Pico della Mirandola, *Oratio* (ed. Garin, p. 102). Cf. *Asclepius* 6 (ed. Nock, p. 301, 18-19). La sentencia había sido ya citada en Ficino, *Theologia platonica* XIV, 3, 2 (ed. Hankins, vol. IV, p. 242).

¹³ Pico della Mirandola, *Heptaplus* V, 6 (ed. Garin, pp. 302-304). Cf. *Asclepius* 6-10 (ed. Nock, pp. 301-309).



y los Oráculos caldeos. Las seis primeras sentencias describen la interpenetración de lo corpóreo, lo animado, lo intelectual y lo divino; un verdadero pansiquismo cósmico. Las cuatro restantes enumeran los modos en que Dios anuncia el futuro a los hombres, las diez cualidades de la verdad, los diez vengadores o vicios y su correspondencia secreta con la Cábala.

Tanto en las tesis de Hermes como en las de Zoroastro y los platónicos Plotino, Porfirio, Jámblico y Proclo, Pico describe detalladamente sus diversas estructuras metafísicas de todo lo real. Dedicó, por ejemplo, cincuenta y cinco conclusiones a explicar y condensar las complejas jerarquías procleanas. Aquí y allá establece correspondencias entre todas ellas y paralelos con los *sefirot* cabalísticos. También concilia una y otra vez lo que parecen contradicciones entre sus filosofías, como hará también entre Platón y Aristóteles, e incluso entre Tomás y Escoto.

De este modo, más allá de su afinidad con el optimismo antropológico del Trimegisto, Pico tiende a verlo no como la fuente de la que mana la inmutable sabiduría, sino como una de las voces destacadas del coro sinfónico de las diversas naciones, culturas y credos. Claro que este acuerdo universal, además de buscar la *pax philosophorum* tan anhelada por el Conde, tiene una intención apologética. Para Pico, todas estas tradiciones de pensamiento confirman al unísono la verdad de la religión cristiana.

Entre las tesis que expresan su propia opinión, por citar un caso, se lee lo siguiente: “Aquello que entre los cabalistas se llama *Metatron*, es sin duda lo que es nombrado por Orfeo Pallas, por Zoroastro mente paterna, por Mercurio hijo de dios (*a Mercurio dei filius*), por Pitágoras sabiduría, por Parménides esfera inteligible”.¹⁴

Alrededor de esos mismos años, en el *Commento sopra una canzone d'amore* de uno de sus entrañables amigos, Pico ilustra un verso de Benivieni en el que se describe cómo la mente procede del bien primero: “Esta primera criatura es llamada por los platónicos y por los antiguos filósofos Mercurio Trimegisto y Zoroastro tanto hijo de dios, como sabiduría, mente, o razón divina, el cual algunos interpretaron incluso como Verbo”.¹⁵ Sin embargo, más allá de señalar la intuición protocristiana, también se preocupa por diferenciar a esta emanación del primer principio con lo que “da' nostri Teologi è detto figliuolo di Dio”.¹⁶

Existe una controversia acerca de si efectivamente en los últimos años de la breve existencia del Mirandolano tuvo lugar un cambio radical en su concepción filosófica y teológica. Una conversión tal podría haberse debido al progresivo aisla-

¹⁴ Pico della Mirandola, *Conclusiones nongentae*, 11>11 (ed. Farmer, p. 524).

¹⁵ Pico della Mirandola, *Commento sopra una canzone d'amore* I, 5 (ed. Garin, p. 466).

¹⁶ Ibid.



miento de Pico y a su creciente ascetismo y religiosidad, tal como los relata su sobrino y editor Gian Francesco. Otra posible influencia es la relevante figura de Savonarola. Las visiones más radicales que existieron entre los historiadores solían depender de una descontextualización de la *Oratio* o de las *Conclusiones*.

El hecho que nos interesa resaltar es que en las *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, redactadas a instancias de Savonarola, Pico trata con desprecio la ciencia astrológica de los egipcios y caldeos, y hace una minuciosa crítica histórica –como bien lo señaló Grafton, muy influenciado por la original metodología de Poliziano– que parece echar por tierra los logros de la ciencia de estos pueblos antiguos.¹⁷ ¿Es que Pico ha abandonado su devoción por los misterios de los antiguos en el ocaso de su vida? ¿No debemos pensar en posibles adulteraciones de sus textos póstumos por parte de su piadoso sobrino y editor, bajo la égida del severo Savonarola?

Si bien no podemos responder con certeza a ninguna de estas preguntas, existe un testimonio interesante sobre las convicciones y el entusiasmo conciliador de Pico en sus últimos años. Pietro Crinito, ferviente miembro de los *piagnoni*, como se llamaba a los seguidores de Savonarola, relata un encuentro entre el fraile dominico y Giovanni Pico en la biblioteca florentina de San Marco. Se da en esa ocasión un intenso debate entre ellos sobre el valor de la sabiduría de los antiguos, en el que el fraile vilipendia incluso a Platón y a Aristóteles.¹⁸

Pico le responde con una amplia y elocuente defensa de los *prisci theologi* que se asemeja a la posición que hemos visto en el último Ficino. Al referirse a las doctrinas cristianas de la inmortalidad del alma y del carácter absoluto y eterno de Dios, el Mirandolano declara: “A lo largo de toda la vida de los mortales existieron algunos príncipes, los más grandes en el juicio y en el conocimiento de las cosas, como Moisés, Pitágoras, Mercurio, Zoroastro y Solón, todos los cuales con unánime consenso (*qui omnes pari consensu*) no sólo creyeron estas cosas, sino que también las afirmaron máximamente”.¹⁹ Cuando el debate culmina, relata Crinito, Savonarola queda rendido ante la erudición del joven, lo abraza y reconoce que en su tiempo sólo Pico conjuga un conocimiento exhaustivo tanto de la filosofía de los antiguos como de las doctrinas y las leyes cristianas, comparable sólo con el de los grandes Padres de Iglesia de Oriente y Occidente.

¹⁷ Véanse en especial los últimos tres libros de las *Disputationes (Opera*, Basilea, 1557, pp. 680-732). Cf. Grafton, 1997:93-134.

¹⁸ Pietro Crinito, *De honesta disciplina* III, 2.

¹⁹ *Ibid.*



Es importante aclarar que la crítica piquiana a la astrología divinadora no condenaba sin más toda influencia planetaria, y mucho menos implicaba una negación de las prácticas de la magia natural, que tanto Pico como Ficino diferenciaban por completo de la magia demoníaca o invocativa. Quizás sea por esto último que la imagen de las estatuas parlantes y milagrosas habitadas por dioses del *Asclepius* no termina de ser asimilada por ninguno de ellos. Es probable que tenga que ver con ello el peso de la sentencia agustiniana. Marsilio contempla a las estatuas con respeto pero intenta desligarlas del propio Hermes y de acercarlo más bien a la teúrgia neoplatónica en su *De vita coelitus comparanda*. Pico prácticamente las ignora en sus textos. En efecto, frente a Savonarola se atreve a defender la Cábala, la teúrgia y la magia de Zoroastro, pero sólo como vías para el conocimiento y el culto de lo divino (*dei cultum atque divinitatis studium*).²⁰

Los filósofos y humanistas florentinos del tardío *Quattrocento* han iniciado una nueva etapa en la recepción del hermetismo. Su interés común apologético, heredado de la tradición medieval y de los eruditos bizantinos, y el afán concordista de Pico perderán pronto su fuerza frente a la fascinación producida por la propia figura renovada y la doctrina misteriosa de Hermes en los inicios de la Modernidad. Pero todavía para Ficino y para Pico Hermes no es un primer lugar un *magus*, un profeta de los nuevos tiempos, sino un *theologus* entre los más eminentes de la Antigüedad, un filósofo y cultor del mundo, del hombre y de lo divino.

Referencias bibliográficas

- Copenhaver, B. P.** (1993), “*Hermes theologus: The Sienese Mercury and Ficino's Hermetic demons*”, en O'Malley, J., Izbicki, T. M. y Christianson, G. (eds.) (1993), *Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation: Essays in Honor of Charles Trinkaus*, Leiden: Brill (Studies in the History of Christian Thought, 51), pp. 149-182.
- Crinito, Pietro**, *De honesta disciplina*, ed. Angeleri, C. (1955), Roma: Bocca.
- Dannfeldt, K. H.** (1960), “*Hermetica Philosophica*”, en Kristeller, P. O. et al. (eds.) (1960), *Catalogus translationum et commentariorum: Medieval and Renaissance Latin Translations and Commentaries vol. I*, Washington: Catholic University of America Press, pp. 137-164.

²⁰ Cf. *Ibid.*



- Farmer, S. A.** (1998), *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses. The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems (1486)*, Tempe [AZ]: Medieval & Renaissance Texts & Studies.
- Festugière, A.-J.; Nock, A. D. (eds.)** (1945), *Corpus Hermeticum, Tome I, Traités I-XII*, Paris: Les Belles Lettres.
- Ficino, Marsilio**, *Theologia platonica*, ed. Hankins, J. (1999-2006), Cambridge (MA): Harvard University Press, 6 vols.
- , *De vita*, eds. Kaske, C. V. y Clark, J. R. (1998), Tempe (AZ): Medieval & Renaissance Texts & Studies.
- , *Opera omnia* (1576), Basilea: Henricus Petrus.
- Garin, E.** (2001), *Hermétisme et Renaissance*, Paris: Allia.
- Grafton, A.** (1997), "Giovanni Pico della Mirandola: Trials and Triumphs of an Omnivore", en *Commerce with the classics: Ancient Books and Renaissance Readers*, Ann Arbor: University of Michigan Press, pp. 93-134.
- Kristeller, P. O.** (1982), *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Pico della Mirandola, Giovanni**, *Commento sopra una canzone de amore*, ed. Garin, E. (1942), Firenze: Vallecchi, pp. 443-581.
- , *Conclusiones nongentae*, ed. Farmer, S. A. (1998), Tempe (AZ): Medieval & Renaissance Texts & Studies.
- , *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, en *Opera omnia* (1557), Basilea, pp. 411-732.
- , *Heptaplus*, ed. Garin, E. (1942), Firenze: Vallecchi, pp. 167-383.
- , *Oratio*, ed. Garin, E. (1942), Firenze: Vallecchi, pp. 101-165.
- Stadter, P. A.** (1972), *The Public Library of Renaissance Florence. Niccolo Niccoli, Cosimo de' Medici and the Library of San Marco*, Padua: Antenore.
- Trinkaus, C.** (1995), *In our image and likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, Notre Dame: University of Notre Dame Press [1970].
- Yates, F. A.** (1964), *Giordano Bruno and the Hermetic tradition*, Chicago: University of Chicago Press.



“Yo puedo ser sin ser nada”

La fuente trascendental de la normatividad en la lectura que Crowell hace de Heidegger

M. BELÉN BAZZE GÖTTE

UBA

Según Crowell, la filosofía trascendental kantiana se ocupa de la intencionalidad de la razón al concebir el poder que esta tiene de producir representaciones cuyo contenido no se deriva de la experiencia en relación a un objeto dado. Vale decir, Kant piensa el contenido de dichas representaciones a priori como la condición de posibilidad de la intencionalidad *como tal*, en tanto estas representaciones hacen posibles los objetos de la experiencia en general, a los cuales me veo referido. En el contexto de dicha concepción trascendental de la filosofía, Heidegger encuentra en la fenomenología de Husserl una concepción de la intencionalidad trascendental en la que, a diferencia de la postura kantiana, no anteceden representaciones. Dicha concepción fenomenológica de la intencionalidad desplaza al tratamiento trascendental de un mero ámbito epistemológico (asociado por Crowell al paradigma cartesiano) a un ámbito ontológico. Si bien este desarrollo de la filosofía trascendental (coincidente con el vaciamiento de la conciencia) parece poner fuera de juego los problemas del contenido de las representaciones y con ello el de las reglas determinativas posibilitantes del objeto, Crowell insiste en que la filosofía trascendental de Heidegger en *Ser y Tiempo*, tiene el mérito de dar cuenta de cómo la intencionalidad práctica tiene normas inherentes que surgen en la experiencia¹.

El objetivo de este trabajo es dar cuenta de cómo Crowell explica la posibilidad que tiene la filosofía trascendental de Heidegger de fundar ontológicamente la normatividad de la intencionalidad práctica sin que ésta quede reducida a un mero orden óntico. La verdad de dicha fundamentación trascendental reside en la posibilidad misma de poder señalar una dimensión trascendental de responsabilidad y de un “dar cuenta de” en el Dasein que posibilita la asunción de razones. Según Crowell, Heidegger no pone a la razón, entendida ésta como aquel poder de subsumir representaciones bajo reglas, como la condición de la intencionalidad sino que fun-

¹ Crowell, S. (2007), “Conscience and Reason: Heidegger and the Grounds of Intentionality” en *Transcendental Heidegger*, California: Stanford University Press. Pág. 43-44.



da todo referirse-a en la trascendencia del Dasein como ser-en-el-mundo, cuya característica esencial es la comprensión del ser y no el determinar bajo reglas. Así, a la unidad formal de la apercepción trascendental kantiana, Heidegger opone la unidad compleja de articulación interna que es la cura o el cuidado (*Sorge*). El problema que surge entonces bajo estas determinaciones del ámbito trascendental, es si es posible que aún exista (o persista) en la filosofía trascendental de Heidegger algún lugar ontológico para la razón; o si el Dasein, tal como lo indica Pippin, pierde toda agencia autoconsciente², exponiéndose a la única alternativa: o actuar sólo de acuerdo a normas en conformidad a lo fundado en el Uno (*das Man*) o exponerse a través de la experiencia de la angustia a la mera negación indeterminada de la totalidad de la significatividad.

1. La ruptura de las normas y la condición de la deliberación

Según Crowell, la estructura del trato cotidiano que el Dasein tiene con las cosas puede ser interpretada como una estructura de normatividad, aunque esta no sea asumida explícitamente. Como señala Heidegger en *Ser y Tiempo*, el mundo al que el Dasein está referido inmediatamente y la mayor parte de las veces se ordena como un plexo de remisiones cerrado que tiene al Dasein como aquello por mor del cual esa totalidad de útiles está abierta o dada. Cuando un útil no responde a su uso se ponen en suspenso los plexos de remisiones que hacen que un útil se presente como tal, volviéndose, de este modo, esos plexos explícitos³. En ese momento, señala Crowell, el Dasein se ve en la necesidad de deliberar sobre dicho útil para subsanar el quiebre del mundo pragmático. Dicha deliberación se realiza sobre la base de la significatividad del mundo. Vale decir, la deliberación que realiza el Dasein a partir de la ruptura con su mundo práctico, se realiza dentro de las reglas constitutivas del "mundo" en el cual el Dasein se encuentra aún envuelto⁴. A su vez, el Dasein, envuelto en ese mundo práctico que se le presenta explícitamente, delibera en términos de su identidad práctica, es decir, desde los roles y significaciones sociales en los que se encuentra involucrado (como marido, como maestro, como ciudadano de un estado). Se constata entonces que, si bien el plexo de remisiones del útil aparece como tal en la interrupción del uso, el Dasein continúa inmerso en el mundo imper-

² Ídem, p. 46-47.

³ Heidegger, M. (1977), *Sein und Zeit*. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1070. Band 2, Frankfurt am Main: Klostermann. p. 72-76.

⁴ Crowell, S. (2007) Op. cit. p.53



sonal del "se" (*das Man*). Por lo tanto, en la deliberación el Dasein se circunscribe a las normas asumidas implícitamente en una comunidad. Y esa deliberación se realiza con el fin de restablecer el equilibrio perdido en un contexto de remisiones que de otra manera se mantiene cerrado e implícito.

Sin embargo, Heidegger refiere a otro fenómeno que abre a una disposición anímica que rompe con el mundo y su significatividad de una manera mucho más radical. Ese es el fenómeno de la angustia. Allí, la totalidad de los entes a la mano aparece en su insignificancia⁵. Esto es leído por Crowell como que la totalidad de las normas del mundo que conformaban esos plexos de remisiones aparecen ahora como hechos (*facts*), es decir, la norma antes asumida de modo cotidiano ya no tiene la fuerza que me obliga. Según Crowell, en la angustia como posibilidad más extrema de una ruptura con el mundo cotidiano, la deliberación es imposible ya que en ella nos enfrentamos a una falta de significatividad. Sin embargo, justamente por ello, se abre la instancia de una genuina primera persona en la que el yo, y no el Uno inmerso en la significatividad, tiene y puede tener razones sobre las cuales delibera. Las razones del Uno en la distancia de la falta de significatividad *pueden* ser mis razones⁶. Esto significa que el Dasein no se expone meramente a una negación indeterminada de su mundo en el que significaciones y razones meramente desaparecen (tal como Pippin señala) sino que el Dasein abierto como ser-posible, como tal, registra la demanda de significación y razones sin estar atado a ellas como lo estaba en el trato cotidiano. Como ser-posible, el Dasein ya no está más arrojado en el mundo en términos de una posibilidad definitiva, en una específica identidad práctica.

Por esto mismo, en la angustia se pierde el "se" impersonal desde el cual el Dasein hasta el momento se comprendía, poniéndose de relieve la pregnancia del sí mismo como primera persona. En este punto del desarrollo heideggeriano, Crowell va a introducir una distinción entre un actuar conforme a la norma, propio del comportamiento impersonal del Dasein, y el actuar a la luz de la norma, en el que se destaca el rol de la primera persona como principio de la normatividad⁷. Actuar a la luz de la norma es considerar a la norma como norma, esto es, como aquello frente a lo cual puedo tomar un compromiso responsable y ser capaz de responder a ella. Bajo esta consideración de la normatividad de la norma nos adentramos en una consideración trascendental de la norma que es posibilitada por el fenómeno de la angustia.

⁵ Heidegger, M. (1977), Op. cit. p.186 -187.

⁶ Crowell, S. (2007) Op. cit. p.53-54

⁷ Íbidem, p. 56.



En la angustia la totalidad de las normas se presentan como hechos, es decir, se anula la conformidad mecánica a las normas (esto es, el espacio de lo impersonal y, por tanto, de la tercera persona) y se abre al pensamiento la normatividad de las normas. En este momento, lo trascendental de la norma se revela gracias a la angustia que borra en la insignificancia toda conexión con el mundo práctico dado, es decir, separa a la norma de su inmediatez y la expone como tal, en su carácter de norma. Sin esa experiencia de puesta a distancia del mundo práctico dado, lo trascendental no podría ser pensado, ya que el Dasein en su trato cotidiano con los entes a la mano quedaría siempre ligado al repliegue de la norma, a su cumplimiento, a la cerrazón del plexo de remisiones y la significatividad del mundo.

En esta operación de suspensión del trato cotidiano, Crowell logra distinguir la posición trascendental de Heidegger frente a una mera subsunción del Dasein a la normatividad meramente dada en el Uno impersonal. Y eso significará, a su vez, que el ámbito trascendental que no se clausura en un mundo dado, no es el ámbito de la indeterminación sino el lugar para una racionalidad determinada, en la que las normas del mundo práctico no son negadas sino puestas a distancia del Dasein que, por ello, es capaz de dichas normas.

2. El llamado de la conciencia y el asumir el fundamento

Con esta apertura de la fuente de la normatividad, el problema ya no es qué norma he asumido en cada caso (lo que debería ser abordado sólo desde el punto de vista de la tercera persona), sino cómo es que asumo cualquier norma como mía. Es decir, en la angustia, se da a pensar cómo cualquier razón puede ser mi razón, ya que las normas y el rol que tengo en la comunidad de significado, queda como un mero hecho (*fact*), no negado sino a distancia del Dasein, que tiene que poder dar cuenta de ellas en primera persona⁸.

Para Crowell, la respuesta sobre cómo asumo una norma como mía, en el planteo heideggeriano, se encuentra en el llamado de la conciencia a sí misma que se da a entender como culpa. Según Crowell, el llamado de la conciencia viene en Heidegger a comprender de un nuevo modo la ruptura con el mundo ya anunciada bajo la modalidad anímica de la angustia. Lo que es dado a comprender en el llamado de la conciencia es lo que Heidegger llama la culpa pero tal concepto debe ser comprendido de una manera formal, ya que en tal estado de falta de significatividad en

⁸ Íbidem, p. 55.



la que se encuentra el Dasein abierto en su propiedad, la culpa no puede surgir de una ley determinada. Vale decir, la culpa no es explicable con referencia a una ley convencional, moral o divina que, por todo lo dicho, en el fenómeno de la angustia se alejan como meros hechos que ya no establecen sobre mí una obligación. La culpa no puede ser explicada trasgrediendo la misma conciencia en la que se manifiesta; conciencia que llama a sí misma cuando la totalidad de los entes intramundanos ya han entrado en su insignificancia.

Como señala Crowell, el llamado de la conciencia que lleva la culpa, es la condición de posibilidad para cualquier tipo de falta. Puedo tener una deuda con alguien (ámbito óntico) porque en mi ser está el ser-deudor (ámbito ontológico). La falta, entonces, no viene de afuera como una imposición externa al Dasein sino que es el Dasein mismo, en su carácter ontológico, el fundamento de su propia falta. En el llamado de la conciencia entonces lo que se revela es la capacidad o posibilidad del Dasein de ponerse bajo la ley. Es decir, la conciencia en su llamado revela la condición ontológica del Dasein de poder ser algo que existe fácticamente. Heidegger define a esta culpa, que es la condición ontológica de toda falta, como el ser el fundamento de la nulidad o nihilidad. Según Crowell, en esto radica la responsabilidad del Dasein: la conciencia como fundamento de la propia nulidad es la condición ontológica de las razones⁹. En tanto que el Dasein no puede referir a otro en su nulidad, falta o carencia, se asume a sí mismo como responsable, es decir, por la nulidad de la primera persona el Dasein se convierte en aquel que responde.

El llamado de la conciencia permite explicar, entonces, la capacidad de actuar no sólo conforme a la norma sino también de actuar a la luz de la norma. Para Crowell decir, tal como lo hace Heidegger, que el Dasein es el fundamento de su nulidad implica reconocer que el Dasein no puede autoponerse, es decir, que el fundamento está más allá de su poder (como poder adueñarse). El Dasein es responsable porque no es ese fundamento que lo pone a él. El Dasein lo asume libremente, no lo es simplemente y, por lo tanto, debe y puede dar cuenta de eso. Un mero autoponerse de la subjetividad anularía el ámbito de la primera persona, de la libertad y de la responsabilidad y, con ello, impediría el pensamiento sobre la normatividad e impediría el acceso a la norma como norma. Para Crowell, *sólo en la nulidad del sí mismo* que es el Dasein se mantiene el distanciamiento originario que permite que la norma aparezca como norma sin que ella se cierre en una autoposición de la subjetividad (lo que clausuraría ontológicamente el espacio de lo trascendental en una serie de reglas dadas pero no posibles de ser asumidas como normas ni abiertas

⁹ Íbidem, p. 59-60.



al pensamiento como tales)¹⁰. La formalidad del autoreferirse del llamado de la conciencia del Dasein que mantiene a distancia el contenido del fundamento, dejándolo fuera de su alcance, hace a la responsabilidad de la primera persona.

Por lo tanto, el Dasein, que tiene su fundamento fuera de su alcance o poder, sólo lo puede ser existiendo (existiendo *es* su propio no-ser); es decir, asumiendo el fundamento que lo pone a sí mismo. Dada esta condición ontológica del Dasein, Crowell afirma que cualquier fundamento fáctico está necesariamente sujeto a una elección del Dasein de la cual es responsable, vale decir, de la cual puede dar cuenta. Así Crowell introduce a la razón en medio de la condición ontológica trascendental que posibilita todo fundamento fáctico. Esta condición de la razonabilidad es la normatividad de las normas. Sólo por ella es posible, para Crowell, una respuesta auténtica al llamado de la conciencia cuando doy razones a mí mismo y a los otros.

Según Crowell, esta condición de ser existiendo el fundamento, propia del Dasein, puede ser explicada al articular las determinaciones ontológicas fundamentales del Dasein del carácter de arrojado y del ser proyecto. Que el Dasein se encuentra arrojado en un mundo implica que él no ha puesto el fundamento por sí mismo; lo cual implica que el fundamento se mantiene fuera de su alcance y es aquello que el sujeto trascendental debe *poner como "siendo puesto por"*. En eso radica el encontrarse en un mundo. Por lo tanto, el fundamento como algo que permanece fuera del alcance del Dasein, no puede ser concebido como razón. Ya sea este fundamento la naturaleza como una causalidad fuera de control, o ya sea la historia que me precede, ambas, al no estar mediadas por la primera persona, se mantienen al margen del ámbito de la normatividad y fuera del ámbito de la posibilidad. Por el contrario, al asumir el ser-fundamento existiendo por parte del Dasein, como un ser posible, se abre la posibilitación del fundamento fáctico, que libera al Dasein a sí mismo. Vale decir, aquello de lo que el Dasein no puede adueñarse lo toma como su posibilidad en un proyecto normativo de fundamentación. El fundamento fáctico se convierte entonces en algo sujeto a una elección por medio de la cual se puede dar cuentas elevando al fundamento fáctico al espacio normativo de la elección. De tal modo, el estado de resolución (*Entschlossenheit*) del Dasein es definido por Crowell como la posibilitación del fundamento fáctico en razones normativas¹¹. La conciencia entonces llama a responder por uno mismo. Así, el Dasein busca legitimar su compromiso a través del dar fundamento, es decir, del dar razones. Este dar cuenta por sí mismo de sí mismo ateniéndose a sí auténticamente, es la posibilidad de responder ante otros Dasein.

¹⁰ Íbidem, p. 56.

¹¹ Íbidem, p. 59.



Conclusión

Para Crowell, si el fundamento fuese un hecho que se presenta a la intencionalidad y que a su vez se mantiene fuera de su alcance, verdaderamente el Dasein perdería toda agencia (y entraríamos en el debate entre el dogmatismo y el escepticismo). Pero, según Crowell, hay que notar que Heidegger está utilizando dos nociones de fundamento que le permite salirse de la dialéctica del idealismo: el fundamento como facticidad y el fundamento como razón. El Dasein al asumir el ser-fundamento existiéndolo, es decir, en su carácter de poder-ser, se convierte en alguien que puede dar cuenta o dar razones. De tal modo que el fundamento fáctico (es decir, el fundamento que está fuera de alcance) es reflejado en un proyecto normativo de fundamentación (es decir, en un proyecto del que se puede dar cuenta de) que hace posible por primera vez algo como razones. Ahora bien, la unidad de asumir el ser-fundamento sobre el fundamento fáctico y el fundamento como razón, radica en el llamado de la conciencia a sí misma, y ésta en el ser fundamento de la nulidad del Dasein (que es lo que permite el pasaje de la facticidad a las razones).

Por lo tanto, para Crowell el Dasein da razones no por una estructura racional teleológica inherente a la experiencia sino por el ente que el Dasein es. Vale decir, porque el Dasein es por mor de sí, es decir, porque es un ser cuyo ser es una tarea para él. De este modo, el Dasein asume la conformidad a normas para ser alguien, según la normatividad dada en un mundo, al tomar la responsabilidad por estas normas actuando por mor de ellas. Así el Dasein toma responsabilidad en su facticidad, en su estado de yecto al asumir lo dado como posibilidad, como tarea. De este modo lo dado tiene el carácter de un llamado que puedo asumir o rechazar. En eso el sí-mismo del Dasein se convierte en fundamento que toma aspectos del mundo como razones que lo justifican. En esto radica, según Crowell, la actuación racional del Dasein porque puede el Dasein ser responsable y tomar sus experiencias como justificaciones racionales posibles comprometiéndose a sí mismo a normas de ser y hacer ante sí y ante los demás.

Referencias bibliográficas

Crowell, S. y Malpas, J. (2007), *Transcendental Heidegger*, California: Stanford University Press.

Heidegger, M. (1977), *Sein und Zeit*. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1070. Band 2, Frankfurt am Main: Klostermann.



Acerca de la tensión entre el principio de la libertad y la restricción del derecho de ciudadanía en la Metafísica jurídica kantiana

ILEANA P. BEADE

UNR/CONICET

Introducción

En las secciones preliminares de los *Principios metafísicos del derecho* [*Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, 1797]¹, Kant realiza una serie de observaciones cuyo propósito es establecer el dominio teórico propio de una *metafísica del derecho*, esto es, de un sistema racional *a priori* en cuyo marco han de ser establecidos los principios puros reguladores del orden jurídico. En este trabajo proponemos un análisis de dichas observaciones, a fin de examinar los criterios bajo los cuales ha de ser evaluada la consistencia de una de las principales tesis políticas desarrolladas en los *Principios*, a saber: la controvertida distinción kantiana entre ciudadanos *activos* y *pasivos*. Intentaremos señalar que la citada distinción no satisface las exigencias establecidas por el propio Kant con respecto al carácter puramente *a priori* de los principios propios de una *metafísica de las costumbres*. En efecto, observaremos que, a fin de justificar su restricción del derecho de *ciudadanía activa*, el filósofo invoca una serie de argumentos de carácter empírico, que no sólo parecen comprometer su proyecto de una justificación *apriorística* del derecho, sino que además parecen hallarse en tensión con su concepción de la libertad

¹ Los *Principios metafísicos del derecho* constituyen la primera parte de la *Metafísica de las costumbres* [*Die Metaphysik der Sitten*, 1797], uno de los textos principales del legado crítico kantiano, en el que Kant presenta su filosofía moral, desarrollada según los principios previamente establecidos en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* [*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785] y en la *Crítica de la razón práctica* [*Kritik der praktischen Vernunft*, 1788]. Esta *metafísica de las costumbres* o *filosofía moral pura* incluye, pues, una primera sección, dedicada a la elucidación de los principios jurídicos puros (esto es: de los principios racionales con arreglo a los cuales ha de fundarse toda legislación jurídica), y una segunda sección –titulada los *Principios metafísicos de la doctrina de la virtud*–, en la cual procuran establecerse las normas morales que pueden ser derivadas a partir del *principio supremo de la moralidad* (i.e. el *imperativo categórico*), examinado por Kant en sus principales textos morales. Para un estudio pormenorizado de los criterios metodológicos a partir de los cuales Kant intenta derivar los principios jurídicos y éticos a partir de dicho *principio supremo de la moralidad*, remitimos al estudio clásico: Mary Gregor, *Laws of freedom. A Study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the Metaphysik der Sitten*, New York, Barnes & Noble, 1963.



como *derecho innato* del hombre. Atendiendo a este objetivo, consideraremos, en primer lugar, las reflexiones kantianas en torno al objeto y la finalidad propias de una *doctrina pura del derecho*. En segundo lugar, examinaremos la distinción entre ciudadanos *activos* y *pasivos* introducida por Kant en el marco de su formulación del llamado principio de *independencia civil*. Finalmente, analizaremos brevemente la interpretación kantiana del principio de representación política, a fin de indicar en qué sentido dicha interpretación se halla en tensión con la concepción de la libertad política como la capacidad del individuo de obedecer leyes a las que ha dado su consentimiento. El análisis de estos tópicos intentará señalar algunas dificultades importantes en lo referido a la consistencia interna de la metafísica jurídica kantiana.

I. Observaciones preliminares en torno al carácter metafísico de la doctrina jurídica kantiana

En el prólogo a los Principios metafísicos del derecho (PMD, Kant observa que a la *Crítica de la razón práctica* ha de seguir el *sistema*, esto es, “la metafísica de las *costumbres*, que se divide en principios metafísicos de la *doctrina del derecho* y principios metafísicos de la *doctrina de la virtud*” (MC, Ak. VI, 206). El Prólogo expone, precisamente, los principios que justifican la división y estructura de la doctrina del derecho como *sistema filosófico*, que ha de ser desarrollado a partir de principios racionales puros, constituyendo, así, una *metafísica del derecho*. Kant observa al respecto que, si bien el concepto de *derecho* –aún como noción pura– se halla referido a la *praxis*, es decir, a la regulación de las relaciones externas entre individuos que interactúan en el marco de una comunidad civil, un estudio sistemático de los principios jurídicos no podría incluir una referencia a una multiplicidad empírica de casos, pues –señala– “la división perfecta de lo empírico es imposible” (MC, Ak. VI, 205). Los datos empíricos se resisten, en efecto, a todo intento de sistematización racional, motivo por el cual Kant propone, en los PMD, considerar nociones y casos empíricos sólo título de meros *ejemplos*; y señala que resulta imprescindible diferenciar, en todo momento, “lo que aquí es metafísica de lo que es *praxis* jurídica empírica” (MC, Ak. VI, 206), pues sólo principios establecidos exclusivamente a partir de la pura razón pueden constituir un *sistema* y, por consiguiente, una *ciencia* (dado que la estructura sistemática es inherente al modo de saber que denominamos *ciencia*). Bajo estas premisas, la *filosofía del derecho* desarrollada en los PMD pretende constituir una *ciencia pura del derecho* (si la *metafísica*



sica de las costumbres es definida, precisamente, como un “un sistema de conocimientos *a priori* por puros conceptos”², la *metafísica del derecho* será caracterizada, en consecuencia, como un sistema metafísico que ha de establecer los principios *a priori* reguladores del orden jurídico).

En la *Introducción* subsiguiente al Prólogo, Kant define conceptos comunes a la doctrina del derecho y a la doctrina de la virtud (tales como los de *voluntad* y *arbitrio*³), propone una primera definición de la libertad⁴ (noción que será definida de diversos modos a lo largo de la obra) y establece, finalmente, la importante distinción entre leyes *morales* y *jurídicas*, así como la consiguiente diferenciación entre legalidad y moralidad de las acciones. Esta distinción resulta fundamental a fin de interpretar correctamente la división de la metafísica de las costumbres en una *doctrina metafísica del derecho* y una *doctrina metafísica de la virtud*⁵: así señala que la legislación ética y la legislación jurídica no difieren por el *tipo de deberes* que prescriben sino por el vínculo diverso que conecta, en cada caso, el *móvil* con la *ley*. Si el *móvil* es interno, entonces se trata de un mandato *ético* (es decir, de leyes que, fundadas en la pura idea del deber, obligan *moralmente*); si, por el contrario, el *móvil* es *a la vez externo* (a saber, el temor a la coacción ejercida por el poder público) entonces la obligación instituida por la ley es de carácter jurídico⁶.

² MC, Ak. VI, 216. Esta *metafísica de las costumbres* no puede atender a datos empíricos; no puede fundarse, por ejemplo, en consideraciones antropológicas, si bien puede ser aplicada a una antropología (cf. MC, Ak. VI, 217).

³ Más adelante establece Kant el llamado “principio supremo de la doctrina de las costumbres”, que reproduce el imperativo categórico establecido en sus principales obras de filosofía moral: “obra según una máxima que pueda valer a la vez como ley universal” (MC, Ak. VI, 226). La paginación citada corresponde a la edición académica de las obras kantianas: Immanuel, Kant, *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen, bzw. der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin et alia, 1902 ss., I–IX. A esta edición aludimos bajo la abreviatura Ak., seguida del número de tomo, indicado en números romanos.

⁴ “La libertad del arbitrio es la independencia de su determinación por impulsos sensibles; éste es el concepto negativo de la misma. El positivo es: la facultad de la razón pura de ser por sí misma práctica. Ahora bien, esto no es posible más que sometiendo la máxima de cada acción a las condiciones de aptitud para convertirse en ley universal” (MC, Ak. VI, 213-214).

⁵ Cf. MC, Ak. IV, 219.

⁶ Kant propone el siguiente ejemplo a fin de ilustrar esta idea: la ética ordena el cumplimiento de los compromisos contraídos en un contrato; aún cuando se suprimiese el *móvil* impuesto por la legislación jurídica (es decir, la coacción externa) la sola idea del deber bastaría como *móvil* para cumplir el compromiso asumido. Este deber es, por consiguiente, tanto ético como jurídico: “Cumplir las promesas no es un deber de virtud, sino un deber jurídico, a cuyo cumplimiento podemos ser coaccionados. Pero, sin embargo, cumplirlo también cuando no puede temerse *coacción* alguna, es una acción virtuosa (una prueba de virtud). De ahí que la doctrina del derecho y la doctrina de la virtud no se distingan tanto por sus diferentes deberes como por la diferencia de legislación, que liga uno u otro *móvil* con la ley [...]. La legislación ética es la que no *puede* ser exterior (aunque los deberes sean también exteriores); la jurídica es la que también puede ser exterior. Así, cumplir la promesa correspondiente a un contrato es un



Sobre la base de estas consideraciones preliminares, Kant introduce una importante observación, referida al modo en que ha de ser definido el concepto de *libertad*. Este concepto puro de la razón –afirma– no es susceptible de ser determinado en sentido teórico (esto es: que no constituye, en sentido propio, un *objeto de conocimiento*) y, no obstante, es postulado por la razón práctica como un concepto *real* en sentido práctico, esto es, como un concepto vinculante para la razón en su uso práctico. La libertad es definida, en esta instancia preliminar, como una noción que remita a una “causalidad de la razón pura para determinar el arbitrio con independencia de todos los condicionamientos empíricos (de lo sensible en general)” (MC, Ak. VI, 221).

Observa a continuación que la libertad es una propiedad del *arbitrio*, mas no de la *voluntad*, voluntad que, en rigor, “no puede llamarse libre ni no libre, porque no se refiere a las acciones, sino inmediatamente a la legislación concerniente a las máximas de las acciones (por tanto, a la razón práctica misma), de ahí que sea también absolutamente necesaria y no sea ella misma susceptible de coerción alguna” (MC, Ak. VI, 226). La libertad sólo puede ser concebida como una propiedad *negativa* en nosotros, a saber: la de “no estar *forzados* a obrar por ningún fundamento sensible de determinación” (MC, Ak. VI, 226). En consonancia con los límites del conocimiento establecidos en la primera crítica, Kant señala que el conocimiento de la libertad como propiedad de nuestro *arbitrio* es meramente *negativo*. Esto significa, básicamente, que no podemos explicar *teóricamente* en que consiste, positivamente, la libertad (cf. MC, Ak. VI, 226). No obstante ello, podemos afirmar que ella

jamás puede consistir en que el sujeto racional pueda elegir también en contra de su razón (legisladora); aunque la experiencia demuestra con demasiada frecuencia que así ocurre [...]. Propiamente, en relación con la legislación interna de la razón, la libertad es sólo una facultad; la posibilidad de apartarse de ella es una incapacidad. ¿Cómo puede entonces explicarse aquella a partir de ésta? Una definición que añade al concepto práctico todavía su ejercicio, tal como lo enseña la experiencia es una definición bastarda (definición híbrida), que presenta el concepto bajo un punto de vista falso (MC, Ak. VI, 226-227).

Estas indicaciones, referidas al modo según el cual han de ser definidos los conceptos en el marco de una *metafísica del derecho* proporcionan elementos relevantes a fin de establecer los criterios últimos sobre la base de los cuales han de ser

deber externo; pero el mandato de hacerlo únicamente porque es deber, sin tener en cuenta ningún otro móvil, pertenece sólo a la legislación *interior*” (MC, Ak. VI, 220).



interpretadas las tesis político-jurídicas desarrolladas en los PMD. Las definiciones que “añaden al concepto práctico su ejercicio” (esto es, aquellas que incluyen en la definición del concepto aspectos puramente empíricos, referidos a la experiencia) no sólo son definiciones *bastardas* sino que además presentan al concepto “desde un punto de vista falso”, en tanto distorsionan lo que *la razón* concibe, en sí, como notas propias del concepto que ha de definirse, a raíz de una consideración (infundada) de aspectos ajenos a una determinación puramente racional del concepto en cuestión.

La libertad es definida, en este marco, como “la independencia con respecto al arbitrio constrictivo del otros, en la medida en que puede coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal” y es caracterizada además como el “derecho único, originario, que corresponde a todo hombre en virtud de su humanidad” (MC, Ak. VI, 237), derecho que incluye la facultad de la *igualdad innata*, “es decir, la independencia, que consiste en no ser obligado por otros sino a aquello a lo que también recíprocamente podemos obligarles; por consiguiente, la cualidad del hombre de ser su propio señor (*sui iuris*)” (MC, Ak. VI, 237-238). Esta facultad, al igual que la facultad de comunicar a otros el propio pensamiento, se encuentra ya implicada “en el principio de la libertad innata y no se distingue realmente de ella” (MC, Ak. VI, 238). Sin embargo, en el §46, al establecer Kant los atributos jurídicos del ciudadano (*libertad, igualdad e independencia civil*, se introduce una distinción entre ciudadanos *activos* y *pasivos* que parece contradecir la anterior definición de la libertad como *derecho innato* del hombre. Al formular el principio de *independencia civil* (en tanto uno de los atributos jurídicos esenciales del ciudadano), el autor señala que la independencia civil supone la capacidad de “no agradecer la propia existencia y conservación al arbitrio de otro en el pueblo, sino a sus propios derechos y facultades como miembros de la comunidad, por consiguiente, la personalidad civil que consiste en no poder ser representado por ningún otro en los asuntos jurídicos” (MC, Ak. VI, 314), y a continuación intenta justificar la restricción del derecho de ciudadanía, alegando como criterio último la propiedad, entendida, pues, como condición *sine qua non* para que el individuo se arroge el derecho de una participación activa en el marco de la comunidad política. En la sección siguiente, examinaremos brevemente la posición que Kant adopta respecto de los alcances y límites del derecho de ciudadanía, a fin de señalar que la citada restricción presenta dificultades a la luz de las consideraciones que el propio Kant realiza en relación con la exigencia de una determinación puramente *a priori* (*i.e.* no empírica) de los principios del orden jurídico.



II. La restricción kantiana del derecho de ciudadanía activa

En su formulación de los atributos jurídicos del ciudadano, Kant se refiere al llamado principio de la *independencia civil* bajo los términos siguientes:

sólo la capacidad de votar cualifica al ciudadano; pero tal capacidad presupone la independencia del que, en el pueblo, no quiere ser únicamente parte de la comunidad, sino también miembro de ella, es decir, quiere ser una parte de la comunidad que actúa por su propio arbitrio junto con otros. Pero la última cualidad hace necesaria la distinción entre ciudadano activo y pasivo, aunque el concepto de este último parece estar en contradicción con la definición del concepto de ciudadano en general (MC, Ak. VI, 314)⁷.

La distinción entre ciudadanos *activos* y *pasivos* (o entre *ciudadanos* y *coprotegidos por las leyes*, si atendemos a la distinción formulada en *Toería y práctica*⁸) implica que no todos los miembros de la sociedad están calificados para tomar parte activa en el proceso legislativo, sino que para ello se requiere, además de las llamadas *cualidades naturales* (i.e. no ser niño ni mujer),

que uno sea su propio señor (sui iuris) y, por tanto, que tenga alguna propiedad (incluyendo en este concepto toda habilidad, oficio, arte o ciencia) que le mantenga; es decir, que en los casos en que haya de ganarse la vida gracias a otros lo haga sólo por la venta de lo que es suyo, no por consentir que otros utilicen sus fuerzas: en consecuencia, se exige que no esté al servicio –en el sentido estricto de la palabra –de nadie más que de la comunidad⁹.

Así concluye que aquellos que no pueden procurarse su propio sustento “son únicamente peones de la comunidad, porque tienen que ser mandados o protegidos

⁷ Kant propone una serie de ejemplos a fin de “resolver esta dificultad” y observa que el sirviente, los menores de edad, las mujeres y en general cualquiera que no pueda sustentarse a través de su propia actividad, viéndose así forzado a ponerse a las órdenes de otro, carece de *personalidad civil* y, por tanto, de *independencia civil* (MC, Ak. VI, 314).

⁸ En el texto de 1793 titulado *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, Kant se refiere al principio de independencia civil como uno de los principios a priori de toda constitución civil legítima, e introduce una distinción entre *ciudadanos* y *co-protegidos por las leyes*. En efecto, el citado principio de independencia establece que: “todos los que son libres e iguales bajo leyes públicas ya existentes no han ser considerados iguales, sin embargo, en lo que se refiere al derecho de dictar esas leyes. Quienes no están facultados para este derecho se hallan sometidos también, como miembros de la comunidad, a la obediencia de esas leyes, con lo cual participan en la protección que de ellas resulta; sólo que no como ciudadanos, sino como coprotegidos” (TyP, Ak. VIII, 294).

⁹ TyP, Ak. VIII, 295.



por otros individuos, por tanto, no poseen independencia civil” (MC, Ak. VI, 315). Si bien Kant declara que la ley pública “sólo puede emanar de la voluntad general [...] del pueblo”,¹⁰ el derecho de participar en el dictado de las normas públicas queda reservado a aquellos que cuenten con alguna *propiedad* (es decir, a aquellos que posean una habilidad, oficio, arte o ciencia que les permita subsistir). Quienes carezcan, por el contrario, de independencia económica gozarán no obstante de la protección otorgada por las leyes, pero no estarán facultados para intervenir en el proceso legislativo. El argumento básico a fin de justificar esta restricción del derecho de ciudadanía establece que el estado de dependencia económica de un individuo lo incapacita para una participación autónoma en el proceso de deliberación política¹¹.

Señalábamos, en la introducción, que esta restricción del derecho de *ciudadanía activa* se halla en tensión con principios fundamentales del pensamiento jurídico-político kantiano.¹² En efecto, Kant declara, por un lado, que una constitución civil “legítima para todos sin excepción” ha de fundarse en la idea de un *contrato originario*, esto es, en la *idea* de un pacto que involucra, *idealmente*, a todos los miembros de la comunidad sin excepción, pues sólo de una *voluntad pública* ha de derivarse todo derecho (y añade aún que dicha *voluntad pública* no puede, en rigor, cometer *injusticia* contra nadie, precisamente en la medida en que reúne bajo sí a la totalidad de las voluntades particulares). Invocando así el principio rousseauniano de *voluntad general*, observa que en una constitución civil justa “todos deciden sobre todos y, por ende, cada uno sobre sí mismo”,¹³ ya que sólo en tal caso puede garantizarse que la sujeción del individuo a la ley no limite o atente contra su libertad. Sin embargo, al restringir el derecho de ciudadanía a aquellos que cuenten con algún tipo de *propiedad* (en el sentido amplio antes indicado), restringe severa-

¹⁰ TyP, Ak. VIII, 295.

¹¹ Consideramos que en este argumento operan al menos dos premisas injustificadas. La primera de ellas remite a la conexión que el filósofo establece entre la independencia económica de un individuo y su nivel de autonomía ideológico-política, considerando a la primera como condición *sine qua non* de la segunda: si bien toda relación de sujeción o dependencia (económica, social o cultural) puede obstaculizar la capacidad de asumir una posición autónoma en materia política, ello no implica que quien consienta el uso de su fuerza corporal por parte de otros se halle *necesariamente* en una situación o estado tal que lo incapacite para la defensa de sus derechos. La segunda premisa injustificada implícita en la argumentación kantiana se halla vinculada, a nuestro juicio, con la concepción de la independencia económica como una condición capaz de garantizar *por sí misma* la identificación del individuo con los intereses de la comunidad (o con el principio del *bien común*).

¹² Cf. Joaquín Abellán, “En torno al concepto de ciudadano en Kant: comentario de una aporía”, en *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*, R. Rodríguez Aramayo, J. Muguerza, C. Roldán (comps.), Madrid: Tecnos, 1996, pp. 239-258.

¹³ TyP, Ak. VIII, 294.



mente la libertad de los *no propietarios*, *i.e.* de aquellos miembros de la comunidad civil a quienes es denegado el derecho de integrar la comunidad política.

En síntesis, si bien Kant define la libertad *jurídica* (o libertad *externa*) como la capacidad de obedecer sólo a aquellas leyes a las que se ha dado consentimiento¹⁴ y declara, por otra parte, que la libertad es un derecho innato –por tanto, inalienable– del hombre en cuanto tal, al reservar el estatus de *ciudadanos* a aquellos que pueden subsistir *por la venta de lo que es suyo*, parece avalar una grave restricción de la libertad (en tanto derecho humano básico y fundamental), pues difícilmente el *ciudadano pasivo* (o *coprotegido por las leyes*) pueda considerarse a sí mismo *libre*, en tanto le es denegada la facultad de obedecer sólo a aquellas leyes a las que ha prestado su consentimiento efectivo. Cabría preguntarse, por otra parte, hasta qué punto puede afirmarse que el *coprotegido por las leyes* recibe una protección real por parte de éstas en tanto y en cuanto no es requerido su consentimiento efectivo en el proceso en virtud del cual son instituidas las normas que regulan su conducta social. ¿Puede, finalmente, considerarse a sí mismo *libre* quien es privado del derecho de participar en la elección de los representantes a quienes será encomendada la tarea de legislar y de administrar públicamente la justicia? Si bien Kant señala que la desigualdad entre los miembros *activos* y *pasivos* de la comunidad (e incluso la desigualdad económico-social en la que se funda, en definitiva, esta desigualdad jurídica) “no se opone en modo alguno a su libertad e igualdad como hombres”, no parece posible restringir el derecho de ciudadanía activa sin comprometer el *derecho innato a la libertad* de los llamados *coprotegidos* o *ciudadanos pasivos*. En síntesis, dado que la libertad es definida como “la cualidad del hombre de ser su propio señor (*sui iuris*)”¹⁵, quien no posea el estatus de *ciudadano* no podrá considerarse a sí mismo *libre* en el marco de la dependencia legal a las leyes públicas, pues no podrá ver reflejada en dichas leyes su propia “voluntad legisladora”¹⁶.

La posición asumida por Kant respecto del derecho de ciudadanía podría ser quizás justificada en razón de las circunstancias históricas en la que se inscribe su reflexión política. Sin embargo, esa vía de justificación no resulta consistente, habida cuenta de que los propios contemporáneos de Kant advirtieron la tensión existente entre su restricción del derecho de ciudadanía y su concepción de la libertad como *derecho innato* del hombre. En efecto, en una recensión de *Hacia la paz per-*

¹⁴ “Mi libertad exterior (jurídica) hay que explicarla, más bien, de la siguiente manera: como la facultad de no obedecer ninguna ley exterior sino en tanto y en cuanto he podido darle mi consentimiento” (*SPP*, Ak. VIII, 350).

¹⁵ *MC*, Ak. VI, 237-238.

¹⁶



petua publicada en el año 1795, Friedrich Schlegel observa que la forma republicana de gobierno, tal como Kant la entiende, debe ser esencialmente democrática, y no resulta legítimo, por consiguiente, restringir la condición de *ciudadano* a aquellos que poseen una determinada posición económico-social. En 1797, Johann Adam Bergk –destacado escritor político de Leipzig– objeta en términos análogos la distinción kantiana entre ciudadanos *activos y pasivos*, declarando que tal distinción se halla en tensión con la concepción del hombre como *sujeto de derechos*. Por último, en 1804, Wilhem Josep Behr, ministro bávaro liberal, señala que el derecho al voto ha de ser reconocido a toda persona capaz, independientemente de su condición social o económica, pues así lo exige el alcance universal del *principio del derecho*¹⁷. Las objeciones que los propios contemporáneos de Kant formulan al filósofo en lo referido a la restricción del derecho de ciudadanía permiten concluir que no se trata allí de límites históricos que habrían impedido a Kant advertir las tensiones que esta restricción supone en vistas de los principios fundantes de su propia doctrina jurídica, sino que se da, en este caso, una tensión doctrinal que no es posible justificar sobre la base de consideraciones historicistas. En la sección siguiente, examinaremos otro de los aspectos doctrinales que parecen presentar dificultades internas en el desarrollo de la metafísica jurídica kantiana, a saber: la concepción del principio de *representación*, atendiendo en particular a su conexión problemática con la defunción kantiana de la *libertad jurídica* como la capacidad del individuo de obedecer sólo a aquellas leyes a las que pueda dar *consentimiento*.

III. Acerca de la concepción kantiana del principio de *representación política*

Hemos señalado que en el marco de la formulación kantiana del principio de independencia civil se establece una clara delimitación respecto de los miembros de la sociedad civil que se hallan habilitados para constituir, a la vez, miembros de la *comunidad política*. Esta restricción –decíamos– no sólo resulta problemática en relación con la exigencia kantiana de una determinación puramente *apriorística* de los principios reguladores del orden jurídico (pues invoca un elemento de carácter *empírico*, cual es la condición social o económica de un individuo particular), sino que a la vez parece hallarse en tensión con la

¹⁷ Cf. Joaquín Abellán, "En torno al concepto de ciudadano en Kant: comentario de una aporía", en: R. Rodríguez Aramayo, J. Muguerza, C. Roldán (comps.), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*, Madrid, Tecnos, 1996, pp. 253-255



concepción kantiana de la libertad como un *derecho innato del hombre*, esto es, un derecho inherente a *todo* hombre por su sola condición de tal. Otros aspectos de la doctrina político-jurídica kantiana podrían resultar asimismo problemáticos en lo que concierne a la citada concepción de la libertad. Entre ellos, quisiéramos referirnos aquí, brevemente, a la cuestión de la *representación*, más precisamente: al modo en que Kant concibe el principio de la representación política y las consecuencias que se derivan de dicha concepción en lo que concierne al ejercicio de la libertad (entendida como derecho innato del hombre). Para ello es preciso considerar, en primer lugar, el modo en que Kant concibe el *Estado*. En los PMD, Kant lo define como

“la unión de un conjunto de hombres bajo leyes jurídicas. En cuanto éstas, como leyes a priori, son necesarias (no estatutarias), es decir, en cuanto resultan por sí mismas de los conceptos del derecho externo en general, su forma es la de un Estado en general, es decir, el Estado en la idea [der Staat in der Idee], tal como debe ser según los principios jurídicos puros, Estado que sirve de norma (norma) a toda unificación efectiva dirigida a formar una comunidad” (RL, Ak. VI, 313).

La definición del *Estado en la idea* (esto es: una definición del *Estado* que haga abstracción de toda consideración empírica, atendiendo exclusivamente a aquello que pueda ser deducido a partir de los principios puros del derecho) conduce, según Kant, al reconocimiento de la ley pública como elemento definitorio de aquello que denominamos *Estado*. Como construcción teórica estrictamente *apriorística*, el Estado *ideal* ha de servir como norma o principio para juzgar acerca de la legitimidad de los Estados existentes¹⁸. El *Estado en la idea* no es, pues, sino el Estado considerado desde el punto de vista de los principios *a priori* del derecho. Dicho *Estado ideal* se halla constituido por tres poderes:

¹⁸ Diversos autores destacan el sentido normativo del concepto kantiano de *Estado*. Vid. Arthur Ripstein, *Force and Freedom. Kant's Legal and Political Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 2009, pp. 325ss.; José L. Colomer, “Algunos apuntes sobre Kant y la libertad política”, *Doxa*, 15-16, 1994, pp. 587s.; Howard Williams, “Metaphysical and not just Political”, en: S. Baiaus, S. Pihlström, H. Williams (eds.), *Politics and Metaphysics in Kant*, Cardiff: University of Wales Press, 2011, p. 229. Por oposición a esta interpretación, González Vicén señala que la noción de un *Estado en la idea* no remite al problema de una realización fáctica del Estado *ideal*, sino antes bien a un problema estrictamente teórico, ligado al proyecto de una *deducción trascendental* del concepto de Estado, el autor subordina, pues, el sentido normativo de la metafísica jurídica kantiana, enfatizando su sentido estrictamente formal: “El objeto de la reflexión política kantiana no es la representación concreta de un Estado tal como debiera ser, sino la noción formal de lo que el Estado es” (Felipe González Vicén, *La Filosofía del Estado en Kant*, San Cristóbal de la Laguna, 1952, p. 79).



“el poder soberano (la soberanía) [die Herrschergewalt (Souveränität)] en la persona del legislador, el poder ejecutivo en la persona del gobernante (siguiendo la ley) y el poder judicial (adjudicando lo suyo a cada uno según la ley) en la persona del juez (potestas legislativa, rectoria et iudiciaria), como las tres proposiciones de un razonamiento práctico: la mayor, que contiene la ley de aquella voluntad, la menor, que contiene el mandato de proceder conforme a la ley, es decir, el principio de subsunción bajo la misma, y la conclusión, que contiene el fallo judicial (la sentencia), lo que es de derecho en cada caso” (RL, Ak. VI, 313)¹⁹.

Kant señala a continuación que estos tres poderes constituyen la *voluntad universal* en una triple persona, observación que parece sugerir que el Estado no es entendido como una institución trascendente respecto de los individuos que integran la comunidad civil. En tal sentido cabría afirmar que el Estado no *representa* sino que *es*, en cuanto tal, la *voluntad universal o pública*, esto es, la *comunidad civil* en sentido propio:

Este estado de los individuos en un pueblo en mutua relación es el estado civil (status civilis), y el conjunto de ellos en relación a sus propios miembros es el Estado (civitas), que se denomina comunidad (res publica latius sic dicta) en virtud de su forma, por cuanto está unido por el común interés de todos de hallarse en el estado jurídico (RL, Ak. VI, 311).

Los individuos que integran el estado civil constituyen una *comunidad* en la medida en que comparten la voluntad común de pertenecer al estado jurídico, y de someterse, por consiguiente, a las leyes que hacen posible un estado tal. Como miembros constitutivos de esta *voluntad común*, se conciben a sí mismos como parte del Estado (si bien en su carácter de individuos particulares se hallan sujetos a una regulación estatal, que –bajo esta segunda perspectiva– aparece como *externa*). El *Estado en la idea* comprende, así pues, una relación jerárquica, a saber, aquella que tiene lugar entre los individuos como *soberanos* y los individuos como *súbditos* (fórmula de clara raigambre rousseauniana²⁰). En efecto, señala Kant que los poderes constitutivos del Estado “comprenden la relación de un soberano uni-

¹⁹ Si bien la existencia de los tres poderes estatales es esencial para la *salud pública* o estado de *justicia pública*, se da entre ellos cierta relación jerárquica, tal como resulta expresado a través de la comparación de tales poderes del Estado con las tres proposiciones de un razonamiento práctico (cf. RL, Ak. VI, 313).

²⁰ Cf. Rousseau, J-J, *Du contrat social*, Libro I, Cap. VI: 182-184. La paginación citada corresponde a la edición francesa: Rousseau, Jean-Jacques, *Du contrat social*, París, Gallimard, 1964.



versal (que, desde el punto de vista de las leyes de la libertad, no puede ser ningún otro más que el pueblo unido mismo) con el conjunto de individuos del pueblo como súbdito, es decir, la relación del que manda (*imperans*) con el que obedece (*subditus*)” (Ak. VI, 315).

En el marco de una serie de observaciones referidas a la conformación triádica del Estado, Kant plantea una temática relevante para la reconstrucción del argumento cuyo análisis nos ocupa (argumento referido –como hemos adelantado– a la necesidad de una personificación de la *voluntad pública soberana* en la figura del legislador o *Jefe supremo del Estado*). La necesidad de una delegación de la soberanía popular en beneficio del representante se anuncia ya en el pasaje previamente citado, en el que Kant señala que el *soberano universal* no puede ser sino el pueblo mismo unido, “desde el punto de vista de las leyes de la libertad”, observación ésta que –a nuestro juicio– hace alusión al marco estrictamente *apriorístico* dentro del cual el pueblo ha de ser reconocido como el titular único y exclusivo de la soberanía. El *punto de vista* que se abre bajo la consideración de “las leyes de la libertad” no es, en efecto, sino aquel que asumimos al considerar un *Estado en la idea*: se trata aquí de una perspectiva puramente racional, necesaria a fin de alcanzar una determinación estrictamente *a priori* de los principios puros del derecho (con arreglo a los cuales ha de ser instituida toda constitución civil legítima). Sin embargo, en su formulación del concepto de *voluntad general* Kant parece abandonar esa perspectiva, atendiendo a consideraciones de carácter fáctico. El análisis y reconstrucción del argumento a través del cual se plantea la exigencia de una transferencia absoluta del poder soberano al poder representante permitirá aclarar el sentido de esta última observación.

Aún en su carácter de *ciudadanos* o miembros del poder soberano, los ciudadanos no han de ejercer tal poder (ni manifestar, pues, su *voluntad*) de manera directa. En efecto, la delegación del poder soberano en beneficio del *poder supremo del Estado* (el poder legislativo) comporta una auténtica transferencia o enajenación de la soberanía, dado que el pueblo no se halla autorizado a recobrar el poder que ha delegado (es decir, no retiene la capacidad de emitir juicio acerca del modo en que sus representantes hacen uso del poder que les ha sido transferido)²¹. De allí que Kant declare ilegítimo todo acto de resistencia popular ante las leyes o ante los poderes públicos constituidos²². Si bien no podemos detenernos a examinar aquí

²¹ Cf. RL, Ak. VI, 318. Sobre esta cuestión, *vid.* Beade, I., “Consideraciones acerca de la concepción kantiana de la *libertad* en sentido político”, *Revista de Filosofía* (Universidad de Chile), 65, 2009, pp. 25-42.

²² “De ahí se sigue que toda oposición contra el supremo poder legislativo, toda incitación que haga pasar a la acción el descontento de los súbditos, todo levantamiento que estalle en rebelión, es el delito supremo y más punible en una comunidad, porque destruye sus fundamentos. Y esta prohibición es



los argumentos que Kant aduce a fin de justificar su impugnación de todo derecho de resistencia²³, quisiéramos señalar, sin embargo, una de las premisas básicas subyacentes al rechazo kantiano de un derecho de resistencia popular, premisa directamente vinculada con su concepto de *voluntad pública*. En referencia a los enfrentamientos o conflictos que pudiesen surgir entre el pueblo y el poder supremo del Estado, señala Kant:

El origen del poder supremo [...] es inescrutable para el pueblo que está sometido a él: es decir, el súbdito no debe sutilizar activamente sobre este origen, como sobre un derecho dudoso en lo que se refiere a la obediencia que se le debe (*ius controversum*). Porque, dado que el pueblo para juzgar legalmente sobre el poder supremo del Estado (*summum imperium*) tiene que ser considerado ya como unido por una voluntad universalmente legisladora, no puede ni debe juzgar sino como quiera el actual jefe de Estado (*summus imperans*) (RL, Ak. VI, 318, nuestro subrayado).

Si bien se indica aquí claramente que la voluntad del pueblo *no puede ser otra* que la voluntad del actual Jefe de Estado, las razones que sustentan esta afirmación no resultan igualmente claras. Kant parece indicar que un enjuiciamiento *legal* (*i.e.* legítimo) del pueblo respecto de las acciones o decisiones del poder legislativo sólo puede tener lugar una vez que este último se haya constituido ya como “voluntad universalmente legisladora”, esto es, como una *voluntad pública* en sentido propio (*i.e.* no como la mera suma de voluntades individuales e intereses meramente particulares, sino como la unión o conjunción de tales voluntades en una *voluntad universal* o *general*). Pero tal conjunción de voluntades particulares (origen último de toda autoridad pública legítima) no parece efectivizarse sino en el preciso momento en que la autoridad soberana del pueblo es delegada en favor de un poder representante. Apartándose del concepto rousseauniano de *voluntad general*, Kant parece sugerir que la *voluntad unida del pueblo* se constituye como tal en el momento en que todos delegan absolutamente su poder soberano a fin de constituir un poder

incondicionada, de suerte que, aun cuando aquel poder o su agente –el jefe de Estado– haya llegado a violar el contrato originario y a perder con eso, ante los ojos del súbdito, el derecho a ser legislador por autorizar al gobierno para que proceda de modo absolutamente despótico (tiránico), a pesar de todo sigue sin estar permitida al súbdito ninguna oposición a título de contraviolencia. La razón de ello es que, en una constitución civil ya existente, el pueblo no sigue teniendo el derecho de emitir constantemente un juicio sobre cómo debe ser administrada tal constitución” (TP, Ak. VIII, 299-300).

²³ Para un análisis de los argumentos desarrollados por Kant a fin de justificar su impugnación del *derecho de resistencia*, véase: Peter Nicholson, “Kant on the Duty Never to Resist the Sovereign”, *Ethics*, 86, 3, 1976, pp. 214-230.



común²⁴. Dado que las voluntades individuales sólo pueden *unificarse*, pues, en tanto transfieren su capacidad total a un poder común que las representa²⁵, es la constitución de tal poder aquello que permite constatar la existencia de una *voluntad pública*. De allí que Kant señale, en el pasaje citado, que “para juzgar legalmente sobre el poder supremo del Estado, [el pueblo] tiene que ser considerado ya como unido por una voluntad universalmente legisladora”, observación que conduce a la paradójica conclusión de que los súbditos no pueden ni deben juzgar “sino como quiera el actual jefe de Estado”. Si el pueblo sólo puede emitir juicio (sobre los actos del Jefe de Estado) en tanto se constituye como una *voluntad universal o pública*, tal voluntad se hace efectiva a través de la conjunción de las voluntades particulares *en la voluntad universalmente legisladora del Jefe de Estado*, lo cual equivale a afirmar, pues, que el pueblo sólo en tanto representado por el poder público puede juzgar acerca del modo en que es administrada la constitución, con lo cual se arriba al paradójico resultado de que el Jefe de Estado es, en rigor, el único autorizado a juzgar acerca de sus propias acciones²⁶.

En el §51 de la RL, y en relación con los tres poderes constitutivos del Estado, afirma Kant:

Los tres poderes del Estado, que resultan del concepto de comunidad en general (*res publica latius dicta*), no son sino relaciones de la voluntad unida del pueblo, que procede a priori de la razón, y una idea pura de un jefe del Estado, que tiene realidad práctica objetiva. Pero este jefe (el soberano) es sólo un producto mental (que representa al pueblo entero) mientras falte una persona física que represente al supremo poder del Estado y proporcione a esta idea efectividad sobre la voluntad del pueblo (RL, Ak. VI, 338).

Más allá de que la *persona física* representativa del poder supremo del Estado pueda asumir diversas formas –según la forma de constitución estatal que se adopte en cada caso (autocrática, aristocrática o democrática)–, el punto que interesa subrayar es que la *idea* misma de un *poder soberano* no puede efectivizarse sino a

²⁴ En efecto, Kant caracteriza al *estado civil* como “un sistema de leyes para [...] un conjunto de hombres [...] que, encontrándose entre sí en una relación de influencia mutua, necesitan un estado jurídico *bajo una voluntad que los unifique...*” (RL, Ak. VI, 311, nuestro subrayado).

²⁵ En tal sentido ha sido señalado que Kant se aparta de del modelo rousseauiano del *pacto de asociación*, aproximándose al modelo hobbesiano del *pacto de sumisión*. Vid. José Rubio Carracedo, “El influjo de Rousseau en la filosofía práctica de Kant”, en: E. Guisán (comp.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Barcelona, Anthropos, p. 68.

²⁶ Pese a que Kant parece reivindicar el principio rousseauiano de la soberanía popular, las nociones de *pueblo unido* y de *voluntad general* se vacían de todo contenido democrático, pues la *voluntad popular universalmente unida* no es, a fin de cuentas, sino la voluntad del actual Jefe de Estado.



través de una personificación de dicho poder en la figura de un Jefe de Estado. La *voluntad unida del pueblo* no es concebida, en este marco, como la mera suma o agregación de individuos (ni como la conjunción de individuos que deponen intereses individuales a fin de constituir una *voluntad general*, comprometida con el principio del bien común): en la doctrina jurídica kantiana, la voluntad se *unifica* (i.e. se hace *pública*) en el momento en que los individuos transfieren su voluntad o capacidad individuales a un poder común representante, al que dotan de una voluntad incontestable, una voluntad en la que los individuos se ven obligados a ver reflejada su voluntad propia (en este sentido declara Kant que el pueblo “no puede ni debe juzgar sino como quiera el actual jefe de Estado”²⁷). Apelando al vocabulario propio del contractualismo, podemos expresar esta idea muy brevemente indicando que el pueblo no puede rescindir el contrato a discreción; puede, ciertamente, denunciar los abusos del poder ejecutivo ante el poder legislativo, exigiendo incluso la deposición de quienes hiciesen un uso abusivo del poder que les ha sido conferido, pero en ningún caso está autorizado a revocar la autoridad delegada, pues ésta, una vez instituida, se constituye como el poder supremo del Estado (poder de cuya existencia depende la posibilidad misma de un *estado de derecho*).

Si bien algunos intérpretes manifiestan ciertas reservas con respecto a la posibilidad de interpretar el citado pasaje como un auténtico argumento²⁸, consideramos que en el texto en cuestión se invoca una premisa que ha de ser integrada en una argumentación más extensa, cuyo desarrollo no encuentra tal vez la claridad y concisión de otros argumentos kantianos (tales como aquellos que Kant formula a fin de justificar su impugnación del derecho de resistencia). Consideramos que tal argumentación puede ser reconstruida en los términos siguientes: las nociones de *contrato* y de *voluntad pública* son *ideas de la razón pura práctica*, vinculantes para el legislador (quien –según señalamos– ha de dictar leyes como si éstas hubiesen podido emanar de la voluntad del pueblo). Como toda *idea de la razón*, tales nociones son susceptibles de adquirir *realidad objetiva* práctica (en este caso, la *realidad objetiva* de la idea de *contrato* quedará garantizada en la medida en que la autoridad suprema del Estado regule sus actos legislativos en conformidad con tales principios). Ahora bien –y aquí arribamos, a nuestro juicio, al paso central del argumento– la *realización efectiva* de las ideas de *contrato* y de *voluntad pública*

²⁷ Cf. RL, Ak. VI, 318.

²⁸ Señala Atkinson al respecto: “It is surprising that Kant, with his preference for starting political arguments from *a priori* Ideas, should follow Hobbes in making *de facto* power the title to sovereignty. So far as there is an argument, it seems to be that the Idea of sovereignty needs to be actualized in a determinate human superior” (Ronald Atkinson “Kant’s Moral and Political Rigorism”, en: H. Williams (ed.), *Essays on Kant’s Political Philosophy*, United Kingdom, 1992, p. 240.



(principios básicos de legitimidad del orden jurídico-político) exige una personificación de la *voluntad pública* en la figura del representante (el legislador), personificación que parece exigir, para Kant, una auténtica transferencia de la autoridad soberana (esto se advierte claramente cuando se examinan sus argumentos en contra del derecho de resistencia, los cuales convergen en la idea de que la presencia de un poder irresistible es, precisamente, aquello que garantiza la preservación del estado de derecho). En síntesis: la *realización* de las ideas de *contrato* y *voluntad pública* exige, para Kant, una transferencia irreversible de la soberanía popular en favor de un poder público irresistible. Si bien el pueblo *es soberano* “desde el punto de vista de las leyes de la libertad” (es decir, es *soberano en la idea*), esta *idea* debe efectivizarse –i.e. debe cobrar *realidad objetiva* (práctica)–, y para ello es necesario que el poder soberano sea transferido (de manera definitiva e irreversible) en favor de un poder que emerge, entonces, como el auténtico *poder supremo del Estado*.

Al caracterizar el *estado civil* como “el estado de una voluntad realmente unificada de modo universal con vistas a la legislación” [*Der Zustand aber eines zur Gesetzgebung allgemein wirklich vereinigten Willens ist der bürgerliche Zustand*]” (RL, Ak. VI, 264), Kant parece sugerir que la “voluntad realmente unificada” es el estado civil. En efecto, no hay estado civil –ni, por tanto, Estado– sin la presencia efectiva de una voluntad *realmente unificada*; pero para que esta voluntad común o general pueda ser *real* (es decir, para que pueda *efectivizarse* como tal) ha de ser personificada en un Jefe de Estado, y sólo a partir de esta personificación (y de la transferencia del poder soberano que la hace posible) tiene lugar, en sentido propio, la constitución del Estado.

Por contraposición al modo en que Rousseau concibe la conformación de una *voluntad general* (posible a través de una subordinación del interés particular en beneficio del bien común²⁹), Kant parece concebir la constitución de una *voluntad pública* como el acto contractual en virtud del cual se opera una transferencia del poder soberano en beneficio del representante o Jefe de Estado, y una consiguiente sujeción absoluta a la voluntad de este último (que representa individualmente, a partir de entonces, la *voluntad de todos*). El carácter *público* de la *voluntad pública* (o, en otros términos, la *unidad* de la *voluntad unida del pueblo*) están dados, pues, por la concentración de la *voluntad popular* en la figura individual del legislador (mientras que el carácter *general* de la *voluntad general* rousseauiana tiene que ver, ante todo, con *lo general* en tanto *lo común*, esto es, con la idea de un beneficio de la comunidad toda, que ha de ser antepuesto al beneficio particular o priva-

²⁹ Cf. Rousseau, J.-J., *Du contrat social*, Libro II, Cap. III: 193.



do)³⁰. En síntesis, la *voluntad pública* kantiana se expresa en leyes públicas (i.e. universalmente válidas) a través de la mediación de un poder público al cual el pueblo está obligado a obedecer de manera incondicionada (poder de cuya existencia depende la posibilidad misma de un estado de derecho).

Llegados a este punto, cabría interrogar acerca de la posibilidad de conciliar el argumento kantiano referido a la necesidad de una *personificación* de la idea pura de un Jefe de Estado, como representante de la voluntad unida del pueblo (cf. RL, Ak. VI, 338) con su definición de la libertad político-jurídica en tanto la capacidad de “no obedecer a ninguna otra ley más que a aquella a la que ha dado su consentimiento”³¹. Si bien los principios kantianos de *contrato* y de *voluntad pública* expresan la exigencia de que las leyes sean dictadas de acuerdo con el principio de una voluntad popular soberana³², tal voluntad no se expresa de manera directa e inmediata en el proceso legislativo, puesto que la tarea legislativa no compete, en sentido estricto, al pueblo sino exclusivamente a sus representantes, que deberán dictar leyes tales que *podieran haber sido consentidas* por el pueblo en general (aunque no hayan sido efectivamente consentidas por él)³³. En síntesis, el principio de representación, tal como Kant lo entiende en sus escritos políticos, parece implicar una enajenación del poder soberano del pueblo en beneficio de sus representantes, en quienes recae la tarea de establecer las normas que han de regular la conducta de los miembros de la sociedad civil. Pero entonces tales miembros no pueden consi-

³⁰ Vid. George Kelly, “A general overview”, en: P. Riley (ed.), *The Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 29-30; Patrick, Riley, “Rousseau's General Will”, en: P. Riley (ed.), *The Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 125.

³¹ Cf. RL, Ak. VI, 314; ZeF, Ak. VIII, 350.

³² Kant señala expresamente que, en el marco del estado civil, la sujeción a leyes comunes no supone perjuicio alguno de la libertad individual, en la medida en que tales leyes estén fundadas en la propia *voluntad legisladora* de quienes integran la comunidad civil (cf. RL, Ak. VI, 316).

³³ En *Teoría y práctica* señala Kant, en relación al *contrato*: “respecto de este contrato (llamado *contractus originarius* o *pactum sociale*), en tanto que coalición de cada voluntad particular y privada, dentro de un pueblo, para constituir una voluntad comunitaria y pública (con el fin de establecer una legislación, sin más, legítima), en modo alguno es preciso suponer que se trata de un *hecho* (incluso no es posible suponer tal cosa) [...]. 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 *podiesen* 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. Si esa ley es de tal índole que resultara *imposible* a todo un pueblo otorgarle su conformidad (como sucedería, por ejemplo, en el caso de que cierta clase de *súbditos* hubiera de poseer el privilegio hereditario del *rango señorial*), entonces no es legítima; pero si es *simplemente posible* que un pueblo se muestre conforme con ella, entonces constituirá un deber tenerla por legítima, aun en el supuesto de que el pueblo estuviese ahora en una situación o disposición de pensamiento tales que, si se le consultara al respecto, probablemente denegaría su conformidad” (TP, Ak. VIII, 297).



derarse efectivamente *libres*, por cuanto no se hallan , en rigor, sujetos a leyes a las que han otorgado su consentimiento actual, sino que se hallan subordinados a normas que deben obedecer incondicionalmente y en las que no pueden ver reflejada, sin embargo, su propia voluntad legisladora.

IV. Algunas consideraciones finales

Hemos señalado que el argumento que Kant invoca a fin de justificar su restricción del derecho de ciudadanía establece que la participación activa en la vida política requiere que el individuo sea *dueño de sí*, pues sólo en tal caso estará en condiciones de asumir una posición autónoma en el proceso de deliberación pública, poniéndose así “al servicio de nadie más que de la comunidad”. Consideramos que en esta argumentación operan al menos dos premisas injustificadas. La primera de ellas remite a la conexión que el filósofo establece entre la independencia económica de un individuo y su autonomía ideológico-política, considerando a la primera como condición *sine qua non* de la segunda. Si bien toda relación de sujeción o dependencia (económica, o socio-cultural) puede, sin duda, obstaculizar nuestra capacidad de asumir un posicionamiento autónomo en el debate político, ello no implica que quien consienta el uso de su fuerza corporal por parte de otros individuos se halle necesariamente en una situación o estado tal que lo incapacite para alcanzar dicho posicionamiento, esto es: que lo inhabilite absolutamente para la defensa de sus derechos ciudadanos básicos. No es, en efecto, evidente por sí mismo que aquel que intercambia su fuerza física en el mercado laboral se encuentre, en razón de ello, imposibilitado para asumir una posición política independiente. La conexión indisoluble que Kant establece entre la independencia económica y la autonomía política no encuentra, en síntesis, una justificación sólida en el desarrollo de la argumentación; de hecho, admite el autor que “es algo difícil [...] determinar los requisitos que ha de satisfacer quien pretenda la posición de un hombre que sea su propio señor”,³⁴ reconociendo así, en cierto modo, la insuficiencia del criterio invocado en favor de la distinción entre ciudadanos *activos y pasivos*. La segunda premisa injustificada implícita en la argumentación kantiana remite a la concepción de la independencia económica como una condición capaz de garantizar *por sí misma* la identificación del individuo con los intereses de la comunidad (o con el principio del *bien común*). Si bien Kant declara que sólo quien no esté *al servicio de otro* se hallará “al servicio de la comunidad”, bien podría suceder que la independencia

³⁴ Cf. TyP, Ak. VIII, 295.



económica de un individuo, lejos de garantizar por sí misma su compromiso con el principio del bien común o del interés público, operara, por el contrario, como un aliciente para la defensa de su interés personal, esto es, para la optimización de su beneficio privado.

Cabe señalar, finalmente, que la situación social o el grado de independencia económica de los individuos que integran una comunidad civil constituyen aspectos puramente contingentes, aspectos que, en razón de su carácter meramente empírico, no habrían de ser invocados a fin de justificar una distinción entre dos modos diferenciados de ejercer el derecho de ciudadanía; no, al menos, en el marco de una *metafísica del derecho* que pretende ofrecer una justificación racional pura de los principios reguladores del orden jurídico. Nuestras breves consideraciones preliminares acerca del sentido doctrinal específico que Kant adscribe a sus reflexiones jurídicas al exponerlas bajo la forma de un *sistema metafísico del derecho* permite, así pues, no sólo establecer el marco conceptual básico en el que han de ser interpretadas y valoradas las tesis desarrolladas en los *PMD*, sino que permite asimismo constatar el carácter problemático que reviste la distinción entre ciudadanos *activos* y *pasivos*, en tanto distinción formulada en el contexto de una *teoría pura del derecho*, fundada, por lo demás, en una concepción de la libertad jurídico-política como el derecho –inherente a todo hombre en cuanto tal– de obedecer sólo aquellas leyes a las que ha dado consentimiento.



Tò mè ón pollakhôs légetai¹

YANINA BENÍTEZ OCAMPO

Universidad Nacional de San Martín

En la presente exposición se indagará sobre las condiciones y relaciones que presentan las diversas nociones aristotélicas que asumen una realidad relativa significando a lo que es desde un no ser. Su reflexión no sólo expone la solución de Aristóteles a la aporía del devenir y la multiplicidad de las entidades (*ousíai*) sino que, además, representa un horizonte de significación plural que atraviesa las teorías física y ontológica de la realidad.

A juicio del Estagirita, si bien Platón afirmó la realidad de un no ser ² -en contraposición con los filósofos eléatas que clausuraban la discusión en términos absolutos, lo cual excluía la consideración de lo que no es- ³ debía imputársele el haber limitado sus argumentos a probar que el no ser existe. Una afirmación tal resultaba insuficiente: había que lograr demostrar que tanto el ser como el no ser se dicen de muchas maneras: “<lo que no es> tiene muchos sentidos, dado que <lo que es> los tiene también.” ⁴

El Filósofo distinguirá, pues, tres ámbitos de sentidos propios del ser como, también, del no ser:

puesto que <lo que no es>, según los casos, se dice tal en tantos sentidos como las categorías, y además de esto, que <no es> se dice también de lo falso y de lo que es en potencia, la generación proviene de esto último: el hombre proviene de lo que no es hombre, pero es potencialmente hombre, y lo blanco proviene de lo que no es blanco, pero es potencialmente blanco, lo mismo si se genera una sola cosa que si se generan muchas (Met. 1089a 26-31).

¹ Paráfrasis de la reconocida fórmula aristotélica, cf. Met. VII, 1, 1028a 10; I, 3, 992b 18s.; IV, 2, 1003a 33; 1003b 5; V, 7; V, 10, 1018a 35; V, 11, 1019a 4s.; VI, 2, 1026a 33s, b 2; VI, 4, 1028a 5s.; VII, 1, 1028a 10s.; XI, 3, 1060b 32s.; 1061b 11; 8, 1064b 15; XIII, 2, 1077b 17; XIV, 2, 1089a 7; 1089a 16.

² Cf. Sofista, 257b et passim.

³ Cf. Fís. I, 2-3.

⁴ Cf. Met. XIV, 2, 1089a 16.



Debe agregarse aquí a los accidentes, cuya mención no aparece en estos casos.⁵

El sentido de la primera línea citada revela algunos aspectos de la negación; por un lado, la posibilidad de significar mediante la cópula negando un atributo en una cosa, y, por otro lado, la adquisición de un sentido propio que reviste la significación del no ser, *i.e.*, la identificación de un modo de significar propio del no ser que no se reduce a una mera negación. Y, además, como tercera cosa, manifiesta la relación del no ser con el ser.

Prima facie, podría pensarse que si el no ser se dice en tantos sentidos como el ser, como su polisemia lo indica, se debería a que resulta posible negar al ser tantas veces como sentidos tiene. Aunque esta premisa no es del todo desacertada, no alcanza para explicar la alusión de esta cita.

La introducción del no ser operada por Platón llevaba como propósito fundamentar la participación –la comunicación– de las Ideas entre sí a fin de probar la existencia de lo que no es frente a los tópicos sostenidos por los sofistas, a propósito del problema de lo verdadero y lo falso en la predicación, y para ofrecer una explicación al problema de la multiplicidad. En cambio, Aristóteles, frente al mismo problema, buscará una respuesta en la distinción de los sentidos del ser. Así, a decir del Filósofo, Platón introduce erróneamente el no ser en el seno del ser como recurso para escapar a la unidad parmenídea (Aubenque, 1974).

La polivalencia de este ser relativo es evidente. El no ser se dice en tantos sentidos según las categorías negando un atributo de la *ousía* o a la *ousía* misma –en tanto que posibilidad de predicación, recuérdese que ésta no tiene contrario–, o bien en tanto se afirma una privación. También es posible decir de algo que no es en acto, y, a la vez, que es en potencia; o bien que no es por sí sino por accidente. De manera que en la pluralidad de significaciones del ser, se concentra la posibilidad de decir también aquello que no es. Así debe atenderse fundamentalmente la distinción de significaciones del verbo ser que permite incluso la significación del no ser, en una operación claramente distante a la platónica.⁶

El Filósofo le imputa a Platón el mantener la negación como algún modo de oposición, pues si bien rechaza que sea contrario al ser, admite que es negación de éste. Sin embargo, el lenguaje demuestra que la partícula negativa antepuesta al nombre no señala una negación, sino, antes bien, un nombre indefinido, p.e.: no-hombre. Sólo puede existir una negación dentro de una proposición, y la proposición refiere siempre al ser. De aquí la insistencia de Aristóteles en volver sobre un

⁵ Ibidem, 10, 1051a 34; V, 7; VI, 2.

⁶ Aubenque, P. El problema del ser en Aristóteles, p. 155.



análisis del lenguaje y de la significación, que es el terreno donde debe resolverse el problema de la polivalencia del verbo ser.

Si se retoma la cita, se observa, pues, que el alcance del no ser no implica sólo a la realidad sustantiva de la *ousía*, incluidas las restantes categorías; sino que se extiende hasta el ser (*eînai*), implicando la multiplicidad infinita de sus significaciones según se expresan en los diversos discursos posibles acerca de la *ousía*. La tematización de una forma especial de homonimia no accidental –homonimia *pròs hén-* entre la sinonimia y la homonimia accidental, posibilita la predicación de lo que no es al distinguir significaciones (Aubenque, 1974), *i.e.*: hace posible el discurso atributivo. Así, en inicio se percibe que no es posible tratar con el no ser sino desde el terreno propio del análisis semántico.

Ciertamente, la significación del no ser estará mediada por la cópula es, *i.e.*, por el ser, en virtud de su realidad relativa. Pero, no todos las significaciones del no ser se expresan de la misma manera.

Dentro de esta multiplicidad de significaciones es posible trazar un dominio propio del no ser de la *ousía*, en cuya realidad se encontrarían implicados: la potencia (poder ser/ obrar/ padecer), la materia (indeterminada e incognoscible por sí misma), la privación (ausencia de determinada forma), los accidentes (cierto tipo de no ser, en tanto depende de otro) y la enunciación falsa (enunciación de lo que no es). Con estas significaciones el no ser remite a la realidad de la *ousía* desde este dominio, que incluye una remisión a la realidad física y a los diferentes sentidos de esta relatividad o inactualidad del ser. En estos términos, es correcto afirmar, en un primer momento, que este dominio refiere en forma general a la ausencia de ser/ forma, y encuentra definiciones según sus modalidades (potencia-privación-materia-accidente-falso), y a los casos particulares (ausencia de un ser/ forma determinado/a). En rigor, lo común en él, como se verá *infra*, es que sus términos significan desde una intensificación débil del ser.

Habida estas consideraciones, nótese que no releva la misma significación lo no-blanco que lo que puede ser blanco o lo que está privado de la cualidad de blanco, o indicar la potencia de cualquier categoría. Pues si bien el ser se predica de todo,⁷ no deja de mantener importancia comprender cómo se predica de lo que no es. Cuando Aristóteles menciona, p.e., a la potencia, intenta expresar que existen modos de ser en la *ousía* que asumen una realidad relativa, *i.e.*, un cierto modo de no ser, pero una realidad con un sentido propio.⁸ A este respecto, Aristóteles señala:

⁷ Cf. Met. III, 4, 1001a 21s.; III, 3, 998b 20s.; X, 1053b 20s.; XI, 2, 1060b 4s.

⁸ Reale evidencia su intención por manifestar tal idea cada vez que expone la existencia de una pluralidad de modos de significar al ser, cf. Il concetto de filosofia prima, p. 105.



“el ser y el no ser se dicen según las figuras de las categorías; se dice, además, según la potencia o el acto de esas categorías o según sus contrarios; y, finalmente, el ser por excelencia es lo verdadero y lo falso.”⁹ No es intención inmiscuirse en la controversia suscitada por el final de esta cita, lo que realmente importa es el sentido general de estas líneas.¹⁰ En cada significación que asume el ser se puede decir el no ser, como se ha advertido ya, pero implica modos de significación propios.

Es posible pensar una perspectiva lingüística que no sólo expresa lo que no es a partir de la negación de un atributo, sino que revisa todos los modos que constituyen la dimensión del no ser de la *ousía*, enunciando como diferente lo que es en acto de lo que es en potencia o lo que es de modo diverso del ser en acto, es decir, lo que no es en sentido relativo al ser.

Nociones tales como potencia y materia no requieren ser enunciadas necesariamente en sentido negativo. La privación, si bien no declara necesariamente que algo tenga la capacidad de recibir una forma sino sólo su ausencia, tampoco precisa expresarse en términos de la negación.¹¹ El caso de los accidentes es estrecho al de lo falso, el primero afirma una realidad, *i.e.*, como predicación expresa la realidad de una cosa, y, en esos términos, toda vez que afirme algo acerca de algo no precisará en su enunciación de términos negativos; en el segundo caso, lo falso es una propiedad del lenguaje, no de la realidad.

Estas consideraciones permiten pensar que toda vez que se trate de nociones implícitas en el dominio del no ser, no se estará tratando de una realidad de suyo negativa, sino de un modo de no ser, que en muchos casos puede connotar un sentido dinámico, una capacidad o una causalidad. Si el tratamiento del no ser se expresa anteponiendo sin mediación la partícula negativa al nombre, se lo restringe sólo a un aspecto de lo gramatical sin traducir la pluralidad de sentidos provistos por el no ser; decir que “x es no-blanco” es negar un nombre, pero decir que “x es en potencia blanco” o que “x está privado de blanco” es expresarlo según un análisis ontológico-semántico que atiende, precisamente, al no ser como un dominio propio de la *ousía*. Por lo mismo, la anteposición de la partícula negativa no alcanza para analizar o expresar la realidad del no ser.

En este sentido, no se estaría tratando con meras sombras lógicas de la *ousía*,¹² aunque dependen de ella en su peculiar modo de no ser. Se trata de algo que es distinto, que es otro, como había descubierto Platón, aunque no es una Idea. Es algo

⁹ Cf. Met. IX, 10, 1051a 34.

¹⁰ Para interiorizarse sobre tal controversia cf. Aubenque, P. Op. Cit. pp. 168-169.

¹¹ Por ejemplo los casos que expresan la privación en sentido positivo: desnudo, blanco, negro.

¹² Cf. Owen, G. E. L., Op. Cit. p. 180.



otro que expresa una relación a algo en su modo particularísimo de ser: un no ser relativo. Ciertamente, en muchos casos se desvelan sólo en el lenguaje, pero en muchos otros se descubren como partes estructurales de la *ousía*.

Así, si bien no puede circunscribirse lo que no es, en cambio sí se pueden realizar distinciones acerca de sus sentidos comprendiéndolos desde la perspectiva de un dominio de remisión. Y ello ocurre puesto que el ser, en rigor, tampoco puede ser circunscripto, ya que su realidad rebasa toda definición, razón por la cual sus significaciones son remitidas a la *ousía*.

Las nociones implicadas en este dominio manifiestan un modo de no ser que podría considerarse significado a partir de un grado ínfimo del ser, algo distinto, intermedios entre el ser y el no ser, que en algún sentido son, y en algún otro sentido no son, sin que pueda considerárselos absolutamente ni bajo un aspecto ni el otro. En esta particularidad de la *ousía* se encuentra la clave del movimiento, de lo que podrá ser, del dinamismo y también de la contingencia.

A partir de la pluralidad de significaciones del ser según relaciones diversas, podrá observarse el trazo de un dominio de significación particular para esta realidad relativa. El detalle de su *status* –lo que no es depende de lo que es– no es tan simple como la evidencia de su relación al ser.

Ciertamente, no existe una experiencia directa de lo que no es.¹³ Por otro lado, el no ser no podría constituir un ámbito de significación sobre los cuatro fundamentales, pues los atraviesa. No se comporta como una especie, aunque, desde el inicio, no tendría ningún sentido considerarlo de esta manera, o habría que considerar al ser un género, lo cual sería manifiestamente contradictorio. Tampoco es un género, no encontraremos una unidad significativa como la del género, ya que –al igual que el ser– se predica también de la diferencia. Consecuentemente, no forma parte de la definición del sujeto. No podría brindarse una definición del no ser, no sólo por su universalidad o porque habría que introducirlo dentro de un género para tal caso, sino porque su modo de ser relativo lo aleja de alguna concepción posible. Ciertamente, la ausencia de ser/ forma es el punto clave para entender al no ser, pero tal ausencia no es más que una indeterminación, que sólo puede conocerse en la medida en que por su relación a la forma/ acto puede ser enunciada, y en la medida en que eso sucede va adquiriendo en el lenguaje alguna definición. Esto implica, pues, que su existencia relativa sólo adquiere sentido en relación a la *ousía*, que es.

¹³ Guthrie asegura lo contrario respecto a la potencia, en realidad sólo realiza esta afirmación sin ofrecer mayor detalle, razón por la cual puede juzgarse que a lo que refiere es a la potencia descubierta en la actualización de una forma o facultad. Op. Cit. p. 141.



Tal ausencia de ser/ forma no constituye lo común en este dominio, pues cómo se referiría algo común a lo indeterminado. Lo indeterminado pone un límite a la referencia, la cual no tiene donde apoyarse.

Aquello que confiere unidad, en todo caso, a este dominio es que representa los modos de significación más alejados de las características que hacen que, con propiedad, se diga de algo que es. Y, sin embargo, no podría existir ninguna *ousía* sin ellos. Esta intensificación débil del no ser, por corresponderle en menor magnitud el sentido de ser, no repone la idea de una escala de seres sino de significaciones e intensificaciones diversas, por tal razón, las nociones de (no) ser, que intensifican en menor magnitud, resultan importantes en la plenificación de la *ousía*, pues aunque indudablemente haya nociones que intensifiquen en mayor magnitud al ser, lo que hay, en verdad, es una diversidad de sentidos.

Como se puede apreciar, el no ser no representa una mera negación del ser, remite a un dominio de significación particular.

Puesto que aquello que no es sólo es cognoscible a partir de su relación con lo que es, el análisis ontológico del no ser debe ser considerado primordialmente desde el punto de vista de la actividad lingüística, es decir, partiendo de un análisis ontológico-semántico o lógico-ontológico de lo que no es, que daría paso a una especulación de lo que podría denominarse: horizonte semántico del no ser de la *ousía*. Donde convendrá considerar lo que Owen ha denominado modelo de significación focal, *i.e.*: el modelo de homonimia *pròs hén*; ésta sería el tipo de unidad conferible al dominio del no ser, una unidad de referencia, siendo la referencia última la *ousía* en tanto primera significación del ser.

Un análisis de este tipo permitiría estudiar, desde este dominio, el uso polisémico de las nociones que lo componen, así como sus relaciones y la posibilidad de sus convergencias. La introducción del no ser en el pensamiento de Aristóteles no sólo contribuyó a la resolución de una aporía sino que, además, representó un horizonte de significación plural, contribuyendo a la comprensión física y ontológica de la realidad: el no ser atraviesa toda la física y ontología del Estagirita traducido en el uso de nociones claves dentro de su pensamiento. Una especulación acerca de este dominio peculiar también contribuiría a seguir reflexionando acerca de la realidad del movimiento, que responde a los procesos de autoacabamiento de la *ousía*, pero también a la aproximación de las diversas significaciones que el discurso asume respecto de esa realidad. En rigor, para Aristóteles aquello a lo cual le corresponde con propiedad el ser es a la *ousía* y al acto. No obstante, ninguna realidad contingente es una realidad plenamente actualizada y el rol de lo que no es resulta funda-



mental en el proceso de plenificación de toda *ousía*.¹⁴ Por otro lado, una indagación como la presente permitiría la conformación de una matriz conceptual que obrara como dispositivo de análisis, retomando determinados tópicos del pensamiento de Aristóteles como claves para pensar determinados eventos de la realidad actual.

Referencias bibliográficas

Fuente

- Aristóteles** (2004) *Metafísica* (Trad. H. Zucchi) Buenos Aires : Sudamericana.
Aristotle (1948) *Metaphysics* (Ross, W.D.) 2 vol., Oxford: Oxford University Press.
Aristóteles (1994) *Metafísica* (Trad. de T. Calvo Martínez) Madrid: Gredos.
Aristóteles (1988) *Tratados de Lógica I y II* (Trad. San Martín, M) Madrid: Gredos.
Aristóteles (2009) *Categorías* (Trad. Sinnott, E.) Buenos Aires: Colihue.
Aristóteles (1993) *Física I- II* (Trad. Boeri, M.) Buenos Aires: Biblos.

Secundaria

- Aubenque, P.** (1974) *El problema del ser en Aristóteles* (Trad. Vidal Peña) Madrid: Taurus.
Guthrie, W. K. C (1981), *A History of Greek Philosophy Vol. VI, Aristotle: an encounter*, New York: Cambridge University Press.
BARNES, J. (1991), *The Complete works of Aristotle*, The revised Oxford translation, vol. I, Princeton: Princeton University Press.
Bonitz (1955), *Index Aristotelicus*, Akademische Druck – U. Verlagsanstalt.
Owen, G.E.L. (1968) (ed.), *Aristotle on dialectic* (Proceedings of the third Symposium Aristotelicum), Oxford Clarendon Press.
Berti, E. (2011) *Estructura y significado de la Metafísica de Aristóteles* (Trad. H. Gianeschi) Buenos Aires: Oinos.
Reale Giovanni, *Il concetto di filosofia prima e l' unità della Metafisica di Aristotele*, Milano 1993, Vita e Pensiero.

¹⁴ No resulta un dato menor recordar que todas las *ousiai* del mundo sublunar son un compuesto de ser y no ser, un siendo.



Espacio y técnica luego de *Sein und Zeit* de Heidegger

FERNANDO BERESÑAK

CONICET/IIGG

La problemática que trabajaremos consiste en elucidar el estatuto que Heidegger le otorga a la técnica en su relación con el hombre. Para ello, consideramos oportuno comenzar por Ser y tiempo, en donde se entiende que el hombre es originariamente un ser que habita en un plexo pragmático semiótico, no de útiles, sino de obras posibles a llevar a cabo. Todos ellas provienen de un mismo cálculo circunspectivo originario al cual el hombre se encontraría anclado. El desafío que Heidegger lanza como proyecto en esa obra es mostrar cómo el hombre podría acudir a un modo de ser que le permita un escape de esa pragmatidad; así, vía el ser para la muerte y la indagación en aquello que posibilita la angustia, intentará conceptualizar una instancia a la cual el hombre alcance otro modo de habitar. Sin embargo, ese proyecto quedará a mitad de camino, y en Ser y tiempo, sólo se permitirá afirmar que el hombre puede escaparse o alcanzar por escasos instantes un sitio que no queda del todo claro en qué consiste...

Cuando ya arribamos a su aparente segundo período, Heidegger se muestra más ambivalente con respecto al estatuto originario de la pragmatidad en el hombre, así como a sus posibles interacciones y escapatorias para con su modo de ser. Por un lado, en textos como La pregunta por la técnica, continúa sosteniendo que el modo de ser en el mundo del hombre es el pragmático propio del cálculo circunspectivo, aunque se preocupa por señalar que el hombre puede sacar a la luz, puede develar, diversos modos de ser de la técnica, entre los cuales podríamos rescatar la poiesis antigua y la estructura de emplazamiento moderna.

Es aquí donde sugiere la distinción entre un modo técnico auténtico (la poiesis) de otro inauténtico (la estructura de emplazamiento), o al menos afirma que el primero es menos conflictivo que el segundo. Más allá de la arbitrariedad de esa distinción, que ya ha sido sumamente cuestionada, razón por la cual no vamos a analizarla, nos parece importante señalar las razones que llevan a Heidegger a concebir el emplazamiento moderno como extremadamente peligroso para el hombre.

Si bien el ser humano puede hacer salir lo oculto a modo de existencias mediante las cuales habitar en el mundo, esto no implica que allí se termine el juego de desocultamiento. El problema radicaría en que el hombre quede atrapado por el modo de existencia que fue desocultado, y ello le impida continuar ejerciendo el develamiento de otros modos de ser.



Según Heidegger, aquel temor se funda justamente en lo ocurrido con la técnica moderna. Al desocultar el hombre la estructura de emplazamiento que constituye la técnica moderna (caracterizada como provocación a la naturaleza, extracción, almacenamiento, dirección y aseguramiento), y al ser esta tan efectiva, es la misma técnica moderna, es esta estructura de emplazamiento la que solicita al hombre como mera existencia y urge toda su acción dentro de los parámetros de la técnica moderna, no permitiéndole otros posibles desocultamientos.¹

El hombre, al quedar encantado o solicitado por la peculiar estructura de emplazamiento de la técnica moderna, se olvidaría del hábitat esencial en donde es posibilidad, no sólo ya de la exhortación de lo desocultado (en este caso la estructura de emplazamiento de la técnica moderna), sino también del traer ahí delante lo que aún está oculto (incluso, en la misma técnica moderna).

De esta manera, Heidegger puede afirmar que el hombre habita en el peligro del “sino”; es decir, en la posibilidad no solo de aquel accionar solicitado por lo desocultado, sino también en el continuar desocultando lo oculto mediante el estado –de búsqueda– de la verdad en donde el hombre puede habitar como posibilidad.

En ese sentido, no sólo es cierta la afirmación de Hölderlin –“donde está el peligro, crece también lo que salva” [Heidegger, 1994a:26]–, sino también la inversa: en lo que salva se encuentra el peligro. El peligro de la estructura de emplazamiento es evidente ya que esta puede dominar al hombre; pero no hay que olvidar que esa misma estructura proviene de lo salvado por el hombre al habitar el estado de desocultamiento.

De allí que no sea el objetivo de Heidegger demonizar la técnica moderna, sino ubicarla en lo que él considera su justo lugar,² a saber: una posibilidad de vida desocultada, legítima, más no por ello única o exenta de peligros. Pero habría que decir más: los riesgos de la técnica moderna son, según Heidegger, especialmente peligrosos puesto que su lógica misma instala a su desocultador –y, quizás, al único desocultador–, al hombre, en una situación particular tejida por las siguientes tres problemáticas.

La primera, ya enunciada, consiste en que la misma estructura de emplazamiento de la técnica moderna solicita al hombre a accionar bajo los parámetros de ella haciéndolo olvidar de su región más propia, la de la posibilidad de continuar desocultando otros modos de ser.

El segundo punto, que puede verse de manifiesto hoy en día por todos los recovecos de la ciencia, consiste en que “precisamente este hombre que está amenazado así se pavonea tomando la figura del señor de la tierra. Con ello se expande la apariencia de que todo cuan-

¹ Sobre la problemática del emplazamiento y el desocultamiento, nos permitimos remitir al siguiente texto: *Construir, habitar, pensar* [Heidegger, 1994a:24-26].

² Un claro ejemplo de esta postura de Heidegger lo constituye el siguiente pasaje: “Lo que amenaza al hombre no viene en primer lugar de los efectos posiblemente mortales de las máquinas y los aparatos de la técnica. La auténtica amenaza ha abordado ya al hombre en su esencia” [Heidegger, 1994a:26].



to sale al paso existe sólo en la medida en que es un artefacto del hombre” [Heidegger, 1994a:25].

Finalmente, la tercera refiere a que la apariencia antropocéntrica antes mencionada...

hace madurar una última apariencia engañosa. Según ella parece como si el hombre, en todas partes, no se encontrara más que consigo mismo. (...) Sin embargo, la verdad es que hoy el hombre no se encuentra en ninguna parte consigo mismo, es decir, con su esencia. (...) [El hombre] deja de oír todos los modos como él ec-siste desde su esencia en la región de una exhortación, y con ello nunca puede encontrarse consigo mismo [Heidegger, 1994a:25].

Las explicaciones de la física cuántica contemporánea relativas al ineludible rol del observador consciente para constituir la realidad podrían ser un claro ejemplo de la apariencia engañosa allí referida (quizás, no sean casualidad las referencias de Heidegger a Heisenberg). Por otro lado, las problematizaciones relativas a la alienación –Marx- y al inconciente -Freud- (por sólo mencionar dos), como modos de comprender esta vida moderna que *no* sería “nuestra”, pueden ser ubicadas como síntomas dentro del marco de efectos que produce la técnica moderna mediante los cuales el hombre no se encuentra en ninguna parte consigo mismo, ni aún en sus regiones de mayor intimidad.

Esta serie de puntos críticos, sin embargo, no encontraron en Heidegger un punto de anclaje en mirada propositiva alguna. Y mucho de ello, quizás, se deba a que para lograrlo era necesario concebir una espacialidad real donde las renovadas miradas sobre dichas críticas tuvieran un lugar donde estacionar. Una espacialidad para esa región de desocultamiento en donde el hombre habitaría de manera más propia.

Si es factible concebir una espacialidad para la técnica moderna –junto a su estructura de emplazamiento-, ¿bajo qué concepción espacial podría pensarse ese estado de desocultamiento permanente en donde aparentemente el hombre habitaría de manera primera? Siendo la verdad ese estado-movimiento de desocultamiento de los –¿infinitos?- modos de desocultar el ser, y siendo el hombre aquél que puede llevarlo adelante, la pregunta sobre dónde está la verdad cobra aquí un sentido literal: ¿dónde -es decir, bajo qué definición del espacio- puede el hombre vincularse con la verdad? ¿En qué espacio puede el hombre habitar una relación originaria con la verdad?

Quizás, como modo de abrir una grieta en lo que consideraba la agobiante espacialidad de la técnica moderna, a lo largo del denominado “segundo período” inda-



gará en otras posibles formas de pensar el espacio del hombre. A ellas nos dedicaremos en lo sucesivo...

Como decíamos, en el segundo período, Heidegger muestra su ambivalencia con respecto a la posición que sostenía en *Ser y tiempo* y en *La pregunta por la técnica* respecto al estatuto originario de la pragmaticidad en el hombre. Así, encontramos una posición distinta en *Ciencia y meditación*, o en algunos pasajes de *Construir, habitar, pensar*, ambos textos muy cercanos a *La pregunta por la técnica*, o en *El arte y el espacio*, todo lo cual muestra que en el mismo momento en que sostenía la pragmaticidad originaria del hombre, también indagaba en otras perspectivas para poder abrir el camino del hombre hacia una posición no meramente pragmática.

En esos textos, si bien sigue sosteniendo que el hombre, digámosle contemporáneo, habita en la pragmaticidad, comienza a afirmar que su hábitat primigenio no es aquél, sino otros sobre los cuales resulta necesario, aunque sumamente difícil, reflexionar.

Por ejemplo, el texto *Construir, habitar, pensar* se presenta de la siguiente manera: “Este ensayo de pensamiento no presenta en absoluto el construir a partir de la arquitectura ni de la técnica sino que va a buscar el construir en aquella región a la que pertenece todo aquello que *es*” [Heidegger, 1994c:107]. La región a la pertenece todo aquello que *es*, dice inmediatamente Heidegger, es el habitar... Habitar no sólo será permanecer pasivamente en una estancia, sino preservar lo que en ella existe dejándolo libre en su ser, salvándolo. “*El rasgo fundamental del habitar es este cuidar (mirar por)*” [Heidegger, 1994c:110].

Pero al intentar constituir un estatuto positivo, y no meramente pasivo, del habitar, Heidegger intentará indagar en la lógica que lo haría funcionar. Esto lo llevará a establecer dos modos del habitar (y así del construir, puesto que no olvidemos que construimos porque habitamos): el primero consistirá en atender y cuidar aquello que de por sí crece (los árboles serían un claro y simple ejemplo de ello); y, el segundo, erigir las cosas que no crecen (por ejemplo, construir edificios).³

Como vemos, el cálculo circunspectivo propio de la pragmaticidad, aún bajo los modos del atender, cuidar y erigir, parece seguir presente (no olvidemos que estos ya eran tenidos en cuenta en *Ser y tiempo*). Sin embargo, mientras que en la obra

³ Para una referencia precisa del momento en que Heidegger aborda estas formas de habitar, véase: Heidegger, 1994c:112. Como se podrá observar, el concepto de hábitat que Heidegger está trabajando es sesgado, puesto que deja por fuera aquellas cosas que no crecen, pero que ahí ya están formando parte del hábitat: el cielo, las rocas, atmósfera, o, para resumirlo, todo aquello que no se considere materia orgánica (lo que de por sí crece), ni aquello que no siendo de ese tipo aún no haya sido transformado por la mano del hombre (por ejemplo, el erigir con rocas una pirámide).



de 1927 la pragmaticidad originaria que Heidegger observa para el hombre es tal que ubica al mundo a su disposición (incluso el “cuidar”, el “salvar” son en función del hombre), en *Construir, habitar, pensar*, lo que podríamos llamar una perspectiva pragmática del hombre, al menos en el atender y en el cuidar, comienza a entenderse como no puesta al servicio del hombre, sino en una cosmovisión que va más allá de éste, la cual intenta visualizar y respetar la espacialidad en su estancia.

Ahora bien, ¿cuál sería aquella espacialidad o región más originaria que la técnica sobre la cual Heidegger insinuó como aquello a lo que pertenece todo lo que es? Si bien es cierto que no interroga directamente sobre la cuestión, en los últimos párrafos del texto deja una pista fundamental para luego ser indagada:

Construir y pensar son siempre, cada uno a su manera, ineludibles para el habitar. Pero al mismo tiempo serán insuficientes para el habitar mientras cada uno lleve lo Suyo por separado en lugar de escucharse el uno al otro. Serán capaces de esto si ambos, construir y pensar, pertenecen al habitar, permanecen en sus propios límites y saben que tanto el uno como el otro vienen del taller de una larga experiencia y de un incesante ejercicio [Heidegger, 1994c:119].

La espacialidad del habitar, por ende, no está regulada simplemente por esa pragmaticidad que Heidegger supo observar en *Ser y tiempo*, ni tampoco meramente por aquella que, reformulada para que deje estar al mero servicio del hombre, estableciera en el texto que estamos analizando; la espacialidad del habitar es también la del pensar que no se reduce a un cálculo circunspectivo.

Quizás, entonces, no sea casualidad que un año después de *Construir, habitar, pensar*, Heidegger escribiera *¿Qué quiere decir pensar?*, y que, aún más interesante para nuestro tema, en 1954, tres años después, en el texto *Ciencia y meditación* afirmara que “En la meditación nos dirigimos a un lugar desde el que, *por primera vez, se abre el espacio* que mide todo nuestro hacer y dejar de hacer” [Heidegger, 1994b:49]. Vemos así como el espacio que toma lugar en la meditación tiene un estatuto primario o, por lo menos, anterior al espacio pragmático en donde se encuentra todo el hacer y el dejar hacer, concepción ajena a *Ser y tiempo* y a *Construir, habitar, pensar*; aun cuando sea cierto que la obra de 1927 haya intentado concebir otro posible hábitat para el hombre, el distinto estatuto ontológico que la pragmaticidad adquiere aquí, así como la radicalidad del proyecto que se vislumbra en sus nuevos interrogantes sobre el espacio, permite al lector intuir una diferencia entre todos estos textos; sin embargo, no debemos afirmar distinción de periodici-



dades, sino de textos, puesto que hemos visto que varios de estos escritos han sido producidos con pocos años de diferencia, y hasta incluso en forma simultánea.

Ya en *Ser y tiempo* se había conformado la triple estructura del comprender que sostenía el ser del *Dasein*, el cuidado: el haber-previo, la manera previa de ver y la manera previa de entender. Llegando al final del texto *Ciencia y meditación*, y con la clara intención de ir más allá de lo que había logrado en 1927, Heidegger retoma la misma cuestión bajo una terminología similar:

La meditación es de una esencia distinta de la toma de conciencia y del saber de la ciencia, de otra esencia incluso que la cultura (*Bildung*: formación). La palabra *bilden* (formar) significa por una parte: establecer una pre-figura y producir una prescripción. Luego significar: dar forma y desarrollar unas disposiciones preexistentes. La cultura (formación) lleva ante el hombre un modelo (una pre-imagen) en conformidad con la cual aquél forma y desarrolla su hacer y dejar de hacer [Heidegger, 1994b:49].

Las similitudes con el tratamiento de la circunspección pragmática originaria que lleva adelante en *Ser y tiempo* son fácilmente reconocibles. Sin embargo, aquí ya no se trata de una pragmaticidad originaria, sino que ella es reconocida aquí como adquirida por una toma de conciencia (aunque no se explicita el modo en que esta operación ocurre). La pre-imagen, el tener-previo, el ver-previo, el comprender-previo, son mediaciones por las cuales el hombre se inserta en una cosmovisión que determina de antemano el marco de posibilidades científicas, prácticas, políticas...

Sin embargo, tal y como lo había pretendido en *Ser y tiempo*, aunque aquí de una manera más explícita y no como una posibilidad efímera a la que se accede por escasos momentos mediante la angustia del ser-para-la-muerte, Heidegger intentará visualizar un modo de ser del hombre que, compartiendo su estancia en él con los otros modos (entre ellos el del cálculo), también se encuentre presente hoy y aquí, aún cuando haya permanecido en el olvido, no se comprenda su entidad o no se ejercite con la suficiente rigurosidad y regularidad: aquél modo de ser, dirá Heidegger, es el meditar.

La pregunta sería entonces cómo estaría conformado ese espacio en donde residimos más propiamente, en donde el cuestionamiento, en donde la piedad del pensamiento, en donde el meditar, o en donde todos ellos quizás se entremezclan en una lógica verdaderamente singular que quizás no haya gobernando nunca, y en la cual se pondría en juego nuestra posibilidad política de ser. ¿Bajo qué concepción de espacio nos encontraríamos?



Será entonces una tarea propiamente contemporánea indagar esa vía fundamental, aunque, hay que reconocerlo, escasamente abierta por Heidegger. Al menos, será así, si nuestro diagnóstico sobre nuestro tiempo coincide parcialmente con el del filósofo alemán, así como si pretendemos que podría existir una espacialidad más allá de la pragmática y de la abierta –no sólo- por la ciencia moderna.

Referencias bibliográficas

- Bertorello, A.** (2008), *El límite del lenguaje. La filosofía de Heidegger como teoría de la enunciación*, Buenos Aires: Ed. Biblos.
- Bertorello, A.** (2009), “La semántica espacial de los media en *Sein und Zeit* de M. Heidegger”, *La lámpara de Diógenes. Revista de filosofía*, Nros. 18 y 19: 89-97.
- Escudero, J. A.** (2009), *El lenguaje de Heidegger*, Barcelona: Ed. Herder.
- Heidegger, M.** (1984), *Ciencia y técnica*, Santiago de Chile: Ed. Universitaria.
- Heidegger, M.** (1993-1994), *Lenguaje tradicional y lenguaje técnico*, versión castellana de Manuel Jiménez Redondo destinado al curso “El discurso filosófico de la modernidad”, Valencia: Universidad de Valencia.
- Heidegger, M.** (1994a), “La pregunta por la técnica” en *Conferencias y artículos*, Barcelona: Ed. Del Serbal.
- Heidegger, M.** (1994b), “Ciencia y meditación” en *Conferencias y artículos*, Barcelona: Ed. Del Serbal.
- Heidegger, M.** (1994c), “Construir, habitar, pensar” en *Conferencias y artículos*, Barcelona: Ed. Del Serbal.
- Heidegger, M.** (2005), *Ser y Tiempo*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Heidegger, M.** (2009a), *El arte y el espacio*, Barcelona: Herder.
- Heidegger, M.** (2009b), *Serenidad*, Barcelona: Ed. Del Serbal.
- Husserl, E.** (2008), *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (parágrafos 8-21), Buenos Aires: Ed. Prometeo.
- Malpas, J.** (2012), “Heidegger y el tópos del pensar” en Nuder, O., Fierro, M. A., Satne, G. (eds.), *La filosofía a través del espejo. Estudios metafilosóficos*, Buenos Aires: Miño y Dávila, pp. 155-165.
- Parente, D.** (2010), *Del órgano al artefacto. Acerca de la dimensión biocultural de la técnica*, La Plata: EDULP.



Sobre computaciones y reglas

JAVIER BLANCO / PÍO GARCÍA

Universidad Nacional de Córdoba

Introducción

Desde posiciones muy diferentes se ha puesto en cuestión tanto el concepto de computación como el alcance de la tesis Church-Turing (esto es la tesis que afirma la adecuación de la caracterización de computación a partir de la equivalencia extensional de los formalismos utilizados). Entre dichas posiciones se puede señalar el proyecto de comprender a la mente como una computadora (Piccinini 2009), la propuesta de que cualquier sistema de la suficiente complejidad realiza cualquier computación (pancomputacionalismo) e incluso la extensión del argumento wittgensteniano de “seguir una regla” al ámbito de la computación (Shanker 1987).

Estas controversias parecen apuntar a un *mismo* problema: qué se entiende por computación. Y efectivamente esta parece ser la discusión central. Pero, por la forma en la cual se han desarrollado estas discusiones, se hace referencia aquí a problemas *diferentes*. Por un lado está la cuestión central de qué es computar (Copeland 1996), en segundo lugar el problema de qué es una computadora, en tercer lugar cuáles son los criterios que me permiten identificar cuándo un sistema computa, finalmente está el problema de la relación entre los aspectos físicos y abstractos de la computación (Putnam 1988). Marcar la relativa independencia entre estos problemas significa que la respuesta que se dé a alguno de estos no necesariamente resuelve las otras cuestiones (aunque, insistimos, estén íntimamente relacionados).

En este trabajo avanzaremos sobre una estrategia posible para abordar aspectos de los dos primeros problemas (qué es computar y qué es una computadora). Consideraremos el primer problema en términos del segundo. Esto es: tomaremos el concepto de computación a partir de una caracterización de la máquina “computadora”. Siguiendo la sugerencia de Canguilhem (1976) de que los diferentes tipos de mecanicismos pueden ser entendidos a partir de la “máquina” que se toma como modelo, proponemos que esta “máquina modelo” estaría representada no sólo por la llamada “máquina de Turing” sino por la “máquina universal”. Cuando se incluye esta última en la discusión aparece, en principio, un horizonte de posibilidades di-



ferente en donde se pueden analizar algunos de los problemas anteriores. Si bien la máquina universal es una máquina de Turing particular, cuando se consideran sus características específicas pueden plantearse mejor varias cuestiones que quedan implícitas en cierta engañosa simpleza de estas máquinas. Puesto en otros términos, nuestra intención es responder a la pregunta ¿qué aspectos centrales de la noción de computación aparecen explicitados cuando se toma en consideración a la máquina universal?.

Pancomputacionalismo y otros desafíos

¿De qué forma se ha problematizado el concepto de computación?. En el ámbito de la filosofía de la mente se ha cuestionado la tesis “computacionalista” en términos de su capacidad explicativa. Una forma de hacer esto es mostrando que la explicación en términos de mecanismos computacionales no agrega nada relevante a nuestra comprensión de la mente. Si cualquier sistema de la suficiente complejidad puede ser descrito como una computadora, entonces no hay nada específico en el señalamiento de que la mente es una computadora (Searle 1990). Para algunos esta tesis implicaba poner en cuestión la adecuación de la caracterización de computación por parte de Turing.

La tesis del Pan-computacionalismo tuvo su origen en el trabajo de Putnam y Searle, y afirma que cualquier sistema físico con suficientes estados puede implementar cualquier computación.

“Las definiciones originales dadas por Alan Turing conforman la definición estándar de computación.. En la definición estándar de computación es difícil ver cómo evitar lo siguiente: 1. para cualquier objeto, hay una descripción de ese objeto tal que bajo dicha descripción el objeto es una computadora digital. 2. Para cualquier programa y para cualquier objeto suficientemente complejo, hay alguna descripción del objeto bajo la cual implementa el programa. Así por ejemplo la pared a mis espaldas está ahora implementado el programa Wordstar porque hay algún patrón del movimiento de las moléculas que es isomórfico con la estructura formal de Wordstar. Pero si la pared está implementando el programa Wordstar, entonces si hay una pared lo suficientemente grande, ésta puede implementar cualquier programa, incluido cualquier programa implementado en el cerebro.” (Searle 1990)

Luego de este intento de trivializar la explicación computacionalista, Searle sugiere algunas soluciones:



“Creo que es posible bloquear el resultado de la realizabilidad múltiple restringiendo nuestra definición de computación. Una definición más realista de computación enfatizará aspectos tales como las relaciones causales entre los estados del programa, la programabilidad y la controlabilidad del mecanismo y su situacionalidad en el mundo real” (Searle 1990)

De hecho la mayoría de estos caminos posibles de solución han sido recorridos por los filósofos: el camino causal -en términos contrafácticos- ha sido sugerido por Copeland (1996) y por Chalmers (1996), Piccinini (2009), por otro lado ha señalado a la controlabilidad del sistema como un aspecto clave de las computadoras que sean “usables”. En otros trabajos hemos argumentado en favor de la programabilidad como una característica saliente de la computación (Blanco, Garcia, Cherini 2011). La modificabilidad y plasticidad en los sistemas computacionales podrían entenderse desde la propiedad más pertinente de la programabilidad.

En términos más generales, para algunos investigadores, solucionar este problema significaba encontrar algún conjunto de características o propiedades específicos de la computación que excluyan la aplicación indiscriminada de la tesis pan-computacionalista. Para otros autores, la pregunta era cómo especificar de manera adecuada la realización física de un sistema computacional. Así, por ejemplo, Piccinini (2007) presenta el concepto de mecanismo como una propiedad específica de la computación. Copland (1996) sugiere el concepto de arquitectura (junto con la idea de modelos honestos) como una respuesta. Scheutz (1999) trabaja la idea de "realización de una función" y sus condiciones físicas como concepto clave contra la pan-computacionalismo. Chalmers (1996) trata de evitar las consecuencias de esta tesis diciendo que el argumento de Putnam carece de una teoría adecuada de la implementación.

Desde el campo de la filosofía del lenguaje se ha sugerido que en la propuesta original de Turing hay una “confusión” entre una tesis matemática y otra filosófica (Shanker 1987); y que a partir de una posición wittgensteniana se podrían marcar los límites de la idea de computación en términos de seguir una regla. El artículo de Turing de 1936 sería un trabajo “híbrido”, en donde aparece tanto la noción de cálculo efectivo como la anticipación de la idea de las máquinas que piensan de 1950. De acuerdo con la interpretación de Shanker, seguir una regla involucra aspectos normativos que no aparecen en la idea de máquina de Turing; relegando de esta manera la computación a un ámbito descriptivo se marcan límites - en principio- de lo que una máquina puede hacer. Habría de esta manera una diferencia entre las actividades de “calcular” (normativo) y de “contar” (empírico). Esta diferencia podría explicar la expresión de Wittgenstein acerca de que las máquinas de



Turing son en realidad “humanos que calculan”. Más allá de si la versión de Shan-ker es una interpretación adecuada del pensamiento de Wittgenstein, puede ser considerada un desafío acerca de los límites de la noción de computación.

Finalmente se pueden señalar algunos de los desafíos que se han presentado a la noción de computación a partir del cuestionamiento de la tesis Church-Turing. Las computadoras “físicas” podrían computar más funciones que las máquinas de Turing. A su vez esta tesis de Church-Turing física podría tomar una forma general (*bold*) o podría restringirse a aquellas computadoras que sean manipulables de una forma adecuada (*modest*) (Cfr. Piccinini 2011)

Si bien son importantes los desafíos presentados por las versiones llamadas “físicas” de la tesis Church-Turing o por la hipercomputación, en tanto son de una naturaleza diferente a los problemas discutidos no los consideraremos en el presente trabajo.

Máquina de Turing y Máquina Universal

Hay un acuerdo generalizado de que la noción de computación ha sido caracterizada de manera sustantiva por Turing en su artículo acerca de los números computables de 1936 (Turing 1936). El significado de lo que implica calcular de manera efectiva se entendería a partir de ahora como la ejecución paso a paso del funcionamiento de máquinas abstractas. Este acuerdo parece ir más allá de encontrar un formalismo para caracterizar una noción. Así parece entenderlo Godel cuando dice que con Turing encontramos por primera vez una noción “absoluta” de computación.¹

Mucho se ha dicho sobre el alcance de la noción de “máquina” - y de “máquina de Turing”- para entender a la de “computación”. Menos explorado es el eventual aporte de la idea de máquina universal (MU) que Turing presenta en el mismo artículo de 1936. Por supuesto que ha sido ampliamente reconocida la importancia de las MU como una nota distintiva de la propuesta de Turing (Davis 2000). Lo que queremos problematizar es el aporte de las MU *a la noción misma de computación*. Este aporte parece ir más allá de una mera sofisticación de las máquinas de Turing o de una extensión de su campo de aplicación. Las MU muestran algunos aspectos

¹ 'Remarks Before the Princeton Bicentennial Conference' p. 84. Godel habla de una definición absoluta de una noción epistémica interesante. Es un texto de 1946, pero publicado recién en una compilación de Davis en 1965.



interesantes de lo que las MT *pueden* hacer. Y estos aspectos están vinculados con una caracterización de la computación.

Una máquina de Turing está definida a partir de un conjunto finito de estados, un alfabeto finito de símbolos de entrada (se suele usar un alfabeto binario) y una función de transición, la cual suele ser presentada como una tabla de transición. Los datos de entrada vienen en una cinta infinita (pero con una cantidad finita de símbolos no nulos), sobre la cual habrá una posición diferenciada que indicará el símbolo corriente. Cada una de las filas de la tabla indica para cada estado y símbolo de entrada dados cómo se cambia el símbolo corriente de la cinta, si se mueve para la izquierda o la derecha la posición corriente, y cuál será el nuevo estado.

El "computador" presentado por Turing para realizar las computaciones prescriptas por sus máquinas abstractas es una persona equipada con lápiz y papel que toma una tabla de transición como codificación de un comportamiento cuyos datos de entrada están la cinta, y va aplicando mecánicamente los pasos prescriptos en esa tabla. Como decíamos, cada paso indica posibles modificaciones a una posición de la cinta, un posible cambio de posición y cuál es el siguiente estado. Si se llega a un estado y un símbolo de entrada para el cual no hay ninguna regla en la tabla, el programa termina.

La MU es una máquina particular (dada por su propia tabla de transición) cuyo comportamiento consiste inicialmente en recorrer la cinta leyendo el código de una máquina dada, y luego comportándose como dicha máquina tomando como entrada el resto de la cinta. Esta posibilidad depende de que se pueda codificar una MT y que luego esta codificación sea parte de los "datos" de entrada de otra MT particular que ahora funciona como una MU. En la MU pueden plantearse con mayor claridad algunas propiedades que consideramos relevantes de la computación como la programabilidad.

Se puede hacer una distinción entre sistemas más interesantes que otros, donde "interesante" está vinculado a la capacidad de cómputo y a la programabilidad de los sistemas. Ambas nociones admiten grados. Es más, se puede construir una jerarquía de sistemas computacionales (Blanco, Cherini, Diller, Garcia 2011) tomando en consideración su comportamiento o los lenguajes de programación que admiten. Podemos caracterizar a la programabilidad como la capacidad de comportarse de formas sustancialmente distintas de acuerdo con la entrada del sistema.

Los intérpretes y compiladores en computación surgieron porque se necesitaba algún tipo de traducción entre niveles (en nuestro caso se puede decir entre "máquinas de Turing", pero puede ser, por ejemplo, entre un lenguaje de alto nivel y el lenguaje de máquina). Por esta razón Davis dice que la MU es un primer ejemplo de



intérprete, porque su función es tomar como entrada la descripción de una máquina de Turing y los datos de esa máquina, para luego comportarse como dicha máquina. En este sentido se puede decir que un intérprete realiza una tarea de traducción entre distintos niveles. Y si la programabilidad, como decíamos arriba, se puede caracterizar como la capacidad de comportarse de maneras sustancialmente distintas de acuerdo con una entrada, la MU es un ejemplo privilegiado de sistema computacional programable.²

La distinción entre hardware, programa y datos deja de ser nítida, en algunos casos se vuelve una noción relacional³. Es importante subrayar que aquí tomamos algunos de los sentidos de la relación hardware-software. Uno de esos sentidos se refiere a la modificabilidad: aquello que regula el comportamiento y que es más directamente cambiable es el software. Otro sentido consiste en una idea muy similar pero con connotaciones “ontológicas”: el hardware es aquello que constituye el soporte efectivo de las instrucciones y los datos (el “input” en general) y que permite la generación del comportamiento respectivo. La codificación de una MU, permite, a una máquina particular, cumplir ambas funciones.

La MU es ella misma una máquina de Turing, por lo cual su comportamiento está determinado por la tabla de transición. Sin embargo, podemos considerar a la MU en el punto en que ya leyó la codificación de una máquina cualquiera Z como una emulación de esta. La MU puede verse aquí como controlada o guiada por las instrucciones codificadas de Z, lo cual puede explicarse haciendo referencia a las reglas elementales que definen a MU misma, así también como al estado de la cinta de entrada de MU.

A partir de lo dicho se puede decir que una noción “mínima” de computación no parece requerir más que de las características de una máquina de Turing, pero una noción más completa (“ideal”) de computación parece requerir de la noción de MU. Con la expresión “más completa” o “ideal” queremos decir que es un sistema más flexible, modificable y con propiedades distintas a una máquina de Turing. Y esta noción es ideal en tanto funciona como prescripción para la construcción de sistemas computacionales interesantes (esto es flexibles y programables). De esta forma

² Una respuesta apropiada al pancomputacionalismo depende de caracterizar a los sistemas computacionales como admitiendo grados.

³ De cierta manera podemos pensar a la tabla de transición de una máquina de Turing como un programa que se aplica a los datos codificados en la cinta, la MU hace aparecer como parte de los datos al programa mismo, pudiendo pensarse a la tabla de transición de la MU como el *hardware*, ya que no es necesario cambiarla, con esa única tabla puede implementarse cualquier otra máquina sólo codificándola como parte de los datos.



se puede releer la historia de la construcción de sistemas computacionales desde fines de la década del 30 del siglo pasado.

Consideraciones finales

Una MU puede ser considerada un intérprete (en el sentido computacional). Un intérprete puede ser visto como un programa que toma otro programa y un conjunto de datos y se comporta como este último programa. En este sentido ante la pregunta de si una máquina de Turing es un intérprete, la respuesta es: depende qué aspectos consideremos. Si tomamos, como habitualmente se hace, el conjunto de reglas (tabla de transición) y los datos de entrada a partir de los cuales se genera el comportamiento, entonces una MT no es un intérprete. Sin embargo, si consideramos no sólo la tabla de transición y los datos, sino también al “computador” que manipula los datos, entonces *podemos* tener un intérprete. Decimos “podemos tener” porque depende cómo consideremos el papel del “computador”. A partir de la descripción original de Turing, si el computador es un ser humano que manipula símbolos, entonces, bajo esta descripción, tenemos un intérprete. Puesto que el “computador” va a poder comportarse como cualquier máquina de Turing. Pero esta posibilidad está planteada en un nivel *permitido* por la metáfora de Turing, aunque *excluido* de su descripción explícita. En la máquina universal queda *explicitado* el papel de la máquina que ejecuta otro programa y se comporta como tal. Y esta explicitación permite la emergencia de varias propiedades interesantes a los fines de caracterizar qué es computar.

En primer lugar, el que una máquina se “ejecute” pone en cuestión la universalidad de una distinción entre hardware y software en términos ontológicos o en términos de la distinción entre algo abstracto y concreto-físico. Por supuesto, como ya hemos dicho, esta disolución de la distinción no afecta a todos los sentidos de la relación hardware-software.

En segundo lugar, en tanto en una MU se explicita una “semántica”, al menos aquella que permite al programa-intérprete ejecutar *adecuadamente* al programa-máquina, hay un sentido definido en el cual se puede decir si el programa-intérprete implementa correctamente al programa-máquina. Si bien esta propiedad no da cuenta de la amplitud de la discusión presentada por Shanker a propósito de la normatividad, podría discutirse si esta noción no admitiría algún tipo de graduación. Shanker partía del supuesto de la distinción descriptivo-normativo sin más como un límite de la noción de computación propuesta por Turing. Pero uno de los



sentido de normatividad -aunque no el único por cierto- es la posibilidad de señalar cuándo un comportamiento dado es correcto. Si la MU no se comporta como la MT correspondiente (no genera los comportamientos estipulados) entonces puede que esté mal codificada.

En tercer lugar, como decíamos más arriba la propiedad de programabilidad, tan importante para discriminar entre sistemas computacionales “interesantes” y aquellos que no lo son, aparece más claramente en la máquina universal. Si la propiedad de programabilidad está vinculada con la flexibilidad de un sistema -la capacidad de comportarse de maneras sustancialmente distintas de acuerdo con un *input*-, entonces, una máquina universal muestra idealmente este aspecto de la noción de computación que una máquina de Turing (a pesar de que esta última también es programable).

En la introducción de este trabajo citábamos la sugerencia de Canguilhem acerca de la pertinencia de considerar el tipo de máquina que sirve como modelo, muchas veces implícito, para propuestas mecanicistas. Si bien en el presente trabajo no hemos analizado de manera directa la relación entre las nociones de máquina de Turing, MU y la idea más general de máquina, hemos iniciado dicho análisis poniendo el foco en la noción de MU. El mecanicismo computacional resultante a partir de este foco parece tener características distintas a la de una mera MT.

Revisar nuestras intuiciones y prejuicios a la luz del análisis de las propiedades que surgen a partir de una -cierta- ampliación de la noción de computación no es el único camino posible, pero parece fructífero.

Referencias bibliográficas

- Blanco, J. Cherini, R. Garcia, P.** (2011) “Convergencias y divergencias en la noción de computación” Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad
- Canguilhem, G.** (1976) El conocimiento de la vida, Barcelona, Anagrama
- Chalmers, D. J.** (1996). “Does a Rock Implement Every Finite-State Automaton?,” *Synthese* 108, pp. 310–333.
- Copeland, B. J.** (1996). What is computation? *Synthese* 108 (3):335-59.
- Davis, M** (2000) *The Universal Computer*, W.W. Norton & Company.
- Piccinini, G** (2007) “Computing Mechanisms,” *Philosophy of Science*, 74.4, pp. 501-526
- Piccinini, G.** (2009). Computationalism in the Philosophy of Mind. *Philosophy Compass* 4 (3):515-532.



Piccinini, G. (2011) "The Physical Church-Turing Thesis: Modest or Bold?" *British Journal for the Philosophy of Science*, 62.4 pp. 733-769

Putnam, H. (1988). *Representation and Reality*. Cambridge, MA: MIT Press.

Scheutz, M. (1999), "When Physical Systems Realize Functions", *Minds and Machines* 9: 161–196.

Searle, J. (1990) 'Is the Brain a Digital Computer?', *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 64, 21-37.

Shanker (1987) 'Wittgenstein versus Turing on the Nature of Church's Thesis', *Notre Dame Journal of Formal Logic*, vol. 28, no. 4.

Turing, A.M. (1936). "On Computable Numbers, with an Application to the Entscheidungs problem". *Proceedings of the London Mathematical Society*. 2 42: 230–65



La "Nueva *Mainstream* Más Pluralista": entre la ortodoxia y la heterodoxia

AGUSTINA BORELLA

CIECE/FCE/UBA

El presente trabajo intenta mostrar a la "Nueva *Mainstream* Más Pluralista" como un camino para abrir al diálogo entre la heterodoxia, que rechaza el insistente uso de modelos formales *mainstream* para acceder al mundo social complejo, y la ortodoxia que defiende el uso de tales modelos para conocer el mundo social.

Como representante de los defensores de los modelos formales *mainstream* nos referiremos a la epistemología de Uskali Mäki y como crítico de tales modelos a la propuesta de Tony Lawson.

Explicitaremos las razones por las que estos autores sostienen sus posiciones, mostraremos qué es la "Nueva *Mainstream* Más Pluralista" y la propondremos como una manera de acercar a quienes adhieren a perspectivas tan diferentes respecto del uso de los modelos en las ciencias económicas.

1. Uskali Mäki y el Realismo Posible de los modelos económicos

a) Qué es el Realismo Posible

Uskali Mäki ha elaborado una propuesta epistemológica que intenta defender el Realismo Posible de los modelos económicos. Esto es, que *los modelos pueden ser verdaderos*. No se trata de un Realismo Actual, es decir que explicita cómo, de hecho, un modelo específico es o no verdadero. El trabajo de Mäki en torno al Realismo Posible es en un sentido anterior al planteo de un Realismo Actual. Esto es, para poder decir de un modelo determinado que se puede predicar verdad o incluso falsedad, primero es necesario que sea posible predicar de ellos algún valor de verdad.

Para defender el Realismo Posible desarrolla lo que él llama "*Argumentos aún-sí*". Aún si los modelos simplifican, aíslan, omiten, idealizan pueden ser verdaderos. Aún si tienen características que parecen, en principio, alejarlos del mundo real, pueden ser verdaderos. Son argumentos de posibilidad. Lo que se pretende aquí solamente es la posibilidad de predicar verdad de los modelos. Intenta con esto mostrar, especialmente a los economistas, que el uso de modelos formales no im-



plica necesariamente un compromiso con el instrumentalismo. No es necesario conforme a este realismo adherir al instrumentalismo por el mero uso de modelos formales.

b) La consideración MISS de los modelos económicos

La misma defensa del Realismo Posible lleva a plantearse cuál es la naturaleza de los modelos cuyo realismo se quiere sostener. Por eso, los modelos a los que Mäki refiere son aquellos entendidos a la manera de la consideración MISS que él elabora. Esto es, los modelos como aislamientos y sistemas subrogados (*Models as Isolations and Surrogate Systems*) Los modelos son mundos de juguete, imaginados, que sirven como puentes hacia el mundo complejo. Ellos no pueden ser juzgados por el realismo de sus supuestos. Los supuestos falsos que forman los modelos económicos no son más que falsedades estratégicas que nos permiten conocer el mundo social. De modo que esos modelos, con supuestos falsos, pueden ser verdaderos.

2. Tony Lawson y el Realismo Crítico

La mirada de Lawson sobre las posibilidades de los modelos formales *mainstream* es radicalmente diferente a la de Mäki. Incluso, puede decirse que es especialmente la posición que tiene acerca de qué es la *mainstream* y cuál es su estado aquello que da origen a su Realismo Crítico por el que se intenta conocer el reino social y transformarlo.

El Realismo Crítico surge como resultado, en cierto modo, de llevar el Realismo Transcendental de Roy Bhaskar al ámbito del mundo social. El Realismo Crítico es una propuesta que supone un compromiso con la ontología social desarrollada por Lawson. El planteo de Lawson es esencialmente ontológico. En última instancia la fuerte crítica a los modelos formales *mainstream* tiene detrás razones vinculadas a la ontología más que a la epistemología. Esto es, la discusión sobre el realismo de los modelos económicos entre la ortodoxia y la heterodoxia representada en este trabajo por estos dos autores es fundamentalmente sobre diferencias ontológicas significativas.

En torno a al planteo de Lawson una noción importante es la de sistemas cerrados y abiertos. Es decir, si entendemos al mundo como un sistema cerrado al modo del Realismo Empírico o Nuevo Realismo o como un sistema abierto tal como entiende que sostiene el Realismo Crítico. Si bien las nociones sistema cerrado y



abierto son parte de la propuesta lawsoniana, es preciso señalar que la idea de que el mundo social es esencialmente abierto no es restrictiva de Lawson.

a) Naturaleza y estado de la *mainstream*

Como hemos mostrado el Realismo Crítico surge de acuerdo a lo que Lawson entiende por *mainstream* y sobre cuál es el estado de la misma.

A la teoría *mainstream*, entiende Lawson, subyacen dos supuestos filosóficos:

1. El deductivismo
2. El Realismo Empírico

El estado de la *mainstream* según Lawson es poco afortunado y "poco saludable". Es preciso, entonces, "curar" la economía. La cura de esa economía que está enferma va a provenir del Realismo Crítico, que implica un compromiso con la ontología social elaborada por Lawson.

b) Por qué debe transformarse la economía

La enfermedad de la *mainstream* tiene su origen en el compromiso que entiende Lawson que tiene la *mainstream* con los supuestos señalados, y en definitiva en la idea de que al uso de los modelos formales *mainstream* subyace un compromiso con una ontología de sistemas cerrados. Dado que el mundo social es esencialmente abierto, no puede permitirnos acceder a él una metodología que suponga una ontología de sistemas cerrados.

3. Sobre la ortodoxia y la heterodoxia

Davis entiende que ninguna de estas nociones refiere a un tipo particular de aproximación en economía. Sino más bien, que cualquier tipo de aproximación en economía puede ser ortodoxa o heterodoxa dependiendo de condiciones históricas (Davis, 2008:11).

Estas nociones presentan diferencias respecto de lo que se entiende por *mainstream*. Según Davis, típicamente *mainstream* designa a: *los que son exitosos profesionalmente* y también a la ortodoxia.

Dequech sostiene que la economía *mainstream* es aquella que es enseñada en las universidades más prestigiosas, que es publicado en los *journals* más importantes, que reciben fondos de las instituciones más reconocidas, y ganan premios. (Dequech, 2007-2008:3; 2012: 2)

Colander, Holt y Rosser entienden que:



Mainstream consiste en las ideas que son sostenidas por aquellos individuos que son dominantes en las instituciones académicas, las organizaciones y los journals importantes en un momento dado, especialmente en las instituciones de investigación destacados de graduados. La economía mainstream consiste en ideas que la elite en la profesión encuentra aceptable, donde por elite queremos decir los economistas más importantes de las escuelas de graduados top. (Colander, Holt, Rosser, 2004:5)¹

Una de las características que entiende Dequech es propia de la *mainstream* es el fuerte énfasis en la formalización matemática, esto es, la creencia de que los trabajos académicos en economía deben usar modelos formales matemáticos (Dequech, 2007-2008: 9; 2012: 3). Otra característica es el individualismo metodológico y también el abandono de la incertidumbre fundamental. (Idem, 13-14)

Davis señala que *behavioural* o *experimental economics* no son convencionales, pero sí, profesionalmente exitosas. (Así lo demuestran los premios Nobel a Daniel Kahneman y a Vernon Smith) Esto implica, según este autor, que la idea de que es *mainstream* lo que es exitoso profesionalmente debe ser retenida, pero no el hecho de que las aproximaciones sean convencionales.

Esto plantea problemas para la interpretación de los términos ortodoxia y heterodoxia: "Si las aproximaciones tales como *behavioural economics* y *experimental economics* son *mainstream* aunque no convencionales, ¿son heterodoxas?" (Davis, 2008: 12)

Muchos dirían que sí porque asocian heterodoxia con estar fuera de la *mainstream*.

La economía heterodoxa es heterogénea porque diferentes aproximaciones difieren en las maneras que combinan distintas historias de origen y diferentes orientaciones. (Davis, 2009:86)

La ortodoxia típicamente requiere moverse desde ser puramente un programa de investigación a ser un programa de enseñanza bien establecido, donde los cambios en la enseñanza abren paso de arriba hacia abajo mediante la jerarquía social de las universidades y programas top. El neoclasicismo, por supuesto, aún domina la enseñanza de la economía (aunque este dominio se ha vuelto más dispar al ser agre-

¹ La traducción de las citas aquí y en adelante es mía.



gados cursos en economía experimental y técnicas de simulación no lineal a más y más planes de estudio de los departamentos. (Davis, 2009:86)

Colander, Holt y Rosser señalan dos aspectos de la ortodoxia:1) el nombre y la especificación de lo que es ortodoxo generalmente aparece mucho tiempo después de que existe, y 2) el nombre para la escuela ortodoxa comúnmente proviene de un disidente, que se opone a las ideas ortodoxas. (Colander, Holt, Rosser, 2004: 6)

Hands señala que a mitad del siglo XX, si no había agentes maximizadores en el modelo, no era *mainstream* y para la mayoría, entonces tampoco era economía, esto es ciencia. (Hands, 2012:19). Según Colander, Holt y Rosser, "Si no está modelado, no es economía, no importa cuán revelador (sea)". (Colander, Holt, Rosser, 2004:8). Para Dequech la economía heterodoxa es una categoría que no comparte necesariamente rasgos metodológicos, teóricos o políticos aceptados por cada uno de los disidentes. Comprende lo que no es *mainstream*, y tiene menos prestigio e influencia. (Dequech, 2007-2008: 16; 2012: 3). De acuerdo a este autor "La economía heterodoxa actual consistiría, por tanto, en todas las escuelas de pensamiento y aproximaciones que difieren de la economía neoclásica" (Dequech, 2007-2008: 19)

Davis agrega que los nuevos programas de investigación mantienen supuestos fundamentales en conflicto con la ortodoxia neoclásica y en tal sentido debieran ser considerados como heterodoxos.

Entiende que históricamente se ha considerado a la heterodoxia como "una gran carpa de asuntos con una variedad de aproximaciones dispares que generalmente tienen pocas conexiones entre sí" (Davis, 2008:12). Le parece una noción más exacta "heterodoxia *mainstream*".

Él distingue cuatro causas por las que surgen las aproximaciones heterodoxas en relación a los cambios en la ortodoxia:

- 1) El fracaso de volverse ortodoxo siguiendo un período de pluralismo.
- 2) La pérdida del status de la ortodoxia cuando surge una nueva ortodoxia.
- 3) El fracaso para redirigir la ortodoxia desde fuera de la ortodoxia.
- 4) El fracaso para redirigir la ortodoxia desde dentro de la ortodoxia.

Acerca de cómo se distingue la heterodoxia tradicional de la nueva heterodoxia, señala que la última surge desde fuera de la economía; que la primera rechaza los principios del núcleo de la ortodoxia. La heterodoxia *mainstream* tiene las ventajas profesionales de la *mainstream*. Otra diferencia es respecto a la actitud frente al dominio y al pluralismo. Mientras la heterodoxia tradicional rechaza la idea de que la economía debiera tener un programa dominante y entiende que debiera ser plu-



ralista, la heterodoxia *mainstream* acepta que la economía debiera estar dominada por una aproximación única. La última diferencia concierne a la actitud frente al uso de los modelos formales. La nueva *mainstream* considera que los métodos formales son mejores y no que tienen un rol demasiado importante en la economía. Davis identifica tres principios que caracterizarían a la heterodoxia tradicional y constituye la crítica al neoclasicismo:

- a) Los individuos están socialmente involucrados y no son átomos aislados.
- b) Los procesos económicos son evolucionarios más que mecánicos.
- c) Los individuos y las estructuras socio-económicas se afectan mutuamente.

Davis señala que los *behavioralists* y los *experimentalists* aceptan la última idea.

Los programas que él llama diacrónicos: *evolutionary game theory*, *evolutionary economics*, y *agent based complexity economics* conciernen a los procesos de cambio. De la referencia de *behavioural economics* a los puntos a y b, Davis resume que "importa el contexto de elección". Respecto de la referencia de *experimental economics* al punto c, infiere la idea de que "las instituciones importan".

La nueva ortodoxia adoptaría los principios a y c, y rechazaría el b.

Davis muestra que en los nuevos programas de investigación, los individuos parecen tener dos características: 1) que ocupan lugares profesionales más importantes que los heterodoxos tradicionales 2) no mantienen de forma consistente orientaciones políticas de centro izquierda como la heterodoxia tradicional (excepto la Escuela Austríaca).

La nueva heterodoxia está compuesta por programas de investigación dentro de la economía que, como se ha mencionado, tiene su origen fuera de la economía, pero todavía entiende Davis, son intentos fracasados de redirigir la economía ortodoxa desde fuera de la ortodoxia. (Davis, 2009:88)

4. La Nueva *Mainstream* Más Pluralista

Esta propuesta es sostenida por John Davis conforme al surgimiento de nuevos programas de investigación (como la teoría de juegos, la economía experimental, *behavioural economics* y la neuroeconomía, entre otros) que nacen fundamentalmente de otras disciplinas diferentes a la economía, de las que importan nuevos supuestos y conceptos a la economía (Davis, 2008:10), que no formarían parte de la ortodoxia tradicional y que muestran que la economía neoclásica no domina a la



economía *mainstream*. O bien, que la economía neoclásica no caracteriza más a la economía *mainstream*.

El cambio en la economía como ciencia según Davis provino de la investigación a la instrucción; los cambios en la investigación preceden a los cambios en la instrucción de la economía. Si bien entiende Davis que el neoclasicismo no es más dominante de la economía como un todo, éste constituye el plato principal de la instrucción aunque no de la investigación (Davis, 2006:5).

Estos programas tampoco son lo que habitualmente se entiende por heterodoxia. En algún punto son más ortodoxos que la heterodoxia tradicional, y más heterodoxos que la ortodoxia tradicional. Davis entiende que se la puede llamar Heterodoxia *Mainstream* o Nueva *Mainstream* Más Pluralista. Según él la economía *mainstream* no es especialmente pluralista puesto que divide entre economía *mainstream* y economía heterodoxa.

La economía se está moviendo según este autor del dominio neoclásico al pluralismo *mainstream*. El desarrollo de estos nuevos programas desde fuera de la economía es expresión de que la economía se está volviendo más pluralista. Dada la situación "intermedia" en que se encuentran estos programas, podría pensarse en esta propuesta como una posibilidad para acortar distancias entre la ortodoxia y la heterodoxia tradicionales.

Davis sostiene que la ortodoxia surge de la heterodoxia y entiende a los nuevos programas de investigación como una nueva clase de heterodoxia. La nueva ortodoxia surgiría entonces, de la nueva heterodoxia y la heterodoxia tradicional y podría según este autor reconstituir la relación ortodoxia y heterodoxia. (Davis, 2008:1).

Argumenta que los nuevos programas *mainstream* de investigación mantienen supuestos fundamentales que están en desacuerdo con la ortodoxia neoclásica y en consonancia con la heterodoxia.

Según él los momentos pluralistas en la economía sucedieron a períodos en que una sola aproximación era dominante. La distinción ortodoxia-heterodoxia refiere a la cuestión del status epistemológico de la economía, en tanto se rechaza la heterodoxia como no científica. (Aunque sostiene que no se la elimina porque hacerlo implicaría eliminar la ortodoxia (Davis, 2008: 7-8)).

La nueva *mainstream* no es más neoclásica según Davis y Hands, sino que el paradigma neoclásico ha sido reemplazado por una Nueva *Mainstream* Más Pluralista, que está abierta a la psicología y es menos individualista (Hands, 2012:27)

Esta Nueva *Mainstream* Más Pluralista no es estrictamente neoclásica, pero tampoco es realmente heterodoxa (en el sentido de que las críticas desde *behavio-*



ral economics no utilizan la literatura de la heterodoxia tradicional). El neoclasicismo permanece involucrado en la enseñanza de la economía.

Esto para Davis y Hands implica un cambio en la metodología de la economía y en la consideración de la economía como ciencia. (Davis, 2007; Hands, 2012:29).

Ya no es el centro de la investigación de la metodología de la economía el neoclasicismo ni la economía heterodoxa tradicional, sino que este lugar es ocupado por nuevos programas de investigación dentro de la economía.

Conclusión

En este trabajo hemos querido mostrar a la Nueva *Mainstream* Más Pluralista como una posibilidad para el diálogo entre la ortodoxia, que defiende el uso de modelos formales *mainstream* para acceder al mundo social y la heterodoxia que critica tales modelos.

Como representante de la ortodoxia y su posición hemos planteado la propuesta de Uskali Mäki y de la heterodoxia, el ejemplo de Tony Lawson.

Sobre el primero explicamos qué es el Realismo Posible y sus argumentos de posibilidad y presentamos su consideración MISS de los modelos (*Models as Isolations and Surrogate Systems*).

Acercas de la propuesta de Tony Lawson, el Realismo Crítico, mostramos por qué se critica el uso de tales modelos. Estas razones se fundan, hemos señalado, en la naturaleza y el estado de la *mainstream* y lo que él entiende como Ontología Social.

En torno a las nociones de ortodoxia y heterodoxia, si bien en sentido estricto tales términos no refieren a una economía particular, sino que esto está vinculado a las condiciones sociales, en nuestro trabajo la noción ortodoxia es sinónimo de *mainstream*. Este último concepto estaba definido de algún modo en sentido sociológico, puesto que hemos visto, implicaba lo que se enseña en los libros de texto, esto es, en términos generales economía neoclásica, aunque *no* de modo dominante. Dado que los nuevos Programas de Investigación en economía han surgido desde fuera de esta disciplina, han provocado un movimiento hacia fuera de la *mainstream* tradicional, esto es heterodoxo, pero tampoco constituyen la heterodoxia tradicional. Esto ha dado lugar a la llamada por Davis, Nueva *Mainstream* Más Pluralista.

Esta Nueva *Mainstream* Más Pluralista podría hacer de puente entre la ortodoxia y la heterodoxia, especialmente si se pone entre paréntesis la Ontología Social propuesta por Tony Lawson y en el caso de Uskali Mäki se profundiza el planteo en



el planteo ontológico y se abre a la posibilidad de diálogo entre la ortodoxia y la heterodoxia mediante esta Nueva *Mainstream* Más Pluralista.

Referencias bibliográficas

- Colander, D., Holt, R., Rosser, B.** (2004), "The changing face of Mainstream Economics", *Middlebury College Economics Discussion Paper* n. 3-27, <http://cat2middlebury.edu/econ/repec/mdl/ancoec/0327.pdf>, 1-13
- Davis, J.B.** (2006), "The turn in economics. Neoclassical dominance to mainstream pluralism?", *Journal of Institutional Economics* 2:1, 1-20.
- Davis, J.B.** (2007), "The turn in economics and the turn in economics methodology", *Journal of Economic Methodology* 14:3, 275-290.
- Davis, J.B.** (2008), "The turn in Recent Economics and return of orthodoxy", *Cambridge Journal of Economics*, Vol. 32, Issue 3: 349-366, http://economix.fr/pdf/colloques/2007_HISRECO/12_Davis.pdf, 1-42.
- Davis, J.B.** (2009), "The nature of heterodox economics", en Fullbrook, E. (Ed.), *Ontology and Economics. Tony Lawson and his critics*, London and New York: Routledge, pp. 83-92.
- Dequech, D.** (2007-2008), "Neoclassical, mainstream, orthodox and heterodox economics", *Journal of Post Keynesian Economics*, Vol. 30, Issue 2, 279.
- Dequech, D.** (2012), "Post Keynesianism, Heterodoxy and Mainstream Economics", *Review of Political Economy*, Taylor and Francis Journals, Vol. 24 (2), 353-368.
- Hands, D.W.** (2012) "Orthodox and heterodox economics in Recent Economic Methodology", en Lazzarini, S., Weisman, D. (Eds.), *Perspectives on Epistemology of Economics*, Buenos Aires: Ed. Yael, pp. 17-41.
- Lawson, T.** (1997), *Economics and Reality*, London and New York: Routledge.
- Lawson, T.** (2003), *Reorienting Economics*, Great Britain: Routledge.
- Mäki, U.** (2008), "Realism from the 'lands of Kaleva': an interview with Uskali Mäki", *Erasmus Journal for Philosophy and Economics*, Volume 1, Issue 1: 124-146.
- Mäki, U.** (2009), "MISSing the world. Models as isolations and credible Surrogate Systems", *Erkenntnis*, 70 (1): 29-43.



Merleau-Ponty y el universo lúdico que nos habita

El juego como ruptura e instauración de nuevos mundos

JESICA ESTEFANÍA BUFFONE

CONICET/UBA/Lyon3

Introducción

¿Puede el proceso de aprendizaje prescindir de la actividad lúdica? El juego entre los más pequeños se instala no sólo como una actividad proveedora de placer y disfrute, sino también como una conducta eminentemente reguladora y simbolizante. Al comenzar una clase, al despedirnos luego de una jornada de trabajo o para calmar los ánimos de un día agitado, el juego se hace presente para instaurar nuevas conductas o para fortalecer otras. Se instala ante todo, como una herramienta para enseñar nuevos contenidos y, al mismo tiempo, como un medio para indagar un mundo que nos interroga.

La importancia de la actividad lúdica en la currícula actual, me ha conducido a considerar el juego como una conducta eminentemente filosófica que debe ser explorada, sin más, filosóficamente. Para ello, en primer lugar, realizaré un pequeño recorrido por la injerencia del juego en la educación inicial (en tanto estrategia didáctica y conducta simbolizante a propiciar). En segundo lugar, analizaré el rol que desempeña el acto de jugar en la estructuración del aparato perceptivo, tomando como referencia pasajes de la *Fenomenología de la percepción* y *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952*. De esta manera, intentaré dilucidar los mecanismos que subyacen al juego y que hacen de él una parte fundamental de todo proceso de aprendizaje, como así también explorar a partir de la imaginación y del acto de jugar, la adquisición e incorporación al esquema motriz de nuevas habitualidades perceptivas.



El juego: apertura de nuevos mundos

Para Ruth Harf, el juego implica la instauración de un orden distinto al de la cotidianeidad en donde los significados de las cosas son desplazados o suspendidos momentáneamente. El mundo cotidiano debe quedar suspendido en beneficio del ámbito de lo lúdico, para que este aparezca y se instale con sus reglas propias. Sin embargo, “¿cómo se ‘rompe’ un mundo tan lleno de cosas, personas y fenómenos y se instala otro también lleno de personas, cosas y fenómenos?” (Harf, 2008: 8). En este punto, Harf toma el planteo de Graciela Sheines, quien sostiene que en el momento previo a la instauración del juego, es el vacío y el caos lo que posibilitan “la transición de un ámbito y otro”. Jugar será “quitarle el significado cotidiano a las cosas o a las relaciones” (Harf, 2008: 8); los vínculos se romperán o suspenderán momentáneamente para darle paso a nuevos lazos que reemplazarán a los ya existentes. El mundo real será suspendido, dejado de lado, y uno nuevo vendrá para reemplazarlo con su dinámica propia. Esta versatilidad que hace que varias legalidades se alternen, depende de la plasticidad que poseen los más pequeños de incorporar nuevas leyes en detrimento de algunas o sólo para suspender otras momentáneamente, pudiéndose alejar de un mundo habitual al que todavía no han quedado sujetos del todo.

En la educación inicial, el juego cumple incluso una función formadora haciendo presente ciertas regulaciones dictadas por el mismo contexto social. El juego es formador en tanto y en cuanto hace evidentes ciertas reglas básicas de convivencia, poniendo en práctica las regulaciones que rigen lo cotidiano. En la misma línea, Patricia Sarlé sostiene que el juego se sitúa no sólo como un “medio para enseñar” del que se sirve el maestro, sino también como un “medio para conocer” que poseen y desarrollan los niños para aproximarse al mundo. Asimismo, el juego crea un contexto para el desarrollo de las funciones cognitivas del niño y posibilita la “creación de nuevas estructuras” (Sarlé, 2008: 38) para la adquisición de nuevos conocimientos. De esta manera, la actividad lúdica (en tanto suspensión de los significados propios y ajenos) evidencia esta dinámica de cambio e intercambio en donde la corporalidad, como posibilidad siempre latente de nuevas conductas, se instala como protagonista.

En la medida en que el juego se presenta como la inversión y suspensión del sentido habitual, el cuerpo (origen de todos los espacios expresivos) se sitúa en medio de ese proceso. Es por ello que a continuación, analizaré algunos pasajes en donde Merleau-Ponty se ocupará del rol del juego en el desarrollo infantil, con el fin de explorar esta conducta no solamente como estrategia didáctica entre los más



pequeños, sino como un engranaje más que está a la base de la formación de un esquema corporal determinado.

La imitación como estrategia constitutiva del yo

La *imitación* será una de las conductas infantiles habituales a las que Merleau-Ponty dedicará su atención en *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952* (2001). El análisis que Guillaume hace de la misma será el punto de partida para explorar el proceso por el cual el niño se constituye como un yo que paulatinamente se diferenciará de un otro del que nunca logrará separarse del todo.

Según la concepción clásica del fenómeno de la imitación en el niño, dicha actividad supondría un doble trabajo: en primer lugar, el niño debe comprender las causas de una determinada conducta y, en segundo lugar, reproducirla. Para ello, el niño debe reconstruir y ejecutar los movimientos musculares que produjeron la conducta a imitar. Guillaume, en cambio, invierte el lugar que posee el niño en medio de esta dinámica. Siendo imposible que un niño pueda reconstruir o reproducir siquiera una imagen mental aproximada de los movimientos musculares que producen una conducta, será el objeto deseado, el objetivo a alcanzar, el motor de dicho proceso. Habría una “cierta atracción ejercida por el objeto” (Merleau-Ponty, 2001: 31) sobre el niño, ocupando este último el lugar de la pasividad. Ya no habrá una identificación entre mi cuerpo y el del otro (en la medida en que carezco de percepción visual de mí mismo así como también de la percepción kinestésica del otro), sino que el niño imita “el resultado de la acción por sus propios medios” produciendo así los mismos movimientos que el modelo a imitar. El tercer término en esta dinámica es el mundo exterior, que “dirige la acción del otro como la mía” (Merleau-Ponty, 2001: 32).

La imitación se fundaría, entonces, en una “comunidad de metas” (*communauté de buts*) (Merleau-Ponty, 2001: 33): imitar ya no será hacer lo mismo que el otro, sino más bien, intentar conseguir los mismos resultados. Guillaume sostiene que será a partir de la imitación de los resultados de las acciones que podremos, finalmente, imitar a los otros. Es así como el niño “toma el cuerpo del otro como portador de conductas estructuradas y prueba su propio cuerpo como un poder permanente y global de realizar los gestos dotados de un cierto sentido” (Merleau-Ponty, 2001: 34). El otro, por tanto, será para el niño el “espejo de sí mismo en el cual su yo se vuelca” (Merleau-Ponty, 2001: 35). Según Guillaume, sin embargo, el pasaje



de la “simpatía egocéntrica” (esto es, el niño participaría o tomaría parte aunque sea por un momento de los sentimientos del otro) a la simpatía real, así como también el pasaje de la imitación de los actos a la imitación de las personas se producirá a partir del juego de roles.

Descubriéndome a partir del otro: el juego en Merleau-Ponty

En el juego, el niño no sólo se auto constituye como sujeto, sino que también se afirma como portador de un mundo imaginario. La manifestación de su vida imaginaria se ejerce a través del lenguaje como una manifestación de sí mismo, como una suspensión voluntaria de las reglas de un mundo que aún desconoce. Citando a Sartre en *L'imaginaire*, Merleau-Ponty sostiene que el niño, al igual que el actor, no “finge” ser el personaje que ha asumido, sino que “abandona el plan de vida habitual por una vida onírica que él vive realmente” (Merleau-Ponty, 2001: 48). El poder absoluto que el niño le otorga a la conciencia se expresa como un “pensamiento mágico”, todopoderoso, análogo al egocentrismo del que habla Piaget. En casos patológicos como el caso Schneider que Merleau-Ponty analiza en la *Fenomenología de la percepción* (1984), se puede ver cómo la inserción del sujeto al ámbito de lo imaginario se ve impedida por el daño que se ha producido en el esquema motriz que sustenta dicho pasaje. Schneider no puede representar un rol, asumir verdaderamente una situación imaginaria; Schneider no puede “cambiar de ‘medio contextual’” (Merleau-Ponty, 1984: 154). El mundo ficticio es convertido por Schneider en una situación real. El enfermo no puede sino vivir en un mundo rígido en el que no puede acceder al ámbito del “como si”.

El juego de roles entre padres e hijos se sitúa como la piedra angular que posibilita la asimilación del otro y, por ende, la construcción de un imagen diferenciada de mí mismo. Al cambiar de perspectiva, el niño asumiría así la propia. “Cuando se adopta un aspecto de la conducta del otro, la totalidad de la conciencia toma el estilo de la persona imitada”. Para describir este fenómeno, Guillaume toma el concepto de *acomodación*, fenómeno que “permite la apropiación de estructuras nuevas” así como también “la adquisición del lenguaje” (Merleau-Ponty, 2001: 37). Dicho proceso será posible debido al dinamismo del esquema corporal, el cual se irá conformando a lo largo de toda la infancia y será lo que permita esta transposición por la que asumo mi subjetividad a partir del cuerpo del otro.

En *Las relaciones del niño con los otro* (1959), Merleau-Ponty sostiene que “ese traspaso de mis intenciones, al cuerpo del otro y de las intenciones del otro a mi



propio cuerpo, ese extrañamiento del otro por mí y de mí por el otro lo que hace posible la percepción del otro” (Merleau-Ponty, 2001: 42), y por ende, lo que hace posible a posteriori la paulatina percepción de mi individualidad y diferencia. El niño comienza siendo uno con un otro indiferenciado que es asumido como parte constitutiva de sí. La imagen especular que el niño obtiene de sí mismo lo enfrentaría para Merleau-Ponty con toda su individualidad corporal. Una vez objetivado el cuerpo propio, comienzo a construir el cuerpo del otro, “el primer objeto cultural, aquel por el que todos existen” (Merleau-Ponty, 1984: 360). Sin embargo, para Merleau-Ponty, “la percepción del otro y el mundo intersubjetivo sólo constituyen problema para los adultos” (Merleau-Ponty, 1984: 366). Debido al sincretismo que caracteriza la primera infancia, el niño considera que su mundo es accesible para todos; el mundo imaginario del niño se abre sin pudor frente a la mirada de los adultos que constituyen una unidad con su entorno. El niño “no sospecha que todos estemos, y lo esté él, limitados a un cierto punto de vista acerca del mundo” (Merleau-Ponty, 1984: 366). Es este “pensamiento bárbaro” que Merleau-Ponty quiere enaltecer por sobre el pretendido pensamiento objetivo que el sujeto alcanzaría para Piaget con la llegada de los doce años.

Asimismo, las relaciones que poseemos con los otros no serán sólo un componente más de nuestra experiencia, sino que la reciprocidad será identificada por Merleau-Ponty con la inteligencia misma. “La relación viva con el otro es el sostén, el vehículo o el estímulo de lo que se llama abstractamente la “inteligencia” (Merleau-Ponty, 1959: 75). En *Las relaciones del niño con los otros*, el plano afectivo e intersubjetivo ocupa un lugar central en el desarrollo cognitivo del sujeto. El otro, entonces, en tanto correlato de mis acciones y estructura que estimula mi desarrollo cognitivo, se presenta como eje estructurante de mis hábitos perceptivos.

En el juego se evidencia entonces la plasticidad del esquema motriz, la adaptación del mismo a situaciones novedosas, esto es, la capacidad de adaptación a un mundo imaginario que se sostiene por la creencia en nuevas realidades.

Conclusión

La aparición del juego como fenómeno de acomodación o como mecanismo que suscita que ésta se produzca, genera algunos interrogantes al interior de la teoría de Merleau-Ponty, así como también en la utilización del mismo en el seno de las prácticas pedagógicas. En primer lugar, la génesis del aparato perceptivo del niño en Merleau-Ponty sigue mostrando algunos sitios de penumbras. El juego, en tanto



dinámica de acomodación y apropiación de estructuras, podría situarse a la base de la adquisición e intercambio de habitualidades perceptivas. Sin embargo, la condición de posibilidad de dicho proceso (la unidad corporal expresada como esquema motriz) permanecería aún sin explicaciones demasiado precisas. ¿Cómo se instala esta unidad? ¿Cómo se impregna del “estilo” que condiciona la adquisición de nuevas significaciones?

Por otra parte, En su debate con Jean Piaget en torno a la percepción del niño, Merleau-Ponty sostiene que la percepción infantil no difiere de aquella realizada por el adulto; las conclusiones a las cuales habría llegado el pedagogo sobre las diferencias en los procesos perceptuales de ambos, tendrían que ver más bien con el lenguaje que utilizan los niños para referir a un mundo que efectivamente compartirían con los adultos. Sin embargo, ¿es la teoría de la percepción presentada en *Fenomenología de la percepción* similar a la esbozada en los *Cours de Sorbonne*? ¿Apela Merleau-Ponty en las dos obras a los mismos mecanismos y procesos a la hora de desarrollar su fenomenología de la percepción? ¿Es la *Fenomenología de la percepción* la base teórica de todo proceso perceptivo o es más bien una fenomenología de la percepción del hombre adulto?

Estas preguntas nos invitan a seguir explorando no sólo las implicancias que tendría la aplicación de una teoría fenomenológica de la percepción al mundo infantil, sino que nos invitan a considerar el juego como un fenómeno de acomodación no sólo efectivo en la niñez, sino como un mecanismo de adaptación que estaría a la base de un esquema motriz cambiante aún en la vida adulta. El juego, en definitiva, nos incita a conmovir la resistida rigidez de un cuerpo que pugna por no cerrarse sobre sí mismo, rescatando así el pensamiento bárbaro en donde yo soy el mundo que habito.

Referencias bibliográficas

- Harf, R.** (2008), “Si este no es el juego: ¿el juego dónde está? Preguntas y no respuestas”, en Harf, R. (et al.), *El juego en la educación infantil. Crecer jugando y aprendiendo*, Bs. As.: Novedades educativas, pp. 6-19.
- Merleau-Ponty, M.** (1984), *Fenomenología de la percepción* (trad. Jem Cabanes), Barcelona: Planeta-Agostini.
- Merleau-Ponty, M.** (1959), *Las relaciones del niño con los otros* (trad. Irma B. Bocchino de González), Córdoba: U.N.C.



Merleau-Ponty, M. (2001), *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952*, France : Verdier.

Sarlé, P. (2008), “Jugar en la escuela: un diálogo que recién comienza”, en Harf, R. (et al.), *El juego en la educación infantil. Crecer jugando y aprendiendo*, Bs. As.: Novedades educativas, pp. 20-39.



Legado, parricidio y confluencia: motivos para el pensar latinoamericano

SAMUEL M. CABANCHIK

UBA/UNL/CONICET

Marcada por la orfandad característica de quien asiste a su comienzo, Nuestra América debió buscarse para engendrarse, haciendo consistir la autoconciencia de sí antes que la conciencia crítica de su historia, arriesgándose a sucumbir, lacerada por el movimiento oscilante que la sacude desde el historicismo más ramplón hacia la fantasía de una tradición cerrada sobre sí, recuperable sin pérdida ni mácula.

Uno y otro de estos extremos han dejado su huella en la construcción de nuestra identidad cultural crítica, desde la cual podemos volvernos hacia aquello que se vislumbró insuficiente para asentar un *Nosotros los latinoamericanos*, explícito por implícito, que nutriera con identidad de cultura y potencia filosofante.

Tomemos como un primer motivo para clarificar ese *Nosotros* la teoría del legado. Dicha denominación abarca diversas expresiones de la filosofía y la literatura del siglo XIX y del novecientos, que con diversos matices pretendieron identificar “lo nuestro” con un acervo de valores constitutivos de la tradición hispanoamericana – incluso un latinoamericanismo más tardío converge en ello - .

Como señala lúcidamente Arturo Roig¹, la teoría del legado implica una concepción alienante y alienada de la cultura, sin posibilidad de ejercicio crítico, ya que *concede la transmisión como reproducción de la tradición*. Esto lleva a una apropiación conservadora del pasado que objetiva al sujeto cultural como meramente receptivo, impidiendo el ejercicio de la crítica y, más aún, obturando la cultura como tal, al suprimir la dinámica en la que abreva su apertura hacia lo inconsciente, ese revés que la vida social produce, habilitando la incompletitud donde las fuerzas creativas van a buscar su objetivación a través de formas culturales.

Otro señalamiento crucial de Roig nos remite a la bidimensionalidad de *legatus*, a la vez conjunto de bienes y mandato. El fulcro normativo, al actuar sólo en la tradición, impide la transmisión. En efecto, en palabras de Roig:

...toda herencia cultural, incluyendo en ella lo que se ha entendido restrictivamente como “legado”, es por naturaleza propia algo “transmisible”, y se nos muestra por eso

¹ (2009) Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano, Buenos Aires, una ventana (1^o edición 1981)



mismo como un hecho de naturaleza temporal. (...) La transmisibilidad no es, en efecto, algo externo y mecánico, sino que es una posibilidad intrínseca de toda herencia cultural que explica que puede ser recibida. Las formas culturales son necesariamente informadas y conformadas en mayor o menor grado por quien las recibe, caso contrario no se puede hablar de recepción y ello deriva de su propia naturaleza histórica².

Y más adelante:

...las formas culturales recibidas no constituyen una realidad separada respecto de un sujeto receptor, ni tampoco lo es éste en relación con aquéllas. *Toda recepción es ejercida desde un acto receptivo anterior ya interiorizado que es constituyente del sujeto mismo*. Y así como las formas del “legado” de los tradicionalistas no son hipóstasis, tampoco la conciencia que las asume en una realidad “pura” que se autodefine desde sí misma como otro absoluto³. (Yo subrayo)

El pasaje subrayado expresa el nudo esencial del argumento. Descompongamos analíticamente su contenido en el contexto más amplio de su desarrollo: 1. Toda cultura se constituye en su identidad a través de la transmisión de sus formas; 2. La recepción de las formas implica la acción de un sujeto histórico; 3. El sujeto se constituye a partir de recepciones previas respecto de las cuales él no es su sujeto; 4. La dimensión en la que es eficaz la recepción previa es “interior a” y “constituyente del” sujeto de la recepción de las formas culturales.

A fin de clarificar este conjunto de ideas, sostendré que esa dimensión *previa, interior y constituyente* remite al lazo de la *filiación* cultural que, a la luz de la teoría psicoanalítica, corresponde interpretar bajo la hipótesis del inconsciente, en analogía con el vínculo filial intrafamiliar, propia de la novela de Edipo, - pero no necesariamente edipizante - .

En otras palabras, no habrá cultura allí donde el lazo de transmisión en la que se constituye no contenga todos sus elementos: padres e hijos culturales, legado transferido y apropiado y, finalmente, reconocimiento del acto germinativo y generador por parte de ambos.

Por este camino nos encontramos con la ya clásica tesis de Murena en su interpretación de la situación vital y cultural de América. En resumen, según su concepto, la ley del espíritu como tal, esto es de la vida humana y sus formas de expresión, es el *parricidio*. Ahora bien, según sostiene, este parricidio se cumple a

² Op. cit., página 49

³ Idem, página 52



medias o artificiosamente en el hijo América en relación a su padre Europa. Finalmente, también agrega Murena que donde este parricidio debe jugarse en su esencia es en la creación de un lenguaje propio a partir del lenguaje de los padres.

El gran parricida americano es para Murena Edgar Alan Poe, doblemente potente dado que su obra germina en la literatura europea reforzando sus propios parricidios, acometidos sobre todo por la universalización de sus efectos a través de la obra de Baudelaire y su rica descendencia. Es interesante comparar la reflexión de Murena sobre Poe con la de Valéry y advertir cómo se refuerzan mutuamente. Ambos observan que Poe tuvo una recepción más europea que americana. Valéry se sorprende, incluso, de que se lo ignore “entre los suyos”, “en el mundo anglosajón”, dada la profunda y extensa influencia que alcanza su literatura y su pensamiento en Europa. Pero además, agrega que si no hubiera sido por Baudelaire y su descendencia en Mallarmé, Poe hubiera sido una “miserable sombra”⁴.

Lo que en Valéry es un comentario marginal que expresa curiosidad y, por otra parte, permite reforzar su eurocentrismo – y francocentrismo – al acentuar lo que Poe le debe a la literatura europea – sobre todo a la poesía francesa – tanto o más que lo que ésta le debe a aquél, en el camino abierto por Murena alcanza su significación más profunda.

Si bien es cierto que se nos puede recordar que el famoso “nadie es profeta en su tierra” es bíblico y que Jesús no era americano, para señalar que el fenómeno apuntado no es idiosincrásico de América, cabe insistir en que lo que importa es la significación que para una comunidad tiene que sus miembros no sean reconocidos por quienes debieran ser sus pares. (Esto no pasa del mismo modo en todos los campos pero sí en aquellos en donde las expresiones siguieron siendo casi exclusivamente patrimonio europeo, en especial en la filosofía, que es en última instancia la dimensión de la cultura que aquí más nos interesa).

Un ejemplo paradigmático con el que Murena ilustra el sentido de su afirmación de que el proceso parricida de América se realiza a medias, es la siguiente referencia al Martín Fierro:

En el orden espiritual en que se desarrolla el parricidio, naturalmente las conquistas de mayor valía son las que se practican en el campo del lenguaje (...)

En cuanto al cumplimiento de esa ley en el predio de la palabra escrita...el “Martín Fierro”, [es] muestra de audacia en la realización de los deseos de parricidio cultural (...)

“Martín Fierro” es el exponente del decidido parricidio lingüístico-poético (...)

⁴ (1965) El pecado original de América, Buenos Aires, Sudamericana



Sin embargo, no hay que olvidar el hecho de que...es en sí negativo. Es el emblema de una comunidad sumida en un parricidio⁵

Pero ¿qué es una comunidad sumida en el parricidio? ¿Y qué debería ser una comunidad que haya superado este momento negativo, es decir, una comunidad que lo haya cumplido acabadamente? Que el Martín Fierro es una expresión americana cuya forma expresiva introduce nuestra idiosincrasia y abre el camino del distanciamiento crítico con las tradiciones literarias y culturales europeas es más que obvio. Sin embargo, quedarse en su particularismo sería tan inconducente como no pasar por él, del mismo modo que fue necesario pasar por el modernismo de un Darío y sus múltiples resonancias ideológicas para dar expresión a una perspectiva renovadora que también impactó en Europa, particularmente en España, pero también fue fundamental atravesarlo más allá de él para acrecentar la propia robustez cultural y lingüística.

Cierto es que la cultura ofrece la morada imprescindible para que el desarrollo de los pueblos se celebre hasta alcanzar una historia en la que la imagen de sí sea reconocible, comunicable, compartible. Pero si esta cultura se redujera a su propio comienzo, sería como si el niño permaneciera siempre niño. El niño se vuelve adulto asumiendo las responsabilidades del parricidio, que implica reconocer padres espirituales y confrontar con ellos, tanto como reconocer hermanos en esa aventura.

El principal problema que ofrecería América, según inferimos de nuestra lectura de Murena, es ya sea detener el proceso, o no asumirlo o acometerlo de modo tan defensivo y culposo, que requiere luego ocultarse detrás de una mascarada de desprecio y rechazo por su propia universalización.

Otra veces, como en el campo filosófico, ni siquiera se lo acomete, adoptando la lengua filosófica de la tradición de modo pasivo y reproductivo, cumpliendo plenamente con la actitud conservadora y estéril de la práctica legitimada por la teoría del legado.

Ocurre que una comunidad de parricidas que no asumen el parricidio, no se sostiene en el tiempo y en ella nos pasa entonces lo que le pasó a Poe: no hallar pares entre los propios – esto nos pasa a todos nosotros en la filosofía latinoamericana, excepto por la mediación de los padres muertos, y también le pasó a Murena y a tantos otros - . Es que una comunidad que no acepta el parricidio termina siendo fraticida.

⁵ Op. cit., páginas 39 a 42



Puede sorprender que hagamos una serie o continuidad entre la perspectiva de Roig, a la que volveremos, y la de Murena, cuando el primero ha sido muy crítico del segundo y de otros que han sostenido puntos de vista emparentados con ese⁶. Si bien entendemos el sentido de esas críticas, creemos que surgen de una lectura superficial y tendenciosa por parte de Roig, que de no haber cedido a la actitud polémica, pudo haber encontrado en una obra como la de Murena una convergencia enriquecedora.

El punto de confluencia encuentra un locus clásico bajo la etiqueta de *modernismo*, evocadora de nombres como José Martí, Rubén Darío y José Enrique Rodó, por limitarnos a algunos de sus referentes más clásicos. Este movimiento fue a la vez político, cultural y literario, sin resonancia visible en la historia de nuestra filosofía académica. Renovador de formas expresivas poéticas y narrativas, impactó fuertemente en España y supuso una reasunción política del idioma, construyendo puentes entre *Nuestra América* y los clásicos de la antigüedad europea.

Pero es de sobra conocido que la influencia más próxima de la que fue deudor el modernismo fue la poesía francesa, precisamente aquella que había recibido a su vez la influencia de Poe. Es decir, América se alimentaba de sí misma a través de su germinación en el centro literario y político europeo para muchos de nuestros políticos y nuestros *hommes de lettres*. Se ilustra en su conformación lo que quizás sea la regla de todo parricidio acabado: pasar por la extranjería e incluso la heterogeneidad lingüística y cultural para constituirse y prosperar.

Las condiciones para la transmisión cultural viviente, entonces, las que nos permiten evitar el conservadurismo pasivo del legado tanto como el objetivismo relativista del historicismo, son las de la *historicidad* misma, que implica tanto procesos de subjetivación como de objetivación, a partir de una renovación lingüística, metafórica y, sobre todo en filosofía, conceptual, respecto de las fuentes con las que se establece el vínculo de la filiación.

Como agudamente señala Roig, el núcleo normativo es aquí irrenunciable; sólo lo que este autor llama *a priori antropológico*, consistente en un implícito *nosotros valemos*, instaura el proceso de subjetivación, cuyo reverso esencial son los procesos de objetivación. Digamos que el polo subjetivo nos da la dimensión normativa mientras el polo objetivo expresa la significación o referencia que incrementa y renueva el acervo cultural.

Ahora bien, es evidente que esta operación de la cultura, en América ha encontrado en el campo del arte tierra más propicia que en el de la filosofía y cabe pre-

⁶ (2009) capítulo VIII



guntarse por qué. A modo de hipótesis identifico dos factores: la intrínseca necesidad de la filosofía de constituir filiaciones, guerras de escuela y descendencias discipulares y la mayor mediación de lo que podríamos llamar lenguas filosóficas.

El primero de los factores recibe una explicación de la situación paradójica de la verdad o corrección en filosofía. En efecto, puesto que no hay filosofía que no aspire a fundarse en su relación conceptual a un objeto a partir de la cual se acreditaría como filosofía verdadera o correcta, y dado que por la índole de dicho vínculo ninguna puede fundar la exclusión definitiva del campo de la verdad o corrección de todas las demás, que legítimamente pueden pretender el mismo vínculo, se sigue la pluralidad, al menos virtualmente irreductible de, ahora sí digámoslo, las filosofías.

Pero donde la norma no proviene “de la cosa misma”, por así decir, requiere de la presencia subjetiva, como ocurre en el arte con mayor flexibilidad, pues en todo caso la disputa allí no es por la verdad. Por ello, donde no hay filósofos no hay filosofía, pero, al mismo tiempo, donde no hay reconocimiento de maestros de filosofía no hay descendencia filosófica. De ahí que el campo de la filosofía esté tan expuesto a la fortaleza o fragilidad con la que la filiación cultural se instaura.

De lo dicho sobre la condición de la filosofía surge también el segundo factor, pues la batalla no se da al nivel de los recursos expresivos del idioma sino en el de su tramitación, incluso metafórica, de los conceptos. Es la lengua conceptual de las tradiciones filosóficas las que deben ser renovadas para que haya filósofos y filosofías que puedan identificarse con la propia cultura, no por sus temas ni por sus particularidades idiomáticas, sino por su relación al objeto que dichos conceptos instituyen.

Dicho de otra manera, si no tenemos una tradición filosófica propia que esté al nivel de nuestra cultura en *Nuestra América*, es porque los procesos de subjetivación y objetivación que les conciernen no han terminado de cumplirse. El primer paso es asumir el parricidio implicado en el *a priori antropológico*, en el *nosotros valemos* teorizado por Roig. Nuestra comunidad filosófica es una comunidad de fraticidas, a consecuencia de no acometer los parricidios necesarios.

Y ese nosotros ha de ser uno que se diga latinoamericano, para que se llene de la potencia propia de la cultura identificable como latinoamericana, pues la filosofía, en todo tiempo y lugar, si bien por su propia índole trasciende los particularismos culturales, no puede siquiera nacer donde se prescinde de ellos.



Diálogos acerca de la filosofía y la historia

Hume y los pensadores de la antigüedad

SOFÍA CALVENTE

Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias de la Educación

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad Nacional de La Plata

A lo largo de la obra de David Hume encontramos menciones a distintos pensadores de la antigüedad, ya sea para discutir con sus posturas, rescatar ciertos aspectos de su pensamiento o valerse de ellos como fuentes para desarrollar sus propias ideas. Este diálogo con los pensadores antiguos se hace presente tanto en sus trabajos filosóficos como en aquellos en los que se ocupa de la historia. En esta ocasión, nos interesa reflexionar sobre la evaluación que realiza Hume acerca de los filósofos e historiadores del pasado. Esto nos llevará a detenernos, en primer lugar, en el modo en que piensa la relación entre el oficio del historiador y el del filósofo, que él mismo conjugó a lo largo de toda su vida.

El filósofo y el historiador

Hume sostiene que tanto la historia como la filosofía tienen como motivación originaria una misma pasión, que es la curiosidad¹ y también comparten un mismo fin, que consiste en alcanzar un conocimiento lo más acabado posible de la naturaleza humana. Esto se debe a que considera que existe una gran uniformidad en las acciones de los hombres en todas las épocas y naciones, lo que le permite concluir que la naturaleza humana ha permanecido igual a lo largo del tiempo en lo que respecta a sus principios y operaciones, al menos hasta donde la experiencia histórica nos ha mostrado hasta el momento.²

¹ Cfr. Hume, D. (2000), *A Treatise of Human Nature: Critical Edition*. D. F. Norton & M. J. Norton (eds.), Oxford: Clarendon Press, Book 2, Part 3, Section 10. En adelante nos referiremos a esta obra como T y las citas se harán indicando libro, parte, sección y paginación de la edición canónica de Selby-Bigge (con la abreviatura SB) y "Of the Study of History" en Hume, D. (1987), *Essays Moral, Political and Literary*. E. Miller (ed.), Indianapolis: Liberty Fund, p. 564. En adelante nos referiremos a esta obra como ESSY, indicando nombre del ensayo y número de página.

² Cfr. Hume, D. (1999), *An Enquiry concerning Human Understanding*. T. L. Beauchamp (ed.), Oxford: Oxford University Press, Section 8, paragraph 7, p. 150. En adelante nos referiremos a esta obra como EHU y las citas se harán indicando sección, número de párrafo y número de página.



También pueden encontrarse puntos en común en cuanto al método que usan ambas disciplinas, ya que el historiador se vale del método experimental al igual que el filósofo. Hume señala que los registros de hechos históricos tales como relatos de batallas, revoluciones o intrigas pueden tomarse como colecciones de experiencias a partir de las cuales realizar generalizaciones para establecer principios o leyes generales del desarrollo de las distintas sociedades a lo largo del tiempo.

Sin embargo, es necesario aclarar que la uniformidad que Hume encuentra en los principios de la acción humana no es absoluta, como tampoco lo es la que puede observarse en las operaciones de la naturaleza. Debido a que la historia pertenece al ámbito de las cuestiones de hecho, las conclusiones a las que podemos arribar en este ámbito sólo se establecen a partir de un cierto grado de probabilidad.³ Por ese motivo, las leyes que pueden formularse en la historia tienen el mismo carácter que las leyes naturales, es decir que se apoyan en una experiencia consistente y uniforme, pero no exenta de la aparición de casos contrarios. Pueden entenderse como causas generales que funcionan bajo condiciones particulares, y son formuladas retrospectivamente, es decir, luego de que los hechos tuvieron lugar, pero no siempre es posible apelar a explicaciones legaliformes en esta disciplina porque las circunstancias humanas son altamente cambiantes. Desde esta perspectiva, es comprensible que Hume no adhiriera a una idea de progreso necesario como así tampoco a la de una necesaria decadencia de la humanidad, ya que no es posible plantear la existencia de causas finales para el desarrollo de la historia. Aún en el caso de que existieran, su conocimiento no estaría al alcance de nuestro limitado entendimiento.⁴

La diversidad que manifiesta la conducta humana obedece a las diferentes costumbres y a la educación de cada sociedad a lo largo de su historia. Estos son los factores determinantes que van moldeando la mente humana desde la infancia hasta forjar un carácter particular.⁵ Por lo tanto, si bien Hume considera que existe una naturaleza humana ahistórica, sus manifestaciones a lo largo del tiempo y en distintos lugares ha sido y es variable y compleja.⁶

Un segundo punto en común entre el método histórico y el filosófico es que la narración histórica se vale de los principios de asociación formulados en el *Tratado*

³ Cfr. Mossner, E. C. (1949), "Hume and the Ancient – Modern Controversy, 1725-1752: A Study in Creative Scepticism", *The University of Texas Studies in English* 28, pp. 139-153.

⁴ Cfr. Mossner, "Hume and the Ancient – Modern Controversy", p. 142, 147, 149 y 151. También, Rosales Rodríguez, A. (2005), "Ilustración y progreso en David Hume", *Logos. Anales del seminario de Metafísica*, 38, pp. 117-141.

⁵ Cfr. EHU 8.11, p. 152.

⁶ Cfr. Emerson, R. (2009), "Hume's Histories", *Essays on David Hume, Medical Men and the Scottish Enlightenment*, Surrey: Ashgate.



de la naturaleza humana para establecer un vínculo entre los eventos relatados. Hume apela a la contigüidad en el tiempo y el espacio al narrar todos los hechos sucedidos en un lugar particular y en cierto período de tiempo a partir de un determinado designio o intencionalidad que como historiador busca conferirle a su relato, lo que le otorga unidad a los acontecimientos seleccionados. Pero el tipo de conexión que más frecuentemente usa es la causalidad: trata de encontrar cuáles son los principios y consecuencias de los eventos de los que se ocupa. Cuanto mejor pueda reconstruirse la cadena causal entre los distintos acontecimientos, más credibilidad tendrá un relato histórico.⁷ Sin embargo, en algunos casos no se encuentran las causas y en otros, sólo es posible formular conjeturas para suplir lo que no se puede establecer por medio de hechos concretos.

Un último punto en común es la actitud escéptica mitigada que Hume mantiene tanto cuando ocupa el rol de filósofo como cuando se aboca a la tarea de hacer historia. En ambos casos, por las mismas razones: si un testimonio histórico o un razonamiento filosófico se alejan de lo que la experiencia nos enseña sobre la naturaleza humana, es necesario dudar. Pero hay que tener presente que el escepticismo en uno y otro ámbito reviste ciertas características particulares: en la filosofía, se cuestiona fundamentalmente la confiabilidad de la percepción sensorial y la capacidad de la razón para acceder a cierto tipo de conocimientos, mientras que en la historia se duda de la credibilidad de los testimonios a partir de los cuales los historiadores establecen los hechos.⁸

Esta cuestión revela diferencias en el tratamiento de las fuentes históricas y las filosóficas. La tarea del historiador consiste en establecer hechos con la mayor precisión posible por medio de la evidencia que ha perdurado de otros momentos históricos. Con este propósito, Hume toma como fuentes los relatos de historiadores antiguos y otros documentos tales como biografías, tratados de geografía, discursos, cartas y tratados de agricultura.⁹ Sin embargo, lo que encuentra frecuentemente en las narraciones históricas antiguas es inexactitud y contradicción, o bien una mezcla entre acontecimientos históricos y mitología.¹⁰ Por ese motivo, una parte impor-

⁷ Cfr. EHU 3.9, p. 103.

⁸ Cfr. Perinetti, D. (2006), "Philosophical reflection on History" en Haakonsen, K. (ed.), *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*, New York: Cambridge University Press, pp. 1107-1140.

⁹ El primer texto donde Hume se vale de la evidencia histórica como fundamento para su argumentación antes que como una mera referencia para apoyar su punto de vista filosófico es el ensayo "Of the Populousness of Antient Nations", publicado por primera vez en 1754. Cfr. Baumstark, M. (2007), *David Hume. The Making of a Philosophical Historian. A reconsideration*, University of Edinburgh: Tesis doctoral, p. 79.

¹⁰ Cfr. ESSY, "Of the Populousness of Antient Nations", p. 421.



tante de la tarea del historiador consiste en hacer una adecuada evaluación de esas fuentes para determinar su confiabilidad y verosimilitud.¹¹

En este sentido, propone una serie de parámetros para establecer la credibilidad de un testimonio dado.¹² En líneas generales, la metodología que plantea se relaciona con los principios del razonamiento probable: debemos confrontar los relatos con otros testimonios bien establecidos y también con nuestra experiencia para determinar si la conjunción entre un tipo particular de relato y una determinada clase de hecho ha sido constante o variable.¹³ Según el grado de uniformidad de la relación, consideraremos el resultado que arroje como una prueba o bien le conferiremos un nivel determinado de probabilidad.

Otro elemento que aporta a la credibilidad tiene que ver con determinar la coherencia interna de una narración, es decir, si los hechos que se relatan resultan proporcionales a las causas que se les atribuyen. Además, cuando existe la posibilidad de confrontar dos narraciones -incluso contrapuestas- de un mismo suceso, es factible extraer conclusiones con un mayor grado de confiabilidad. Esta tarea se ve facilitada para el historiador moderno, quien gracias a la imprenta puede tener a disposición una amplia variedad de fuentes, mientras que los historiadores antiguos muchas veces no pudieron tener acceso a otros relatos, por eso Hume disculpa en cierta medida sus imprecisiones.¹⁴ Sin embargo, considera que no es excusable la mezcla que muchos de los pensadores de la antigüedad hicieron entre hechos y elementos míticos, y eso lo lleva a realizar una distinción entre fuentes confiables y no confiables. En ese sentido, señala a Tucídides como el iniciador de la disciplina histórica propiamente dicha, ya que antes de él, todas las narraciones estaban entremezcladas con fábulas.¹⁵

La semejanza y la coherencia con la propia experiencia funcionan también como criterio, dado que, como hemos visto, Hume parte de la premisa de que los principios y operaciones de la naturaleza humana han mostrado mantenerse iguales a lo largo de la historia. Entonces, lo que la experiencia nos enseña ahora también es lícito de confrontarse con hechos que ocurrieron en otro momento y lugar. Esto puede llevarnos incluso a priorizar nuestra propia razón crítica por encima de una

¹¹ Cfr. Baumstark, M. *The Making of a Philosophical Historian*, pp. 84-92 y Emerson, R. "Hume's Histories", p. 130.

¹² Cfr., por ejemplo, T 2.3.1, SB 405 y EHU 10. 5, 15 23 y 36. Varios de estos parámetros fueron compartidos también por otros pensadores de la época, a los que Darío Perinetti denomina "pirrónicos históricos". Cfr. "Philosophical reflection on History", pp. 1108 - 1117.

¹³ Cfr. T 2.3.1, SB 404-405 y EHU 10.6.

¹⁴ Cfr. ESSY, 'Of the Populousness of Antient Nations', p. 422.

¹⁵ Cfr. EHU 8.8, p. 151.



fuentes antiguas si vemos que lo que se relata en ellas se aleja de los límites de la naturaleza y la experiencia.¹⁶

Esta postura desafía la concepción que sostenían otros pensadores de la época, quienes consideraban que la autoridad de los historiadores antiguos no podía ser cuestionada porque habían sido testigos de los acontecimientos narrados o bien habían tenido acceso a fuentes primarias, por ende su testimonio era más verosímil que la reconstrucción que podía hacer un historiador moderno, ya que se encontraban más cerca cronológicamente de los hechos.¹⁷ Para Hume, en cambio, los historiadores modernos estaban en una mejor posición para evaluar los relatos de la antigüedad, gracias a las herramientas críticas que tenían a su alcance y que acabamos de mencionar.

Haciendo un balance entre el método histórico y el filosófico, Hume afirma que no hay razonamiento que pueda contraponerse a un hecho.¹⁸ Por lo tanto, la autoridad de un hecho bien establecido es superior a la de cualquier especulación, por más bien justificada que esté. Desde esta perspectiva, la investigación histórica se ubica por encima de la reflexión filosófica. Sin embargo, como hemos visto, no siempre es posible establecer los hechos con precisión, ya sea porque no hay suficiente información que pueda extraerse de los testimonios que se conservan o porque éstos no resultan completamente confiables. En ese caso, entonces, recomienda complementar la investigación de los hechos con la de las causas, que se realiza por medio de inferencias a partir de reglas generales que se han extraído de la experiencia en torno al comportamiento político, cultural, económico y social de los hombres.¹⁹ Este tipo de investigación implica ya ejercer una tarea de corte filosófico antes que estrictamente histórico.

Como dijimos al comienzo de este apartado, tanto la historia como la filosofía se encuentran comprendidas en el proyecto general que guía toda la obra de Hume y que consiste en el conocimiento de la naturaleza humana. Ambas disciplinas se complementan en varios sentidos: la filosofía tiene una visión abstracta y general de los objetos porque los contempla desde el gabinete, mientras que la historia los observa en contexto, desde un punto de vista particular, lo que permite evaluar mejor si las acciones y motivos de los hombres son viciosos o virtuosos. La historia posibilita la confirmación de los argumentos filosóficos en torno de los principios y meca-

¹⁶ Cfr. ESSY, 'Of the Populousness of Antient Nations', variant reading, p. 641. Además, EHU 8.8, p. 151.

¹⁷ Cfr. Baumstark, M. *David Hume. The Making of a Philosophical Historian*, pp. 85-86.

¹⁸ Cfr. ESSY, 'Of the Populousness of Antient Nations', p. 421.

¹⁹ Cfr. ESSY, "Of the National Characters", p. 198 y también Mossner, E. C. "Hume and the Ancient-Modern Controversy."



nismos que rigen nuestra mente y que se traslucen en las acciones individuales y sociales, porque pone en perspectiva los hechos. Finalmente, nos lleva a ampliar nuestra experiencia, porque nos permite acceder a lugares remotos y tiempos pasados, acrecentando así enormemente el conocimiento que podríamos obtener sólo a partir de nuestra corta existencia.²⁰

Hipótesis y ficciones

Podemos preguntarnos ahora desde qué perspectiva Hume evalúa a las fuentes filosóficas de las que se vale. En líneas generales, a la hora de discutir con los distintos filósofos de la antigüedad, lo hace desde un lugar, por decirlo de alguna manera, ahistórico, centrado en los argumentos que construyen para dar cuenta de distintos fenómenos. Por lo tanto el criterio para evaluarlos se vincula con su propia concepción de la filosofía, y consiste en la relación con la experiencia y la posibilidad de llevar a la práctica las doctrinas propuestas.

Hume se acercó a la lectura de autores clásicos como Cicerón, Séneca y Plutarco cuando estaba en la universidad, a raíz de su aversión por la metafísica.²¹ En contrapartida, se esforzó por adoptar la concepción de la filosofía de los autores latinos, que consistía en buscar mejorar no sólo la razón y el entendimiento sino también la voluntad y el temperamento. Sin embargo, llegó a la conclusión de que la filosofía moral de los autores que había estado leyendo compartía el mismo problema que la filosofía natural de la antigüedad, que consistía en su carácter completamente hipotético. Sus esquemas de virtud se basaban en la imaginación, sin tomar en consideración a la experiencia y la naturaleza humana.²²

Esta crítica aparece ya en el primer texto que se conserva de Hume: "An Historical Essay on Chivalry and Modern Honour", donde objeta la tendencia de los filósofos a erigir reglas de conducta alejadas de la naturaleza y la práctica cotidiana, sin tomar como guía a la razón y la experiencia. Por esos motivos, los parámetros morales que establecen resultan inalcanzables para nuestras facultades.²³

²⁰ Cfr. EHU 9. 5, n20. Además, cfr. ESSY, "Of the Study of History," pp. 566-567.

²¹ Cfr. Hume, D. (1932), *The Letters of David Hume*. J. Y. T. Grieg (ed.) Oxford: Clarendon Press, volumen 1, carta Nº 3, p. 13. En adelante nos referiremos a esta obra como TLDH y citaremos siguiendo la edición de Grieg, mencionando volumen, número de carta y página.

²² Cfr. TLDH 1, Nº 3, p. 16.

²³ Cfr. Hume, D. (1947), "An Historical Essay on Chivalry and Modern Honour", en Mossner, E. C., "David Hume's 'An Historical Essay on Chivalry and Modern Honour'", *Philology* 45, pp. 54-60.



Por otra parte, encontramos en el *Tratado de la naturaleza humana* una observación semejante aunque referida a cuestiones de índole ontológica, ya que Hume critica a Aristóteles y sus seguidores por inventar entidades ficticias tales como las formas sustanciales, los accidentes y las cualidades ocultas como un modo de subsanar su incertidumbre ante un fenómeno que los desorienta. Hume señala que el origen de estas ficciones es la imaginación antes que la razón y la experiencia, ya que necesitamos fingir que hay un principio de unión entre las cualidades que percibimos, lo que nos hace remitirlas a una entidad que denominamos “sustancia”, aunque ese término en sí mismo resulte ininteligible y su existencia no pueda ser comprobada por medio de la experiencia.

Por otra parte, aunque Hume se autodefine como escéptico, también formula una crítica a Sexto Empírico y sus seguidores por proponer una doctrina que si bien es irrefutable desde el punto de vista teórico, resulta imposible de ser llevada a la práctica, por lo que a la hora de “salir del gabinete”, hasta el mismo pirrónico debe hacer a un lado los principios que postula. Hume rescata de la actitud escéptica la necesidad de ceñir nuestras investigaciones a los temas que se adecuan la limitada capacidad del entendimiento humano, lo que restringe los vuelos e invenciones de la imaginación, pero condena su inflexibilidad en la vida cotidiana, donde actuamos, razonamos y creemos a pesar de que no podamos alcanzar la certeza ni disolver la duda en todos los ámbitos.²⁴

En definitiva, plantea una evaluación de las fuentes filosóficas antiguas a partir de criterios vinculados con lo empírico y la acción. Aquello que no puede ser observado en la experiencia o que no puede ser puesto en práctica, no resulta admisible para su concepción de la filosofía, a la que define como “nada más que reflexiones acerca de la vida cotidiana, sistematizadas y corregidas.”²⁵

Referencias bibliográficas

- Amoh, Y.** (2005), “The ancient-modern controversy in the Scottish Enlightenment”, en Sakamoto, T. y Tanaka, H. (eds.) *The Rise of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Londres y New York: Routledge, pp. 69-85.
- Baumstark, M.** (2007), *David Hume. The Making of a Philosophical Historian. A reconsideration*, Tesis doctoral: University of Edinburgh.

²⁴ Cfr. EHU 12. 21-25, pp. 206-209.

²⁵ Cfr. EHU 12. 25, p. 208.



- Baumstark, M.** (2010), “Hume's Reading of the Classics at Ninewells, 1749-51”, *The Journal of Scottish Philosophy* 8: 63-77.
- Emerson, R.** (2009), *Essays on David Hume, Medical Men and the Scottish Enlightenment*. Surrey: Ashgate.
- Hume, D.** (1947), “An Historical Essay on Chivalry and Modern Honour” en Mossner, E. C. “David Hume's 'An Historical Essay on Chivalry and Modern Honour'”, *Philology*. 45: 54-60.
- Hume, D.** (2000), *A Treatise of Human Nature: Critical Edition*. D. F. Norton & M. J. Norton (eds.) Oxford: Clarendon Press.
- Hume, D.** (1999), *An Enquiry concerning Human Understanding*. T. L. Beauchamp (ed.) Oxford: Oxford University Press.
- Hume, D.** (1987), *Essays Moral, Political and Literary*. E. Miller (ed.) Indianapolis: Liberty Fund.
- Hume, D.** (1932), *The Letters of David Hume*. J. Y. T. Grieg (ed). Oxford: Clarendon Press
- Mossner, E. C.** (1949), “Hume and the Ancient – Modern Controversy, 1725-1752: A Study in Creative Scepticism”, *The University of Texas Studies in English* 28: 139-153.
- Perinetti, D.** (2006), “Philosophical reflection on History”, en Haakonsen, K. (ed.), *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*. New York: Cambridge University Press, pp. 1107-1140.
- Rosales Rodríguez, A.** (2005), “Ilustración y progreso en David Hume”, *Logos. Anales del seminario de Metafísica* 38: 117-141.
- Stewart, M. A.** (2005), “Hume's Intellectual Development, 1711-1752” en Frasca Spada, M. y Kail, P. J. I. (eds.), *Impressions of Hume*. Oxford y New York: Oxford University



Poder panóptico

Sociedad disciplinaria y disciplinabilidad científica

OSCAR A. CAMPETELLA

Universidad Nacional del Nordeste

Introducción

Michel Foucault en la Primera Conferencia de su obra *La verdad y las formas jurídicas*, toma como referencia a Nietzsche, para afirmar que el conocimiento no es inherente a la naturaleza del hombre, sino que es invención, es decir que "el conocimiento no está en absoluto inscripto en la naturaleza humana" (M. Foucault, 1978:22).

Luego parafraseando a Nietzsche, define al conocimiento como "simplemente el resultado del juego, el enfrentamiento, la confluencia, la lucha y el compromiso entre los instintos" (M. Foucault, 1978:22). Considera que el conocimiento es producto del choque entre los instintos y "en el fondo no forma parte de la naturaleza humana, es la lucha, el combate, el resultado del combate y consecuentemente el producto del azar" (M. Foucault, 1978:23).

Posteriormente, es contundente cuando toma como referencia a Nietzsche y sostiene que:

el conocimiento es al mismo tiempo lo más generalizante y lo más particularizante. El conocimiento esquematiza, ignora las diferencias, asimila las cosas entre sí, y cumple su papel sin ningún fundamento en verdad. Por ello el conocimiento es siempre desconocimiento (M. Foucault, 1978:31).

Con esta particular perspectiva de lo que es conocimiento para Foucault se puede inferir que el conocimiento no es neutro ni inerte. Muy por el contrario, en la formación de ciertos determinados dominio de saber surge a partir de fuerzas y relaciones políticas en la sociedad.

Concluye esta Primer Conferencia reafirmando que "aún en la ciencia encontramos modelos de verdad cuya formación es el producto de las estructuras políticas que no se imponen desde el exterior al sujeto de conocimiento sino que son ellas



mismas, constitutivas de éste” (M. Foucault, 1978:33). Es decir, que el sujeto del conocimiento no es influido directamente por las estructuras políticas, sino que estas estructuras políticas están implícitas en la constitución del conocimiento.

Disciplinariedad social

En la Cuarta Conferencia, Michel Foucault define a la sociedad contemporánea como *sociedad disciplinaria* y sostiene que hasta la Edad Media el castigo se instituía con el suplicio corporal; en tanto que los reformadores del siglo XVIII reemplazaron en la modernidad aquella cruel penalidad por un castigo sin suplicio, como una manera de instaurar la benignidad de las penas.

Entre los fundamentos para sustentar las condiciones de esta benignidad de las penas, corresponde rescatar dos afirmaciones significativas. Por un lado, sostiene que “la sociedad es la que define, en función a sus propios intereses, lo que debe ser considerado como delito: éste no es por la tanto, natural” (M. Foucault, 1989:108). Y por otra parte, afirma que “en el suplicio corporal, el temor era el soporte del ejemplo: miedo físico...”, en tanto que en la modernidad “el soporte del ejemplo, ahora, es la lección, el discurso, el signo descifrable, la disposición escénica y pictórica de la moralidad pública” (M. Foucault, 1989:112). Es decir, que se sustituye la cruel pena corporal del culpable por la representación más eficaz que la pena produce en el *ánimo del pueblo*.

Esta nueva concepción del castigo en la sociedad contemporánea, da lugar a lo que Foucault en su Cuarta Conferencia denomina *sociedad disciplinaria*.

Para ello, es necesario instaurar un orden disciplinario, sustentado en un sistema judicial y penal y una ley efectivamente formulada para reprimir determinadas conductas expresamente definidas. Consecuentemente, “el crimen o la infracción penal es la ruptura con la Ley, ley civil explícitamente establecidas en el seno de una sociedad por el lado legislativo del poder político” (M. Foucault, 1978:92). Por lo tanto, para que haya infracción es necesario que exista una ley que lo prescriba. Y la bondad de esta ley no debe tener su correlato con la ley natural, religiosa o moral, sino en la utilidad para la sociedad y reprimir lo que se considera nocivo para ella. Es decir, que “el crimen no es algo emparentado con el pecado y la falta, es algo que damnifica a la sociedad, es un daño social, una perturbación, una incomodidad para el conjunto de la sociedad”. Por lo tanto, “el criminal es aquel que damnifica, perturba la sociedad: El criminal es el enemigo social” (M. Foucault, 1978:93).



Si el crimen no es una alteración del orden natural, religioso ni moral, sino una perturbación de la sociedad, el sistema penal sólo puede prescribir la reparación de aquella perturbación producida en la sociedad.

Es por ello, que los reformadores del siglo XVIII recurren y proponen cuatro tipos de castigos: deportación, exclusión, trabajo forzado y pena del Talión.

Sin embargo, estos tipos de castigos que los pensadores teóricos habían propuesto, fueron reemplazados desde comienzos del siglo XIX por la prisión, que surge casi sin justificación teórica. Este modelo de encierro se instaura socialmente como una red de instituciones modernas de vigilancia y corrección, tales como las cárceles, las escuelas, los hospitales, las fábricas, los cuarteles.

Este acontecimiento histórico-social que se instaura a principios del siglo XIX, Foucault lo denomina *la edad del control social*, cuyo correlato lo asocia a la idea de Jeremias Benthan sobre el famoso diseño arquitectónico del Panóptico.

El Panóptico era un lugar diseñado como un anillo con una torre central. El anillo estaba subdividido por pequeñas celdas incomunicadas entre sí, pero vinculadas hacia el interior y exterior donde se recluía a los individuos para corregir sus conductas. En la torre central se instalaba un vigilante que con su mirada podía atravesar las pequeñas celdas. Este vigilante podía ver todo, sin que nadie pudiera verlo. “Desde la torre se veía todo, sin ser visto” (M. Foucault, 1989:205).

Este modelo social se construye en una estructura de poder que Foucault denominó *panoptismo*. Para la eficacia de este poder panóptico no es necesario rejas, cadenas ni cerraduras, “basta con que las separaciones sean definidas y las aberturas estén bien dispuestas”. El sujeto “que está sometido a un campo de visibilidad, y que lo sabe, reproduce por su cuenta a las coacciones del poder; las hace jugar espontáneamente sobre sí mismo;... se convierte en el principio de su propio sometimiento” (M. Foucault, 1989:206).

En el poder panóptico el individuo “es visto pero él no ve; objeto de una información, jamás sujeto de una comunicación... las celdas bien separadas implican una invisibilidad lateral. Y ésta es garantía del orden” (M. Foucault, 1989:207).

Este poder panóptico responde a dos principios: a) Visibilidad (estar expuesto a la mirada vigilante) y b) Omnipresencia (no poder distinguir los momentos en que es vigilado)



Disciplinabilidad científica

Uno de los elementos claves del orden disciplinar es el rango, como:

el lugar que se ocupa en una clasificación..., individualiza los cuerpos por una localización que nos implanta, pero los distribuye y los hace circular en un sistema de relaciones ... marcan una jerarquía del saber o de la capacidad (M. Foucault, 1989:150).

En la Edad Media el saber se apoyaba y se construía desde la indagación, la interrogación. En la *sociedad disciplinaria*, que se fue constituyendo desde principio del siglo XIX, el saber se apoya y se construye desde el examen, el control, la supervisión.

En el poder panóptico Foucault afirma que “ya no hay más indagación sino vigilancia, examen” (M. Foucault, 1978: 99).

Esta permanente vigilancia de alguien sobre los individuos ejerce un poder de “constituir un saber sobre aquellos a quienes vigila. Esta es la base del poder, la forma de saber-poder que dará lugar ya no a grandes ciencias de observación como en el caso de la indagación sino a lo que hoy conocemos como ciencias humanas...” (M. Foucault, 1978: 100).

Este nuevo saber menoscaba la indagación y “ahora trata de verificar si un individuo se conduce o no como debe, si cumple con las reglas”. Es un saber que “se organiza alrededor de la norma, establece que es normal, qué no lo es, qué cosa es incorrecta y qué otra cosa no es correcta, qué se debe o no hacer” (M. Foucault, M. Foucault, 1978: 100).

El orden disciplinar se sustenta en la sanción normalizadora. Tiene una peculiar característica de castigar, ya que “la penalidad disciplinaria es la inobservancia, todo lo que no se ajusta a la regla, todo lo que se aleja de ella, las desviaciones” (M. Foucault, 1989: 184).

El castigo disciplinario es correctivo y tiene como finalidad evitar las desviaciones. Este castigo se sustenta en un sistema de gratificación-sanción.

Para sostener el orden disciplinar, se recurre a la distribución de los rangos que tienen un doble propósito. Por un lado, jerarquizar cualidades, aptitudes, competencia. Por otra parte, se lo utiliza como castigo y recompensa, como un modo de premiar o sancionar en la clasificación social instituida. Y es aquí donde el examen adquiere su mayor significación, ya que:



la superposición de las relaciones de poder y las relaciones de saber adquiere en el examen toda su notoriedad visible”¹. Desde este proceso de conformación del saber, “las disciplinas funcionan cada vez más como unas técnicas que fabrican individuos útiles (M. Foucault, 1989: 214).

En la Tesis “*Qué es administrar*” expresaba textualmente que:

el orden científico que caracterizó a la razón científica de la modernidad y su ámbito de incumbencia –influida por el positivismo filosófico– se apoya en métodos, procedimientos y esquemas de pensamientos que inexorablemente debían estar delineados por la lógica y las matemáticas para su justificación O. Campetella, 2009: 167).

Esto se compatibiliza con lo que Foucault sostiene que la disciplina es un modo de ejercer el poder a través de “un conjunto de instrumentos, de técnicas, de procedimientos,... es una física o una anatomía del poder, una tecnología”, (M. Foucault, 1989: 218) lo cual ha creado una estrecha relación entre disciplina científica y tecnología que en la actualidad es muy difícil de diferenciar.

Así como el iluminismo estimuló las libertades, paralelamente creó las disciplinas para restringirlas. Las disciplinas cumplen funciones de caracterizar, clasificar, especializar y, a su vez, descalificar e invalidar.

Esta concepción disciplinaria en la sociedad también se traslada en el campo de la ciencia, utilizando a la “investigación como búsqueda autoritaria de una verdad comprobada o atestiguada... arrogándose el derecho de establecer la verdad por medio de cierto número de técnicas reguladas” (M. Foucault, 1989: 228). Para reafirmar este pensamiento Foucault en *Microfísica del poder* se refiere como al “conjunto de reglas según las cuales se discrimina lo verdadero de lo falso y se ligan a lo verdadero efectos políticos de poder” (M. Foucault, 1991: 188)

Y tal como se iniciaba en la Introducción de este trabajo, Foucault en la obra antes citada es contundente cuando expresa:

cada sociedad tiene su régimen de verdad, su política general de verdad; es decir, los tipos de discursos que ella acoge y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, la manera de sancionar unos y otros; la técnicas y los procedimientos que son valorizados para la ob-

¿?????



tención de la verdad; el estatuto de aquellos encargados de decir qué es lo que funciona como verdadero (M. Foucault, 1991: 187).

Con esto ratifica que el saber no es neutro, sino condicionado por el contexto político, social y cultural de donde se lo construye.

A modo de conclusión

Esta perspectiva que Foucault describe sobre el orden disciplinar, que se instauró en la sociedad moderna, se traslada en el ámbito científico. Esto es evidente si nos detenemos a analizar algunos hechos puntuales que se han instalado en el ámbito de las denominadas “ciencias humanas”.

Como una manera de exponer la actual realidad científica circundante, me permito enunciar algunos de los hechos más significativos:

a) Todo trabajo de investigación para que adquiera el reconocimiento de la comunidad científica y detente la “calidad” o “rigor” científico necesariamente debe cumplir previamente con determinados procedimientos preestablecidos. Estos procedimientos que *normalizan* la demostración del conocimiento, se los agrupa y se los identifican como *Metodología de la investigación científica*. Estos métodos de investigación forman parte de una *disciplina moderna* denominada Epistemología, que se ocupa del estudio del conocimiento científico. Es la “disciplina” que se ocupa de determinar las reglas, establecer lo que es *normal*, para que el producto o resultado del proceso de investigación sea reconocido como científico. Sin duda, aquí está presente el poder panóptico del orden disciplinar.

b) La Epistemología, como disciplina científica influida por la filosofía positivista occidental que se sustenta en la experimentación. Esta experimentación y la utilización de métodos que han caracterizado a las ciencias de la naturaleza se han trasladado a las denominadas ciencias humanas. Para ello ha recurrido a la lógica como venerado eje monolítico para alcanzar la verdad científica, en desmedro de otros medios para demostrar los *saberes* del hombre en la universalidad de este mundo. En la conjunción razón-lógica se ha desbordado a esta última, generando distintos tipos de lógicas, que se fue acomodando a las *exigencias epistemológicas* de los objetos de estudios de las distintas *disciplinas científicas* que han proliferado dentro de las denominadas ciencias sociales.

c) La modernidad ha atribuido al Estado el monopolio del poder social, y éste ha delegado en sus universidades, el poder de la verdad en su discurso científico del



saber. El saber científico es producido, controlado y difundido socialmente a través de las universidades, quienes ejercen un control dominante para determinar que es verdadero conocimiento científico. Con ello, las universidades estarían actuando socialmente como la torre central del poder panóptico.

d) La divulgación del conocimiento científico moderno está cerciorado por el examen, la vigilancia, la supervisión que los integrantes de la *comunidad científica* ejercen permanentemente. Esto se evidencia en los acontecimientos científicos tales como congresos, simposios, etc., donde habitualmente existen comisiones de admisión de ponencias, cuya finalidad es aceptar o rechazar trabajos, en aras de la *jerarquía* o *nivel* científico del evento. Paralelamente, en las publicaciones de divulgación científica existe el *referato*, cuya finalidad es examinar y controlar el trabajo científico antes de ser publicado y difundido. Estas publicaciones con *referato* dan mayor *jerarquía* científica a los investigadores que logran superar el examen previo. Aquí se hace presente el examen y el rango, que Foucault los relaciona con el sistema de gratificación-sanción.

e) Las disciplinas científicas como espacio de análisis del conocimiento se han propagado y multiplicado vertiginosamente dentro de las denominadas ciencias sociales. Distintos aspectos y facetas de las actividades del hombre pretenden constituirse en objeto y campo de estudio de una disciplina en particular. Los cánones determinados por los *saberes* expertos sustentados en la racionalidad instrumental han ido fragmentando el conocimiento intelectual por la utilitaria racionalidad de la práctica. En la posmodernidad, el conocimiento intelectual fue sustituido por el conocimiento experto, el conocimiento del especialista, del *know how*. El intelectual fue reemplazado por el experto. Por la profesionalidad del especialista como un ignorante ilustrado de su saber hacer. Esto constituye una acabada expresión de las celdas panópticas del saber fragmentado.

Con estas situaciones puntuales que se dan en el campo científico contemporáneo, se puede inferir con meridiana claridad lo que Michel Foucault trató de describir como la *sociedad disciplinaria* y su correlato, la disciplinariedad científica.



Referencias bibliográficas

Campetella Oscar (2009). *¿Qué es administrar?*. Tesis doctoral. San Miguel de Tucumán, Argentina: Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Tucumán.

Foucault Michel (1996). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona, España: Editorial Gedisa S.A.

Foucault Michel (1992). *Microfísica del poder*. Madrid, España: Ediciones La Piqueta.

Foucault Michel (1989). *Vigilar y castigar*. Buenos Aires (Argentina): Siglo XXI Editores S.A.



La correspondencia real de las intenciones primeras y segundas en Tomás de Aquino

JULIO A. CASTELLO DUBRA

UBA/CONICET

La noción de intencionalidad ha adquirido una relevancia incuestionable en la discusión filosófica contemporánea. No por ello es una noción fácil de precisar. En realidad, en los debates filosóficos que se supone tratan sobre ella pueden hallarse las siguientes formulaciones (BLACK, 2010): (i) la idea de la existencia mental —en términos de Brentano, la “inexistencia intencional”—, el tipo de existencia que tienen las cosas en cuanto pensadas o en cuanto están presentes a la conciencia, o como dirían los medievales, el modo del ser de las cosas en el alma; (ii) la idea de la direccionalidad de la conciencia hacia un objeto, en el sentido de un correlato o polo hacia el cual tiende, se orienta o se refiere, es decir, el hecho de que toda conciencia es conciencia de algo; (iii) la idea de que la intencionalidad es el rasgo distintivo y propio de la conciencia: sólo los actos psíquicos son intencionales. Estas tres aproximaciones no están desligadas entre sí, y, de hecho, pueden combinarse.

Desde el punto de vista de la historia de la filosofía, es conveniente distinguir entre los orígenes lexicológicos de la noción de intencionalidad y los verdaderos antecedentes conceptuales de su desarrollo. Desde el punto de vista terminológico, *intentio* es un término latino que a partir del S. XII cobró un nuevo significado y una relevancia insospechada como resultado de la traducción de un par de términos árabes presentes en la obra de los filósofos Al-Farabi y Avicena (GYEKYE, 1971). En su peculiar tratamiento de las potencias sensitivas interiores, Ibn Sina había utilizado el término que habría de ser traducido como *intentio* para referirse a ciertas determinaciones no sensoriales que aparecen ya en el nivel de la percepción sensible, como aquellas que le permiten al animal tener una captación de la naturaleza beneficiosa o perjudicial del objeto de la percepción que debía ser apetecido o rehuido. A partir de allí, en el vocabulario técnico de la escolástica del S. XIII en adelante el término *intentio* es utilizado para lo que podríamos denominar el concepto o la representación mental, preferentemente intelectual, tanto en su aspecto subjetivo o mental, en cuanto ítem mental existente en el intelecto, como en su aspecto objetivo, es decir, en cuanto al contenido inteligible que queda representado por ese ítem mental, y que constituye su correlato intencional. Pero rastrear los an-



tededentes conceptuales de la noción de intencionalidad exige ir más allá del registro de las apariciones del término *intentio* y sus derivados. La idea de un correlato hacia el cual “tiende” la mente puede indagarse ya en la noción de la *conceptio intellectus* o verbo mental elaborada por Tomás de Aquino, como aquello que el intelecto concibe o “forma” en sí mismo y que constituye el término de su acción, y en la noción escotista del “ser objetivo” (*esse obiectivum*) o ser representado, el verdadero contenido intencional hacia el cual se dirige el intelecto en el acto de conocer.

Avicena ha producido un profundo impacto en los autores del S. XIII al establecer las intenciones *secundae*, esto es, conceptos como los de género, especie, universal, etc. como *subiectum* de la ciencia lógica. Los autores medievales intentaron armonizar esta concepción aviceniana con sus diferentes propuestas acerca del objeto de estudio de la lógica (PINI, 2002).

Los autores medievales comparten la distinción entre las denominadas intenciones primeras, aquellas que se refieren a una cosa extramental —v.g., “hombre”, “animal”— y las intenciones segundas, aquellas que se refieren a conceptos o intenciones —v.g., “especie”, “género”—. El problema del status de unas y otras intenciones, y, sobre todo, el de su correlato real provocó arduos debates durante los S. XIII y XIV, dando lugar a una rica literatura en la que sólo recientemente se está comenzando a profundizar (DE RIJK, 2005). En líneas generales, los autores medievales tienen dos tipos de respuestas a la pregunta por el origen o el fundamento de las intenciones (PINI, 2002: 48-9). De un lado, se las entiende como fundadas en los modos de entender. Esta posición acentúa el papel del intelecto en la formación de las intenciones. El intelecto las produce reflexionando sobre sus propios actos primeros de conocimiento y llega así a establecer relaciones entre sí mismo, su acto y sus conceptos. De ese modo, quedan comprendidas como conceptos de segundo orden. Del otro, las intenciones son concebidas como fruto de una comparación entre cosas extramentales. Esta posición tiende a equiparar primeras y segundas intenciones como representativas de una y la misma cosa extramental, y difieren sólo en que las primeras intenciones representan esencialmente, mientras que las segundas sólo relativamente.

Ante todo, cabe aclarar que en Tomás de Aquino no se halla todavía la terminología de intenciones primeras y segundas que más tardíamente habría de ser definida. En su lugar, Aquino se refiere a la *intentio intellecta*,¹ sobre todo cuando es aplicada al verbo mental²; o bien a las intenciones intelectuales³ o intenciones

¹ Cf. *In Sent.* III d. 5, q. 3, a. 1, ad 1^{um}.

² Cf. *SCG* IV 11.

³ *De pot.* q. 7, a. 6.



inteligibles.⁴ Lo más cercano al vocabulario tardío es cuando Aquino alude a las prima y secunda intellecta.⁵ Pero más allá de estas precisiones terminológicas, es claro que Aquino dispone inequívocamente de la noción de conceptos primarios que se refieren a las realidades extramentales, y de conceptos secundarios, conceptos “de segundo orden” o conceptos que se refieren a su vez a otros conceptos.

Tomás de Aquino se inscribe claramente en la doctrina según la cual las intenciones segundas se constituyen por una acción reflexiva del intelecto que se vuelve sobre su propia operación. En diversos pasajes Aquino clasifica los distintos tipos de correspondencia real que pueden tener los conceptos: a) unos tienen una correspondencia completa o un fundamento total en la realidad, como es el caso de los conceptos de “hombre” y “animal”; b) otros no tienen correspondencia ni fundamento en la realidad alguno, como los conceptos ficticios de “Quimera”; entremedio, tenemos c) otros conceptos que tienen una correspondencia parcial o una suerte de fundamento remoto, que es completada por la mediación de la acción del intelecto: es el caso de los conceptos de “universal”, “especie” o “género”.⁶

En un par de ocasiones Aquino se limita a señalar sólo dos tipos de correspondencia, excluyendo el caso en que ésta es nula. Es entonces cuando pareciera poner el énfasis en que a un concepto como el de género no le corresponde nada en la realidad, aunque de inmediato agrega, si le corresponde algo, es por mediación de la acción del intelecto, como si la correspondencia de la cosa fuera con la acción misma de la inteligencia, a la cual “le sigue” o “le es consecuente” (consequitur) aquella intención que es el género. Dicho de otro modo, el intelecto no atribuye estas intenciones a las cosas en cuanto existen fuera del alma, sino en cuanto son entendidas o en cuanto están en el intelecto.⁷ Esta consideración supone que el intelecto reflexiona o se vuelve sobre sí mismo, o, incluso, que entiende su propio entender.⁸

En otra serie de textos Aquino asimila las intenciones segundas a las relaciones de razón. Se trata de pasajes en que Aquino trata diversos problemas en la aplicación de la noción de relación a Dios. Así, al tratar sobre si las relaciones que las creaturas guardan con Dios son algo real en las creaturas, critica la opinión de quienes consideran que la categoría de relación no es un ente extra animam, al mo-

⁴ Cf. *De spirit. creat.* a. 3 ad 3^{um}; *In De an.*, III lect. 8, § 19.

⁵ Cf. *De pot.* q. 7, a. 9.

⁶ Cf. *In Sent.* I d. 2, q. 1, a. 3; *In Sent.* I d. 19, q. 5, a. 1; *In Sent.* I d. 30, q. 1, a. 3.

⁷ Cf. *De pot.* q. 1, a. 1, ad 10^{um}; *De pot.* q. 7, a. 6.

⁸ Cf. *De pot.* q. 7, a. 9: “hoc enim secundo intellectus intelligit in quantum reflectitur supra se ipsum, intelligens se intelligere et modum quo intelligit.”



do de las intelecciones segundas, las cuales “están sólo en el intelecto”.⁹ Del mismo modo, al ocuparse de las relaciones temporales entre Dios y las creaturas —las cuales no pueden ser reales, sino sólo de razón— define la relación de razón como aquella que establece un orden entre dos conceptos, e incluye como una de sus especies aquella relación en la que el orden es hallado por el intelecto y atribuido a las cosas en cuanto inteligidas.¹⁰ Y al considerar si en Dios mismo hay algunas relaciones reales señala que la categoría de relación es la única que tiene la particularidad de ser tanto real como de razón. La relación es real cuando el respectum significado por el término categorial se halla en la naturaleza misma de las cosas, mientras que es de razón cuando el respectum significado está sólo en la aprehensión de la razón que relaciona una cosa con otra, como cuando la razón compara el hombre con el animal, como la especie con el género.¹¹

Por lo visto, la doctrina de Tomás de Aquino sobre las segundas intenciones parece otorgar un papel decisivo a la mediación del intelecto en la constitución de las mismas, y parece colocarlas definitivamente en el ámbito de la existencia intelectual, aun cuando se conceda su fundamentación mediata o remota *in re*. A juzgar por las elaboraciones de autores posteriores, esta preponderancia o este papel protagónico del intelecto parece haber sido interpretado como excesivo o riesgoso. Ciertamente, Aquino no es muy explícito a la hora de aclarar cómo se ejerce la reflexión que el intelecto opera sobre sí, o en qué preciso sentido las intenciones segundas “se siguen de” o “son consecuentes” a la acción del intelecto. Pero para reconstruir este punto no es necesario ir mucho más lejos de algunos aspectos bien conocidos —si no elementales— de la doctrina tomista del conocimiento.

La teoría del conocimiento intelectual de Aquino está en buena medida determinada por las características de su ontología. Como resultado de la crítica aristotélica a la doctrina platónica de las Ideas, el conjunto de las determinaciones esenciales que pueden servir de fundamento a todos los conceptos intelectuales ha quedado asentado en la inmanencia de los singulares existentes. No hay humanidad “en sí” o separada que no sea la que está singularizada en cada uno de los individuos humanos. El intelecto humano tiene que hacer el trabajo de abstraer la natura de humanidad de las condiciones individuantes con las que se halla en el individuo real. El resultado de esta operación es un “uno en muchos y (dicho) acerca de muchos (*unum in multis et de multis*) que, como tal, sólo existe en el pensamiento. Esta heterogeneidad entre la configuración ontológica de la realidad y la articula-

⁹ Cf. *De pot.* q. 7, a. 9.

¹⁰ Cf. *De pot.* q. 7, a. 11.

¹¹ Cf. *ST I* q. 28, a. 1.



ción conceptual en el plano del pensamiento se salva con la distinción boeciana entre el *modus subsistendi* y el *modus cognoscendi* y el correspondiente principio según el cual el cognoscente “recibe” el objeto conocido según su propio modo de ser, a saber, el modo de la inmaterialidad, la inmovilidad y la universalidad. Las cosas no son conocidas “tal y como” existen en la realidad, y no por ello los conceptos que las representan son “falsos” o “vanos”. Lo que “sigue” al modo de entender es, básicamente, la universalidad —la cual implica la predicabilidad—; y aquello a lo que sigue esta universalidad es precisamente la operación del intelecto, esto es, la abstracción.

Ahora bien, en varios de los autores posteriores que se comprometen en los debates sobre la intencionalidad podemos hallar una distinción que resulta de aplicar a las intenciones primeras y segundas la oposición entre un modo de significación in abstracto e in concreto. Así, una intención primera es significada in abstracto con el término “humanidad” el cual alude a la universalidad que le corresponde al concepto, mientras que es significada in concreto con el término “hombre”, el cual comprende tanto la universalidad como el contenido esencial respectivo, en este caso, el de las notas esenciales de lo humano. La expresión in concreto es asimilable al caso de los términos denominativos como “blanco”, el cual significa tanto el accidente o la cualidad de la blancura, como el sujeto o la cosa que es blanco.

Pues bien, en Aquino hallamos una distinción que de algún modo viene a cumplir la misma función, aunque con una formulación diferente, y, de origen en una fuente diversa, el Avicena latino. Se trata de la distinción entre dos sentidos de “universal”: en un sentido, como la natura o la determinación esencial de la cosa tomada juntamente con la “intención de universalidad”, esto es, el hecho de que es predicable de muchos; en otro, como la natura “en sí”, o como aquello a lo cual le adviene la intención de la universalidad.¹²

Esta doctrina debe entenderse, entonces, en el siguiente sentido. Hay un mismo contenido eidético que es constitutivo de la cosa real exterior al alma y que es aprehendido universalmente. Esa es la “doble dimensión del universal”: en cuanto a su contenido y en cuanto a su universalidad. La universalidad con la que es aprehendido proviene ya de la intervención del intelecto, que abstrae algo que en la naturaleza no se da separadamente. Así se obtiene la “intención primera” hombre. Y a su vez, cuando el intelecto “reflexiona” sobre sí y opera sobre su propio modo de actuar, interpreta el procedimiento por el cual ha obtenido esa universalidad, y entonces obtiene la “intención segunda” especie. Por ello, las intenciones lógicas son

¹² *STI* q. 85, a. 3, ad 1um; *I* q. 85, a. 3, ad 4um; *I-II* q. 29, a. 6; *In De an.* I lect. 1, § 13; *In De an.* II lect., 12 § 5-8; *In Metaph.* VII lect. 13, § 5-6.



consecuentes al modo de inteligir, esto es, se derivan del modo en que el intelecto opera, pero tienen un fundamento remoto en la realidad, porque se derivan del modo en que el intelecto opera con las cosas, esto es, no es el intelecto el que decide que a una multiplicidad de singulares se le pueda atribuir una *ratio hominis*, ni mucho menos que a una multiplicidad más amplia de singulares se le pueda atribuir una *ratio animalis*.

Referencias bibliográficas

De pot. = **S. Thomae Aquinatis**, *Quaestiones disputatae, vol. 2: Quaestiones disputatae de potentia* (ed. P. M. Pession). 10^a ed., Taurini-Romae: Marietti, 1965.

De spir. creat. = **Thomae de Aquino**, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, vol. 24/2: Quaestio disputata de spiritualibus creaturis* (ed. J. Cos). Roma-Paris, Commissio Leonina-Éditions Du Cerf, 2000.

In De an. = **Sancti Thomae de Aquino**, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, vol. 45/1: Sententia libri De anima*. Roma-Paris, Commissio Leonina-J. Vrin, 1984.

In Metaph. = **S. Thomae Aquinatis**, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio* (ed. M. R. Cathala, R. M. Spiazzi). 2^a ed., Marietti: Taurini-Romae, 1971.

In Sent. I = **S. Thomae Aquinatis**, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis, vol. 1* (ed. P. Mandonnet). Parisiis, P. Lethielleux, 1929.

In Sent. III = **S. Thomae Aquinatis**, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis vol. 3* (ed. M. F. Moos). Parisiis, P. Lethielleux, 1956.

SCG = **S. Thomae Aquinatis** *Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*, vols. 2-3. (Ed. P. Marc, C. Pera, P. Caramello). Taurini-Romae, Marietti: 1961.

ST = **Sancti Thomae Aquinatis**, *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, vol. 4-12: Summae theologiae*. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888-1906).

Amerini, F. (2011), "Intention, Primary and Secondary" en Lagerlund, H. (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Between 500 and 1500*. Dordrecht-Heidelberg-London-New York, Springer, pp. 555-8.

Black, D.L. (2010), "Intentionality in Medieval Arabic Philosophy" en *Quaestio* 10: pp. 65-81.

Gyekye, K. (1971), "The terms 'Prima intentio' and 'Secunda intentio' in Arabic logic" en *Speculum* 46: pp. 32-38.



- Knudsen, C.** (1982), "Intentions and impositions" en Kretzmann, N. et al. (eds), *The Cambridge history of later medieval philosophy. From the rediscovery of Aristotle to the disintegration of Scholasticism: 1100-1600*. Cambridge-New York, Cambridge University Press, pp. 479-495.
- Pini, G.** (2002), *Categories and Logic in Duns Scotus. An Interpretation of Aristotle's Categories in the Late Thirteenth Century*, Leiden - Boston - Köln: Brill.
- Rijk, L.M. de** (2005), "A Study on the Medieval Intentionality Debate up to ca. 1350" en Giraldus Odonis, O.F.M., *Opera philosophica, vol II: De intentionibus*. Leiden-Boston, Brill, pp 19-357.
- Simonin, H.-D.** (1930), "La notion d'«*intentio*» dans l'oeuvre de Thomas D'Aquin" en *RSPT* 19: pp. 445-463.



El problema de la explicación de las novedades en el desarrollo psicológico

JOSÉ ANTONIO CASTORINA

UBA/CONICET

Considerando psicología del desarrollo que se ha elaborado en las últimas décadas, se trata de analizar cómo las presuposiciones filosóficas han influido particularmente en la utilización de una u otra modalidad explicativa. Nos preguntamos: en qué sentido una explicación de la emergencia de novedades cognoscitivas del desarrollo va a depender de los supuestos más o menos generales, desde donde se formulan los problemas. Es decir, cuáles de esos supuestos son más coherentes con un modo u otro de explicación.

Trataremos, ante todo, de la noción de marco epistémico o de metateoría, de sus rasgos y modos de intervención sobre el proceso de investigación, distinguiendo entre una metateoría de la escisión y otra relacional; luego, limitándonos a esta última, expondremos los enfoques meta teóricos dinámicos, uno dialéctico y otro más contextualista; finalmente, se comparan críticamente los modos de explicar propios de cada metateoría de sistemas dinámicos.

La metateoría

Una metateoría es un conjunto interconectado de principios que subyacen a la investigación psicológica: describen y prescriben lo que es significativo y lo que no lo es, lo que es aceptable e inaceptable, central o periférico, ya sea como teoría –los significados de la exploración conceptual- y como método –los significados de la exploración observacional- en una disciplina científica. Ellas operan en distintos niveles de análisis, constituyendo una jerarquía de generalidad.

1. Modelo de máxima generalidad, al que podemos considerar una “una concepción del mundo”, compuesta por un interconectado sistema de principios *ontológicos* y *epistemológicos*. (Overton y Ennis, 2006).



2. La perspectiva de “sistemas dinámicos”, “sistemas de desarrollo” o “modelos de equilibrio”, que se aplican a muchos dominios (social, emocional o cognitivo) Las interpretaciones diferentes de los sistemas dinámicos, el contextualismo y el estructuralismo genético, involucran premisas ontológicas diferentes, lo que va a influir sobre el modelo de explicación.

1. a) En términos generales, la desvinculación radical de los componentes de la experiencia con el mundo en la filosofía moderna llevó a una elección excluyente entre ellos (“Either /Or”) y dió origen al dualismo ontológico cartesiano de mente y cuerpo, de sustancia interna y sustancia externa, que ha impactado en la historia de la psicología. Dicha ontologización, típica del dualismo cartesiano de las sustancias, alcanza también a su oponente monista que reducía las actividades mentales a un “mecanismo” corporal. Ambas versiones expresan la perspectiva escisionista que absolutiza los términos que se excluyen o llega a afirmar uno de ellos en detrimento del otro (Taylor, 1995). Por otra parte, aquella escisión se manifestó en los debates epistemológicos, en la disociación del sujeto y el objeto, o del conocimiento teórico y los enunciados de experiencia, en el positivismo lógico. Este último continúa el dualismo y el reduccionismo, y dio una interpretación reductiva de la explicación causal para el desarrollo psicológico.

Este marco epistémico (en adelante MEE) ha posibilitado, entre otras, la conformación de la tradición cognitivista y su versión neoinnatista del desarrollo. Así, las representaciones se interpretan en los términos de la concepción computacional del procesamiento de la información. Por detrás de este proceso se postula la escisión del cerebro y la mente; del procesamiento individual de la información y el contexto social; de la sintaxis de las representaciones y su semántica (Varela, Thompson y Rosch, 1992) propio proceso de elaboración de conocimientos no depende de alguna actividad con los objetos de conocimiento ni es afectado sustancialmente por el contexto cultural.

1. b) En cambio, el supuesto relacional (en adelante MER) involucra una ontología dónde cada elemento de la experiencia con el mundo sólo existe por su conexión constitutiva con su dual y en una dinámica de transformación: lo intersubjetivo con lo subjetivo, y recíprocamente; similarmente el organismo respecto del medio; la naturaleza respecto de la cultura, o el individuo con la sociedad. Dicha perspectiva surge con Leibniz, Hegel y Marx, prosigue con Cassirer y llega hasta Taylor en la filosofía contemporánea, y con Elias y Bourdieu en el pensamiento social (Castorina y Baquero, 2005) En la dimensión epistemológica, Bachelard, Piaget y la filosofía pospositivista de la ciencia mostraron que la observación supone a



la teoría, que el contexto de descubrimiento es inseparable del de justificación, que los conocimientos se pueden estudiar retroductivamente, en su proceso de constitución histórica y psicogenética.

El MER subrayó el predominio del sistema de relaciones socio-individuales o de las relaciones entre naturaleza y cultura, o el sujeto y el objeto, por sobre sus componentes al estudiar la génesis del lenguaje o los conceptos. Así, en Piaget, cuándo basó su constructivismo en las interacciones constitutivas entre sujeto y objeto, rompiendo con el dualismo epistemológico, al estudiar la formación del pensamiento lógico matemático. Desde el punto de vista metodológico, se tradujo en una metodología dialéctica: en Vigotsky, bajo la inspiración del *El Capital* de Marx, la unidad de análisis era el significado interno de la palabra con su aspecto social externo, tomados en su identidad y diferencia; en Piaget era la misma relación bipolar, pero entre esquema y observable, o asimilación y acomodación (Castorina y Baquero, 2005) Y esta perspectiva dio lugar a la atribución de procesos dialécticos al propio desarrollo psicológico, lo que va a ser específico de sus explicaciones sistémicas.

Las incompatibilidades o antinomias fundamentales se disuelven porque tales dicotomías tradicionales llegan a ser tratadas como co-iguales y si lo son entonces, no hay cuestión de privilegio. Así, se articula el proceso por el cuál las categorías pueden ser coiguales e indisociables, manteniendo su identidad individual (su complementariedad).

Las explicaciones condicionadas por las meta teorías

Una explicación considerada “legítima” implica que el fenómeno a explicar está especificado y adecuadamente descrito (por ej. una adquisición intelectual en los niños), para luego proponer las variables antecedentes, evaluadas independientemente, y que Esto supone la separación tajante de individuo y medio, para establecer asociaciones empíricas entre los comportamientos y las “variables” ambientales (Valsiner, 2006) Incluso, se trata de precisar la combinación de factores que puedan producir los logros infantiles, proponiendo una sumatoria de cadenas causales para dar cuenta del desarrollo. Hasta se reconoce que las ideas infantiles sobre la vida mental o la sociedad están culturalmente mediadas, pero las causas dominantes del desarrollo se buscan en las capacidades innatas para interpretar y negociar significados. Estas, finalmente, se pueden especificar por la neurología o la teoría evolutivo (Astington y Olson, 1995). En general, se manipulan las variables inde-



pendientes, hasta aislar las causas internas (las capacidades iniciales) o externas, sean las condiciones ambientales, sean los factores socio-culturales.

Ciertamente, este modelo ha sido eficaz para los problemas del desarrollo donde se pueden especificar las condiciones independientes y las variables dependientes, pero es incapaz de responder a las cuestiones atinentes a la emergencia de novedades en el desarrollo psicológico. Claramente, el MEE influye en la elección del modelo de causalidad lineal, en tanto promueve las preguntas básicas formuladas por los psicólogos y porque impone una tesis reduccionista de las causas, pero invisibiliza las preguntas genuinas sobre la emergencia de novedades.

En cambio, el interés por los sistemas dinámicos -que es parte de un amplio movimiento en la ciencia contemporánea- y vinculado al MER, reside en su compromiso con las ideas de sistema abierto, en sus relaciones de intercambio con sus medios particulares, así como la no linealidad, la auto organización y emergencia de novedades. Estas últimas son generadas por la propia actividad de los sistemas. Semejante perspectiva involucra la idea de emergencia, es decir, que llegan a la existencia nuevas formas a través de su propia actividad. Por auto organización entendemos el modelo y el orden que emerge de las interacciones entre los componentes de un sistema complejo, que no están determinados por instrucciones internas ni externas.

Particularmente, dicha perspectiva es un nivel metateórico que intenta explicar a través de la autoorganización y la totalización, como surgen los esquemas del desarrollo psicológico. Aunque hay una extensa tradición de pensamiento sistémico en psicología del desarrollo, por lo general se formularon metáforas sobre el mecanismo del cambio que no articularon suficientemente los datos de las investigaciones (Thelen y Smith, 1998)

Con todo, disponemos de algunos sistemas explicativos, que van de Piaget y Vigotsky (Castorina y Baquero, 2005), o Boesch (1991) hasta Valsiner (2000), Jendriks-Jensen (1996) y Thelen y Smith (1998; 2006) entre otras. Dichas interpretaciones han abarcado, en el campo teórico, diferentes dominios en el desarrollo psicológico: las relaciones madre-niño, actos motores, lenguaje, relaciones sociales, o adquisición de sistemas lógico- matemáticos y sistemas propiamente conceptuales

En un sentido amplio un modelo explicativo en psicología del desarrollo para la emergencia de un fenómeno involucra considerar que un resultado B (una habilidad o un concepto) no deriva de la acción causal de ninguna de las partes de un sistema A (sean X, Y o Z), ni de su sumatoria, sino de las interacciones de los elementos que lo constituyen en sus relaciones (Valsiner, 2000). Así, la cultura pre-



existente no produce por sí misma el dominio individual de un problema o los conceptos disponibles en un niño no dan cuenta de la construcción de otros nuevos.

Además, podemos identificar dos enfoques metateóricos acerca de 2), los sistemas dinámicos, con sus enfoques explicativos:

2. a) El enfoque genético-estructural

Aquí, por razones de espacio, solo vamos a comentar la teoría de la equilibración de Piaget (1975), reformulada por García (2002) y que es un ensayo precursor de otros actuales dirigidos a comprender la novedad cognoscitiva. Los sistemas de conocimiento (lógico-matemáticos para Piaget, en la perspectiva actual los sistemas conceptuales “de dominio”) son “abiertos”, ya que son producidos en la interacción entre el sujeto y el objeto de conocimiento. Sus desequilibrios por dificultades de asimilación de situaciones observables o de articulación con otros esquemas, dan lugar a procesos de reequilibración. Mediante abstracciones y generalizaciones, los sujetos construyen nuevos sistemas que son reorganizaciones de otros anteriores por una dialéctica de relativización, o de diferenciación e integración de significaciones conceptuales.

Al incorporarse condiciones catalizadoras o de “contorno” en la producción de las reorganizaciones cognoscitivas (García, 2002; Valsiner, 2000), se pudo superar el inmanentismo dominante en la teoría piagetiana, bajo la forma de un equilibrio ideal que orienta la marcha de los conocimientos. Particularmente, García introduce la hipótesis del sistema “complejo”, en los términos de un sistema cognoscitivo (sea de cada individuo o de una comunidad científica) cuyas elaboraciones dependen de los sistemas biológico y social con los que está interconectado. De este modo, un estado estable del sistema de conocimiento abre posibilidades de construcción, realizándose aquellas permitidas por sus “condiciones de contorno”. Las concepciones del mundo y las representaciones sociales (integrantes del sistema social) preexistentes al niño restringen las reestructuraciones de los conceptos, introduciéndose un margen considerable de indeterminación en el desarrollo.

En este enfoque, la novedad emerge del funcionamiento equilibrador del sistema cognoscitivo, regulado por los otros sistemas, de modo que la “causa” de las ideas originales de un niño es el funcionamiento del mecanismo “complejo” de construcción. Se trata de un sistema abierto, cuyos intercambios con el mundo llegan a adoptar nuevas formas, y en condiciones que lo limita. Esta teoría está insu-



ficientemente operacionalizada y se requiere introducir a la cultura y a los contextos en los que se producen los procesos de elaboración (Fischer y Bidell, 2006).

Otros autores como Overton (2007), Fisher y Bidell (2006) o Witherington (2007) han subrayado que para estudiar el desarrollo es imprescindible un nivel de organización del conocimiento abstracto que se debe articular con las particularidades que adopta en situaciones contextuales. Se defiende la construcción de estructuras como totalidades, (por ejemplo la personalidad para el desarrollo afectivo, o las estructuras del pensamiento para el desarrollo del conocimiento). La tesis de los sistemas estructurales, un nivel de organización que trasciende el aquí y ahora de una situación específica, incorpora explícitamente la categoría de causa formal para la explicación del desarrollo del conocimiento. Se trata de la totalidad y la síntesis: una totalidad que esta compuesta de partes en relaciones específicas (síntesis) y hace inteligible a los fenómenos del comportamiento y la actividad cognoscitiva. A diferencia de una visión estática de las estructuras, la visión genético-estructural distingue las partes en una totalidad, la cuál era ya claramente dinámica en la filosofía de Aristóteles, que la inspira (Toomela, 2012).

La metateoría del MER y la del sistema dinámico en la teoría psicológica hacen posible establecer relaciones precisas entre las partes (o los subsistemas) y con las totalidades sistémicas y justificar la auto organización del sistema de interacciones para conformar las novedades (conceptos, operaciones o habilidades).

2. b) El enfoque contextualista

El contextualismo (Oyama, 1999; Hendriks-Jensen, 1996; Smith y Thelen, 2003) es una interpretación de los sistemas dinámicos que presenta las siguientes características: analizar la acción en el aquí y ahora de la realización de tareas; el desarrollo se reduce al tiempo efectivo en que se producen las acciones, en contextos y escenarios específicos; las organizaciones emergentes son completamente diferentes de los elementos que constituyen el sistema, y no puede ser explicados desde los elementos individuales, “la totalidad es más que la suma de las partes”, siguiendo el MER; las acciones no refieren a niveles de organización más abstracta, solo se integra a nivel de las acción específica en contexto.

Según Thelen y Smith (1998; 2003; 2006), Thelen (2008), el desarrollo es pensado como una colección de acciones “aquí y ahora” en contexto, sin lugar para las estructuras, sino para el ensamblaje o convergencia de las partes. En todo caso, las



estructuras son producto de un proceso local, no son su causa, en cualquiera de sus modalidades. Se rechaza explícitamente que por debajo de las producciones haya estructuras que guíen el desarrollo y que existan fuera de la realización de una tarea.

El desarrollo se concibe como una serie de adaptaciones a los contextos locales en que se realizan las tareas, pero solo se reconocen relaciones entre partes, no entre partes y totalidad, sino entre recuerdos, percepciones, movimientos. Puede ser considerado como una serie de *patterns* de variación de estabilidad dinámica, en lugar de una marcha unidireccional hacia niveles de madurez. Si tomamos por caso el gateo de los bebés, se trata de un logro que no depende de un “programa” genético para gatear coordinadamente, de un cableado del sistema nervioso. Se autoorganiza como una solución a un problema (moviéndose a través de la habitación), luego reemplazada por una solución más eficiente (el caminar). (Thelen y Smith, 2003) Así, este fenómeno emergente abre posibilidades para la conducta que no existían antes de su emergencia (Hendriks- Jensen, 1996)

La multicausalidad es la explicación que resulta más compatible con las meta-teorías del MER y la interpretación contextualista de sistemas dinámico, ya que los cambios en el desarrollo derivan del movimiento del sistema organismo-medio, a través del espacio y el tiempo. Bajo los presupuestos mencionados, la causalidad no reside en una fuente singular o aún en una sumatoria de hechos precedentes, aunque haya factores particulares que son operativos en órdenes particulares y se puedan identificar por control experimental. La conducta y su desarrollo son concebidas en términos de conjuntos cambiantes de relaciones y como la historia de esas relaciones en el tiempo. (Thelen y Smith, 1998)

Reflexiones finales

Claramente, la perspectiva contextualista cuestiona toda apelación a causas formales o finales para dar cuenta del desarrollo, los *patterns* de explicación no son considerados ontológicamente efectivos al ser reducidos a la causa eficiente y material, operantes en el tiempo efectivo en las tareas del contexto específico. La explicación por interacciones en “el aquí y el ahora” no es equivalente a la causalidad circular, con las modalidades de causa eficiente, material, formal y final, tal como vimos en la explicación genético-estructural. Para que haya tal explicación debe haber niveles verticales e interacciones regulatorias entre el plano de la actividad contextual y los sistemas de más alto grado, sobre todo en la formación de las estructuras conceptuales.



Si bien para comportamientos emergentes como caminar, buscar, o recordar, se podría hablar de una cierta causalidad circular, esta se cumple entre los componentes que hacen surgir las formas. Pero si se considera las formas de más alto grado (como el conocimiento conceptual o formal), no hay la causalidad circular en el contextualismo. El conocimiento queda reducido a una única modalidad, la variabilidad de formas de más bajo nivel, como percibir, moverse o recordar (Whiterington, 2007).

La explicación genético estructural resulta más consistente con el MER, al presentar una genuina causalidad en espiral (más que circular), y ello permite precisar las relaciones entre subsistemas o entre componentes (las relaciones de dualidad inclusiva entre individuo y sociedad, o cultura y naturaleza; o la interdefinibilidad de los subsistemas) Ello es distinguible de la causalidad horizontal, entre las partes de la acción conjugada, de que hablan Thelen y Smith. Quizás en la versión contextualista se aplanan las relaciones que constituyen los sistemas dinámicos, al quitar todo vestigio de estructuras o formas más avanzadas del desarrollo cognitivo.

El contextualismo ofrece separaciones más débiles dentro del sistema total, no se considera la oposición y unidad de lo social y lo individual, así como la relativa autonomía del proceso cognitivo en su interacción dialéctica con las condiciones contextuales. Parece haber un deslizamiento hacia el MEE (Witherington, 2011). Se pierde de vista que los sistemas de mayor grado de abstracción dan unidad y una direccionalidad al desarrollo, todo lo abierta que se quiera (Fischer y Bidell, 2006) y que constituyen la peculiaridad de la interpretación genético estructural.

Una evaluación de ambas perspectivas no permite afirmar que los datos empíricos pueden dar por sí mismos una respuesta satisfactoria respecto de las dos meta teorías de sistemas dinámicos. Por el momento, la mayor consistencia con el MER, por total ausencia de reduccionismo, y su mayor densidad relacional, o su posibilidad de explicar las actividades abstractas en el desarrollo, pueden dar ciertas ventajas a la interpretación genético estructural y a su modo circular de proponer la explicación.

Referencias bibliográficas

- Astington, J.W & Olson, D** (1995) The cognition revolution in children's understanding of mind. *Human Development*, 38, 179-189
- Boesch, E.** (1991) *Symbolic action theory and cultural psychology*. Berlin/New York: Springer.



- Castorina, J.A & Baquero, R** (2005) *Dialéctica y Psicología del Desarrollo. El pensamiento de Piaget y de Vigotsky*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Fischer, K & Bidell, T** (2006) Dynamic Development of Psychological Structures in Action and Thought, en (R. Lerner Ed) *Handbook of Child Psychology*. Vol 1. New York: Wiley
- García, R** (2002) *El conocimiento en construcción*. Barcelona. Gedisa
- Hendriks-Jensen, H** (1996) *Catching Ourselves in the Act*. Cambridge: MIT Press.
- Overton, W & Ennis, M.D** (2006) Cognitive-Developmental and Behavior-Analytic Theories: Evolving into Complementarity, *Human Development*, 49, 243-173
- Overton, W** (2007) A Coherent Metatheory for Dynamic Systems: Relational Organicism-Contextualism, *Human Development*, 50; 154-159
- Piaget, J** (1975) *La equilibración de las estructuras cognoscitivas*. México: Siglo XXI
- Smith, L y Thelen, E** (2003) Development as a dynamic system, *TRENDS in Cognitive Sciences*, Vol.7, 8, 343-348
- Taylor, Ch** (1995) *Philosophical Arguments*. Cambridge: Harvard University Press
- Thelen, E** (2008) Grounded in the World: Developmental Origins of the Embodied Mind, en W. Overton; U. Müller y J. Newman, *Developmental Perspectives on Embodiment and Consciousness*. New York. Lawrence Erlbaum Associates.
- Thelen, E y Smith, L** (1998) Dynamic Systems Theories, en (W. Damon & R. Lerner Eds) *Handbook of Child Psychology*, New York: Wiley.
- Thelen, E y Smith, L** (2006) Dynamic Systems Theories, en W. Damon & R. M. Lerner (Eds) *Handbook of child psychology*. Vol I: *Theoretical Models of Human Development*. 258-311, Hoboken, NY: Wiley
- Toomella, A** (2012) Guesses on the future of cultural psychology: Past, present-and-past, en J. Valsiner (Ed.) *The Oxford handbook of culture and psychology*. New York; Oxford University Press.
- Valsiner, J** (2006) "Developmental Epistemology and Implications for Methodology, en (R. Lerner Ed) *Handbook of Child Psychology*. Vol 1. New York: Wiley
- Valsiner, J** (2000), *Culture and Human Development*. London: Sage
- Varela, E; Thompson, E y Rosch, E** (1992) *De cuerpo presente*. Barcelona. Gedisa.
- Vigotsky, L** (1991) *El significado de la crisis histórica de la psicología*, Obras Escogidas, Tomo I, Madrid: Visor-MEC
- Witherington, D.C** (2007) The Dynamic Systems Approach as Metatheory for Developmental Psychology, *Human Development*, 50, 127-153
- Witherington, D.C** (2011) "Taking Emergence Seriously: The Centrality of Circular Causality for Dynamic Systems. Approaches to Development", *Human Development*, 54: 66-92



Los socráticos en Roma, entre el placer y el dolor: Aristipo en la construcción de la moral ciceroniana

FLORENCIA CASTRO POSSI

Universidad Nacional de Cuyo/CIN

I

El grupo socrático reúne pensadores que llaman particular atención por presentar un campo intelectual complejo y con un amplio espectro teórico¹. Quizás opacados por figuras como Platón y Jenofonte y, a pesar de su fundamental influencia para la antigüedad grecolatina, ocuparon una zona umbrátil en gran parte de la producción historiográfica del siglo XX. Sin embargo, el estudio de los llamados “socráticos menores” se ha revitalizado gracias a la aparición, a fines del siglo XX, de una serie de publicaciones entre las que se encuentran, por nombrar sólo algunos, los trabajos de Mannebach (1961), Caizzi (1966), Döring (1972), Kahn (1990) y la monumental recopilación de Giannantoni *Socratis et Socraticorum Reliquiae* ampliada en la obra de Mársico (2013) *Filósofos socráticos*.

Nombres como Antístenes, Esquines, Fedón y Aristipo, entre otros, han comenzado a tomar gran importancia debido a que se ha destacado su reconocimiento por la tradición helenística y romana así como su influencia en las principales escuelas post-socráticas como la epicúrea y la estoica. La autoridad de estos filósofos puede ser claramente reconocida a través de testimonios de eminentísimos autores latinos como Séneca, Galeno y Cicerón.

En el caso de Cicerón es digna de mención la importancia de Aristipo de Cirene². La repetición de su nombre y de ciertos elementos puntuales de su filosofía lo establece como un pensador con fuerte peso en la concepción ética ciceroniana. Tradicionalmente Cicerón es considerado un ecléctico³ principalmente por su labor de comunicador al mundo romano de la filosofía griega. Su figura es asociada a la de un mero erudito que se dedica a informar lo que cada escuela sostiene en las diferentes áreas de la filosofía. Sin embargo consideramos que esta visión es estrecha

¹ Vid. Kahn, C. “Sokratikoi logoi” en: *Op. Cit.*, pág. 4 y Caizzi Decleva, F. (2006) “Minor Socratics” en *A Companion to Ancient Philosophy*, Oxford: Blackwell

² Vid. “Aristippus” en Nizolio, M. *et al.* (1820), *Lexicon Ciceronianum*. Londres: Piestley

³ Ochs, Donovan J. (1989) “Cicero and the philosophic invention”, *Rhetoric Society Quarterly*, 19, No. 3: 217-227



y responde a una simplificación y subestimación del pensamiento ciceroniano. No obstante, académicos como Boyancé y Levy y trabajos más recientes como los de Gisela Striker “Cicero and Greek Philosophy”, de Peter Schmidt “Cicero's Place in Roman Philosophy”, y la relativamente reciente edición de JGF Powell *Cicero the Philosopher*, defienden y reconocen el rol de Cicerón como filósofo.

Partiendo de ello, nuestra lectura intentará mostrar elementos de la filosofía de Aristipo que pueden ser identificados en el pensamiento ético ciceroniano – de inclinación estoica- y, más precisamente su postura respecto del placer, en el contexto de la crítica al epicureísmo.

Primero haremos una breve descripción de la filosofía de Aristipo y luego analizaremos los fragmentos en *De Finibus* donde Cicerón lo menciona, ya que, para nuestro fin, son los que mejor presentan su postura ética. Por último presentaremos nuestras consideraciones finales.

II

Aristipo⁴ fue el fundador de la escuela cirenaica. El carácter de su filosofía es un hedonismo⁵ puro, somático. De este modo, considera que existe un solo fin último y lo define expresamente como el placer del hombre individual. Su pensamiento se articula en torno al concepto de placer (*hedoné*), que entiende como un movimiento de carácter estrictamente sensible. En este orden, el fin de la vida parece ser la búsqueda de placeres particulares para poder lograr una vida en la que se pueda registrar una máxima vivencia de estos. El hombre que sea capaz de identificar correctamente el camino que lleva a los placeres, será el sabio, el filósofo. Él podrá experimentarlos de modo que pueda hacer uso de su placer dominándolo, no evitándolo: esta capacidad es entendida por Aristipo como autodomínio (*enkrateia*). En esta línea, las filosofías criticadas son aquellas que rechazan completamente cualquier tipo de contacto con el placer, ya que este rechazo solo puede referirse a una persona temerosa, incapaz de poder alcanzar su pleno dominio. La felicidad consiste en placeres individuales y no es elegida por ella misma, sino por placeres particulares.

⁴ Vid. Kahn, C. H. (1998) “Sokratikoi logoi” en: *Plato and the Socratic Dialogue. The philosophical use of a literary form*, Cambridge: Cambridge University Press, pp.15-18

⁵ Watson, J. (1895), “Aristippus the Cyrenaic” en *Hedonistic Theories. From Aristippus to Spencer*. Glasgow: Macmillan, pp. 19-46



¿Podemos estar seguros de que Cicerón conoce a ciencia cierta la filosofía de Aristipo, independientemente de su gran erudición? Contrastando sus fragmentos con lo expuesto por Diógenes Laercio –por elegir una de las fuentes-, podemos saber que sí.

Por ejemplo el testimonio donde Diógenes Laercio⁶ nos explica que Aristipo y los cirenaicos creían en la existencia de dos afecciones: el dolor y el placer. Lo mismo muestra Cicerón en al explicar⁷ que Epicuro pone el mayor acento en lo que la naturaleza decreta y sanciona, esto es, el placer y el dolor y que esta es doctrina de Aristipo. En el mencionado testimonio de Diógenes Laercio, se informa que un placer no se diferencia de otro ni es algo más agradable. Y, a su vez en *De Finibus*⁸ Cicerón aclara que los placeres pueden variar y distinguirse, pero no pueden crecer y amplificarse. En el mismo testimonio, continua explicando Diógenes Laercio que el placer, para Aristipo, es el del cuerpo y este es el fin. Cicerón, en su informe, agrega⁹ que Aristipo relacionaba el placer con el sumo bien y en otro testimonio¹⁰ lo repite.

A pesar de que existen más ejemplos, con los mencionados basta para reconocer que en los puntos importantes coinciden plenamente ambos informes.

III

De la formación académica de Cicerón tenemos noticia por muchas vías. Existen numerosas biografías y todas convienen en que fue educado por representantes de las escuelas más prominentes de su época. Se educó con Fedro y Zenón en epicureísmo, con Diodoto y Posidonio, aprendió sobre estoicismo y con Antíoco y Filón estudió sobre la nueva academia, además de tener contacto con filósofos peripatéticos.¹¹

A pesar de su diplomacia en la presentación de las doctrinas de las diferentes escuelas y de querer permanecer fiel al discurso de cada una, podemos reconocer, por un lado, una inclinación a la ética estoica¹², ya que admiraba su estricta morali-

⁶ Diógenes Laercio, II.86-93. (SSR, IV.A.172; FS.589). Utilizaremos las traducciones y testimonios de los filósofos socráticos pertenecientes Claudia Mársico en su obra homónima. Designaremos con las siglas FS los fragmentos correspondientes al texto de Mársico y éstos serán precedidos por el número de fragmento de la edición de Giannantoni (1991), *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, Napoli, Bibliopolis, que introducidos por las siglas SSR.

⁷ Cicerón, *De Finibus*, I.7.23 (SSR, IV.A.180; FS.597)

⁸ *Ibid.*, I.11.37-9 (SSR, IV.A.182; FS.599)

⁹ *Ibid.*, I.8.26 (SSR, IV.A.181 FS.598)

¹⁰ *Ibid.*, II.6.18-7.20 (SSR, IV.A.183; FS.600)

¹¹ Vid. Scribner, H. S. (1920) "Cicero as a Hellenist", *The Classical Journal*, 16, No. 2: 81-92.

¹² Vid. Graver, M. (2002), *Cicero on emotions*, Chicago: The University of Chicago Press



dad, y, por otro, reprobación a la ética epicúrea por considerarla desmoralizante. Esto se puede notar en la concepción del placer que transmite Cicerón en pasajes de sus obras, recogiendo el saber de los estoicos y de los epicúreos a través quienes tuvo noticia de la escuela hedonista cirenaica, exponiendo con particular interés el pensamiento de Aristipo de Cirene. Es una idea muy sostenida, aquella de que la escuela epicúrea absorbió contenidos de la cirenaica, probablemente porque ambas sostuvieron posiciones fuertemente hedonistas y -con sus diferencias- corporalistas. Y precisamente respecto de este punto consideramos que es pertinente plantear nuestra pregunta: ¿Por qué es importante para Cicerón separar el planteo epicúreo del aristipeano?

El reporte de Cicerón se reduce a 23 menciones que realiza a lo largo de su obra ya sea expresamente a Aristipo o a los cirenaicos. Sobre su ética testimonia 9 veces en *De Finibus*, 1 en *De Officiis* y 4 en *Tusculanae Disputationes*. En principio estos datos pueden resultar poco importantes, pero nos dan una pista acerca de cuál es el punto más relevante de su filosofía para Cicerón: la ética.

Otro dato muy importante a tener en cuenta, es que en 11 de las 22 menciones de Cicerón a Aristipo, también se nombra a Epicuro o a su escuela, estableciendo puntos de contacto y, en mayor medida, diferencias entre ambos. Se centra, nuevamente, en la ética, mostrando las fallas en la escuela epicúrea en cuanto a su comprensión del placer y cómo deformaron la doctrina cirenaica.

La mayoría de las menciones a Aristipo, como ya señalamos, tienen lugar en *De Finibus*, una obra donde se tratan diferentes teorías éticas. Aquí se exponen y critican las propuestas de las escuelas más prominentes en el tiempo de Cicerón: la epicúrea, la estoica y la academia (bajo el mando de Antíoco).

La obra se articula en tres diálogos: en cada uno se tematiza una de las éticas antes mencionadas. El primer diálogo, también conocido por el nombre del principal interlocutor, Torquato, ocupa los libros I y II. En el libro primero la ética de Epicuro es expuesta y en libro segundo, refutada desde una posición estoica.

Habiendo introducido la temática de este tratado, vamos a analizar brevemente las más importantes de las 11 menciones para ver cómo trata Cicerón el pensamiento de Aristipo y el de los epicúreos.

1. Sin embargo, reafirma de la manera más extrema lo que la naturaleza misma, como él dice <Epicuro>, decreta y sanciona, es decir el placer y el dolor. A esto refiere todo lo que elegimos y evitamos. Esto, que es doctrina de Aristipo, fue defendido mejor y más



abiertamente por los cirenaicos, aunque considero que es de tal tipo que resulta indigna de cualquier hombre. (Fin, I.7.23)¹³

2. Que Epicuro relacionara el sumo bien con el placer, en primer lugar era en sí mismo erróneo, y en segundo lugar era algo ajeno, ya que antes, y mejor, lo dijo Aristipo. (Fin, I.8.26)¹⁴

La crítica aquí, como bien nota Claudia Mársico en el comentario al primer testimonio, alude a la falta de originalidad de los epicúreos que, no solamente tomaron elementos de la filosofía cirenaica, sino que no pudieron sostener una defensa consistente en términos argumentativos.

3. Ustedes <epicúreos> dicen que el bien supremo es el placer. Por lo tanto, deben explicar qué es el placer. De otro modo, es imposible aclarar lo que se investiga. Si Epicuro lo hubiese explicado, no se dudaría tanto. Tampoco si hubiera considerado al placer como Aristipo, esto es, lo que afecta a los sentidos de manera dulce y agradable, a lo cual incluso el ganado, si pudiera hablar, llamaría placer, o (...) daría el nombre de placer a esta ausencia de dolor y desecharía la noción de Aristipo, o, si aprobara ambos tipos de placer, como en realidad hace, tendría que combinar placer y ausencia de dolor y declarar dos bienes últimos. (19) En rigor, muchos y grandes filósofos conjugaron estos bienes últimos. (...) Lo mismo habría hecho Epicuro, si hubiera conjugado esta doctrina que ahora pertenece a Hierónimo, con la antigua doctrina de Aristipo. 423 Sin embargo, ellos disintieron entre sí, por lo cual postularon fines individuales y, dado que hablaban ambos perfecto griego, ni Aristipo, que llamó bien supremo al placer, ubicó dentro del placer la ausencia de dolor, ni Hierónimo, que estableció como supremo bien el no sentir dolor, usó el nombre de placer para esa ausencia de dolor (...). (7.20) Se trata de dos estados diferentes; no pienses que es sólo una cuestión verbal. Una cosa es estar sin dolor, otra estar con placer. Ustedes, <epicúreos>, tratan de combinar estas cosas tan disímiles no sólo en un nombre –eso podría tolerarlo más fácilmente–, sino también en una sola cosa, de dos que son, lo cual es absolutamente imposible. Epicuro, que aprueba ambos tipos, debía valerse de ambos, como de hecho lo hace, aunque no los distingue en palabras. Cuando alaba en muchos lugares a ese mismo placer que todos llamamos del mismo modo, se atreve a decir que no puede imaginar ningún bien

¹³ Cicerón, *De Finibus*, I.7.23 (SSR, IV.A.180; FS.597):

¹⁴ *Ibid.*, I.8.26 (SSR, IV.A.181; FS.598):



que no esté conectado con un placer del tipo del de Aristipo. Esto dice donde trata el tema del supremo bien. (*Fin*, II.6.18-7.20)¹⁵

Estos fragmentos son centrales para comprender el problema. En primer lugar, se critica la falta de precisión de la definición de placer que da Epicuro y se pone de manifiesto que no era la misma que sostenía Aristipo, ya que, de lo contrario, su teoría sobre el bien último hubiera sido consistente. Cicerón esboza una posible solución a la que podría haber acudido Epicuro de haber considerado bienes dobles o compuestos. Esto es completamente incompatible con la filosofía de Aristipo, quien entiende el placer como bien supremo y no la ausencia de dolor. Esta diferencia la nota claramente Cicerón y señala que no sólo es una cuestión de hechos – *rebus*– sino una que lo irrita más: combinar dos cosas incompatibles en un nombre y en una sola cosa. El problema de fondo en esta crítica es la carencia de una argumentación coherente en el planteo epicúreo.

4. Si el sumo bien estuviera en el placer, como dijiste <Epicuro>, lo ideal sería pasar nuestros días y noches experimentando el más intenso placer sin interrupciones, con todos nuestros sentidos excitados y rebasados. ¿Pero qué ser humano digno de tal nombre querría pasar un solo día en este tipo de placer? Los cirenaicos no lo rechazan. Tu escuela es más respetable, pero la de ellos más consistente. (*Fin*, II.34.114)¹⁶

Este fragmento arroja luz sobre la cuestión tratada en el anterior. Nuevamente ataca la consistencia de la filosofía epicúrea en la defensa de sus tesis. Notemos en la última oración la concesión de respeto y modestia (verecundia) a los epicúreos, aspecto que debería bastar para sostener su autoridad, mas, por el uso del *fortasse* traducido por “pero”, aunque puede considerarse su sentido originario de tal vez o probablemente, agrega un elemento quizás de mayor peso, esto es, la *constantia* considerada como una resistencia y asociada muchas veces con el aspecto lógico.

IV

A lo largo de este trabajo fuimos señalando puntos de importancia que podrían habilitar una nueva lectura de la obra de Cicerón y señalar una dinámica de relación más precisa entre la filosofía aristipeana y la epicúrea.

¹⁵ *Ibid.*, II.6.18-7.20 (*SSR*, IV.A.183; *FS*.600)

¹⁶ *Ibid.*, II.34.114 (*SSR*, IV.A.186; *FS*.603)



Los ejemplos que tomamos de Cicerón nos permiten tener un panorama más limpio de las implicancias de una filosofía centrada en el placer en la articulación de su pensamiento ético y nos disponen a pensar que, el verdadero interlocutor, en lo que toca a las corrientes hedonistas, es Aristipo y no, como algunos sostienen, Epicuro.

Los testimonios muestran que Cicerón destaca la figura de Aristipo como una autoridad indiscutida. La consistencia de su filosofía, la novedad de su planteo lo erigen como un impulsor de las posteriores corrientes helenísticas de carácter hedonista. Sin embargo, pone énfasis en marcar la falta de continuidad entre la escuela cirenaica y la epicúrea.

Como ya hemos marcado, Cicerón critica toda postura hedonista: su ética, en las antípodas, se construye en torno a una vindicación del padecer. Esta posición ciceroniana quizás se condice con la intención moral tradicionalmente asociada a los autores latinos. Lo valioso de la contribución de Cicerón radica en su capacidad para escindir dos ámbitos de análisis: por un lado el estrictamente filosófico-argumental y, por el otro el moral. En otras palabras, podemos decir que Cicerón, a diferencia de lo que se ha supuesto de los moralistas latinos, en paralelo a la búsqueda de un esquema de valores apropiado para la sociedad romana, emprende una investigación filosófica.

Sólo bajo esta óptica es posible comprender que Cicerón a la vez denueste y alabe a Aristipo, posicionándolo sobre Epicuro. Cicerón reconoce que para plantear una filosofía hedonista, es necesario que se admita un solo fin último y se lo identifique con el placer tal y como lo hizo Aristipo. Justamente su crítica a los epicúreos se debe a que no comprendieron que el bien último es uno, ni tampoco qué significa placer.

Por otro lado, independientemente de la crítica a Aristipo, Cicerón reconoce, como lo menciona en *Disputationes Tusculanae* III.14.29-15.31, tomar de los cirenaicos las armas contra el azar y la fortuna, para que el alma que esté preparada pueda prever los males que sobrevengan y esto atenúe su efecto. En esto consiste la sabiduría, en tener apercibidas las cosas humanas, para que cuando acontezcan, sus fuerzas puedan ser quebrantadas. Esto, como nota Mársico, podría reconocerse en la figura del sabio cirenaico, que busca el placer y evita el dolor.

Los puntos que hemos mencionado en este trabajo, no sólo iluminan las conexiones entre un pensador latino y un miembro del grupo socrático y aportan elementos para analizar más detenidamente la apropiación de la filosofía socrática por la filosofía helenística, sino que contribuyen a reivindicar la figura de Cicerón como un filósofo.

A modo de cierre, y, para disipar dudas sobre esta reflexión, nos gustaría retomar las palabras de Cicerón en *De Officiis* y *De Finibus*: “Como es mi costumbre, extraeré de las fuentes de los griegos a mi propio juicio y discreción en la medida y manera en



que se adapte a mi propósito.” (*Off* I.6). “No solamente desempeño el oficio de traductor, sino que también aplico mi propio juicio y mi propio orden.” (*Fin* I.6)

Referencias bibliográficas

- Boyancé P.** (1971), "Cicéron Et Les Parties De La Philosophie", *Revue des Études Grecques*, 49: 127-154
- Caizzi Decleva, F.** (1966), *Antisthenis fragmenta*. Milano, Varese: Istituto Editoriale Cisalpino
- Caizzi Decleva, F.** (2006) "Minor Socratics" en *A Companion to Ancient Philosophy*, Oxford: Blackwell
- Döring, K.** (1972) *Die Megariker. Kommentierte Sammlung Der Testimonien*, Amsterdam
- Giannantoni, G.** (1991) *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, 4 vols. Napoli: Bibliopolis
- Graver, M.** (2002), *Cicero on emotions*, Chicago: The University of Chicago Press
- Kahn, C. H.** (1998), *Plato and the Socratic Dialogue. The philosophical use of a literary form*, Cambridge: Cambridge University Press
- Lévy C.** (1996) "Doxographie Et Philosophie Chez Cicéron" en *Le Concept De Nature À Rome. La Physique*, París: Presses de l'Ecole Normale Supérieure, pp. 109-123
- Mannebach, E.** (1961), *Aristippi et Cyrenaicorum Fragmenta*, Köln: E. J. Brill.
- Mársico, C.** (2013) *Filósofos Socráticos I. Megáricos y cirenaicos; II. Antístenes, Fedón, Esquines Y Simón*, Buenos Aires: Losada
- Nizolio, M., Scot, A., Dolet, E. y Facciolati, J.** (1820), *Lexicon Ciceronianum*. Londres: Piestley
- Ochs, D. J.** (1989) "Cicero and the philosophic invention", *Rhetoric Society Quarterly*; 19, No. 3: 217-227.
- Parker, S.** (1812) *Cicero's Five books De Finibus; or concerning the last object of desire and aversion* London: Lackington, Allen & Co.
- Powell, J. G. F. (ed).** (1995) *Cicero the Philosopher. Twelve Papers*, Oxford: Clarendon Press.
- Rackham, H. (trad)** (1931), *Cicero, De Finibus Bonorum et Malorum*, Cambridge: Mass.
- Schmidt, P. L.** (1979) "Cicero's place in Roman Philosophy: A study of His Prefaces", *The Classical Journal*, 74, No. 2: pp. 115-127
- Scribner, H. S.** (1920) "Cicero as a Hellenist", *The Classical Journal*, 16, No. 2: 81-92
- Striker, G.** (1995), "Cicero and Greek Philosophy", *Harvard Studies in Philology*, 97: 53-61
- Watson, J.** (1895) "Aristippus the Cyrenaic" en *Hedonistic Theories From Aristippus to Spencer*. Glasgow: Macmillan, pp. 19-46



Autointerés e imitación en el régimen de los afectos

DIANA COHEN

FFyL/UBA

Introducción

Como en tantas otras cuestiones, en la *Ética* y más tarde en sus obras políticas Spinoza parece plantearnos una situación dilemática que recorre su programa, atravesando su física y su antropología.

Por una parte, Spinoza parece defender una moralidad fundada en un egoísmo basal que privilegia el autointerés, esto es, la disposición a preocuparse únicamente por el propio bienestar. Llamativamente, en el marco conceptual inaugurado por Spinoza, el egoísmo no sólo no es condenable sino que es explícitamente defendido. La preservación de sí mismo es el primer y único fundamento de la virtud, pues, nos dice, “ninguna virtud puede concebirse anterior [...] al esfuerzo por conservarse” (E4P22)¹.

Por otra parte, y en una aparente oposición a la visión egoísta de la naturaleza humana, se afirma que el grado de virtud individual sea directamente proporcional a la capacidad de producir ideas adecuadas, capacidad distintiva de comportarse según la guía de la razón. Un individuo racional y virtuoso se guía por lo que juzga bueno, y lo bueno es lo que es bueno para el individuo racional mismo. Dado que ese individuo es virtuoso, es activo, y actúa según ideas adecuadas, que piensa Spinoza, son todas verdaderas. Por lo tanto, el individuo virtuoso juzga que aquello que es bueno para sí mismo es bueno indirectamente para su entorno.

En una primera lectura, estas premisas podrían ser interpretadas como el planteamiento de una polaridad irreconciliable entre un Spinoza egoísta que privilegia el autointerés y un Spinoza altruista que, obedeciendo a la razón, propicia el bienestar de los otros. Otra opción, no contemplada hasta aquí, se instituye como un desafío: la posibilidad de compatibilizar ambas lecturas.

¹ De acuerdo con el sistema usual de abreviaturas de las obras de Spinoza, los pasajes del autor se citarán del siguiente modo: E= *Ethica Ordine Geometrico demonstrata* (en la traducción de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1998). A continuación se especificarán: 1, 2, 3...antecedidos por E=. Los numerales se refieren a las partes de la obra. P= proposición. Def. = definición. 1, 2, 3,...= se refieren a las definiciones, proposiciones, etc. D precedido por P seguida de un numeral = la demostración de la proposición. S: escolio. A título de ejemplo: E4P39S: *Ética*, cuarta parte, proposición 39, escolio. A título de ejemplo: E1P17C2: *Ética*, primera parte, proposición 17, corolario 2. E2P13Ax.2Lem.3: *Ética*, segunda parte, proposición 13, axioma 2, lema 3. E4P20D: *Ética*, cuarta parte, proposición 20, demostración.

1. Un Spinoza egoísta

Se denomina *egoísmo psicológico* a la teoría que afirma la existencia de una tendencia del individuo a considerarse a sí mismo como el objeto principal de su interés (Blum, 1983). El autointerés como punto nodal de nuestras decisiones es postulado en el marco de una teoría que sostiene que todo agente, en cuanto persigue un fin último racional, debe guiar sus acciones según un principio de maximización de los beneficios a favor de sí mismo: nada tiene sentido si no es desde la perspectiva del beneficio propio. Hay algunas dudas, sin embargo, sobre *qué tipo de egoísmo psicológico* Spinoza sostiene. En términos muy generales, el egoísmo suele ser interpretado según dos versiones:

1. Una primera versión es un *egoísmo fuerte* según el cual el ser humano procura exclusivamente conservar su existencia, asimilable por lo tanto a un autointerés excluyente.

2. Una segunda versión es la de un *egoísmo débil* según el cual además de conservar el ser, se persiguen otros fines.

1.1. La versión del egoísmo fuerte

El egoísmo fuerte es el enfoque que afirma que los seres humanos no sólo son siempre egoístas sino que *son siempre conscientemente* egoístas. En otras palabras, si la condición (necesaria y suficiente) para que algo sea juzgado por mí como bueno es que satisfaga alguno de mis deseos, entonces todas mis acciones tienen como fin la satisfacción de mis deseos. Pero esa meta, adviértase, denota una naturaleza enteramente egoísta.

El lenguaje categórico que Spinoza utiliza en el Apéndice de E1 consagrado a criticar la genealogía de los valores parece proporcionar un apoyo explícito a esta interpretación cuando declara “que los hombres lo hacen todo por un fin, es decir, por la utilidad que apetecen”. También en otros pasajes de la *Ética* parece adherir a esta posición cuando afirma, por ejemplo, que “tanto si tiene ideas claras y distintas como si las tiene confusas, el alma se esfuerza en perseverar en su ser [...], y tiene conciencia de ese esfuerzo suyo” (E3P9). Según una primera lectura de E3P9, la conservación de la existencia no exige un compromiso racional porque el alma, tanto cuando produce ideas claras como cuando forja ideas confusas, se esfuerza por conservarse. Sin embargo, el hecho de que la racionalidad no sea un componente



necesario en la búsqueda de la conservación de la vida implica que las acciones no tienen por qué producirse en encadenamientos racionales puros (Della Rocca, 2004). El egoísta fuerte procura conservar su ser –incluso buscando superar cualquier obstáculo que se le interponga–, independientemente de cualquier racionalización y hasta del objeto de su deseo. Pero como en cualquier caso, “tiene conciencia de ese esfuerzo suyo” (E3P9), siempre lo hace conscientemente.

Volviéndose –sin mencionarlo– hacia el problema ontológico planteado por Platón en *Eutifrón*, en el escolio de E3P9 Spinoza se explaya afirmando que “nosotros no nos esforzamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque juzgamos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos que algo es bueno, porque nos esforzamos por ello, lo queremos, apetecemos y deseamos”. De allí que cuando afirma que “el conocimiento del bien y el mal, no es otra cosa que el afecto de la alegría o el de la tristeza, en cuanto que somos conscientes de él” (E4P8D), Spinoza reduce el abordaje cognitivo de los valores a cierto mecanismo proyectivo que, partiendo de la fisiología de la imaginación, domina el régimen de los afectos. Ese mecanismo proyectivo es supuesto en sus pasajes políticos, especialmente en E4P36S2, al declarar que “el supremo bien de los que siguen la virtud, es común a todos, y todos pueden gozar de él igualmente”, idea que es retomada en el *Tratado político* (capítulo 2).

Estos pasajes son compatibles con la interpretación de Spinoza como un egoísta fuerte que reduce el campo de la axiología a valores proyectados en el mundo como resultado de las tensiones de las relaciones de los individuos entre sí y de los individuos con las cosas materiales. Sin embargo, es posible vislumbrar en Spinoza una versión alternativa del egoísmo.

1.2. La versión del egoísmo débil

Otros textos parecen mostrar que Spinoza no es un egoísta fuerte, y justifican la tesis que ve en Spinoza la adopción de un egoísmo débil, según el cual la mayoría de los individuos, la mayoría de las veces, conscientemente desean perseverar en su propio ser, pero ese deseo (consciente) no es excluyente: según una segunda lectura de E3P9, cuando Spinoza dice que “tanto si tiene ideas claras y distintas como si las tiene confusas, el alma se esfuerza en perseverar en su ser [...], y tiene conciencia de ese esfuerzo suyo”, podría significar también que en la medida en que poseemos ideas confusas, además del mero perseverar en el ser somos capaces de perseguir otros fines además de aquellos que conciernen a nuestra propia y exclusiva utilidad.



En esta interpretación del texto de Spinoza, hay un fin correcto (o al menos racional) a perseguir —la autopreservación— y otros fines erróneos (o al menos irracionales). En esta versión débil, no todos los deseos son deseos de perseverar en el ser: podemos desear cosas que nos sirven de instrumentos al servicio de la conservación del ser sin desear la conservación intrínseca como tal. De ser así, puesto que los seres humanos, por instinto, y sin necesidad de la conciencia, desean conservar su vida, hasta las acciones que se siguen de las ideas confusas colaboran en dicho fin. No obstante, aun cuando esas acciones no sean intrínsecamente valiosas, prosigue este argumento, ellas pueden ser funcionales a la conservación de la vida. O podemos incluso desear conservar la existencia, pero también desear otro tipo de cosas.

Un pasaje de E4P44S se refiere a los agentes que se conducen según ideas muy confusas, y nos es muy útil porque describe explícitamente los procesos mentales conscientes que preceden a la acción:

Y, aun cuando los hombres están sometidos a muchos afectos y son por tanto muy pocos los que soportan siempre uno y el mismo afecto, no faltan, sin embargo, algunos a los que está pertinazmente adherido uno y el mismo afecto. Vemos, en efecto, que a veces los hombres son de tal modo afectados por un objeto que, aunque no esté presente, creen tenerlo adelante; y, cuando esto le sucede a un hombre que no está dormido, decimos que está loco o delira, y no menos locos se cree que están quienes arden en amor y pasan las noches y los días soñando sólo en la amante o en la meretriz, puesto que suelen causar risa. En cambio, cuando el avaro no piensa más que en el lucro o en las monedas, y el ambicioso en la gloria, etc., no se cree que deliran, ya que suelen ser molestos y se les considera dignos de odio. Pero, en realidad, la avaricia, la ambición, la lujuria, etc., son especies de delirio, aunque no se las enumere entre las enfermedades (E4P44S).

La versión del egoísmo débil sugerido en E4P44S introduce aspectos importantes de la teoría ética de Spinoza: los seres humanos que viven anegados en la avaricia, la lujuria o la ambición suelen buscar algo más que conservar la existencia, arrastrados por ideas muy confusas. De este abanico de posibles fines de la acción humana, ninguno de ellos implica la perseverancia en el ser por el mero deseo de conservar la vida. Un hombre obsesionado con el fin de lucro porque cree que conduce a la perseverancia puede estar obsesionado con dos objetos, la conservación del ser y, además, el beneficio.

Por último, esta versión del egoísmo débil atribuida al filósofo puede ser confirmada cuando Spinoza admite explícitamente que una persona puede “descuidar su utilidad” al declarar que “cuanto más se esfuerza cada uno en buscar su utilidad,



es decir, en conservar su ser y puede hacerlo, más dotado de virtud está, y al revés, en la medida en que cada uno descuida su utilidad, esto es, conservar su ser, es impotente” (E4P20).

Pese a la solidez que parece poder atribuírsele a la versión de un Spinoza egoísta, en cualquiera de sus dos versiones, es posible sin embargo postular una interpretación alternativa, más en consonancia con la ontología relacional que sienta las bases de su propuesta política.

2. Un Spinoza altruista

En contraposición con las lecturas que inscriben a Spinoza en las versiones de un egoísmo ético, numerosos estudiosos de su filosofía ven en Spinoza a una suerte de altruista. El *altruismo* alude a la preocupación por el bienestar de los demás más que del de uno mismo, y se interpreta, por tanto, como la predisposición a cierta generosidad ejercida por motivos puramente racionales. Pero el altruismo no contradice necesariamente, sino que puede complementar al egoísmo spinozista. Es notorio que Spinoza ofrece dos claves para superar, en el marco de su sistema ético, dicha oposición entre altruismo y egoísmo. Por una parte, cuando Spinoza se refiere al individuo humano lo define en términos de un compuesto natural y espacial en relación constante con una multitud de otros cuerpos igualmente naturales y espaciales. Dada la propiedad según la cual, cuanto más complejo es un cuerpo, más apto se encuentra para actuar y padecer, en el caso del cuerpo humano, sumamente complejo, este “es afectado de muchísimos modos por los cuerpos exteriores y está dispuesto para afectar a los cuerpos exteriores de muchísimos modos” (E2P14D). La necesidad de que los modos se compongan entre sí, de que se combinen, expresa en el sistema la noción de integración por la conveniencia entre las partes en una comunidad de individuos.

El individuo, según se mencionó, es una noción relativa y modal, de allí que “si varios individuos concurren a una misma acción, de tal manera que todos a la vez sean causa de un solo efecto, en ese sentido los considero a todo ellos como una cosa singular” (E2Def.7). Así como se debe considerar que un conjunto de individuos que se componen y actúan como causa de un mismo efecto, constituyen una sola entidad, de manera semejante se debe considerar el cuerpo de un hombre con respecto a sus órganos. O en lo que toca al organismo social, la “multitud” como un conjunto de individuos que se convocan con el propósito de emprender una acción concreta en la sociedad. En unos pasajes del texto conocido como “Los dictámenes



de la razón”, Spinoza exhorta a que “que cada uno se ame a sí mismo, que busque su propia utilidad”.

Y prosigue poco después:

Se dan, pues, fuera de nosotros, muchas cosas que nos son útiles y que, por tanto, deben ser apetecidas [...]. Pues si dos individuos, por ejemplo de una naturaleza exactamente idéntica, se unen entre sí, componen un individuo dos veces más poderoso que cada uno. Nada hay, pues, más útil para el hombre que el hombre [...] De donde se sigue que los hombres, que se rigen por la razón, esto es, los hombres que buscan su utilidad según la guía de la razón, no apetecen nada para sí mismos, que no lo deseen también para los demás (E4P18S).

Por otra parte, el principio básico que explica el hecho de que si otro ser humano es capaz de actuar en su beneficio, directamente me beneficiará a mí, se funda en la semejanza de nuestra naturaleza. La posición de Spinoza podría ser descrita en los términos de Thomas Nagel (2005) cuando afirma que no somos más que una persona entre otras y que por consiguiente hacemos bien en favorecer los intereses de cualquier otra persona como los nuestros: a veces tenemos razones tanto para actuar a favor de lo que llegarán a ser nuestros propios intereses en el futuro como para favorecer los intereses ajenos². Este intercambio en su versión competitiva afirmarían, por ende, la defensa del autointerés. Si bien las naturalezas son distintas, porque cada esencia es única y relativa a cada individuo, sin embargo la semejanza compartida por los seres humanos opera en el régimen de la imitación de los afectos, caracterizada por el filósofo cuando afirma que “[...] por el solo hecho de imaginar [que] una cosa, que es semejante a nosotros y por la que no hemos sentido afecto alguno, está afectada por algún afecto, [entonces,] somos afectados por un afecto similar” (E3P32S).³

² El término “altruismo” fue introducido por Auguste Comte (*altruisme*) para expresar en qué debía fundarse la moral del positivismo o la moral de la nueva sociedad, que descansaba preferentemente sobre las emociones. En los estudios actuales, no se le supone exclusivo del hombre y así, la sociobiología le atribuye, igual que al egoísmo, un fundamento genético, existente también en los animales, mientras que las teorías psicosociales lo relacionan con la socialización. Quizás desde esta visión global puede comprenderse la posición de Spinoza.

³ La doctrina de la imitación de los afectos se funda, a su vez, en un mecanismo de asociación de ideas que da lugar a un mecanismo de individuación colectiva, coherente con la física y la ontología de la inmanencia, confirmada por la aclaración donde Spinoza nos advierte que “el cuerpo humano está compuesto de muchísimos individuos (de diversa naturaleza), cada uno de los cuales es muy complejo” (E2P13Lem.7Post.1) y de manera concomitante: “La idea que constituye el ser formal del alma humana, no es simple, sino compuesta de muchas ideas” (E2P15).



Estas dos distinciones sientan las bases para que la sociabilidad humana trascienda esa polaridad altruismo-egoísmo, para conciliarse en un espacio original donde convergen y hasta se identifican ambas instancias comúnmente disociadas.

3. Spinoza compatibilista

En lugar de una interpretación que escinde el bien propio del bien común, y disocia el sí mismo de la alteridad, es posible entonces otra lectura fundada en la ontología spinozista de índole relacional, uno de cuyos ejes es la noción de individualidad concebida como una apertura hacia los otros modos.

El hombre no es “un imperio en un imperio” (E3Prólogo) y al igual que cualquier otro modo singular, no puede ser aislado de su medio. Y puesto que el individuo resulta de su tendencia a acrecentar indefinidamente su potencia de actuar, accediendo a un grado superior de autonomía, es inconcebible la posibilidad misma de un proceso aislado o abstracto de individuación.

Esa autonomía implica y supone la potencia de actuar adecuadamente (E3D2), la cual conduce a identificar la ética con una ontología de la potencia fundada en el juego de la composición y la asociación modal. En esta noción relacional de individualidad, las leyes de la imaginación se aplican al deseo asociado a una utilidad recíproca, inscrita en la construcción de una comunidad en cuyo marco el individuo sea capaz de trascenderse para integrar un cuerpo y una voluntad política. Conducirse según la guía de la razón es desear el ejercicio de la razón por parte de los otros.

Los interrogantes que se abren son, por lo tanto, ¿cómo es como se produce el pasaje de que quien actúa en su propio beneficio, actúa en beneficio de la naturaleza humana en general? Y ¿cómo se produce el pasaje de que quien actúa en beneficio de la naturaleza humana en general termina por beneficiar a cada persona en su singularidad?

Estos interrogantes podrían ser respondidos a partir del juego entre egoísmo y altruismo, a condición de que estos puedan ser leídos más desde una perspectiva supraindividual que de una meramente intersubjetiva. La respuesta última, sin embargo, es aquella en la que confluyen todas las oposiciones y son condensadas en la última parte de la *Ética*: el sello relacional de la ontología spinozista en la cual se reúnen los individuos en un intercambio real en el orden de los cuerpos y de las mentes culmina en el seno del *Amor intellectualis Dei*, dimensión última en la cual toda oposición es inconcebible y en la cual el hombre puede vivenciar – en el ámbito de la inmanencia– una suerte de experiencia de la eternidad.



Referencias bibliográficas

- Blum, L.** (1983), “El egoísmo psicológico”, en Canto-Sperber, M. (comp.), *Diccionario de ética y de filosofía moral*; México: UNAM, pp. 486-493.
- Della Rocca, M.** (2004) “Egoism and the Imitation of Affects in Spinoza”, en Yovel, Y. y Segal, G. (eds.), *Spinoza on Reason and the “Free Man”: Ethica 4*, Nueva York: Little Room Press, pp. 123-147.
- Nagel, T.** (2005), “La posibilidad del altruismo”, *Diánoia*, L, N°54, mayo 2005: 176-183.
- Spinoza, B.** (2000), *Ética demostrada según el orden geométrico*, ed. y trad. de Atilano Domínguez, Madrid: Trotta.



Cuerpo, espacio y subjetividad

Una lectura antropológica de la relación

MARÍA CECILIA COLOMBANI

Universidad de Morón/Universidad Nacional de Mar del Plata/UBACyT

Los relatos sobre el cuerpo. El relato griego

Interrogar las condiciones históricas a partir de las cuales se produce la emergencia de las ciencias sociales es pensar el *topos* desde el cual se opera una nueva configuración epistémica, que circunscribe su práctica sobre un objeto que pasa a ocupar el epicentro de la trama de problematización: el hombre.

Ese espacio constituye una particular configuración epocal donde se da el entrecruzamiento de tres regiones solidarias: un campo de saber, un campo de poder y un territorio de subjetivación. Estos tres *topoi* representan los ejes vertebradores de toda experiencia epistémica.

Esa espesura histórica no es otra que aquella que Michel Foucault denomina sociedad disciplinaria y que, a partir del siglo XVIII, configurara una verdadera voluntad de verdad, jerarquizando saberes, discursos, prácticas, espacios, principios. Verdadero dispositivo que, lejos de ser a-histórico, atemporal y eterno, está transido por la absoluta movilidad y contingencia de la trama histórica.

En el marco general de la economía disciplinaria, nos proponemos indagar la variable del espacio en la constitución de saberes y en las políticas subjetivantes en el marco de una cierta *metáfora topológica*.

Convencidos de la fuerte solidaridad entre las configuraciones mentales y las dimensiones espaciales, intentaremos pensar en qué medida el *topos* vehiculiza ciertas utopías históricas y, por ende, ciertas configuraciones epistémicas.

Pensamos la noción de *topos* desde su doble vertiente etimológica: espacio, territorio, campo, región, pero también condición, estatuto.

La primera inscripción es pensar el cuerpo como *topos* de transformación, a partir de ese doble horizonte de significación; es ámbito, región, territorio político, pero también condición para que una cierta tecnología de poder se inscriba.

Si pensamos en la espesura narrativa del cuerpo, debemos pensar en el horizonte clásico, de sesgo socrático-platónico para pensar su registro como geografía de control. Tal como sostiene Platón:



El alma, cuando se sirve del cuerpo para examinar algo, sea a través de la vista, del oído o de cualquier otro sentido (porque examinar algo por medio de los sentidos es hacerlo por medio del cuerpo), es arrastrada por el cuerpo hacia lo que nunca se comporta idénticamente, y anda entonces errante, turbada y mareada como si estuviera ebria, a raíz de haber tomado contacto con tales cosas. En cambio, cuando examina sola y por sí misma, parte hacia el lugar de lo puro, siempre existente, inmortal y que se comporta del mismo modo (Platón, 2008, 79c-d)

Como se ve, el cuerpo aparece como una geografía amenazante, ya que, por su propia naturaleza, obstaculiza el ascenso del alma. No es exactamente éste el relato moderno sobre el cuerpo, pero también allí hay que pensar en un dispositivo estratégico de observación para convertir al cuerpo en un *topos* redituable.

Debemos insistir en la mayor racionalidad del alma frente a la fragilidad del cuerpo, tanto en el orden del ser como del conocer, argumento insoslayable a la hora de comprender porqué sobre el cuerpo recae un vasto y compacto cerco de control-corrección, así como sobre el alma se despliega una férrea disciplina de fortalecimiento, que no escatima el uso de tecnologías específicas.

Es esta partición binaria que territorializa cuerpo y alma a *topoi* específicos de sujeción, la que queremos evocar para visibilizar el dispositivo corrector y sus correspondencias con la dimensión espacial.

Expuestas las características de ambos *topoi* y las formas de conocimiento que ambas realidades pueden sostener, se nos impone ver qué resonancias tiene un esquema semejante en la dimensión del poder y en la configuración topológico-subjetivante.

En 79e Platón afirma:

Cuando el alma y el cuerpo están juntos, la naturaleza asigna a uno ser esclavo y ser mandado, al otro, mandar y ser amo. Según eso, veamos nuevamente: ¿cuál te parece que es semejante a lo divino y cuál a lo mortal? ¿O no te parece que a lo divino corresponde por naturaleza mandar y dirigir, mientras a lo mortal ser mandado y servir? (Platón, 2008, 79e-80a)

Claramente se ha fundado el *topos* de la *arkhe*. Ha quedado instaurado el espacio de la soberanía, donde la dialéctica del amo y del esclavo toma ribetes ontológicos y fundamentos metafísicos. En la narrativa platónica y en buena parte del mundo antiguo, el cuerpo y el alma guardan estatutariamente espacios heterogéneos. El



alma está por naturaleza llamada a gobernar, por eso debe ser férreamente disciplinada en un largo camino de *askesis* que Foucault reconociera como la larga historia de la espiritualidad en Occidente, ya que, al encarnar la mayor racionalidad, ésta debe ser preservada de cualquier contaminación.

Sin duda estamos en presencia del vasto escenario de las tecnologías del yo o, incluso, en el marco de los juegos de estilización griega, las *tekhnai tou biou*, las artes de la existencia, como el juego de prácticas sensatas y voluntarias por las que los sujetos buscan hacer de su vida una obra de arte, transformarse a sí mismos conforma a ciertos principios fundados en la *kalokagathia*. El alma es siempre la que ha de liderar el proyecto transformador y subjetivante.

El cuerpo, inferior por naturaleza, debe ser gobernado, encaminado y dirigido por el alma-guardián. La díada cuerpo-alma es, a su vez, una extraordinaria maquinaria territorializante.

El alma, en tanto *topos* de racionalidad, tendrá un destino rector, una función pedagógica por excelencia, que hace del verbo *ago* un dominio privilegiado.

El cuerpo queda destinado a otras funciones y siempre a una función subordinada que reconoce en el alma un *strategos* natural. Ese reconocimiento también se plasma en beneficio y representa la tranquilidad de la salud, como espacio de armonía entre cuerpo y alma.

Como se ve la metáfora espacial ha operado sobre ambas realidades onto-antropológicas y tanto el cuerpo como el alma se erigen en esas geografías de atención política.

La *paideia* es, en última instancia, el dispositivo tecnológico por excelencia, al tiempo que opera como *topos* de espacialización de los sujetos en busca del ideal clásico¹.

El relato moderno

No obstante, hay otra dimensión del cuerpo en su polisemia significativa que la ubica en un marco de operación tecnológica. Ya no se trata de su eventual peligrosidad ontológica, más ceñida a una lectura metafísica clásica, sino a su dimensión de utilidad, más cercana al sueño productor del horizonte moderno. De la amenaza

¹ El apartado tercero del libro *Foucault y lo político*, Colombani, M. C. (2009) referido a las "Políticas del alma" trabaja muy extensamente este fundamento metafísico de la antropología platónica, al tiempo que indaga el dispositivo político de la constitución del sujeto ético-político-estético entre griegos y romanos



leída en heterogeneidad ontológica a la improductividad leída en términos económico-políticos, el cuerpo se reinstala como topos de problematización.

El cuerpo es básicamente cuerpo de trabajo, fuerza de trabajo, capaz de ser vendido en el mercado y medido en beneficios, entre los que se cuenta la propia reproducción y continuidad del circuito capitalista. De allí que su geografía deba ser cuidadosamente considerada desde una pluralidad de aristas. Su capacidad productora y económica lo ubica en un blanco perfecto de operación y maniobra, tanto para su disciplinamiento, como para su perfeccionamiento. Sólo en este horizonte podremos comprender lo que significa una “red institucional de secuestro”, que, a la luz de los marcos precedentes, vehiculiza el sueño de conjurar la natural peligrosidad-improductividad de los cuerpos, así como el desvelo de triunfar en su finalidad correctora, de desplegar la utopía económica, de acrecentar el rendimiento y de reportar el valorado beneficio epistemológico de saber más y mejor sobre esas unidades sometidas a las nuevas tecnologías políticas, en el marco de lo que Foucault denomina la “gran mutación tecnológica del poder en Occidente”.

El término resuena el horizonte de un desplazamiento en la noción de poder y en las características de su funcionamiento. El viejo poder negativo, de matriz jurídica y fuertemente ceñido a la ley y al discurso jurídico cede lugar a un poder de matriz positiva, productor y capaz de producir efectos. Las relaciones de control también se modifican y el viejo control de carácter lagunar y discontinuo debe trastocarse en un control continuo, ininterrumpido y anatómico.

Es en este nuevo segmento político donde el espacio despliega sus herramientas de secuestro para vehiculizar la utopía espacializante, correctora y productora, que se instituye en gesta subjetivante. Una vez más no hay *poiesis* subjetivante sin la merecida atención que el espacio provoca.

La variable topológica. Espacio, secuestro y subjetividad.

El caso del Hospital.

Es en este marco donde se impone pensar la función nodular del espacio en toda economía ortopédica: la territorialización y fijación de los sujetos para operar sobre ellos. Más allá entonces de las características del espacio, del *cómo* del mismo, hay previamente un *qué* del mismo. Esa propiedad es su capacidad de secuestro, en tanto *topos* productor de fijación y espacialización.



Veamos entonces por qué y para qué se fijan individuos, para luego ver las características que ciertos espacios guardan en relación con su funcionalidad, en diálogo con su sueño teleológico.

Comencemos analizando el dispositivo topológico que sugiere la peste en la medida en que tal dispositivo representa el más genuino antecedente de la sociedad disciplinaria.

Tal es el abordaje que Michel Foucault realiza de la enfermedad en *Vigilar y Castigar* cuando sostiene:

En primer lugar, una estricta división espacial: cierre, naturalmente, de la ciudad y del terruño, prohibición de salir de la zona bajo pena de la vida... división de la ciudad en secciones distintas en las que se establece el poder de un intendente... Espacio recortado, inmóvil, petrificado. Cada cual está pegado a su puesto. (Foucault, 1989: 199)

El espacio vehiculiza la utopía del orden, de lo homogéneo y conservado, al tiempo que instaura políticamente el *topos* de lo Mismo. En su materialidad reticulada, el espacio impone principios y órdenes que evitan toda forma de la mezcla, constituyéndose en principio de inteligibilidad y principio de análisis crítico entre el territorio de lo Mismo y la geografía de lo Otro.

Si el espacio, con su división, no se hubiera puesto al servicio del dispositivo, el control no hubiese prosperado: "En las puertas, puestos de vigilancia, al extremo de cada calle, centinelas"(Foucault, 1989: 119).

Las ventanas muestran al síndico esos cuerpos fijados a una geografía de secuestro-vigilancia, ventanas a través de las cuales se hace transparente la vida o la muerte, la salud o la enfermedad.

Disposición espacial que asigna a cada cosa, a cada individuo su exacto lugar para ser controlado; pero también, espacio transparente que se vuelve observable, vigilable, en cada uno de sus puntos. El mismo posibilita control, al mismo tiempo que se ofrece como espectáculo.

Configuración topológica que, con sus particiones estrictas, sus intersticios jerarquizados, sus divisiones y subdivisiones disciplinares, abre una nueva espacialidad: la del registro. Pensemos la materialidad espacial que implica el dispositivo de registro; registro que articula el sueño sedentario de que ningún elemento registrado se mueva y se pierda en lo antieconómico que todo nomadismo puede acarrear.

Toda forma de control se plasma en una práctica escritural de sello espacial y no hay vigilancia eficaz sin registro microscópico.



La red institucional de secuestro, bisagra operativa del sueño histórico, contempla ese *plus* de espacio que el archivo como topos de secuestro requiere. Archivo que es memoria; memoria que se inscribe también en la metáfora topológica.

El espacio aparece, pues, cumpliendo una doble funcionalidad: por un lado, fijando sujetos para su mejor observación-control y, por otro, conservando el registro que de dicha observación arroja como rédito epistemológico.

Efectivamente,

este espacio cerrado, recortado, vigilado, en todos sus puntos, en el que los individuos están insertos en un lugar fijo, en el que los menores movimientos se hallan controlados, en el que todos los acontecimientos están registrados, en el que un trabajo ininterrumpido de escritura une el centro y la periferia, en el que el poder se ejerce por entero, de acuerdo con una figura jerárquica continua, en la que cada individuo está constantemente localizado, examinado y distribuido entre los vivos y los muertos -todo esto constituye un modelo compacto de dispositivo disciplinario (Foucault, 1989: 201).

Se cumple así un primer intento de la economía disciplinaria que consiste en fijar lo múltiple para evitar dispersiones que conspirarían contra su carácter antinómico. Fijando a un aparato de recopilación y retención de datos se aseguran ciertas formas de control. En última instancia, el control que aseguran las formas de territorialización.

Podríamos afirmar la siguiente solidaridad: fijar es controlar y archivar órdenes y series de multiplicidades vehiculiza la alianza.

Ahora bien, si la empresa subjetivante se ha consolidado sobre la ecuación saber-poder, el rédito epistemológico se erige en *topos* epistémico. El saber sobre los sujetos coincide con el territorio de asignación de los mismos. Los individuos quedan espacializados en la utopía clasificatoria a un espacio de saber.

Apenas un recuerdo de la institución subjetivante. Se sustrae del orden de lo visible quien fija y controla, pero se genera la conciencia de ser visto, de ser controlado sin interrupción. Es ese exactamente el sueño realizado: inventar la conciencia de la vigilancia perpetua, invirtiendo con éxito la diada ver - ser visto. El poder inmaterial y blando ha generado el más vigoroso efecto: transformar las identidades a partir del *pathos* del control ininterrumpido.

Pensemos otras espacialidades que no contribuyen a vehiculizar un dispositivo disciplinario. En realidad, lo que ocurre es que aún no se ha forjado esa obsesión controladora, esa fina sensibilidad moderna que recorta sujetos-objetos de observación-desmenuzamiento que la emergencia de las ciencias del hombre inaugura.



El Hospital General es una geografía ilustrativa de este marco. El 27 de abril de 1656, el Edicto Real determina el decreto de su fundación en París. Así, "desde la creación del Hospital General, desde la apertura, en Alemania y en Inglaterra, de las primeras casas correccionales y hasta el fin del siglo XVIII, la época clásica practica el encierro. Encierra a los depravados, a los padres disipadores, a los hijos pródigos, a los blasfemos, a los hombres que "tratan de deshacerse, a los libertinos... Pero en cada una de esas ciudades se encuentra, además, toda una población de locos... Entre ellos y los otros, ni el menor signo de una diferencia" (Foucault, 1990: 174).

Masa compacta atravesada por una misma sensibilidad que no diferencia registros y estatutos. Mirada indiferenciada que sólo reconoce las formas brutas e inespecíficas del desorden y las encierra en una geografía compacta. El mismo deshonor abstracto en términos de Michel Foucault; la misma abstracción topológica de un espacio que aún no se ha convertido en variable política.

El *topos* acompaña esa percepción, aún tosca, que no percibe las diferencias humanas. Se trata, más vale, de un *topos* indiferenciado del desorden que desconoce la geografía diferenciada que reconoce gestos, miradas, comportamientos, aptitudes, etc.

Espacio que aún no conoce el cálculo de las aberturas, de los plenos y los vacíos de los pasos y de las transparencias.

El gran encierro perfeccionó su arquitectura, corroborando la alianza entre la utopía y el espacio. El muro grueso, la puerta sólida que impide entrar o salir, custodiando el adentro del afuera, el lugar del no lugar, el orden del desorden, pero que no reconoce aún el espacio que vehiculiza la observación microfísica, anatómica que reporta el mejor rédito: un saber del detalle de aquellos que el espacio ha sabido fijar en transparencias locativas.

El viejo Hospital General cederá su espacio a otra utopía arquitectónico-topológica:

Así es cómo se organiza el hospital-edificio como instrumento de acción médica: debe permitir observar bien a los enfermos y así ajustar mejor los cuidados, y así ajustar mejor los cuidados, la forma de las construcciones debe impedir los contagios, por la cuidadosa separación de los enfermos; la ventilación y el aire que se hacen circular, en torno de cada lecho deben en fin evitar que los vapores deletéreos se estanquen en torno del paciente, descomponiendo sus humores y multiplicando la enfermedad por sus efectos inmediatos (Foucault, 1989: 177).



El nuevo hospital como *topos* político ya no reconoce aquel viejo Hotel Dieu y, por supuesto, no será aquella construcción que albergue la miseria. Se ha instalado sobre las ruinas del viejo Hospital General, aquella geografía semi-jurídica que desconoce el gesto terapéutico que la conciencia crítica inaugura.

El nuevo hospital de fines del siglo XVIII acompaña el nacimiento del saber médico, ese saber que se funda sobre la observación y el control, al tiempo que completa el circuito subjetivante, binarizando las geografías que albergan la Mismidad y la Otridad como diadas instituyentes de lo real. Una nueva sensibilidad opera, inaugurando un *topos* epistémico inédito, plasmando el sueño disciplinar y la utopía subjetivante de transformar las identidades funcionales al dispositivo político.

Referencias bibliográficas

- Colombani, M.C.** 2009. *Foucault y lo político*. Buenos Aires, Prometeo.
- Foucault, M.** 1990. *Historia de la locura en la época clásica*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M.** 1990. *Un diálogo sobre el poder* Buenos Aires, Alianza,
- Foucault, M.** 1989. *Vigilar y castigar*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno,
- Foucault, M.** 1990. *La Vida de los Hombres Infames*. Madrid, Ediciones La Piqueta.
- Foucault, M.** 1992. *Las redes del poder*. Buenos Aires, Editorial Almagesto.
- Foucault, M.** 1990. *La verdad y las formas jurídicas*. México, Gedisa.
- Platón.** 2008. *Fedón* 5^o Edición. Buenos Aires, EUDEBA.



Hacia una revisión de la concepción estandarizada del problema de los términos teóricos en Rudolf Carnap

MANUEL DAHLQUIST

UNL/UADER

ADRIANA GONZALO

UNL/CONICET

1. Introducción

Como es bien conocido, una visión clásica acerca de la temática del significado de los términos teóricos (*tt*) y su rol en la teoría general de la ciencia es la debida a, la denominada desde Putnam (1962), “Concepción Heredada” de la ciencia (CH).

Las reconstrucciones históricas de la CH son diversas, pero ha primado una “versión oficial” de la misma, que fue popularizada a partir de Suppe, F. (1969).

Las ideas que fundan esa versión oficializada de la CH se basan particularmente en los trabajos de Carl Hempel y de una lectura parcializada de la obra de Rudolf Carnap.

Entre otros, Friedman, M. (2007, 2009) ha llevado a cabo una revisión histórica de esta lectura de la solución de la CH al problema de los *tt*. El autor ha hecho notar que un enfoque distintivo de la problemática de los términos teóricos comienza en el período semántico de Carnap, posterior a Carnap (1934), y particularmente en Carnap (1939), donde emerge su concepción de la interpretación parcial de los términos teóricos. Se ha señalado, además, cómo esta obra se articula con la versión posterior de Carnap (1956). Sostendremos que el efectuar una “lectura revisada” de estos textos, nos permite hacer una interpretación diferente de la problemática, y articular dicha lectura con propuestas actuales sobre el problema de *tt*.

El interés de ahondar en una lectura alternativa de la problemática de los *tt* no es aquí de carácter histórico, sino más bien sistemático. Nos proponemos aquí evaluar la viabilidad de la tesis sneediana del “problema de los términos teóricos” en la CH (Sneed 1971, 1979), y mostrar que esta “lectura revisada”, tiene, por un lado, el mérito epistémico de brindar la posibilidad (o al menos las condiciones de posibili-



dad) de evitar dicho problema, y, por otro, abrir vías contemporáneas prometedoras, a las que nos referiremos esquemáticamente sobre el final del trabajo.

2. Carnap y la versión oficializada de la CH. Acerca de la interpretación de los tt y el “problema de los términos teóricos”

2.1. Dentro de la versión de la CH una teoría científica (TC) puede formularse en un lenguaje $L(Vo, Vt)$, donde tanto el lenguaje observacional $L(Vo)$, como el lenguaje teórico $L(Vt)$ se suponen de primer orden. Mientras que el $L(Vo)$ tiene una significación directa, por referencia a las entidades o propiedades registrados en los datos de observación, el $L(Vt)$ adquiere significado mediante la reducción a los términos observacionales a través de reglas de correspondencia entre ambos tipos de lenguaje. (*)

El símbolo TC denota la conjunción de axiomas, donde los axiomas-T contienen sólo los Vt , como símbolos no lógicos; mientras C denota el conjunto de reglas de correspondencia, que contienen tanto el Vo como el Vt . Utilizaremos ϕ_{TC} para referirnos al conjunto de los axiomas T y de las reglas de correspondencia C .

Sneed (1971) hacía notar un problema inherente a la CH. Este problema refiere a la dependencia mutua de la extensión de los axiomas ϕ_{TC} y la extensión de los términos teóricos. Por un lado, debemos conocer los valores de un término teórico t a fin de averiguar si los enunciados sentencias de ϕ_{TC} son verdaderos. Por otro lado, resulta imposible determinar la extensión de t sin asumir la verdad de algún enunciado de ϕ_{TC} de antemano. Este círculo epistemológico fue denominado por Sneed “el problema de términos teóricos”.

¿Por qué y cómo se llega al planteo del problema de términos teóricos en la lectura histórica y filosófica de la CH? Sin duda, las respuestas son múltiples, comenzando porque, como hemos sostenido, la CH es en sí una construcción histórico-filosófica de la filosofía de la ciencia del Empirismo lógico. Esta es una visión estandarizada basada en la versión “madura” de la estructura de las teorías científicas.

Pero, como dijimos la problemática del significado de los tt había sido abordada por Carnap mucho antes, y sus propuestas anteriores implican aspectos no considerados en la visión oficializada, que permiten salvar el problema de los tt . Partiremos de la revisión de la obras de Carnap del período 1934-1939. La misma está centrada



en *Logical Syntax of Language* (1934/37)¹ y *Foundations of Logic and Mathematics* (1939). (De ahora en más LSL y FLM, respectivamente).

2.2. Lógica y ciencia empírica en la propuesta carnapiana de 1934/37 y 1939:

Como se mencionó antes, Friedman 2009 ha señalado la importancia central de FLM en el tratamiento de la problemática de los *tt*. Sabemos que en esta obra Carnap no usa la expresión “término teórico”, sino que presenta la distinción entre “términos elementales” y “términos abstractos”. Vamos a analizar el modo en que se expone el problema de la interpretación de los términos abstractos, aunque asumiéramos una identidad de significados entre ambas expresiones.

A partir de un conjunto de reglas, enunciadas en FLM, Carnap mostrará que es posible establecer un sistema semántico y las condiciones de verdad (interpretar un enunciado) *de manera directa*. (ID) (FLM: 10)

Pero, *la interpretación también puede darse de manera indirecta* (IIND) *i.e. mediante reglas semánticas, no para los signos primitivos, sino para ciertos signos definidos del cálculo*. (FML § 24). Acá interviene la distinción entre términos abstractos y términos elementales. Sostiene el autor: “Encontramos entre los conceptos de la ciencia física –e igualmente entre los de toda la ciencia empírica- diferencias en cuanto a la abstracción. Algunos son más elementales que otros en el sentido que podemos aplicarlos en casos concretos sobre la base de observaciones de un modo más directo que otros. Hay otros que son más abstractos.” Estos últimos se encontrarían al final de una serie de términos que comenzaría con términos elementales del lenguaje de predicados (predicados elementales como “rojo”, “oscuro”, etc.) y concluiría con algunos tales como “campo electromagnético”, “potencial eléctrico” y otros pertenecientes a la física matemática contemporánea.²

¹ Utilizamos la referencia de 1934 aludiendo a la publicación original de LSL en idioma alemán, mientras que la referencia de 1937 alude a la publicación revisada de dicha obra en idioma inglés.

² Según Friedman Carnap perseguía el objetivo de poder incluir la fundamentación de la física cuántica: “Carnap también pensó de manera clara (aunque él nunca proporcionó un desarrollo detallado de esta idea) que la lógica de la ciencia puede ser aplicada fructíferamente también a los problemas de la teoría cuántica. En particular, los tramos finales de *Fundamentos de Lógica y Matemáticas* (1939, §24, §25) sugieren que la controvertida cuestión de la “interpretación” de la función de onda se puede resolver por la apreciación de que las teorías de la física matemática moderna operan con términos “abstractos” que se definen implícitamente, a la manera de Hilbert, en un sistema axiomático (y por lo tanto no requieren de ningún sentido “intuitivo” o “visualizable”), pero que todavía se refieren a fenómenos empíricos (mediciones experimentales) de manera indirecta. Esto parece, de hecho, ser el origen de la posterior concepción carnapiana de la “interpretación parcial” de los términos teóricos, que eventualmente resultó en la reconstrucción de las teorías científicas a través de las Oraciones-Ramsey - y la analiticidad teórica - desarrollada en Carnap (1966)”. (Friedman, 2007: 34)



Carnap no define aquí grados de abstracción, pero da una lista de términos a manera de guía: luminoso, oscuro, frío, dulce, azul, por los elementales; longitud, masa, densidad de presión, frecuencia de oscilación, por los abstractos. (FML: 61)

2.3. Carnap. IIND de los términos teóricos. El rol de los postulados.

Dada la caracterización de “término abstracto”, mediante una enumeración ejemplificadora en FSL, la conformación de un conjunto borroso que podemos conformar a partir de tal caracterización nos permitiría asumir que los *tt* son –cuanto menos– un subconjunto de los términos abstractos. Así, asumiremos que las maneras de interpretar estos últimos, resultan válidas para los primeros.

Precisemos las diferencias entre ID e IIND:

a) La ID ocurre en el metalenguaje, mientras que la IIND, es propia del lenguaje objeto;

b) La ID otorga verdad a las oraciones sin tener en cuenta el valor de verdad de otras (lo hace de modo directo), mientras que en la IIND el valor de verdad de una oración depende del valor de verdad de los lados de un bicondicional.

En efecto, lo que sucede con los términos abstractos es que su interpretación no es dada en el metalenguaje de manera directa, sino mediante un tipo de bicondicionales: aquel en que uno sus lados es un término abstracto y funciona de la misma manera que un postulado dentro de un sistema axiomático. Son oraciones verdaderas dentro de una teoría, pero su verdad no depende de la extensión de los predicados que la conforman.

Así, podemos tomar un ejemplo: consideremos un metalenguaje que contiene los predicados “B” (Bípedo), “I” (implume), y “H” (Habla). Podemos establecer la interpretación indirecta del predicado “M” (tiene mente) de la siguiente manera:

$$\forall(x) (M(x) \leftrightarrow \forall(x) (B(x) \wedge I(x) \wedge H(x)))$$

Busquemos ahora una formulación de la distinción entre II e IIND en la explicación de Carnap. Siguiendo a Andreas (2010: 322) la misma puede expresarse del siguiente modo:

ID: La interpretación de un símbolo es directa sii está dada por una interpretación en el metalenguaje que le otorga una intensión o una extensión.

IIND: La interpretación de un símbolo es indirecta sii está dada por oraciones del lenguaje objeto que tienen el status de axiomas no-lógicos del cálculo (i.e., son postulados).



3. IIND y rol de los postulados en LPO

¿Qué tipos de interpretaciones indirectas encontramos en LPO? Básicamente de dos tipos: (i) definiciones y (ii) postulados.

(i) Las definiciones se estructuran a la manera clásica y no son buenos candidatos para brindar una interpretación indirecta de los postulados. Por qué? Pues a partir de lo expuesto en Carnap (1939, 1956) es evidente que la interpretación de términos teóricos por postulados es un asunto bastante holístico, en el sentido de que un conjunto de postulados interpreta un conjunto de términos teóricos. Como consecuencia de ello, no hay ninguna correspondencia uno a uno entre un símbolo y un conjunto de sentencias que interpreta ese símbolo –requerimiento de una definición clásica-. Además no debe asumirse que la interpretación de términos teóricos resulta ser una única determinación de la extensión de estos términos.

(ii) Los postulados, en cambio, “consisten en añadir una premisa cuyo valor de verdad se justifica por los significados de los predicados es un aspecto de lo que se conoce como el método axiomático. A menudo es posible cerrar la brecha entre la noción intuitiva de consecuencia y la noción más restringida de consecuencia de primer orden expresando sistemáticamente los hechos sobre los predicados incluidos en nuestras conclusiones. Las sentencias para expresar estos hechos a veces se llaman postulados de significado, un tipo especial de axioma”. (Barwise y Ethemendy, 1999:284) Sintácticamente, los postulados son axiomas lógicos no aceptados en el cálculo como válidos y que por lo mismo pueden ser usados en cualquier derivación (Carnap, 1939; Andreas, 2008: 321)

Los postulados son entonces una rama especial del cálculo, tal como vimos arriba que propuso el mismo Carnap. El asunto ahora, es que son estos postulados los que nos brindan la interpretación de los términos teóricos. Tenemos por fin una caracterización no-extensional de los términos teóricos. Sucede también que, técnicamente, ya no tenemos interpretación. La caracterización como postulados, nos ha librado del Problema de los términos teóricos, pero nos ha privado de una semántica para los mismos.

El punto entonces es si puede avanzarse, a diferencia de Carnap, en una concepción semántica no extensional de los mismos, a fin de no recaer en el problema de la circularidad, el problema de los *tt*.



4. La revisión del "problema de los *tt*" en la versión carnapiana y la riqueza potencial de la misma.

La propuesta de una semántica para los *tt*, es presentada en Andreas (2007, 2008, 2010) bajo los parámetros de las semánticas modales. Nosotros hemos trasladado la idea a una semántica kripkeana, a fin de ampliar algunos conceptos brindados por Andreas, e insertar el problema dentro de lo que se conoce en la literatura como *sistemas interpretados*, que permite tratar a la vez grupos de teorías. (Gonzalo, A. y Dahlquist, M. 2012^a ;Dahlquist, M. y Gonzalo, A. 2012^b).

La propuesta, es sostener un criterio de T-teoricidad conciliable con la posición de Carnap en las obras referidas; para esto se incorporan elementos de lógica modal, a fin de dar valores de verdad a los postulados que interpretan los *tt* de la teoría pero no en base al otorgamiento de una extensión en el dominio, esto es, con independencia de una interpretación de primer orden.

La idea –planteada de manera general- es la siguiente: recordemos que partimos de un lenguaje $L(V_o, V_t)$ donde un grupo de postulados Φ_{TC} son los que otorgan la interpretación de los *tt* de la teoría.

Un conjunto Φ_{TC} de postulados que interpreta un conjunto V_t de terminus teóricos sobre la base de un lenguaje observacional $L(V_o)$ impone una constraint sobre las interpretaciones intencionales o pretendidas del lenguaje $L(V_o, V_t)$. Esto significa en términos de una semántica modelo-teórica que toda estructura admisible $L(V_o, V_t)$ debe satisfacer Φ_{TC} . Las estructuras admisibles $L(V_o, V_t)$ deben tener dos dominios de interpretación uno observacional D_o y un dominio de entidades teóricas D_t . Con respecto a una estructura A dada en el $L(V_o)$ pueden existir varias estructuras $L(V_o, V_t)$ que extienden A y satisfacen Φ_{TC} . (Andreas, 2010: 372)

Retomando la distinción entre definiciones y postulados, podemos afirmar que, visto semánticamente, un conjunto Φ_a de oraciones que define un símbolo no lógico P en un lenguaje $L(V)$, impone una restricción sobre las interpretaciones admisibles de $L(V[\{P\}])$. Con respecto a una determinada $L(V)$ estructura A , existe una única estructura de una $L(V[\{P\}])$ que expande A , tal que se cumple Φ_a . Así, existe una interpretación única de P debido a la restricción conjunta de Φ_a y A . Mientras que visto semánticamente, un conjunto Φ_{TC} de postulados que interpreta un conjunto de términos teóricos V_t sobre la base de un lenguaje $L(V_o)$ impone una restricción en las interpretaciones admisibles del lenguaje (V_o, V_t) . Esto significa, en términos de una semántica modelo-teórica, que debe cada estructura admisible de $L(V_o, V_t)$ debe satisfacer Φ_{TC} : las estructuras admisibles de $L(V_o, V_t)$ pueden tener dos dominios de interpretación, un dominio de observación y un dominio de



entidades teóricas Dt . Con respecto a un determinado $L(Vo)$ de la estructura A , puede haber varias estructuras $L(Vo, Vt)$ que extiendan A y satisfagan Φ_{TC} .

Por otra parte, la relación entre el problema de los términos teóricos y la lógica modal se establece sobre la consideración de que las reglas de verdad para enunciados teóricos muestran una similitud con las reglas para el operador *caja* de la lógica modal.

Lo que tenemos aquí –en vez de mundos o estados– son interpretaciones de una teoría. El conjunto de interpretaciones que hacen verdadero al conjunto de los postulados Φ_{TC} es el subconjunto de las interpretaciones admisibles. Las interpretaciones admisibles son solo aquellas que validan Φ_{TC} . Una oración o conjunto de oraciones verdaderas en todas las interpretaciones de un conjunto dado de interpretaciones (mundos, estados), son habitualmente presentadas en lógica modal como $\Box\psi$.

El asunto es que “en lógica modal la interpretación de una fórmula no es un valor de verdad, sino el conjunto formado por todos los estados o mundos donde la fórmula es verdadera” (Manzano, 2008:206). En este sentido son verdaderos los postulados que nos dan la interpretación de los TT: el conjunto de interpretaciones donde son verdaderos, es el conjunto entero de las interpretaciones admisibles (ya que son axiomas de la teoría), por lo tanto todos los postulados Φ_{TC} no sólo son verdaderos son $\Box\Phi_{TC}$ verdaderos.

La caracterización semántica del mismo puede presentarse de la manera habitual:

$M, s \models \Box\psi$ sii para todo t , tal que tRs , sucede que en $t \models \psi$

A partir de lo anterior, vemos que se puede hacer viable una lectura del criterio de T-teoricidad de Carnap que permite eludir el problema de los términos teóricos señalado por Sneed (1971).

5. Consideraciones finales

Una de las ventajas de la solución carnapiana (1934/1938) reside en que mientras que existe una única determinación de la extensión de un término definido mediante definición, en la interpretación indirecta de un término por postulados obtenemos meramente una restricción impuesta sobre los valores admisibles de los términos teóricos, que no implica una única determinación.



Los significados de los términos teóricos pueden ser conformados por varios postulados, lo que refleja el hecho de que hay usualmente varios métodos de uso para uno y el mismo concepto científico. La interpretación para los términos teóricos sería, entonces, holística.

La concepción de interpretación de los *tt* que hemos propuesto a la luz de los trabajos de Carnap (1934/1939) permite que los enunciados teóricos tengan valores determinados, incluso en la ausencia de una interpretación única de términos teóricos mediante los postulados. Por lo tanto, la divergencia de la perspectiva modal con la semántica estándar consiste en rechazar la hipótesis de una única interpretación prevista de una teoría científica. Una vez que estamos convencidos que hay términos teóricos, es decir, símbolos no lógicos que obtienen su significado determinado a través de los axiomas de una teoría científica, el requerimiento de una única interpretación -esencial a la semántica estándar- ya no es más sostenible.

La lectura planteada permite, además, conciliar la determinación del significado de los términos teóricos, con independencia de la determinación del valor de verdad de los enunciados que los contengan. Como vimos, la misma se basa en la noción de Carnap de una interpretación indirecta de términos teóricos por postulados.

Es habitual decir que una teoría es verdadera, si sus axiomas son proposiciones verdaderas en el dominio de las aplicaciones intencionales de la teoría en cuestión. Sin embargo, esta explicación es solamente aplicable si los símbolos no lógicos que ocurren en los axiomas están ya interpretados. Si, por contraste, los axiomas son parte de la interpretación de los símbolos no-lógicos, como es el caso de los postulados y los términos teóricos; entonces, la asignación de los valores de verdad de los axiomas de la teoría no implica ninguna aserción sobre la verdad fáctica de la teoría.

Referencias bibliográficas

- Andreas, H.** (2007), *Carnaps Wissenschaftslogik*, Paderborn: Mentis.
- Andreas, H.** (2008), "Another solution to the problem of theoretical terms", *Erkenntnis* 69, 315–333.
- Andreas, H.** (2010), "New account of empirical claims in structuralism". *Synthese*, 176: 311-332.
- Carnap, R.** (1934), *The logical syntax of language*, London: Routledge, 1937.
- Carnap, R.** (1939), *Foundations of logic and mathematics*, Chicago: University of Chicago Press.



- Carnap, R.** (1956) “*The methodological character of theoretical concept*”, en H. Feigl & M. Scriven (eds.), *Minnesota studies in the philosophy of science I* Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 38–76.
- Cirera, R.** “El análisis lógico del lenguaje científico según Carnap”, en Cirera, R., Ibarra, A. y Mormann, T. (eds.), *El programa de Carnap*, Barcelona: Ediciones del Bronce, 1996.
- Dahlquist, M. y Gonzalo, A.** (2012^a) “Una propuesta modal sobre la T-teoricidad y rol de postulados en las teorías científicas”. VIII Encuentro Iberoamericano sobre Meta-teoría Estructuralista. Ciudad de México, México, Octubre 2012.
- Friedman, M.** (2007) “Introduction: Carnap’s revolution in philosophy”, en *The Cambridge Companion to Carnap*. Friedman y Creath (eds.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Friedman, M.** (2011) “Carnap on theoretical terms: structuralism without metaphysics”, *Synthese*, Vol. 180, p. 249-63.
- Gonzalo, A. y Dahlquist, M.** (2012^b) “Acerca del problema de los términos teóricos. Una solución en el marco de las semánticas modales”. II Congreso latinoamericano de filosofía analítica. ALFAN II. Buenos Aires, Agosto 2012.
- Putnam, H.** (1962) “Lo que las teorías no son”, en Olivé y Ransanz (comp.), *Teoría y observación*, México; S.XXI, 1989, 312-329.
- Sneed, J.** (1971) *The Logical Structure of Mathematical Physics*, Dordrecht: Reidel Publishing Company.
- Stegmüller, W.** (1973) *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie*. Vol. II: *Theorie and Erfahrung*, Sub-volumen II: *Theorienstrukturen und Theoriendynamik*. Berlín: Springer.
- Suppe, F.** (1969) *The Structure of Scientific Theories*. Chicago, University of Illinois Press.



La intencionalidad como crítica de la metafísica según Heidegger

IGNACIO DE MARINIS

UCSF/CONICET

En su intento por posicionarse en el contexto del desarrollo del por entonces incipiente método fenomenológico, Heidegger evaluará a la fenomenología (en el curso *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* de 1925) sobre el suelo de los problemas fundamentales de la historia de la ontología. Según Heidegger, las *Logische Untersuchungen* de Husserl, habrían permitido superar los problemas de la ontología tradicional presentando y liberando por primera vez el ámbito propio para determinar el ser del ente. En este trabajo pretendemos seguir el reconocimiento que Heidegger hace a Husserl por el descubrimiento de la intencionalidad, poniendo de relieve el poder crítico que esta posee respecto a toda ontología del ser-ahí (*vorhandensein*) y señalando los peligros que Heidegger encuentra en que dicho descubrimiento recaiga en una nueva ontología del ser-ahí por no formular con propiedad la pregunta fundamental por el ser del ámbito trascendental abierto.

1. La superación del neokantismo por parte de la intencionalidad husserliana como crítica a la ontología tradicional

Según Heidegger, la tarea de la fenomenología husserliana fue mostrar que la intencionalidad (contrariamente a la posición sostenida por Brentano) es una estructura esencial de las vivencias *en cuanto tales*¹ y no meramente un añadido que se hace al contenido de la conciencia para relacionar las vivencias con otras realidades. Sostener que la intencionalidad es un agregado accidental a las vivencias supone necesariamente la posición de la *existencia* de otras realidades ajenas a los estados psíquicos, con lo cual, la intencionalidad, reducida a ser una característica meramente determinativa de las vivencias que relaciona a éstas con otras realidades – que de suyo necesariamente deben aparecer entonces como “externas”-, pone, a su

¹ Heidegger, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. II Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 20. Klostermann, Frankfurt, 1979.[En adelante GA 20], p.46.



vez, a las mismas vivencias como estados psíquicos inmanentes o de *existencia* meramente subjetiva.

Lo propio de la *intentio* es el dirigir-se-a (*sich-richten-auf*) algo. Por ello, se dice que toda vivencia es intencional ya que es vivencia de algo o se refiere a algo. Una interpretación burda de ella, según Heidegger, sería entonces la que piensa este estar-dirigido-a como la correspondencia entre un determinado acontecimiento psíquico interior y una cosa real física exterior. Tal interpretación de la intencionalidad queda puesta en cuestión en el caso en el que se evidencie una ilusión o engaño. Una percepción engañosa supone que el objeto mentado no existe. Si el objeto real falta entonces no podemos decir que la percepción sea percepción de algo. Por lo tanto, el dirigir-se-a algo, como agregado a las vivencias, no sería una característica de toda percepción como tal sino que tal caracterización quedaría condicionada a la existencia del objeto externo. Pero, a su vez, dadas las determinaciones ontológicas presupuestas en dicho planteo, vale decir, la existencia de una positividad psíquica (inmanente) y una positividad física (exterior), la efectiva correspondencia con un objeto físico no dejaría de ser una afirmación meramente dogmática². De este modo, Heidegger revela los presupuestos ontológicos implicados en una determinación de la intencionalidad como agregado contingente a las vivencias internas; vale decir, la postulación dogmática de dos positividades subsistentes que condenan a la intencionalidad a una realidad ambigua que pone la suerte de su subsistencia relacional en la existencia, a priori improbable, de uno de los términos.

Contrariamente, según Heidegger, la ilusión no sólo es un dirigir-se-a aunque no haya objeto ahí-delante (*vorhanden*) sino que *solamente porque* la percepción es intencional puede haber una percepción que aparezca (o sea vivida) como engañosa. El engaño presupone el estar-dirigido-a de la percepción, de otro modo, no habría siquiera objeto engañoso ni percepción alguna. La intencionalidad debe ser comprendida entonces como estructura *esencial* de las vivencias, con independencia del ámbito del objeto real y su existencia.

Otra de las interpretaciones que reducen la potencialidad ontológica y crítica del descubrimiento de la intencionalidad es la que Heidegger atribuye a Rickert. Según Heidegger, dicho filósofo señala que el representar sólo nos remite a signos. Desde este punto de vista, la intencionalidad quedaría reducida a un comportamiento inmanente referido a una representación y no al objeto mismo. Para sostener que cuando percibo un objeto lo que percibo no es la cosa misma sino una representación de la cosa, debo, alejándome de lo dado inmediatamente, postular un

² GA 20, 43.



más allá de lo manifiesto; lo que significaría entonces postular un más allá de la intencionalidad, para dar cuenta de una realidad que de suyo es no intencionada. Para Heidegger, al tener que alejarse de las cosas mismas en su darse, esta teoría carece de fundamento, ya que no podrá responder al cómo y desde dónde postula la existencia de dicha positividad real incognoscible o no representable. Para Heidegger la postura de Rickert posee un concepto mítico de representación que se sostiene en la anulación de las cosas mismas y con ello de la intencionalidad, por la postulación arbitraria de una positividad real detrás de lo dado. Nuevamente un prejuicio metafísico desplaza la centralidad de la intencionalidad. O dicho de manera positiva, para Heidegger, sólo una suspensión de la posición de existencia de la realidad permite comprender la radicalidad de la intencionalidad como estructura de la vivencia como tal. Por eso, para comprender la verdad contenida en la intencionalidad husserliana, Heidegger establece la necesidad de mantenerse en el dirigir-se-a de la estructura de la intencionalidad como hilo conductor de la exposición de la misma, sin hacer intervenir presupuestos ontológicos que no hacen más que perder su estructura esencial al relativizarla, ya sea como estructura psíquica accidental o como mera estructura de la representación.

2. El cómo de la estructura de la intencionalidad

Una vez superados los malentendidos que pueden surgir por tomar la intencionalidad desde la ontología tradicional, es decir, una vez tematizada la intencionalidad desde un punto de vista exterior a ella misma, Heidegger asume el enfoque desde la interioridad de su estructura para encontrar allí también una superación de la ontología tradicional. A partir de la estructura inmanente del dirigir-se-a, cabe destacar y atender al “hacia que” (*Worauf*) y al “de qué” (*Wovon*) de la intencionalidad.

Según Heidegger, el “hacia que” de la intencionalidad aparece primariamente como lo percibido. Pero lo percibido en sentido estricto no es el ente en sí mismo. Eso no significa en modo alguno que no es el ente lo que se percibe (lo cual haría recaer la argumentación en las estructuras dogmáticas criticadas en el punto anterior, que hacen depender la esencia de la intencionalidad de la existencia del ente). Por el contrario, tal como señala Heidegger, lo percibido es lo ente percibido, es decir, el ente en el *cómo* (*Wie*) del ser-intendido (*Intendiertsein*)³. Cuando percibo

³ GA 20, 53.



una silla, por ejemplo, no estoy referido hacia la silla en sí misma sino hacia la silla en el *cómo* de su ser-intendido. La intencionalidad pone de relieve entonces el *carácter* de ser percibido (*Wahrgenommenheit*) de lo ente y no al ente en sí mismo.

Según esta perspectiva interna a la intencionalidad, señala Heidegger que pueden superarse finalmente las críticas que hacen de toda percepción una imagen, postura que reduce a la intencionalidad a un comportamiento puramente inmanente o subjetivo, estableciendo la existencia de la cosa en sí más allá de toda intención. Tal como la fenomenología establece, lo propio de la percepción de una imagen es que se dan en la conciencia tanto la imagen como la cosa-imagen. Contrariamente, en la percepción directa, se da la cosa corporalmente presente pero sin imagen. La percepción de una imagen sólo es posible en tanto perciba la cosa-imagen y, *en ella*, y primero, lo reproducido (o imagen). Por lo tanto, aquellos que dicen que todo conocimiento o percepción es similar a la percepción de una imagen, como si en mi interior hubiera siempre una cosa-imagen que percibo que sería la representación de un afuera trascendente, dejan de lado la estructura del darse propia de la percepción de una imagen. Más precisamente, hacen uso del cómo del darse de una imagen y, retrospectivamente y subrepticamente, la proyectan a todo percibir. De esta manera, desde un punto de vista fenomenológico, puede señalarse como ilegítima tal afirmación ya que, por un lado, supone la estructura de la percepción, porque no es posible la percepción de una imagen sin que se dé la percepción sin más (percepción que se pretende negar luego de suponerla); y, por otro lado, dicha tesis no puede ser probada desde las cosas mismas ya que la percepción de una imagen es una modalidad del darse del ente subordinada y derivada. La percepción de una imagen nunca puede pasar a ser un modo primero y privilegiado del darse en sí mismo de la cosa. Vale decir, la percepción de una imagen supone la implicancia fenomenológica de la percepción.

Por eso, como dice Heidegger, lo específicamente *fenomenológico* de la objeción a tal teoría que reduce a la intencionalidad a la representación de una imagen, no radica en el hecho de que esta teoría dé lugar a un regreso al infinito⁴ (ya que si el conocimiento fuera aprehensión de una imagen de un objeto trascendente, para aprehender el objeto trascendente mismo necesitaría otra cosa-imagen y así al infinito), porque eso no es ninguna objeción sino simplemente una radicalización de los términos propuestos. Por el contrario, la fenomenología rechaza esta teoría porque contradice los hallazgos fenomenológicos del darse mismo de la cosa siguiendo como hilo conductor el cómo de su ser-intendido. Desde este punto de vista, el regre-

⁴ GA 20, 56.



so al infinito sólo surge como consecuencia de otorgar *existencia* a dos modos de darse (imagen-cosa e imagen) que conforman la percepción de la imagen como una unidad sólo en el cómo del darse del ente percibido como imagen. Ahora bien, dicha *positivización u ontologización* de los términos a los que la intencionalidad se dirige carece de suelo o fundamento ya que opera fuera de la intencionalidad (pero presuponiéndola). Por eso, para Heidegger, dicha postura es una teoría sin fenomenología. Nuevamente, a los ojos de Heidegger, al no comprender que el “hacia que” del referirse de la intencionalidad no es el ente existente sino al cómo de su darse, la fenomenología perdería su suelo de sentido, recayendo en prejuicios ontológicos.

Por lo tanto, según Heidegger, la intencionalidad en su estar dirigido-a, implica la aperturidad del ente por encima de su mero ser-ahí, bajo el cómo de su darse. Por ello, para Heidegger, con la intencionalidad se anuncia un campo del diferir del ente⁵. De cara a lo entendido en el dirigir-se-a, es la consideración de la estructura modal del ente lo que garantiza la apertura a lo que es diferente del ente⁶. Es justamente en esta estructura dónde Heidegger encuentra el aporte de la intencionalidad husserliana a la superación de la ontología tradicional. En el cómo del ente, la fenomenología se atiene al ser del ente, en una perspectiva trascendental en sentido puro; en el mismo modo en que el “en cuanto ente” de la consideración del ente de la metafísica de Aristóteles podría serlo.

La fenomenología, considerando al ente en el cómo de su darse, adopta una visión formalizadora. Esta formalización adoptada por la fenomenología de Husserl, es aceptada por Heidegger como el necesario primer paso para superar una ontología centrada en el ser-ahí del ente. Al contener en sí una mera negación de la ontología óntica, este descubrimiento puede ser reapropiado bajo cualquier positivización del ente⁷, a menos que se determine explícitamente este descubrimiento en su positividad propia. Allí radica para Heidegger la necesidad de determinar positivamente al fenómeno como una tarea interna a la fenomenología, liberando a la intencionalidad de su formalidad primera. La discusión que Heidegger entablará con Husserl será en torno a cómo determinar positivamente aquello que se manifiesta primeramente como un diferir del ser-ahí del ente.

⁵ GA 20, 63. Este espacio de diferencia con el ente, según Heidegger, lo abre la intencionalidad, lo conserva la intuición categorial y lo tematiza el a priori. El idealismo de Husserl, en la lectura de Heidegger, perderá lo ganado en su pretensión de determinar este ámbito abierto por medio de la *epoché* y al reintroducir, de alguna manera, los prejuicios de la ontología tradicional ya superados.

⁶ Cfr. Heidegger, M. *Introducción a la Fenomenología de la Religión*, editorial Siruela, Madrid, 2005. p. 92.

⁷ Ver Heidegger, M. (1977), *Sein und Zeit*, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914- 1970, Band 2. Frankfurt: Klostermann. [En adelante GA 2], §9. Allí se establece la necesidad de determinar positivamente al fenómeno como tarea interna a la fenomenología.



3. El Wovon de la intencionalidad y el problema de la determinación de su fundamento

En la lectura de Heidegger, la exposición de la intencionalidad constituye la primera presentación del campo temático del ser. Pero ésta sólo sería su índice. Será desde ese mismo campo abierto, conservado por el cómo del darse del ente como su implicancia ontológica central, que se fundarán las críticas de Heidegger contra Husserl, que intenta conservar el campo ontológico abierto por las *Logische Untersuchungen*. La pretensión heideggeriana es que la intencionalidad sea un índice que deba trascenderse. Tal trascendencia es imposibilitada, según Heidegger, por la consideración del dirigir-se-a como la estructura de *intentio-intentum* o noesis-noema. Son los mismos presupuestos ontológicos contenidos en esta estructura bipolar de la intencionalidad de Husserl⁸, por la que la intencionalidad queda sumida en una indeterminación que puede dar lugar a una recaída del planteo en la ontología antigua.

Según lo señala Heidegger, ateniéndose a la estructura *intentio-intentum*, pero solo considerando a la primera y sus diversos modos, Brentano, habría desatendido al noema en el cómo del ser-intendido; de este modo, tuvo que identificar la intencionalidad con lo psíquico. Vale decir, la subjetivización de la intencionalidad, como propiedad del ente psíquico, surge en la exacta medida en la que el *intentum* es desatendido es su carácter desontologizado y es convertido en una positividad real. O, dicho de otra manera, la determinación ontológica del *hacia que* (*Worauf*) de la intencionalidad determina la ontología del *de qué* (*Wovon*) de dicha estructura. El no asumir el espacio de *indeterminación óptica* de la consideración del ser-intendido, hace al psicologismo reabsorber a la intencionalidad en los problemas de la ontología tradicional. Correlativamente, el carácter propio de lo psíquico queda sin determinar y sólo se lo comprende como estructura entitativa o ser-ahí (*vorhandensein*) caracterizada por su ser perceptible inmanentemente pero indeterminada en su ser mismo.

Para Heidegger, no es la intencionalidad como tal lo que es metafísicamente dogmático sino la estructura no cuestionada que la sostiene. A la superación del estar referido-a el ente en su ser-ahí debe corresponder la superación del ser-ahí del ente que sostiene dicho estar referido. Es por esto que, para Heidegger, la intencio-

⁸ Pues entonces el problema, según Heidegger, es ontológico. Es decir, el problema central es el que surge del planteo de una dualidad entre dos positividades indeterminadas ontológicamente, sólo luego eso tiene como consecuencia una primacía de lo teórico. Por eso mismo, la salida de Heidegger a dicho problema tampoco es mediante la postulación de una primacía de lo práctico –como una supuesta oposición a la teórica de Husserl– sino que pretende ser una crítica a la ontología supuesta.



nalidad no sería la última clarificación sobre lo psíquico sino el índice para su superación. Vale decir, a la luz del potencial crítico de toda ontología del ser-ahí, la fenomenología debe cuestionar y desprenderse radicalmente de toda postura que funda la intencionalidad en realidades determinadas como lo psíquico, la conciencia, la trama de vivencias o la razón. Ellas aparecen una y otra vez como el fundamento óptico reductivo de la intencionalidad, es decir, el correlato no cuestionado del posicionamiento óptico del *intentum*⁹. Por eso mismo, la intencionalidad, para Heidegger, debe ser liberada (en su verdad esencial) de la estructura *intention-intentum* que imposibilita el camino hacia un fundamento no óptico de la intencionalidad. Heidegger refiere, así, a la fenomenología como una tarea de superación de la ontología del ser-ahí. Acá se funda el proyecto de destrucción (*Destruktion*) que sería entonces, para Heidegger, inherente a la fenomenología misma¹⁰. La tarea que Heidegger asume para la fenomenología es la misma que ella misma ha desocultado internamente, en su relación crítica con la ontología tradicional; es decir, clarificar el fundamento de la intencionalidad más allá de toda fundamentación óptica, ya que en sí misma la intencionalidad contiene la ruptura de la ontología tradicional. De este modo, Heidegger, que pretendió seguir al pie de la letra el descubrimiento de Husserl, en este punto del camino debe ir más allá de él, para poder mantener en su indeterminación óptica el ámbito de lo trascendental.

Referencias bibliográficas

- Heidegger, H.** (1979), *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, II Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 20. Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, H.** (1977), *Sein und Zeit*, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914- 1970, Band 2. Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, H.** (2005), *Introducción a la Fenomenología de la Religión*, Madrid: Siruela.
- Bech, J.** (2001) *De Husserl a Heidegger. La transformación del pensamiento fenomenológico*, Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Benoist, J.** (1999), “Ecología y fenomenología: la crítica heideggeriana de Husserl”, *Revista de Filosofía*: vol. XI, nro. 22.

⁹ GA 20, 23.

¹⁰ GA 2 §6. Para esta conexión entre fenomenología y destrucción de la historia de la filosofía hay que tener en cuenta el carácter hermenéutico que Heidegger otorga a la fenomenología basado en el modo de ser del Dasein y en el carácter de ser del fenómeno.



Kisiel, Th. (1995), *The genesis of Heidegger's Being and Time*. Los Angeles: University of California Press.

Hopkins, B. (1993), *Intentionality in Husserl and Heidegger. The problem of the original method and phenomenon of phenomenology*. Dordrecht: Kluwer.

Walton, R. (1993), *Husserl. Mundo, conciencia y temporalidad*. Buenos Aires: Almagesto.



Discurso eugenésico, medicalización y producción de verdades respecto de la sexualidad en la sociedad argentina (1930 – 1945)

IVÁN GABRIEL DALMAU

CONICET/UNSAM/UBA

A modo de introducción

Durante los últimos años el movimiento eugenésico ha sido ampliamente estudiado en el ámbito académico local, dentro de cuyo marco podemos distinguir por un lado los estudios interdisciplinarios llevados a cabo por filósofos, sociólogos e historiadores que se han ocupado del estudio de la historia de la eugenesia en la región; por otro lado, no podemos dejar de mencionar que las propuestas de políticas públicas de corte eugenésico han sido abordadas por líneas de trabajo divergentes, entre las que podemos mencionar a la historia del sistema educativo, del sistema de salud, de las políticas migratorias, etc .

En este sentido, en lo que respecta al recorte temporal de nuestro trabajo, sería pertinente destacar que el mismo corresponde al período que la investigadora Marisa Miranda denominó de “consolidación paradigmática” de la Eugenesia en la Argentina, el cual se extendió entre 1930 y 1943 (Miranda, 2009). Durante esos años se produjo justamente el auge de las instituciones eugénicas en el país, las cuales tuvieron en general estrechos vínculos con el Estado nacional. Otra de las características fundamentales de la Eugenesia en Argentina durante dicho período fue la influencia ejercida por la Biotipología del médico endocrinólogo italiano Nicola Pende, bajo cuya inspiración fue fundada en 1932 la Asociación Argentina de Biotipología, Eugenesia y Medicina Social (AABEMS); cuya absorción por parte del Estado nacional en 1943 constituye el hito que la historiografía especializada destaca a la hora de señalar el final del período. Sin embargo, si bien a partir de ese momento se produce una retracción paulatina de las instituciones eugénicas, no puede dejar de señalarse que muchas de las políticas públicas implementadas entonces tuvieron una *procedencia* eugenésica, tal como lo señalara Karina Ramacciotti (Ramacciotti, 2005) respecto de las políticas sanitarias desarrolladas durante el primer peronismo.

En la presente ponencia, pretendemos dar cuenta del modo en que el *discurso* eugenésico argentino contribuyó a la *constitución* de ciertos *objetos*, siendo la con-



tracara de dicha *formación discursiva* la *visibilización* de los mismos como *objetos* que requerían el *control* y la *vigilancia* por parte del *Estado*.

Discurso eugenésico y producción de verdades respecto del género y la sexualidad

Por lo tanto, al forjar otra teoría del poder se trata, al mismo tiempo, de formar otra cuadrícula de desciframiento histórico y, mirando más de cerca todo un material histórico, de avanzar poco a poco hacia otra concepción del poder. Se trata de pensar el sexo sin la ley y, a la vez, el poder sin el rey.
~ Michel Foucault (2008, p. 88)

Tomando como punto de partida la sugerente cita de Michel Foucault que hemos colocado como epígrafe, a lo largo de las líneas que se despliegan a continuación pondremos el foco en una serie de intervenciones *enunciadas* en torno a la sanción de la “Ley de Profilaxis de las Enfermedades Venéreas” de 1936 (Ley 12.331). En particular, nos centraremos en la *estrategia discursiva* por medio de la cual “las mujeres” son *visibilizadas* por un lado en tanto “madres” y, por otro, en tanto “agentes de contagio de enfermedades venéreas”, es decir “prostitutas” que ponen en *riesgo* la “salud” de los potenciales “padres de familia”; en torno a lo cual, será fundamental el recalcar en el modo en que dicha *estrategia discursiva* se entroncaba con la *constitución* de la “sexualidad” en tanto *objeto problemático*.

En primer lugar, debemos señalar que la *problematización* de la “maternidad” dentro del *discurso* eugenésico argentino tuvo amplia difusión por medio de numerosos artículos publicados en los Anales de Biotipología, Eugenesia y Medicina Social - revista científica oficial de la mencionada AABEMS - dedicados entre otras cuestiones a “la protección de la maternidad y la infancia”¹. Por otra parte, la misma fue *objeto* de análisis en el contexto de discusiones respecto de la “vivienda obrera”, y en términos generales de la elucidación de los vínculos existentes entre la medicina de corte eugenésico, las políticas estatales y el denominado “factor económico”. Como sostuvo el Consejero de la AABEMS, Dr. Carlos Bernaldo de Quirós

¹ (Ver: Miranda, 2011.)



en una conferencia dictada en la Escuela Politécnica perteneciente a dicha institución en 1936²:

(...) si el trabajo se limita o desaparece; si los rendimientos materiales disminuyen en razón de la incapacidad productora de riqueza y bienestar;(...) si el paro forzoso o el maquinismo anulan el factor humano de producción; si la ignorancia alfabética de los preceptos de higiene general y sexual de puericultura y maternología, inciden poderosamente en el proceso de la descendencia; y si una ilimitada e inconsciente maternidad viene a rematar la situación azas crítica de esa población, no puede haber duda alguna que ahí, entre esos seres débiles, enfermizos, cacquéticos, con predisposiciones atávicas específicas, entre esa raza disminuida, incolora y prolífica está el baluarte inexpugnable de las determinaciones eugénicas más trascendentales (Bernaldo de Quirós, 1936a, p.3)

En la misma conferencia, dirá luego Quirós que:

“Por eso la Eugenesia, por medio de las leyes naturales de la herencia, invade también campos de la Sociología, de la Economía Política, etc., y hasta de las mismas religiones, porque al propugnar el genotipo como encarnación viviente de su apostolado no puede ser indiferente a las generaciones indeseables, ni que el obrero sin salud biológica tenga más hijos que quien la posea con riqueza, ni que la obrera indigente sea inconscientemente múltipara, ni que los padres mejor dotados por la naturaleza y por la fortuna sean estériles (...)” (Bernaldo de Quiros, op. cit., p.4).

En este sentido, la *problematización* de la “maternidad” aparece como un problema *biopolítico* inherente a la distinción entre “cantidad” y “calidad” de *población*; puesto que en función del “patrimonio biológico” deben ser calibradas y reglamentadas la “maternidad” y la “paternidad”; en un extremo pueden ser un “peligro” por la “procreación de indeseables con caracteres atávicos” y en el otro lo “peligroso” sería la abstención. Dicha distinción entres distintos grados de “calidad” de *población*, y la necesidad de “filtrado” de los potenciales “progenitores” (como terminaría ocurriendo justamente tras la implantación del “certificado médico pre-nupcial obligatorio”), tuvo fuerte predicamento en el *discurso* eugenésico argentino, cuestión que por ejemplo planteara en conferencia radial en 1932 el eugenista argentino Gregorio Aráoz Alfaro:

² Conferencia cuya transcripción sería publicada en el N° 67 de los Anales.



Mientras nuestros criadores de ganado vienen desde hace muchos lustros seleccionando los padres y las madres, creando planteles puros y constantemente refinados por nuevas adquisiciones de ejemplares magníficos, (...) los hombres de gobierno siguen viendo con la mayor indiferencia que padres y madres defectuosos, viciosos o afectos de enfermedades transmisibles o de graves trastornos nerviosos continúan procreando a su antojo seres desgraciados que sucumben antes de florecer y en parte crecen después para su propia desgracia y para ser una rémora pesada a la sociedad en la que viven (...) Pareciera que el capital humano valiera mucho menos que el que tenemos en rebaños y granos (Citado en Vallejo, 2009).

Retomando el eje central de nuestro trabajo, consideramos sumamente interesante detenernos en el modo en que el Dr. Carlos Bernaldo de Quirós esboza cierta caracterización de la “sexualidad”, la cual se encuentra íntimamente ligada con el modo en que problematiza a la “prostitución”. Luego de una primera aproximación a la “sexualidad” que se esboza en el contexto de dar cuenta del contagio de “enfermedades venéreas”, en la cual aparece como una de sus causas “el abuso de los placeres genésicos”, la misma es presentada en estrecha vinculación con lo antedicho como una “necesidad biológica” cuya satisfacción puede, en determinadas circunstancias, llevar al “hombre” a apelar a “la prostitución”, en términos del propio Bernaldo de Quirós:

(...) ya que el hombre, impedido materialmente de toda posibilidad económica para llevar sobre sus hombros la pesada carga del sostenimiento de la esposa, de los hijos y de un hogar decentemente constituido, resuelva, “sine die”, **su**³ problema sexual apelando derechamente al problema de la prostitución, esté o no autorizada o reglamentada por el Estado, pues para conseguir la satisfacción de sus necesidades biológicas, ha de vencer todos los impedimentos, ha de salvar todos los obstáculos, aún a riesgo de perder su propia vida (Bernaldo de Quirós, op. cit. p.8).

Es decir, que por medio de la ligazón entre “misericordia económica”, imposibilidad de formar – mantener “una familia y un hogar decentes”, y la “sexualidad” entendida como “necesidad biológica” en cierto modo irrefrenable⁴, la “prostitución” resulta *naturaliza-*

³ En negrita en el original.

⁴ Si bien esta expresión está ausente en su trabajo no deberíamos perder de vista el modo en que los intentos de limitarla por parte del *Estado* quedan puestos en entredicho, justamente a partir de este carácter que tiene la “sexualidad” y que puede llevar al hombre incluso a “correr riesgos” que lo expongan a su propia muerte.



da. De hecho, unas líneas antes, había presentado “al problema de la prostitución” como una “institución universal” inherente, ya desde la “prehistoria”, a la existencia de las “sociedades humanas”. Sin embargo, como había sostenido en un artículo publicado en los Anales unos meses antes, “la prostitución”- a la cual presentaba como “foco de contagio” de “enfermedades venéreas”- no debía ser considerada un “mal menor”; sino que en franca oposición al “reglamentarismo vigente” pugnaba por la abolición de la misma. En este sentido, erigiendo como interlocutor de su artículo al Congreso Nacional, entre otras cuestiones propuso:

(...) combatir el proxenetismo en todas sus formas; imponer el tratamiento obligatorio para todos los enfermos venéreos en estado peligroso; hacer obligatorias la denuncia médica, farmacéutica, obstétrica, hospitalaria, etc., y declarar por verdaderas leyes penales, tutelares, previsoras, humanas (porque las actuales no sirven para nada), el delito de contagio venéreo, tanto sexual como nutricional (...) (Bernaldo de Quirós, 1936 b, p.4).

Por lo tanto, resulta profundamente relevante el centrarnos con detenimiento en la manera en que se presenta a la “prostitución” en tanto “foco de contagio de enfermedades venéreas” y su *criminalización*. Intentado aproximarnos al *discurso* eugenésico en términos *estratégicos*, no podemos dejar de mencionar entonces que desde este *prisma discursivo medicalizador*, “la prostitución” era erigida como una amenaza para la “salud” de la *población*, es decir que constituía un problema *biopolítico*. Como “solución” a dicho “problema” se propuso que desde el *Estado* se instrumentasen un arco de políticas que básicamente implicasen una transformación de su andamiaje legal en materia de “salud pública” al tiempo que se modificasen sus códigos en materia penal. Ambas aristas de la propuesta política quedaban vinculadas íntimamente no sólo en la *constitución* de la figura de la “delincuencia venérea” sino además en el carácter obligatorio de la *denuncia* por parte de médicos, farmacéuticos, etc. Por lo tanto, podemos decir entonces, que se buscaba constituir un complejo *mecanismo* de *vigilancia*, ya que al circular por cualquiera de los ámbitos vinculados al *dispositivo médico – sanitario*, desde el hospital hasta las farmacias, si un “cuerpo enfermo” era *detectado* no sólo se pretendía que fuese sometido compulsivamente a tratamiento sino que su *existencia* en cuanto tal fuese *denunciada*; y que eventualmente, al “contagiar a otros” se convirtiese en *objeto* de *punición*. A su vez, debemos remarcar que así como “no había escapatoria” para los potenciales “enfermos”, el hecho de que médicos y farmacéuticos tuviesen la obligación de *denunciar* constituye un aspecto *táctico* fundamental, ya que por un lado instaura un *sistema de vigilancia*



jerárquica, potencialmente todo médico o farmacéutico puede convertirse en cómplice de la “delincuencia venérea” (si no denuncia al paciente); y por otro lado, por medio de la “denuncia obligatoria” quedaba asegurada la articulación entre el *dispositivo sanitario* y el *dispositivo penal*, erigiéndose una suerte de *régimen sanitario – policial*. Restará decir entonces, que además dicha *práctica* de la *denuncia*, con la imbricación *médico – policial* que trae aparejada, garantizaría la *efectivización* del tratamiento compulsivo en caso de “ser necesario”.

Breves consideraciones finales

“Sin duda el problema filosófico más infalible es el del presente, de lo que somos en este preciso momento. Sin duda el objetivo principal en estos días no es descubrir lo que somos, sino rechazar lo que somos”
~ Michel Foucault (1988, p. 11)

Consideramos que la mejor forma de cerrar este trabajo, buscando tornar pertinentes a las reflexiones esbozadas a lo largo de las líneas que lo constituyen, es detenernos en *prácticas* que tienen lugar en la Argentina actual; respecto de las cuales pueda ser señalada su *procedencia* eugenésica. Ambas *prácticas*, a las que mencionaremos en breve, se encuentran vinculadas con la *problematización* de la “prostitución” dentro de la lógica del “riesgo sanitario”.

En la provincia de Buenos Aires, en el año 2012 se desplegó una campaña de vacunación contra la “hepatitis B” que tuvo como *blanco* a personas que se encuentran en situación de “prostitución”. Como señalara el Director Provincial de Atención Primaria de la Salud: “Se ha elegido a las trabajadoras sexuales porque su actividad las ubica en un grupo de alto riesgo de contraer enfermedades de transmisión sexual, como el caso de la hepatitis B” (Citado en Página 12, edición virtual, lunes 4 de junio)⁵. A lo cual agrega que: “Promover su aplicación en la población de las trabajadoras sexuales es también un vehículo de protección a toda la sociedad.” (Ibíd.)

En torno a lo cual, consideramos que por un lado la *violencia de género* que implica la puesta en “disposición” de cuerpos de mujeres y personas trans en el mercado de la “prostitución” es *invisibilizada* por medio de la denominación “trabajadoras sexuales”; y a su vez este *discurso* *problematiza* la cuestión de la “prostitución” nuevamente en términos de “riesgo sanitario”. *Riesgo* que se desdobra en la

⁵ <http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-195570-2012-06-04.html>



caracterización de las “trabajadoras sexuales” justamente en tanto “grupo de riesgo”, y por otro lado en el “peligro” que dicho grupo presenta - en tanto “vector”- para “toda la sociedad”.

Por otra parte, otra *técnica* que se constituye en torno a la *problematización* de la existencia de cuerpos “a disposición” en el mercado en términos “higiénicos” podemos encontrarla en la política de *sanitarización* de la “prostitución” implementada actualmente por el gobierno de La Rioja. Como se destaca en una nota publicada recientemente por el diario Clarín, las mujeres que se encuentran en situación de “prostitución”:

tienen la obligación de tener su libreta sanitaria al día, y mostrarla en las inspecciones que realizan tanto funcionarios provinciales como municipales, y también la Policía. La libreta es expedida por Salud Pública en el Hospital Regional Enrique Vera Barros, e incluye test de VIH-sida y control de enfermedades venéreas (Diario Clarín, edición virtual)⁶ 7.

Encontramos aquí nuevamente, la implementación de una serie de controles sanitarios sobre los cuerpos de personas en situación de “prostitución” en cuya dinámica resuenan las propuestas eugenésicas de antaño que hemos intentado dilucidar en el apartado anterior del presente trabajo. Resta aclarar, por supuesto, que no se trata de una comparación extemporánea ni mucho que del señalamiento de que dichas *prácticas* impliquen una reedición de las propuestas *medicalizadoras* de corte eugenésico, sino más bien de remarcar la *procedencia* de *prácticas* contemporáneas, sin desconocer los *pliegues* y *discontinuidades* de su *historia efectiva*.

Referencias bibliográficas

Bernaldo De Quirós, C. (1936a), “El Determinismo Económico en la Fenomenología Eugénico – Social”, en: *Anales de Biotipología, Eugenesia y Medicina Social*, Año 3, N° 67, Buenos Aires.

Bernaldo De Quirós, C. (1936b), “A un paso del Abolicionismo Nacional”, en: *Anales de Biotipología, Eugenesia y Medicina Social*, Año 3, N° 62, Buenos Aires.

⁶ http://www.clarin.com/sociedad/Rioja-prostibulos-obliga-mujeres-VIH_0_744525801.html

⁷ Nótese que paradójicamente se trata de uno de los Estados provinciales que se “muestra impotente” para desbaratar a las redes de trata de personas.



- Boccia, D.** (1933), “La ciencia de los tipos humanos según la escuela Italiana”, en: *Anales de Biotipología, Eugenesia y Medicina Social*, Año 1, N° 1, Buenos Aires.
- Escobar Saenz, J.** (1933), “Biotipología y Eugenesia en la organización del Estado”, en: *Anales de Biotipología, Eugenesia y Medicina Social*, Año 1, N° 8 Buenos Aires.
- Foucault, M.** (1988). “El sujeto y el poder”, en *Revista Mexicana de Sociología*, Volumen 50, Número 3, México.
- Foucault, M.** (2008), *Historia de la sexualidad volumen 1. La voluntad de saber*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- León López, A.**, (1933), “Eugenesia”, en: *Anales de Biotipología, Eugenesia y Medicina Social*, Año 1, N° 4, Buenos Aires.
- Lozano, N.** (1933). “Educación y la doctrina constitucional”, en: *Anales de Biotipología, Eugenesia y Medicina Social*, Año 1, N°1, Buenos Aires.
- Miranda, M; Girón Sierra, Á.** (coordinadores), (2009). *Cuerpo, Biopolítica y Control Social. América Latina y Europa en los siglo XIX y XX*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- Miranda, M; Vallejo, G.** (Editores), (2005). *Darwinismo social y eugenesia en el mundo latino*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- Miranda, M.; Vallejo, G.**, (2004). “Los saberes del poder: eugenesia y biotipología en la Argentina del siglo XX”, *Revista de Indias*, Vol. LXIV, núm. 231.
- Miranda, M.** (2003). “La antorcha de Cupido: eugenesia, biotipología y eugamia en Argentina, 1930 – 1970”, *Asclepio*, Vol. LV (2).
- Miranda, M.; Girón Sierra, Á.** (coordinadores), (2009). *Cuerpo, Biopolítica y Control Social. América Latina y Europa en los siglo XIX y XX*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- Palma, Héctor**, “Gobernar es seleccionar”. *Historia y reflexiones sobre el mejoramiento genético en seres humanos*, Buenos Aires, Baudino Ediciones, 2005.
- Palma, Héctor**, “Eugenesia y educación en la argentina”; en: CARBONETTI, A. y GONZALEZ LEANDRI, R. (Editores), (2008) *Historia de la salud y la enfermedad en América Latina en los siglos XIX y XX*, Córdoba, Centro de Estudios Avanzados – CONICET.
- Ramacciotti, K.** (2005), “Las huellas eugénicas en la política sanitaria argentina (1945-1955)”, MIRANDA, M.; VALLEJO, G. (Editores), *Darwinismo social y eugenesia en el mundo latino*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- Vallejo, G., Miranda, M.**; (Editores), (2008). *Políticas del cuerpo. Estrategias modernas de normalización del individuo y la sociedad*, Buenos Aires / Madrid, Siglo XXI Editores.
- Vallejo, G.** “La coerción disimulada: la propaganda radial de la eugenesia de la Argentina de entre guerras”; en: MIRANDA, Marisa; GIRÓN SIERRA, Álvaro (coordinadores), (2009). *Cuerpo, Biopolítica y Control Social. América Latina y Europa en los siglo XIX y XX*, B



“La causalidad de las Ideas no tendrá utilidad ninguna para explicar las generaciones y las entidades”

La crítica de Aristóteles a Platón en torno a la causalidad formal

SILVANA GABRIELA DI CAMILLO

Universidad de Buenos Aires/Universidad Nacional de La Plata

Las razones que conducen a Aristóteles a criticar las posiciones de su maestro importan para entender y apreciar sus propias posiciones alternativas. En este trabajo me propongo analizar las críticas que dirige a las Ideas como causas, que permitirán comprender mejor su propuesta de la causa formal como principio interno del ente natural.

En el contexto del libro A de la *Metafísica*, en el que Aristóteles examina las tesis de sus predecesores en torno al problema de la causalidad, dedica el capítulo 9 a evaluar en qué medida las Ideas platónicas pueden ejercer una función causal respecto de las cosas sensibles.

De entre las diversas objeciones que eleva a la teoría, en *Metaph. A 9*, 991a 8-14, Aristóteles define la dificultad que considera mayor de todas, en estos términos:

Pero la aporía más importante con que cabe enfrentarse es: ¿de qué sirven las Formas para las cosas sensibles, tanto para las eternas como para las que se generan y corrompen? Desde luego, no son causas ni de su movimiento ni de cambio alguno suyo. Pero es que tampoco prestan auxilio alguno ni en orden a la ciencia de las demás cosas (no son, en efecto, su entidad: si lo fueran, estarían en ellas), ni respecto de su ser, toda vez que no son inmanentes en las cosas que de ellas participan¹.

Como es bien sabido, en el *Fedón* (96a 8- b 1 y 100c 3-7), Platón había sostenido que las Ideas eran las causas del ser, del llegar a ser y del dejar de ser de las cosas sensibles. En este pasaje, Aristóteles define la dificultad mayor de todas, aquella según la cual las Ideas no sirven para explicar las cosas sensibles, por las siguientes razones:

¹ Las citas de la *Metafísica* siguen la edición de Ross y la traducción de Tomás Calvo Martínez.



I) Las Ideas no son causas de generación y corrupción pues esto implica movimiento -se supone a) que para producir un movimiento es preciso un motor que mueva y esté en contacto con las cosas movidas² y b) que las Ideas son inmutables y separadas³;

II) no son causas del ser de las cosas pues no son inmanentes a ellas -se supone a) que las Ideas son separadas y b) que las causas formales son inseparables de sus sujetos⁴;

III) no son causas del conocimiento de la cosa pues no constituyen su esencia, - se supone a) que las Ideas están separadas de las cosas y b) que se conoce la cosa cuando se conoce su esencia⁵.

Aristóteles puede concluir entonces que la teoría de las Ideas es inútil para explicar la realidad sensible pues ellas no son causas del movimiento, ni del ser, ni del conocimiento de las cosas sensibles. En esta argumentación aristotélica una o más de las premisas están ausentes, pero pueden ser reconocidas sin dificultad. La premisa implícita común a todos los argumentos está dada por la separación de la idea (Ib; IIa; IIIa): la Idea no puede constituir el ser de una cosa sensible, su *ousía*, si está separada del objeto. El análisis revela que hay, pues, una única e idéntica razón de la incapacidad causal de las Ideas: su condición de entidades separadas. La separación impide una *koinonía* entre Ideas y sensibles, condición indispensable para que las Ideas puedan constituir su esencia, que se expresa en la definición, y el principio motor que produzca los cambios en ellos.

Además de negar eficacia causal a las Ideas, Aristóteles intentará mostrar que todos los modos de relación que Platón estableció entre las Ideas y las cosas son inconsistentes. Las cosas sensibles no pueden ser "a partir de las Ideas" en ninguno de los modos usuales que los propios platónicos propusieron, vale decir, ni por participación ni por imitación⁶.

La hipótesis de la participación no resuelve la dificultad pues, como señala Aristóteles un poco antes, en 990b 27 - 991a 8, si las Ideas son participables por parte

² En *Phys.* III, 202a 6-9 Aristóteles sostiene que el motor tiene que estar en contacto con lo movido, por lo que puede inferirse que una Idea separada no puede causar movimiento.

³ Aristóteles explicita esta crítica en *GC* 335b 20-31, donde señala que la teoría platónica no permite explicar por qué, aun cuando siempre hay Ideas y sus participantes, la generación es siempre intermitente y no continua.

⁴ La forma, que es la causa del ser del ente natural, no es separable más que conceptualmente (*Phys.* II, 1, 193b3-5).

⁵ Cfr. *Metaph.* VII 6, 1031b 3-9.

⁶ *Metaph.* 991a 19-20. Sigo aquí la segunda de las exégesis propuestas por Alejandro (*in Metaph.* 100.22-30), entendiendo que por modos usuales de procedencia hay que entender los propuestos por los platónicos y no por Aristóteles.



de las cosas sensibles, entonces tendrán que compartir con las cosas sensibles una idéntica forma y habrá entre ellas un elemento común. Ahora, si existe una recíproca comunidad, las Ideas proporcionarán a las cosas sensibles su nombre y su esencia, pero, por otra parte, será "imposible que existan separadamente la esencia y aquello de lo que ella es esencia". Aristóteles se pregunta: ¿cómo podrían las Ideas, si son las esencias de las cosas, existir separadamente?" (991b1-3).

Por otro lado, si no hay, de ninguna manera, una recíproca comunidad entre las Ideas y las cosas participantes, las cosas no podrán adquirir de las Ideas su propio nombre y su propia esencia y se dará entre los dos planos separados de la realidad una relación de simple "homonimia", una mera coincidencia nominal⁷.

La relación copia/modelo tampoco proporciona una explicación de la causalidad formal de las Ideas-modelos con respecto a las copias sensibles, pues podrían existir muchas cosas sensibles que se asemejasen entre sí, pero eso no querría decir que uno debiera ser modelo y el otro copia. Aun cuando uno fuese eterno, no se seguiría que el eterno debiera ser el modelo para la generación de todas las cosas semejantes a él (991a 23-27).

Es claro que en su crítica a la Idea como modelo, Aristóteles denuncia que la relación de semejanza no implica necesariamente la de imitación. Pero a la vez, creo que la relación de semejanza implica la comunidad específica entre los semejantes. Si existe tal comunidad de naturaleza entre el ámbito inteligible y el sensible, es necesario, por la lógica misma de los argumentos a favor de las Ideas, postular una nueva Idea que explique esa comunidad, lo cual conduce a una regresión infinita. Inversamente, si esta comunidad no existe, entonces no puede haber entre el modelo y la copia más que una coincidencia puramente nominal, es decir, modelos y copias comparten el nombre pero no su naturaleza, por lo que el tener un nombre común no asegura ninguna conexión real y las Ideas perderían su carácter causal.

Es posible extraer de la lectura de *Metafísica* I 9 un cierto número de consecuencias significativas. En cuanto al contenido de su crítica, Aristóteles subraya una y otra vez que la aporía fundamental de la concepción platónica de la causalidad de las Ideas consiste en el hecho de que Platón ha considerado a las Ideas como separadas de las cosas sensibles. Aristóteles insiste en que las causas deberían estar presentes en, encontrarse en (*en ... êînai*) las cosas sensibles o pertenecer (*enypárkhein*) a ellas. Un pasaje clave para advertir la relevancia del inmanentismo aristotélico puede hallarse en el comienzo del libro II de la *Física*, en el que Aristóteles corrige la posición platónica al definir la noción de naturaleza (*phýsis*) como un principio

⁷ Para la cuestión de la relación entre homonimia y separación me permito remitir a mi 2012.



interno de movimiento y de reposo (192b13-14), que constituye a la vez su *ousía*, es decir, la causa que hace que ellos sean lo que son y que estén sometidos a ciertos procesos de cambio, como el crecimiento por el que se desarrollan hacia su forma adulta. Si bien señala dos sentidos fundamentales de *phýsis* -como materia y como forma-, ciertamente establece la prioridad de la forma como causa del ser del ente natural y, lo que es más importante, subraya que ella no es separable más que conceptualmente (193b3-5), con clara alusión a Platón⁸.

La concepción de la *ousía*, como un principio interno, inmanente, entra en conflicto con el modo en que Platón concibe la eternidad de las Ideas, es decir, en términos de separación de las Ideas respecto de los individuos generables y corruptibles de los que son causas. Ahora bien, si la forma es para Aristóteles un principio interno de movimiento y si, además, es inseparable de la materia y del movimiento propios de las entidades naturales, surge inmediatamente una pregunta: ¿cómo logra garantizar la ingenerabilidad e incorruptibilidad de la forma a pesar de la inmanencia?

Particularmente interesante, para este propósito, es recurrir a *Metaph.* VII 8 en donde Aristóteles subraya muchas veces que no se genera la forma sino el compuesto de materia y forma⁹: "Es evidente, pues, que ni se genera la forma (*eîdos*) -o comoquiera que haya de denominarse la configuración (*morphé*) de lo sensible- ni hay generación de ella, y tampoco <se genera> la esencia (*tò ti ên ênai*)" (1033b5-7). Más abajo, repite la misma conclusión: "Así, pues, es evidente por lo dicho que no se genera lo que se denomina forma o entidad mientras que el compuesto que se denomina según esta sí que se genera, y que en todo lo generado hay materia, y lo uno es esto, y lo otro es esto otro" (1033b 16-19).

Esta tesis de la ingenerabilidad de la forma se deduce a partir de las consideraciones de VII 7 sobre la generación, allí donde Aristóteles asume que la generación de una sustancia presupone elementos previamente dados: una materia preexistente y una forma idéntica en especie a la del generado (1032a 13-14). Si también la forma fuera generable, ella derivaría a su vez de dos componentes: su materia y la forma que la identifica, la cual derivaría, a su vez, de otra materia y forma anteriores. Esto claramente conduciría a un regreso infinito (1033b 3-5), en tanto se pretende deducir, en cierto sentido, un principio del principio. Para evitar el regreso, es necesario suponer que la forma no se genera.

⁸ A lo largo del trabajo entiendo el término *eîdos* en este sentido, como la causa formal de una sustancia sensible, el principio que explica el aspecto esencial haciendo abstracción de su materia.

⁹ Cfr. también VII 15, 1039b 26-7; VIII 5, 1044b 21-22 y, sobre todo, XII 3, 1069b 35; 1070a 27-29.



Aristóteles utiliza el ejemplo de la esfera de bronce para indicar que lo que se genera es *una* esfera pero no *la* esfera. Ahora bien, la distinción entre esferas que se generan y la forma de esfera ¿no lo compromete con la existencia de formas separadas? Precisamente, la segunda parte del capítulo 8 está dedicada a responder negativamente a la cuestión. Una primera respuesta (1033b19-29) es que, dadas las propiedades que tienen las entidades separadas, una forma separada sería inútil para explicar la generación de entidades naturales. La segunda (1033b 29 - 1034a 8) es que, dado el análisis de la generación ya ofrecida, la reproducción biológica tiene las propiedades necesarias para dar cuenta de la generación natural y por lo tanto es innecesario postular formas como paradigmas.

Veamos la primera respuesta:

Pero ¿existe acaso una esfera fuera de estas [esferas] o una casa fuera de las de ladrillos? De ser así, ¿no ocurriría que no se generaría ningún objeto determinado? Más bien significan "que algo es de tal clase", pero no son algo determinado. ¿Y no ocurre, más bien, que a partir de esto se produce y llega a ser algo de tal clase y, una vez generado, es "esto de tal clase"? (...) Así pues, es evidente que si existen realidades fuera de los individuos, tal como algunos acostumbran a hablar de las Formas, la causalidad de las Formas no tendrá utilidad ninguna para explicar las generaciones y las entidades. Y no es sobre la base de estas razones que se pueden postular sustancias de por sí subsistentes (Metaph. VII 8, 1033b 19-29, trad. de Calvo con modificaciones en la última oración).

La complejidad y la extrema concisión del texto obstaculizan su clara comprensión, al punto de que es difícil discernir las críticas que Aristóteles eleva a las Ideas platónicas de sus propios desarrollos teóricos en torno a la forma. Parece que Aristóteles, mientras refuta la teoría platónica, formula a la vez los requisitos necesarios para una correcta explicación de la generación. De hecho, él asume la existencia de un principio formal, el *eídos*, que es la condición de la generación y que puede concebirse de manera equivocada si se hace de él una entidad separada o de manera correcta si se hace de él un principio constitutivo. Pero el texto es extremadamente elíptico y no se da una explícita razón por la que las formas separadas son inútiles para la generación. La respuesta está unas líneas antes. Como bien señala Lucas Angioni (2008: 226):

Si las formas fuesen entidades separadas, como los platónicos querían, las formas no podrían ejercer el papel causal que Aristóteles resalta en VII 7-9, es decir, ni el papel de causas eficientes que inician el proceso de generación (cfr. 1032a 24 -25), ni el papel de



causas finales que presiden la organización de procesos y materiales en vista de la generación de una nueva sustancia (1032b1-10).

La segunda respuesta se expresa en estos términos:

En algunos casos es también evidente que el que genera es tal cual el generado, si bien no son una y la misma cosa numéricamente, sino sólo específicamente: así ocurre en las generaciones naturales –en efecto, un hombre engendra a un hombre (...). Conque es evidente que no es necesario en absoluto establecer una Forma como paradigma (...), sino que basta con que el generante produzca y que sea causa de la forma en la materia". (Metaph. VII 8, 1033b 29 -1034a 5, trad. de Calvo con pequeñas modificaciones).

Para explicar de manera inteligible la generación de nuevos individuos de la misma especie, basta suponer que la forma funcione como causa eficiente que gobierne la determinación de la materia en dirección a la constitución de un nuevo individuo de la misma especie. Así, algo deviene hombre, no por participar del hombre en sí, sino por llegar a tener la forma característica de los hombres. Sin embargo, la forma misma no se genera sino que preexiste al proceso de generación. La pregunta que surge inmediatamente es dónde preexiste la forma antes de la generación. La respuesta es que preexiste en el generante y se comunica a través de la reproducción biológica¹⁰. Padre e hijo serán así individuos numéricamente diferentes, pero unos en forma. Todo acto de reproducción implica la preservación de la forma que el padre transmite a su descendencia. Si suponemos que el ente generado también se reproduce, y así sucesivamente, la forma característica de la especie debería persistir indefinidamente.

En suma, forma y materia son para Aristóteles principios previamente dados al proceso de generación y el nacimiento de un nuevo individuo no implica que los principios mismos estén sometidos al proceso de devenir¹¹. La forma es responsable por lo que se genera sin que sea necesario separarla ni concebirla como modelo. En efecto, un hombre particular es generado por otro hombre particular y un caballo por otro, pero ninguno de estos agentes produce contemplando modelo alguno, sino que tanto la generación cuanto la función de cada agente es algo natural¹². La elíptica pero repetida frase de Aristóteles "un hombre engendra a un hombre" adquiere así un claro contenido, pues muestra que en la reproducción de los entes naturales, lo que

¹⁰ Cfr. GA II 2, 735b32-5; 3, 736b33-737a 10; 4, 738b3-4; 20-27; 740b21-25.

¹¹ Angioni (2008: 227).

¹² Cfr. Alex. *In Metaph.* 101. 26-30.



se genera tiene la misma forma que el generante. Aristóteles insiste en que cada caso de generación de un ente natural requiere la preexistencia de un ente de esa clase como su fuente de generación¹³. El proceso de reproducción debe verse como un ciclo en una preservación continua y eterna de la forma de una especie.

Aristóteles tiene así una poderosa teoría que oponer a Platón. En efecto, para evitar el problema de la separación, las formas son concebidas como principios internos, cuya ingenerabilidad e incorruptibilidad pueden explicarse como el resultado de los mismos procesos de generación en que los entes naturales están inmersos. El modo en que una sustancia corruptible puede participar de lo eterno es replicando su propia forma, reproduciéndose a sí misma en otro individuo de la misma especie. La eternidad se da en la repetición de la forma en un individuo nuevo¹⁴. De ahí que un hombre genera un hombre, el cual puede generar a su vez otro hombre y así sucesivamente, con lo que Aristóteles asegura el contacto entre el generante y el generado y da cuenta del carácter inengendrado e incorruptible de la forma, sin incurrir en los problemas que comporta la doctrina platónica.

Consideradas en su conjunto, las críticas de Aristóteles a la causalidad formal de las Ideas son altamente concisas pero presuponen doctrinas aristotélicas que Platón podría muy bien no haber aceptado. En tal sentido, podría decirse que la crítica de Aristóteles es *externa* a la doctrina platónica, basada en su propia suposición de que la forma es inmanente y constituye ese núcleo estable que permite el conocimiento de la cosa. Es importante subrayar, sin embargo, que la forma aristotélica conserva ciertos rasgos de la Idea, en tanto ambas constituyen el objeto básico de conocimiento y la causa del ser de lo particular. Pero si bien es preciso integrar lo que otros dijeron acerca del problema, Aristóteles aclara que "no debemos repetir los mismos errores" de los otros filósofos¹⁵. El examen crítico de las Ideas como causas conduce a Aristóteles a proponer una alternativa que solucione las dificultades. Precisamente, la justificación de aplicar el concepto de forma en su crítica a la causalidad de la Idea reside en que la forma aristotélica no presenta la dificultad de la separación. De ahí que la tan criticada superposición de conceptos propios al examinar la posición platónica no debe ser leída como distorsión. Más bien se trata de una segunda utilidad del recurso a la historia de la filosofía, ya no como punto de partida de la indagación, sino como la manera de exhibir más claramente su particular solución a las dificultades que encuentra en una escuela de la que fue primero miembro y luego, más que enemigo, un reformador.

¹³ Cfr. *Metaph.* VII 7, 1032 b 30-32; VII 9, 1034b13-19; *GA* I 1, 715b8-16.

¹⁴ Cfr. *DA* II 4, 415a 22-b8, *GC* II 11, 338a2-17 y *GA* II 1, 731b24-732a1.

¹⁵ Cfr. *Metaph.* XIII 1, 1076a 12-14.



Referencias bibliográficas

- Angioni, L.** (2008), *As Noções Aristotélicas de Substância e Essência*, Campinas: Editora Unicamp.
- Di Camillo, S.** (2012), *Aristóteles historiador. El examen crítico de la teoría platónica de las Ideas*, Buenos Aires: Editorial FFyL.
- Dooley, W.** (1989), *Alexander of Aphrodisias, On Aristotle's Metaphysics 1*, New York: Cornell University Press.
- Lennox, J.** (1985), "Are Aristotelian Species Eternal?", en GOTTHELF, A. (ed.), *Aristotle on Nature and Living Things*, Pittsburgh: Mathesis Publications, pp. 67-94.
- Quarantotto, D.** (2005), *Causa finale, sostanza, essenza in Aristotele. Saggio sulla struttura dei processi teleologici naturali e sulla funzione del telos*, Napoli: Bibliopolis.



Del poder discursivo al poder de reunión: La política reconsiderada a partir de las revoluciones

ANABELLA DI PEGO

Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales

(Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de La Plata/CONICET)

Tres razones para releer *Sobre la revolución*

Este año se cumplen 50 años de la publicación de *Sobre la Revolución*, lo que ha despertado un renovado interés en esta obra ciertamente polémica de Hannah Arendt que aún hoy sigue suscitando controversias. En el momento de su aparición fue recibida con críticas denostadoras por parte de los historiadores, recordemos algunas de las palabras de la reseña que Hobsbawm escribió oportunamente: “La primera dificultad que encuentran los estudiantes de historia o de sociología de las revoluciones en la señora Arendt es un cierto carácter metafísico y normativo de su pensamiento, que va bien con un, a veces bastante explícito, idealismo filosófico pasado de moda” (1965: 253. La traducción me pertenece). Tampoco fue en ese entonces bien recibido en el ámbito de la teoría política por su análisis crítico de la revolución Francesa y su reposicionamiento de la revolución Americana, cuya caracterización como una revolución resulta también cuestionable.

A pesar de todo esto, el libro de Arendt lejos de haber pasado al olvido, sigue interpelándonos para pensar el potencial de lo político en el derrotero de la modernidad que ha fulgurado en los momentos revolucionarios pero no se ha podido desplegar en todas sus implicancias. Diversas razones ameritan una reconsideración del análisis de la revolución arendtiano, de las que aquí nos limitaremos a esbozar tres grandes lineamientos. En primer lugar, la tensión que atraviesa la revolución entre la emergencia de un nuevo comienzo con su impronta de novedad y la fundación de un cuerpo político con su preocupación por la estabilidad y la duración.

Dado que, en toda revolución, el acontecimiento más importante es el acto de fundación, el espíritu revolucionario contiene dos elementos que nos parecen irreconciliables e incluso contradictorios. De un lado, el acto de fundar un nuevo cuerpo político, de proyectar la nueva forma de gobierno, conlleva una profunda preocupación por la estabilidad y



durabilidad de la nueva estructura; la experiencia, por otro lado, con que deben contar quienes se comprometen en estos graves asuntos consiste en sentirse estimulados por la capacidad humana para todo origen, en poseer el elevado espíritu que siempre ha acompañado el nacimiento de algo nuevo sobre la tierra. (Arendt, 1992: 230)

Con lo cual, el tópico de la fundación resulta central, pero no sería cualquier tipo de fundación y de ahí que Arendt finalmente consigne el fracaso de ambas revoluciones. Por un lado, se vuelve necesario pensar qué tipo de fundación podría evitar este desenlace, o en otras palabras, ¿cómo puede asegurarse la preservación de la tensión constitutiva del espíritu revolucionario entre novedad y fundación? El planteamiento de Arendt hace necesario volver a poner en discusión el marco institucional, o más precisamente la forma de gobierno, que podría reasegurar en su seno la posibilidad de emergencia de la novedad. Por otro lado, Arendt advierte que la fundación de lo político no puede sustentarse en un fundamento último y ahí viene a colación la crítica de Arendt al papel que diferentes figuras de “lo absoluto” desempeñaron en las revoluciones. De manera que la fundación en Arendt se plantea en términos de lo que Oliver Marchart (2009) denomina como perspectivas posfundacionalistas. Éstas desmontan la falsa disyuntiva entre fundamento último –fundacionalismo– y carencia absoluta de fundamentos –antifundacionalismo–, concibiendo los fundamentos como provisionales y contingentes. Así se abre el juego para profundizar en la caracterización de esta fundación arendtiana de lo político en términos posfundacionistas. Advertencia y aclaración al margen, que Julia ha trabajado y podrá esclarecer mejor que yo: la fundación tampoco se puede pensar en términos contractualistas, sino que debería ser dilucidada en las particularidades que la promesa mutua detenta en Arendt.

En segundo lugar, el problema de la revolución plantea, como ha advertido Claudia Hilb (2012), el problema de si todo nuevo comienzo supone una arbitrariedad irreductible, o en otras palabras si todo nuevo comienzo es necesariamente en tanto tal político en sentido estricto. ¿Puede concebirse como “político” en sentido arendtiano el nuevo comienzo que supone el régimen nazi o cualquier otra forma de dominación? De acuerdo con Claudia Hilb esto nos conduce a la cuestión de los principios de los regímenes de gobierno tal como fue planteado por Montesquieu. Y en relación con la revolución cabe destacar que Arendt señala que: “el principio salva el comienzo de su arbitrariedad en tanto marca el comienzo de su ‘modo’ (‘way’, ‘Art und Weise’), un modo que se expresa como regla para la acción”. De manera que no cualquier principio salva la arbitrariedad del comienzo si no sólo aquel que establece un modo que puede ser aplicado como regla posterior. Este



modo sería, a nuestro entender, una forma de interacción que no puede anular la pluralidad, en tanto condición que la hizo posible. La acción entonces para ser estrictamente política además de la novedad y la pluralidad, requeriría de un “modo” y de un marco que asegure el mantenimiento de las condiciones de su propia posibilidad. Es decir, una acción concertada puede ser plural e introducir novedad (el caso del bullying) pero si sus consecuencias socavan o suspenden la pluralidad, entonces no puede ser considerada estrictamente “política”. Y acá nuevamente se plantea que lo político requiere de marcos de estabilidad que delimiten “modos” que no socaven la pluralidad, con lo que volvemos al problema de la fundación, pero no de cualquier tipo de fundación sino de una fundación que preserve la posibilidad de acción y de innovación en su interior.

En tercer lugar, el fenómeno de la revolución hace necesario reconsiderar los vínculos entre poder, violencia y política. Nos detendremos someramente en este problemática, que atañe específicamente a lo que habíamos planteado en el título del trabajo. La hipótesis de lectura que sustentamos es que la concepción del poder que Arendt presenta en *La condición humana* resulta complejizada cuando abordamos la cuestión del poder y la violencia en relación con los fenómenos políticos de las revoluciones, las revueltas y las rebeliones. Más precisamente nuestra tesis es que hay dos concepciones complementarias del poder en Arendt que podríamos denominar como “poder discursivo” y “poder de reunión”. Pero para que esto se esclarezca, debemos comenzar delimitando la noción de poder en relación con la vida activa.

Diferenciación en el seno del fenómeno del poder

En *La condición humana*, la noción de poder se entronca con la acción y el diálogo concertado entre las personas. De este modo, Arendt destaca el papel que las palabras y las acciones conjuntas desempeñan en el surgimiento del poder, y observa el vínculo existente entre éste y el espacio público. Allí donde no hay poder, el espacio público no puede perdurar.

El poder sólo es realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades. El poder es lo que man-



tiene la existencia de la esfera pública, el potencial espacio de aparición entre los hombres que actúan y hablan. (Arendt, 2001: 223)

A partir de estos estrechos vínculos entre poder, palabra y espacio público, Jürgen Habermas concluye que Arendt sustenta un “concepto comunicativo de poder” (2000: 208), en donde éste se entiende “como la capacidad de ponerse de acuerdo, en una comunicación sin coacciones, sobre una acción en común” (2000: 205). Tal como puede apreciarse en esta cita, Habermas destaca reiteradamente como un componente central del poder comunicativo “la capacidad de ponerse de acuerdo” o, con otras palabras, “la fuerza generadora de consenso de una comunicación que busca el entendimiento” (2000: 207). Sin embargo, es necesario destacar que Arendt prácticamente no utiliza en sus obras expresiones tales como búsqueda de consensos o de acuerdos. Por eso, debemos señalar una divergencia, mientras que para Habermas el poder comunicativo tiene por objeto la búsqueda de acuerdos, para Arendt el poder es un fin en sí mismo que se actualiza cuando las personas hablan y actúan en concierto. Veamos las propias palabras de Arendt: “El fin de la guerra –en su doble sentido- es la paz o la victoria; en cambio no hay respuesta a la pregunta ¿cuál es el fin de la paz? La paz es un absoluto, aunque en la historia los períodos de guerra casi siempre han durado más tiempo que los de paz. El poder aparece en la misma categoría: es, digamos, un ‘fin en sí.’” (Arendt, 1970: 48).

Luego de esta aclaración, resultan manifiestas las singularidades entre lo que Habermas denomina “poder comunicativo” que se orienta hacia la búsqueda de consensos y el poder arendtiano que surge del diálogo y de la acción concertada en el espacio público. A pesar de que el poder (*Macht*) en Arendt, tal como este concepto es formulado en *La condición humana*, se encuentra vinculado al espacio público e implica una clara delimitación respecto de la violencia (*Gewalt*), sin embargo, no supone como en el caso de Habermas “un espacio público no deformado” (Habermas, 2000: 210). De esta manera, procuramos diferenciar el poder como acción concertada en sentido arendtiano del poder comunicativo habermasiano. Pero al mismo tiempo, sostenemos que el entramado conceptual de poder, diálogo y espacio público presente en el análisis de la *vita activa*, no da cuenta en su total complejidad de la concepción del poder de Arendt. Entendemos que la noción de poder reviste de un carácter polisémico a lo largo de la obra de Arendt y para indagar esto haremos un breve rodeo por su análisis de las revoluciones y rebeliones.

Aunque las situaciones revolucionarias y las revueltas (Arendt, 1970), se encuentran atravesadas por la violencia, Arendt considera que en ellas el fenómeno que resulta fundamental es el poder. De manera que Arendt distingue violencia y



poder, pero ambos pueden darse en conjunción sin perder su delimitación. En diversas situaciones del transcurso del siglo XX se ha hecho manifiesto que violencia y poder se distinguen pero pueden correlacionarse. Los gobiernos poseen cada vez mayores implementos que les aseguran un aumento de su capacidad de reprimir violentamente, pero, a pesar de ello, en nuestro siglo las revoluciones y las rebeliones siguieron llevándose a cabo aún bajo estas condiciones extremadamente desventajosas. Esto se debe a que los gobiernos no pueden sustentarse sólo en la violencia, también, y fundamentalmente, necesitan del poder que se manifiesta en las opiniones y en el respaldo de los ciudadanos. Cuando este poder que sustenta a un gobierno se desintegra, se genera el espacio propicio para una revolución, es decir, que la disminución del poder parece ser una característica que favorece la emergencia de una revolución. Sin embargo, es necesario destacar que si bien la situación revolucionaria surge cuando disminuye el poder que sustenta a los gobiernos, para que la revolución se efectivice es necesario el surgimiento de un nuevo poder que nace con la irrupción de una acción concertada entre los hombres y “un grupo de hombres preparados para aprovechar la eventualidad y asumir las responsabilidades” (Arendt, 1970: 46). En este sentido, la revolución supone tanto la disminución del poder del gobierno instituido como el aumento del poder “en la calle” (Arendt, 1970: 46).

Las revoluciones y las rebeliones, entonces, son fenómenos que se caracterizan por este poder que surge de la reunión de los ciudadanos en las calles, pero también puede ir acompañado de manifestaciones de violencia. Sin embargo, las revoluciones y las rebeliones no se imponen necesariamente por la violencia sino por el poder de los muchos, poder ante el cual resultan estériles los ejércitos y las armas de los gobernantes. El elemento constitutivo que cualquier revolución o rebelión necesita para poder realizarse es el poder espontáneo que implica la reunión de los hombres. Pueden en el transcurso de las mismas producirse una escalada de violencia, pero lo fundamental es que al mismo tiempo se produzca un incremento del poder de reunión que surge en las calles.

Ahora bien, es necesario reconocer que este poder que surge en la calle y que puede desarrollarse al calor de la violencia, en ese estar entre los hombres, no responde completamente a la caracterización del poder de *La condición humana*, según la cual éste surge cuando los hombres se reúnen para dialogar y actuar en concierto. En este último caso, el poder supone un espacio de aparición que al mismo tiempo reúne y separa a los hombres, que sabiéndose distintos se reconocen como iguales para la acción y el diálogo. En *La condición humana*, Arendt en su apego a la tradición griega reconstruye una noción de poder vinculada con un espacio públi-



co donde los hombres dialogan y actúan en concierto. En cambio, en el marco violento de las situaciones revolucionarias la reunión de los hombres no se lleva a cabo en un espacio público prefigurado y reconocido como tal, sino que los hombres con el poder mismo que surge de esta reunión, irrumpen en el espacio público del que hasta ese entonces habían sido marginados o excluidos.

En el interior mismo de la obra de Arendt, entonces, encontramos implícitamente una tensión entre, lo que podemos denominar un *poder discursivo* que supone una acción concertada en el espacio público, y un *poder de reunión* que surge en el fragor muchas veces violento de las revueltas, rebeliones y revoluciones, en el que no es posible el diálogo. “La rebelión popular contra gobernantes materialmente fuertes puede engendrar un poder casi irresistible *incluso si* renuncia al uso de la violencia frente a fuerzas muy superiores en medios materiales” (Arendt, 2001: 223. La cursiva me pertenece). Arendt admite que en las rebeliones se genera poder, pero este poder no se identifica con el diálogo y la acción concertados, sino más bien con la reunión de una multitud, que como ella reconoce, puede ser violenta. De modo que, si en la acción no dialógica y a veces violenta de las rebeliones puede aparecer el poder, entonces éste último no puede restringirse al poder vinculado con un espacio público constituido por el diálogo entre los hombres. Asimismo, obsérvese que mientras que el poder discursivo siempre implica al poder de reunión, éste último no necesariamente implica al primero, es decir, puede haber reunión entre los hombres sin diálogo y sin espacio público reconocido, pero el diálogo siempre implica la reunión entre los hombres.

Esta delimitación provisional de dos manifestaciones posibles del poder en Arendt sienta las bases para pensar no sólo los vínculos entre violencia y poder, sino también la conflictividad inherente a la dinámica política misma. Queda pendiente reconsiderar partir de esto la política en Arendt que emergerá desplazada respecto del carácter consensual y dialógico habermasiano, en el que ha sido subsumida por diversos intérpretes (Wellmer, Benhabib, Beiner), para presentarse en su dimensión conflictual y agonal irreductible.

Referencias bibliográficas

- Arendt, H.** (1970), *Sobre la violencia*, trad. de Miguel González, México: Joaquín Mortiz.
Arendt, H. (1992), *Sobre la revolución*, trad. de Pedro Bravo, Buenos Aires: Siglo XXI.
Arendt, H. (2001), *La condición humana*, trad. de Ramón Gil Novales, Barcelona,: Paidós.



- Habermas, J.** (2000), “El concepto de poder en Hannah Arendt”, en *Perfiles filosóficos-políticos*, trad. de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus.
- Hobsbawm, E. J.** (1965), “On Revolution. By Hannah Arendt”, en *History and Theory*, Londres, vol. 4, 2: 252-258.
- Hilb, C.** (2012), “El principio del inicio (reflexiones desordenadas)”, trabajo presentado en las *III Jornadas Internacionales Hannah Arendt: Narración, testimonio y opinión ¿Pensamiento posfundacional o nueva fundación de la política?*, Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Marchart, O.** (2009), *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, trad. de Marta Delfina Álvarez, Buenos Aires: FCE.



La alineación estructural como un mecanismo de *bootstrapping* y el vehículo de los conceptos

MARIELA DESTÉFANO

UBA/CONICET

En la filosofía de la ciencia cognitiva suele sostenerse que los conceptos son representaciones que tienen la estructura de prototipos (P), ejemplares (E) y teorías (T). Los prototipos tienen información sobre los rasgos estadísticos de una categoría, los ejemplares tienen información concreta sobre una categoría así como las teorías representan la información causal de una categoría. Ahora bien, ¿comparten P, E y T el mismo vehículo representacional?¹ Según Weiskopf (2009), el mecanismo de alineación estructural (AE) operaría sobre P, E y T. De este modo, P, E y T compartirían el mismo tipo de formato representacional debido a que estos diferentes tipos de representaciones son procesadas por un único mecanismo, el cual exigiría que estas representaciones tengan un mismo formato.

El mecanismo de AE consiste en un proceso de comparación entre representaciones en el que se establecen semejanzas y diferencias entre las representaciones comparadas. Cabe destacar que la AE busca correspondencias entre representaciones que no son similitudes perceptivas (Markman y Gentner 1993a, 1993b, etc.). Por el contrario, busca similitudes profundas, en el sentido de que son semejanzas y diferencias respecto de la estructura de las representaciones, es decir, respecto de la manera en la que está organizada la información en las representaciones comparadas. En este sentido, La AE procesa en paralelo distintas representaciones en virtud de similitudes estructurales. Las similitudes estructurales son similitudes entre relaciones, es decir entre predicados semejantes con distintos argumentos.

Asimismo, se ha considerado que la AE es un mecanismo de *bootstrapping* (Gentner y Namy 1999, Gentner 2010a, 2010b, Gentner y Christie 2012). Un proceso es de *bootstrapping* cuando puede llegar a *outputs* robustos o sólidos a partir de información débil o incompleta (Randall, O'Reilly y Munakata 2000). El proceso de AE en tanto mecanismo de *bootstrapping* facilitaría encontrar las similitudes estructurales no perceptivas entre las representaciones comparadas (Kurtz, Chun y Gentner 2001).

¹ El vehículo es el medio representacional a través del cual la representación representa algo, es decir, el formato que porta la información que lleva la representación. En este sentido, se relaciona con las propiedades no semánticas de las representaciones (denominadas, generalmente, sintácticas).



El objetivo de este trabajo es mostrar que si se entiende a la AE en tanto mecanismo de *bootstrapping* entonces deberíamos concluir que el vehículo de los conceptos es linguaforme. Sin embargo, esta generalización respecto de los conceptos (P, E y T) es problemática. La razón de ello está en la dificultad de sostener que los P tienen vehículo linguaforme. En lo que sigue exploraré dos sentidos en los que podría entenderse un mecanismo de *bootstrapping*. Sostendré que ambos sentidos de “*bootstrapping*” involucrarían vehículos linguaforme de los conceptos. Sin embargo, esta generalización respecto de los conceptos (P, E y T) es problemática.

Primera interpretación de “*bootstrapping*”

Según Carey (2009), el *bootstrapping* es un proceso de aprendizaje de conceptos mediante el cual se pueden crear nuevos conceptos que son “incomensurables” respecto de los conceptos de los que dispone con anterioridad el sujeto. Según Carey los inputs del mecanismo de *bootstrapping* son conceptos entendidos como símbolos “vacíos” o “semánticamente pobres”. Estos conceptos inputs que son símbolos vacíos o semánticamente pobres adquieren un nuevo contenido a través del mecanismo de *bootstrapping*. Según esta interpretación, el mecanismo de *bootstrapping* asigna contenidos a las representaciones que son procesadas en términos de su forma lógica.

La noción de “forma lógica” ha sido desarrollada desde un punto de vista filosófico y lingüístico (Carruthers 2003). Desde una perspectiva filosófica, la forma lógica de una oración es una construcción que contiene constantes lógicas, cuantificadores, variables y constantes de individuo. Desde una perspectiva lingüística, la forma lógica es una representación sintácticamente estructurada que es el resultado de los cómputos lingüísticos. La forma lógica junto con la forma fonética forman una descripción estructural que provee de instrucciones a los sistemas de actuación (Chomsky 1995). La forma lógica puede extraerse de aquellas representaciones cuya descomposición es canónica. Por ejemplo, dadas las representaciones lingüísticas “María es dentista” y “Pedro es artista”, ambas se pueden descomponer en términos singulares y predicados. Siempre que hacemos el ejercicio de descomponer estas representaciones encontramos los mismos componentes, términos singulares y predicados, y a estos componentes que siempre son los mismos en la descomposición de estas representaciones se los llama constituyentes canónicos. Como estas representaciones tienen constituyentes canónicos, se combinan de manera canónica en virtud de estos constituyentes y no en virtud de ningún otro tipo de constituyen-



te. Las combinaciones canónicas que surgen de estas representaciones serían “María es artista” y “Pedro es dentista”. Se dice que las representaciones de las cuales puede extraerse una forma lógica tienen formato lingüístico en el sentido de que la forma lógica hace explícita las relaciones entre los constituyentes lingüísticos canónicos de una representación (Fodor 2008). La idea es que esta descripción canónica es posible si el vehículo de ese pensamiento es *linguaforme*. Sólo en un medio representacional *linguaforme* se pueden establecer constituyentes canónicos y relaciones jerárquicas entre los constituyentes de los pensamientos. En este sentido, el mecanismo de *bootstrapping* exigiría que las representaciones tengan formato *linguaforme*.

Si la AE es un mecanismo de *bootstrapping* (entendido de esta manera) que opera sobre P,E y T, entonces exigiría que los conceptos tengan formato *linguaforme*. Sin embargo, es difícil considerar que los P tengan este tipo de vehículo representacional. Si los prototipos tienen formato *linguaforme* entonces se podrían combinar composicionalmente. Tanto el lenguaje natural como el lenguaje del pensamiento son formatos lingüístico que permiten la combinación composicional de sus constituyentes. Pero, Fodor (1998) ha argumentado que los P no se pueden combinar composicionalmente. Según Fodor (2008), un sistema de representaciones es semánticamente composicional en caso de que las propiedades semánticas de la representación compleja estén totalmente determinadas por las propiedades semánticas de sus constituyentes.² La composicionalidad requiere que los conceptos complejos hereden sus contenidos de sus constituyentes. Fodor argumenta que, en contra de este requisito de la composicionalidad, por un lado, hay conceptos complejos que no tienen un prototipo y, por otro lado, hay conceptos complejos cuyos prototipos no están relacionados con los prototipos de sus constituyentes. Así, los prototipos no se componen y si no se componen no tienen el formato lingüístico necesario para hacerlo.

Segunda interpretación de “*bootstrapping*”

Siguiendo en parte a Allen y Bickhard (2011) puede sugerirse que el mecanismo de *bootstrapping* es un proceso para generar nuevos conceptos pero “por hipótesis,

² También existe una noción sintáctica de composicionalidad. Un sistema de representaciones es sintácticamente composicional en caso de que las propiedades sintácticas de la representación compleja estén totalmente determinadas por las propiedades sintácticas de sus constituyentes. Ver Fodor (2008), capítulo 4, nota 11.



ninguno es construido a partir de conceptos ya existentes” (158). A diferencia de la interpretación que hace Carey del mecanismo de *bootstrapping*, Allen y Bickhard plantean que este proceso genera de manera espontánea ítems antes no existentes. Aunque Allen y Bickhard de manera explícita no se comprometen con representaciones linguaformes, es posible considerar que las representaciones procesadas por el *bootstrapping* tienen forma lógica (y en este sentido son linguaformes) solo que este proceso no opera sobre la forma lógica. El mecanismo de *bootstrapping* evidenciaría solamente que, independientemente de que las representaciones tengan o no forma lógica, la misma no es necesaria para el desarrollo de dicho mecanismo.

Sin embargo, teniendo en mente que el mecanismo de *bootstrapping* es el de la AE, existen elementos adicionales para considerar que las representaciones sobre las que opera la AE tienen forma lógica. Los conceptos sobre los que opera este mecanismo “... están representados como descripciones estructuradas que comprenden atributos de objetos, objetos, relaciones entre objetos y relaciones de orden superior entre relaciones” (Jameson *et al.* 2005, 1048). Tal como Haimovici (2013) argumenta, el mecanismo de AE implica un compromiso con un sistema de representaciones de tipo simbólico. Más particularmente, los conceptos sobre los que opera la AE parecen tener vehículos lingüísticos en el sentido de que tienen una descripción estructurada en la que están involucrados los constituyentes canónicos en los que se descompone la forma lógica. También en esta oportunidad surge el problema con los prototipos ya presentado en el apartado anterior. Si los prototipos tienen un formato linguaforme entonces deberían poder combinarse composicionalmente. Siguiendo a Fodor (1998) no se pueden combinar composicionalmente, por lo tanto no tendrían formato linguaforme.

Conclusión

He intentado mostrar que la alineación estructural, entendida como un mecanismo de *bootstrapping*, parece comprometernos con la idea de que P, E y T tienen un vehículo linguaforme. Esto traería dificultades para el caso de los P. Si los P tienen un vehículo linguaforme deberían combinarse composicionalmente, algo que no sucede en el caso de este tipo de representaciones.

Es cierto que la alienación estructural nos permite hacer generalizaciones respecto de P, E y T: todas estas representaciones tendrían un formato linguaforme. Sin embargo, esta generalización parece ser insostenible dado que llevaría a hacer afirmaciones respecto de los prototipos que no son verdaderas. En este sentido,



deberíamos ser cautos con la evidencia que la alineación estructural nos ofrece respecto del vehículo de los conceptos.

Referencias bibliográficas

- Allen, J. W. P., Bickhard, M. H.** (2011), "Emergent Constructivism", *Child Development Perspectives* 5(3): 164-165.
- Carey, S.** (2009), *The Origin of Concepts*, Oxford: OUP
- Carruthers, P.** (2003), "Thinking in Language? Evolution and a Modularist Possibility", en P. Carruthers y J. Boucher (eds.), *Language and Thought*, Cambridge: CUP.
- Chomsky, N.** (1995), *El programa minimalista*, Madrid: Alianza.
- Christie, S. & Gentner, D.** (2012), "Language and cognition in development", en M. M. Spivey, K. McRae, & M. Joanisse (eds.), *The Cambridge Handbook of Psycholinguistics*. Cambridge: Cambridge University Press, pp 653-673.
- Fodor, J.** (2008), *LOT 2: The Language of Thought Revisited*, Oxford: OUP.
- Fodor, J.** (1998), *Conceptos. Donde la ciencia cognitiva se equivocó*, Barcelona: Gedisa.
- Gentner, D.** (2010a), "Bootstrapping the mind: Analogical processes and symbol systems", *Cognitive Science* 34 (5): 752-775.
- Gentner, D. & Christie, S.** (2010b), "Mutual bootstrapping between language and analogical processing", *Language and Cognition* 2(2): 261-283.
- Gentner, D., & Namy, L.** (1999), "Comparison in the development of categories", *Cognitive Development* 14: 487-513.
- Haimovici, S.** (2013), "La alineación estructural y el vehículo de las representaciones mentales", en C. Lorenzano, V. Tozzi, C. Abreu y J. Gómez de Vincenzo (comps.), *Selección de Trabajos del XV Congreso Nacional de Filosofía*, Buenos Aires: EDUNTREF, CD-ROM, ISBN 978-987-1889-10-5.
- Kurtz, K. J., Miao, C., & Gentner, D.** (2001), "Learning by analogical bootstrapping", *Journal of the Learning Sciences* 10(4): 417-446.
- Markman, A. B., & Gentner, D.** (1993a), "Splitting the differences: A structural alignment view of similarity", *Journal of Memory and Language* 32(4): 517-535.
- Markman, A. B., & Gentner, D.** (1993b), Structural alignment during similarity comparisons, *Cognitive Psychology* 25(4): 431-467.
- O'Reilly, R. & Munakata, Y.** (2000), *Computational Explorations in Cognitive Neuroscience: Understanding the Mind by Simulating the Brain*: MIT Press.
- Weiskopf, D.** (2009), "The Plurality of Concepts", *Synthese* 169: 145-173.



Las nociones de sustancias posibles y el problema de la contingencia en Leibniz

MAXIMILIANO ESCOBAR VIRÉ

Universidad Nacional de Quilmes/CONICET

I. Hacia 1686, Leibniz intenta dar una formulación precisa a una distinción entre dos clases de nociones concebidas por el entendimiento divino. Por un lado, dice, están las *nociones de especies o de esencias*, y por otro, las *nociones de sustancias individuales*. Tal distinción puede verse como una consecuencia de la evolución de su metafísica, preocupada en ese período por esclarecer la noción de *sustancia*. Sin embargo, ella tiene importantes implicancias en el ámbito de la teoría modal, puesto que su objetivo principal es garantizar el carácter *contingente* de las *verdades de hecho*, aun cuando en ellas, también, el predicado está incluido en el concepto del sujeto. Este trabajo intenta abordar un problema derivado de tal distinción que, a mi juicio, pone en riesgo una tesis básica y estable de la teoría modal leibniziana: aquella que afirma la *independencia* de las *ideas* de las cosas *posibles* respecto de la voluntad divina.

II. El tema general de las *esencias*, *ideas* o *nociones* en el entendimiento divino, es seguramente uno de los más importantes en la metafísica leibniziana. En tales nociones se fundan todas las verdades ontológicas, que poseen un carácter *condicional*. Esto significa que, si algo existe, necesariamente existirá bajo el modo establecido por su noción. Incluso Dios, el *Ens necessarium*, existe en razón de su esencia. Asimismo, las ideas divinas ofrecen el fundamento de la *presciencia* de Dios. Como lo dice el joven Leibniz, hay en el entendimiento divino una idea para cada una de las cosas que existen,¹ y también, para infinitas cosas que no han existido.² Aquí puede verse ya una distinción leibniziana de juventud: en la mente de Dios subsisten las *verdades eternas*, y también, las *ideas de las cosas posibles*, en las cuales se funda la *posibilidad* misma de todo lo existente. Esta es una idea fundamental en la metafísica leibniziana: sólo puede existir aquello que *posee una esencia*, esto es, aquello que *puede ser concebido* por el entendimiento ilimitado de Dios. Así pues, en la concepción leibniziana de la creación, la *realidad* de los posi-

¹ Cf. A VI, i, 511.

² Cf. A II, i, 117.



bles in mente Dei es lógica y ontológicamente anterior a la existencia de cualquier *mundo posible*.

III. La metafísica leibniziana de 1686 es la cristalización que resulta de cambios y elaboraciones de los años previos. En este proceso es crucial la profunda reflexión lógico-ontológica que Leibniz encara desde 1677, en estrecha relación con su proyecto de la *lingua universal* y la *característica*.³ De esta reflexión emergerá una forma más acentuada y robusta de *sustancialismo*.

En sus diversos escritos dedicados a formular definiciones de las categorías ontológicas, se consagra una distinción fundamental: aquella entre *lo abstracto* y *lo concreto*. Lo abstracto no implica un *sujeto*, por lo cual necesita de un *ens concretum* en el cual inherir.⁴ Así, solamente los entes *concretos* pueden ser *sustancias*. En este cuadro ontológico, queda demarcado también el terreno propio para las diversas *nociones*: las que expresan *esencias* o *especies* son abstractas o meramente predicativas, y son *incompletas*, ya que no envuelven todos los predicados de su respectivo sujeto.⁵ Por el contrario, las que expresan *sustancias individuales* son concretas y *completas*. La sustancia misma será un *ens completum*, que sólo puede ser fundamento de sus modificaciones a condición de poseer una *noción completa*.

IV. Leibniz expone con precisión su distinción entre estas dos clases de nociones a instancias de Arnauld, quien lo enfrenta a la disyuntiva de responder si “el enlace” entre Adán y sus predicados es tal

- i) en virtud de ciertos decretos libres de Dios que así lo han establecido, o
- ii) por sí mismo, independientemente de todo decreto divino, constituyendo “una conexión intrínseca y necesaria”.⁶

Leibniz propone una solución intermedia, que obliga a reconocer la importante diferencia que hay entre los dos tipos de nociones:

a) las *nociones de especies (abstractas, incompletas)* implican solamente verdades necesarias o eternas, porque dependen sólo del entendimiento divino y se rigen por el principio de contradicción;

b) las *nociones de sustancias individuales (concretas, completas)* implican verdades contingentes o de hecho, ya que presuponen ciertos decretos libres primitivos de Dios considerados como posibles.⁷

³ Cf. Rutherford 1995, cap. 5.

⁴ Cf. A VI, iv, 400, 558.

⁵ Cf. *Ibid.*, 559.

⁶ G II, 28-29.



Esto le permite sostener que los predicados pueden ser *intrínsecos* a una noción y, aun así, no ser *necesarios*.

V. Claramente, Leibniz propone esta distinción como una *estrategia de defensa de la contingencia*, en el contexto de su *teoría de la sustancia basada en la noción completa*. Tal estrategia aparecía esbozada ya en el *Discurso de metafísica*.⁸ Su objetivo es reservar el carácter *absolutamente necesario* a las verdades acerca de las *esencias* tomadas en sentido restringido, como conceptos universales de especies, que son, para él, *abstractos*. Esto permite resguardar la contingencia de las verdades de hecho, las cuales, para Leibniz, dependen de las nociones de las sustancias que componen el mundo actualizado. Así, aun cuando la *noción completa* de cada entidad contiene todos sus predicados verdaderos y encierra la totalidad de los eventos que han de ocurrirle, dicha inclusión conceptual no confiere una *necesidad absoluta* a las verdades sobre tal entidad, dado que la conexión entre la noción completa y sus predicados depende de ciertos decretos divinos concebidos como posibles.

VI. Así, la distinción entre clases de nociones tiene importantes consecuencias en la metafísica modal leibniziana. Una de ellas, es que sugiere que la voluntad divina tendría un *rol constitutivo* en las nociones de sustancias individuales *posibles*.

En efecto, la diferencia fundamental entre ambas clases (al menos en relación a la cuestión modal) reside en la dependencia de las nociones de sustancias respecto de los decretos primitivos de Dios, que cobran una enorme relevancia. La idea heredada por Leibniz de la escolástica renacentista, en relación a los futuros condicionados, era que tales acontecimientos futuros incluían, entre sus condiciones, ciertos decretos divinos *posibles*. Hacia 1686, Leibniz especifica y ordena jerárquicamente esas condiciones. Así, los decretos primitivos establecen:

1. las *leyes esenciales de la serie* o *leyes del orden general*, que contienen la meta íntegra de Dios para cada mundo posible; de ellas se derivan
2. las *leyes subalternas de la naturaleza*, y finalmente
3. leyes físicas de menor grado de universalidad.⁹

Estas leyes abarcarían la totalidad de las *condiciones accidentales* que para Leibniz, desde 1677, debían estar incluidas en la idea divina de cada ser individual

⁷ Cf. *Ibid.*, 48-51.

⁸ Cf. G IV, 437-438.

⁹ Cf. A VI, iv, 1518.



para implicar los eventos contingentes.¹⁰ En ausencia de tales condiciones, no podría haber *nociones completas* de individuos, ni tampoco verdades contingentes.

Esta dependencia es problemática para Leibniz ya que, desde su juventud, la independencia de *los posibles* respecto de la voluntad divina constituía una premisa clave en su justificación de la contingencia de las cosas creadas, tanto como de la justicia o imparcialidad divina. Dios no crea los posibles a su antojo, sino que los encuentra en su entendimiento. Algo es *posible* porque puede ser concebido; por ello la *contingencia* no se funda en la voluntad divina, sino en la naturaleza misma de las cosas. ¿Cuál es el alcance, entonces, de la dependencia que Leibniz ahora plantea?

VII. Leibniz percibe este problema. Por eso se apresura a aclarar que los decretos primitivos no son decretos *actuales*, sino que están incluidos en las nociones solamente como *posibles*. Por tanto, las ideas de sustancias son *posibles* antes de todo *decreto actual* de la voluntad divina.¹¹

Puede proponerse, entonces, una *interpretación moderada* en torno a la dependencia planteada, que es la que Leibniz intenta favorecer en el contexto de la distinción entre nociones. Según ella, los decretos primitivos serían meros resultados de la operación del entendimiento de Dios, *previos a* toda operación efectiva de su voluntad. Serían *hipótesis* o *supuestos* formulados por la mente divina. Esta interpretación se apoya en la afirmación leibniziana según la cual Dios puede concebir sus propias decisiones y las consecuencias que se seguirán de ellas *antes* de decretarlas.¹²

De este modo, la *posibilidad* de las cosas no resultaría de una injerencia de la voluntad divina, sino de una consideración meramente intelectual de las consecuencias eventuales de los decretos primitivos. Por ende, la postulación de tales decretos no seguiría la racionalidad teleológica de la voluntad, orientada a la búsqueda del bien, sino que se ajustaría a los criterios del entendimiento omnisciente, que concibe todo lo *concebible per se*. Dios postularía todos los decretos posibles *en sí mismos*.

VIII. ¿Es suficiente esta explicación para resguardar la independencia de las nociones respecto de la voluntad?

¹⁰ Cf. A VI, iv, 1373-1374.

¹¹ Cf. G II, 51.

¹² Cf. A VI, iv, 1523.



Una interpretación más *crítica* o *extrema*, buscaría resaltar el papel de *condición necesaria* de la voluntad divina en cuanto a la *realidad* de las nociones de cosas posibles.

En la correspondencia con Arnauld, Leibniz sugiere que las nociones completas de sustancias poseen un *carácter axiomático*, en el cual hay *predicados primitivos* (que componen lo que Robert Sleigh llama el *concepto completo estricto*) y *predicados derivados* que se deducen de los anteriores.¹³ Esto conduce a indagar sobre la naturaleza de los componentes primitivos de cada noción completa y el lugar que en ella ocupan los decretos primitivos posibles.

Para Leibniz, es claro que tales decretos deben formar parte del *concepto completo estricto*, ya que de otro modo, no quedarían establecidas las *condiciones accidentales* requeridas para deducir los eventos contingentes correspondientes a cada sustancia.

¿De dónde proceden, sin embargo, los componentes primitivos de las nociones que no son decretos? Esta pregunta parece remitir al *principio de razón suficiente* (PRS), en la interpretación leibniziana de la década de 1670. Según esta, la *razón suficiente* de un evento es la totalidad de sus *requisitos*, es decir, la totalidad de las *condiciones necesarias* para que algo exista y sea tal como es.¹⁴ Ahora bien, como *todo* debe tener una razón suficiente, Leibniz sostiene que los requisitos de todas las cosas son, en definitiva, *los atributos divinos*.¹⁵ El proceso por el cual las creaturas, o sus *nociones*, “resultan de” la esencia divina, es explicado hacia 1676 como una combinación de *versiones limitadas* de dichos atributos, en especial, *poder*, *entendimiento*, *voluntad*.¹⁶

En tal sentido, cabe afirmar que, si se suprime a la voluntad divina del proceso de constitución de *los posibles*, no sólo faltaría un componente primitivo a las nociones resultantes. Además, serían *imposibles* los mismos decretos primitivos ya que, haciendo abstracción de su propia voluntad, Dios no podría postular *decisiones posibles*. Se estaría privando a una consecuencia de su correspondiente *requisito*.

Esto significa, sin más, que las *nociones completas de sustancias individuales* no serían posibles, en sí mismas, si no estuviera presupuesta la voluntad como atributo divino. Es esta una dependencia bastante fuerte de los posibles respecto de la voluntad divina.

¹³ Cf. G II, 44; Sleigh 1982, pp. 215-216.

¹⁴ Cf. A VI, ii, 483; A VI, iii, 118; Piro 2008, pp. 463-471.

¹⁵ Cf. A VI, iii, 573; G IV, 425; A VI, iv, 1618; Pasini 2012.

¹⁶ Cf. A VI, iii, 514, 523; Adams 1994, pp. 123-130.



IX. Ambas interpretaciones, creo, son compatibles. Probablemente Leibniz las habría aceptado, a condición de dejar a resguardo el carácter puramente *intelectual* de los decretos primitivos contenidos en las nociones posibles. Ello le permitiría seguir afirmando que la voluntad divina no produce arbitrariamente tales nociones. Dos aspiraciones fundamentales se juegan en este punto:

1. la *contingencia*, fundada en la sola naturaleza de las cosas posibles, y
2. la *justicia divina*, fundada en la anterioridad lógico-ontológica del bien respecto de la voluntad de Dios.

Tal vez lo más intrigante de esta reflexión yace en la posibilidad de reconstruir una explicación leibniziana del fundamento de las nociones posibles. Ahora bien, esa explicación incluiría el reconocimiento de la voluntad divina como *condición necesaria* para la existencia de tales nociones, en tanto estas constituyen *modificaciones* del entendimiento de Dios. Y esto no hace más que enredar a la voluntad divina en la fundamentación de la contingencia. Así parece reconocerlo el mismo Leibniz, en uno de los escritos en que formula su distinción de nociones, hacia 1686.¹⁷ Allí, refiriendo a los decretos primitivos, afirma sin más que sólo a través de ellos, y de la voluntad divina, puede obtenerse “un principio de contingencia para las cosas”, un principio que no sea *esencial a Dios*.¹⁸

En definitiva, la metafísica modal leibniziana parece demandar, para resguardar la *contingencia*, la presuposición de la *voluntad divina* como condición ontológica, tanto para la constitución de las nociones de sustancias posibles, como para la categoría misma de *posibilidad*.

Referencias bibliográficas

Abreviaturas. Ediciones de los escritos de Leibniz

A: Leibniz, G. W. *Sämtliche Schriften und Briefe*. Herausgegeben von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. (Darmstadt, 1923 y sgts., Leipzig, 1938 y sgts., Berlin, 1950 y sgts., Münster, 1999 y sgts.)

G: G. W. Leibniz. *Die philosophischen Schriften*, ed. C. I. Gerhardt, 7 vols, Berlin: Weidman, 1875-1890; reimpresiones Hildesheim: Georg Olms, 1960-61 y Hildesheim-Nueva York: Georg Olms, 1978.

¹⁷ *De libertate, fato, gratia Dei*, A VI, iv, 1596-1612.

¹⁸ Cf. A VI, iv, 1599, 1600.



Las referencias a las ediciones de Leibniz se harán indicando su ubicación (en el volumen y/o tomo correspondiente, seguido del número de página).

Bibliografía secundaria

- Adams, R.** (1994), *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*, Nueva York: Oxford University Press.
- , "Divine Necessity" (1983), *Journal of Philosophy* 80: 741-752.
- , "Moral Necessity" (2005), en Rutherford, d. & Cover, J. A. (ed.), *Leibniz. Nature and Freedom*, Nueva York: Oxford University Press, pp. 181-193.
- Begby, E.**, "Leibniz on Determinism and Divine Foreknowledge" (2005), *Sutida Leibnitiana* 37, 83-98.
- Blumenfeld, D.**, "Is the Best Possible World Possible?" (1975), *Philosophical Review* 84, 163-177.
- , "Leibniz`s Theory of the Striving Possibles" (1973), *Studia Leibnitiana* 5, 163-177.
- Couturat, L., *La logique de Leibniz* (1901), Paris: Félix Alcan (reimpresión (1961) Hildesheim: Georg Olms).
- , "On Leibniz`s Metaphysics" (1972), en Frankfurt, H. G. (ed.), *Leibniz. A Collection of Critical Essays*, Garden City, Nueva York: Anchor Books, pp. 19-45.
- Craig, W. L.** (1988), *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, Leiden: E.J. Brill.
- Curley, E. M.** (1972), "The Root of Contingency", en Frankfurt, H. (ed.), *Leibniz: A Collection of Critical Essays*, Garden City, Nueva York: Doubleday Anchor, pp. 69-97.
- Escobar viré, M.** (2011), "El argumento ontológico, la necesidad absoluta y el problema de la contingencia en Leibniz", en *Revista Latinoamericana de Filosofía* XXXVII, 1: 97-125.
- Grua, G.** (1953), *Jurisprudente universelle et Theodicée selon Leibniz*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Hacking, I.** (1982), "A Leibnizian Theory of Truth", en Hooker, M. (ed.), *Leibniz: Critical and Interpretive Essays*, Minneapolis: University of Minnesota Press, pp.185-195.
- (1974), "Infinite Analysis", *Studia Leibnitiana* 6: 126-130.
- Hostler, J.** (1975), *Leibniz`s Moral Philosophy*: Harper & Row Publishers.
- (1973), "Somere remarks on `omne possibile exigit existire`", *Studia Leibnitiana* 5: 281-285.
- Jolley, N., (ed)** (1995), *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Knuuttila, S.** (2008), "Medieval Modal Theories and Modal Logic", en Gabbay, D. M. & Woods, J., *Handbook of the History of Logic vol. 2, Mediaeval and Renaissance Logic*, Amsterdam: Elsevier, pp. 505-578.



- Kremer, Elmar J. & Latzer, Michael J. (ed.)** (2011), *The Problem of Evil in Early Modern Philosophy*, Toronto: University of Toronto Press.
- Mercer, Ch.** (2001), *Leibniz's Metaphysics: Its Origins and Development*, Nueva York: Cambridge University Press.
- Moll, K.** (1999), "Deus sive harmonia universalis est ultima ratio rerum: the conception of God in Leibniz's early philosophy", en Brown, S. (ed.), *The Young Leibniz and his Philosophy (1646-76)*, Dordercht: Kluwer Academic Publishers, pp. 65-78.
- Mondadori, F.** (1986), "Necessity ex Hypothesi", en Centro Fiorentino, *The Leibniz Renaissance*, pp. 191-222.
- (1973), "Reference, Essentialism and Modality in Leibniz's Metaphysics", *Studia Leibnitiana* 5: 74-101.
- Murray, M. J.** (2005), "Spontaneity and Freedom in Leibniz", en Rutherford, D. & Cover, J. A. (ed.), *Leibniz. Nature and Freedom*, Nueva York: Oxford University Press, pp. 194-216.
- Parkinson, G. H. R.** (1970), "Leibniz on Human Freedom", Wiesbaden.
- Pasini, E.** (2012), "Complete Concepts as Histories", *Studia Leibnitiana* 42: 229-243.
- Piro, Francesco** (1999) "Leibniz and ethics: the years 1669-72". En BROWN, Stuart (ed.), *The Young Leibniz and his Philosophy (1646-76)*. Dordercht: Kluwer Academic Publishers, pp. 147-167.
- (2008), "For a History of Leibniz's Principle of Sufficient Reason. First Formulations and their Historical Background", en Dascal, M. (ed.), *Leibniz: What Kind of Rationalist?*, Tel Aviv: Springer.
- Rescher, N.** (2001), "Contingentia Mundi. Leibniz on the World's Contingency", *Studia Leibnitiana* 33: 145-162.
- (2002), "Leibniz on God's Free Will and the World's Contingency", *Studia Leibnitiana* 34: 208-220.
- Rutherford, D.** (1995), *Leibniz and the Rational Order of Nature*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rutherford, D. & Cover, J. A. (ed.)** (2005), *Leibniz. Nature and Freedom*, Nueva York: Oxford University Press,.
- Saame, O.** (1987), *El principio de razón en Leibniz*, Barcelona: Laia.
- Schepers, H.** (1999), "Posibilidad y contingencia. Historia de la terminología filosófica anterior a Leibniz", en *Revista de Filosofía y Teoría Política* 33: 43-63.
- Sleigh, R. C. Jr.** (1990), *Leibniz & Arnauld. A Commentary on Their Correspondence*. New Haven/London: Yale University Press.



----- (1982), “Truth and Sufficient Reason in the Philosophy of Leibniz”, en Hooker, M. (ed.), *Leibniz: Critical and Interpretative Essays*, Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 209-42.



Onto-teo-logía y Fenómeno Religioso

Señales en Heidegger y en Nietzsche en torno a la apertura de otros modos de vinculación con lo divino

JUAN PABLO E. ESPERÓN

USAL, área San Miguel/UNLaM/ANCBA/investigador del CONICET

Introducción

El mundo contemporáneo se caracteriza por la falta de sentido de aquellos valores que en la historia occidental -tanto en la antigüedad griega como en el medioevo y la modernidad- orientaron, referenciaron y constituyeron un ordenamiento para el pensamiento, la vida y la cultura en general de los hombres. El filósofo que mejor ha comprendido este fenómeno ha sido Nietzsche quien lo ha expresado bajo la noción de “nihilismo”, cuya profundidad y lucidez espiritual resultan admirables.

En el texto que presentamos a continuación nos abocamos a observar y describir qué relación aparece entre el nihilismo y la religión en la actualidad, para lo cual tomaremos en cuenta a dos de los pensadores más representativos de nuestra época, en quienes se presenta, de forma acabada, una evaluación de la cultura contemporánea. Nos estamos refiriendo a Nietzsche y Heidegger. Ellos fueron y son grandes intérpretes y críticos de nuestra época y de nuestro mundo en general, por ende, de la religión.

Para llevar a cabo nuestro propósito hemos escogido un pasaje paradigmático de la filosofía de Nietzsche titulado “*El hombre frenético*” donde se anuncia que “...Dios ha muerto...Nosotros lo hemos matado...” el cual nos habla, de manera concreta, cómo se presenta el nihilismo en la religión; asimismo, tomaremos para una mejor comprensión, la interpretación que Heidegger hace de aquel pasaje en su ensayo titulado “*La frase de Nietzsche: Dios ha Muerto*”, en donde muestra que Nietzsche no sólo da cuenta de la desvalorización y crisis de la religión en particular sino también del nihilismo en el que la cultura occidental está sumergido, en cuanto la metafísica se ha constituido onto-teo-lógicamente. Para señalar, finalmente, caminos o lugares nuevos, tanto en Heidegger como en Nietzsche, en torno a la superación del nihilismo occidental y hacia la recuperación del fenómeno religioso como ligazón originaria entre lo divino y el hombre, fundante de toda realidad.



1. El anuncio nietzscheano de la muerte de dios y la interpretación heideggeriana como delimitación y destrucción de la metafísica

Como es sabido, la vida intelectual de Nietzsche se ha desarrollado en la segunda mitad del siglo XIX, sin embargo pudo pensar su tiempo histórico anunciando y problematizando lo que asola a nuestro siglo. En este sentido, se percibe en Nietzsche cierto tono profético anticipando la historia venidera de occidente desde una profunda comprensión de aquello que ya estaba germinando en el siglo XIX, el advenimiento y la consumación del nihilismo.

¿Qué entiende Nietzsche por Nihilismo?, ¿cuál es su esencia?, ¿por qué nuestra contemporánea historia se caracteriza por ser nihilista? Escuchemos las respuestas que da Nietzsche, “*Nihilismo: (significa) falta el fin, falta la respuesta al por qué; ¿qué significa Nihilismo?, que los valores supremos se han desvalorizado*” (Nietzsche, 1951 [1980]: 27). Con la noción de nihilismo Nietzsche afirma que el valor de los valores - unificados en dios como lo uno, la verdad, la justicia, el ser, las ideas - se ha desvalorizado, no nos orientan a nada, no ordenan nada. En esto consiste, asimismo, su labor genealógica; mostrar que el origen de los valores occidentales que se presentan como eternos, son, en realidad, producto de una voluntad débil y decadente, y por lo tanto, insignificantes. Nietzsche pone el acento en que el hombre mismo fue quien ha puesto ciertos valores, ciertos fundamentos, que fueron reverenciados en la historia occidental, y que se ha olvidado semejante hecho, quedando ubicados en un mundo trascendente e inaccesible, donde el hombre mismo termina sometiéndose voluntariamente a ellos, convirtiéndolos, así, en principios determinadores de maneras y pautas incuestionables de acción y pensamiento.

Adentrémonos estrictamente en la esencia del nihilismo que en sentido amplio Nietzsche expresó con la sentencia “Dios ha muerto” (Nietzsche, 1990 [1980]: 116-118). Esta nos indica (en relación con la cuestión del nihilismo), por un lado, la destrucción del mundo suprasensible (platónico) de las ideas eternas e incuestionables, pero por otro lado, significa también, la destrucción del pensamiento científico como único modo de pensar viable para el hombre; por ende, esto conlleva a la destrucción de la lógica metafísica de oposición disyuntiva. La muerte de dios muestra la consumación y el final del pensamiento dicotómico regido por la lógica de la identidad y el principio de no contradicción.

Heidegger, por su parte, ya da cuenta de la desdivinización del mundo en su ensayo de 1938 titulado “*La época de la imagen del mundo*”, como uno de los rasgos característicos de la época moderna, refiriéndose con aquella noción, no a la nega-



ción de dios, sino a cómo el cristianismo se ha configurado en una ideología, dando lugar a la huída de lo divino. Luego, interpretando el pasaje de Nietzsche citado arriba, en su ensayo titulado “La frase de Nietzsche “Dios ha Muerto”, sostiene Heidegger que esta sentencia designa el destino de dos milenios de historia occidental (el nihilismo), (Cfr. Heidegger, 1995: 160) al tiempo que nos advierte que con la muerte de dios, Nietzsche, claramente refiere al dios cristiano pero como símbolo para designar la pérdida del valor del mundo suprasensible de la metafísica y su constitución onto-teo-lógica. De este modo, el dios muerto refiere a que el valor de los valores que sostuvieron y ordenaron la historia y la cultura occidental ya no valen, o lo que es lo mismo, no tienen fuerza, no mueven a nada (Cfr. Heidegger, 1995 [1984]: 160). Esto muestra, que la metafísica ha llegado a su consumación; lo que significa, por un lado, no que haya acabado o finalizado, sino que ha desplegado todas sus posibilidades de dominio; por otro lado, al desplegar todas sus posibilidades, la metafísica muestra sus propios límites, lo cual nos coloca, de algún modo, fuera de ella.

Para Heidegger, el nihilismo es el movimiento fundamental de la historia de occidente que en la época de la técnica moderna ha de consumarse y que muestra, en todos los ámbitos de la realidad, sus consecuencias devastadoras. El discurso del hombre loco, que no es un hombre ateo como se suele interpretar, sino que mienta un hombre religioso en búsqueda de la divinidad (v. g. el hombre loco grita incesantemente: busco a dios, busco a dios), nos advierte, por un lado, que el nihilismo a llegado y a penetrado en nuestra cultura, pero por otro lado, que aún no hemos de tomar conciencia de semejante situación y decadencia que conlleva semejante advenimiento (v. g. los mercaderes que creen que descreyendo de toda religión se ha superado el nihilismo). Ello muestra que seguimos pensando, aún, de acuerdo a la lógica de oposición metafísica.

Asimismo, Heidegger nos muestra que la apologética monoteísta judeo-cristiana ha desdibujado la relación con la divinidad porque aquellas religiones son subsidiarias de la constitución onto-teo-lógica propia de la metafísica, llevando a una des-sacralización de lo real culminando con la muerte de dios y el nihilismo anunciados por Nietzsche.¹ “Monoteísmo y toda especie de teísmo se dan recién desde la apologética judeo-cristiana, que tiene a la metafísica como presupuesto pensante. Con la muerte de este dios caen todos los teísmos (Heidegger, 2003 [1989]: 329)”.

¹ De lo que se trata de pensar aquí es el dios con tintes teológicos de la metafísica. Aclaremos que la noción de *Dios* no debe confundirse con el tratamiento teo-lógico que está en cuestión en el texto, porque la teología no habla, en realidad de *Dios* (como la divinidad), sino que mienta, en su concepto, el fundamento que unifica la totalidad de lo ente, es decir, el ser del todo.



Pero también, el desequilibrio esencial de la contingencia de la condición humana abre un ámbito en torno a la búsqueda permanente de lo divino, aun cuando el hombre moderno parezca ignorarlo: consecuencia propia de una época nihilista y decadente. Veamos, a continuación, algunas señales en torno a recuperar la dimensión sagrada de la realidad que conlleva a una apertura de un lugar originario donde el hombre puede volver relacionarse auténticamente con lo divino, pero desde un lugar diferente al dios de la metafísica.

2. Señales en Heidegger y en Nietzsche en torno a la apertura de otros modos de vinculación con lo divino

En *Aportes a la filosofía* (Heidegger, 2003 [1989]: 36-38), Heidegger habla de un primer comienzo del pensar que designa a toda la historia de la metafísica, y que, en su acontecer, se caracteriza por el olvido de la pregunta que interroga por el sentido del ser; pero también, muestra la posibilidad de otro comienzo que subyace en la elaboración de la pregunta ¿qué es el ser? y ¿por qué la diferencia? Este tránsito cobra sentido cuando Heidegger comprende la diferencia ontológica como *Ereignis*.² Es este un tránsito de la verdad del ente hacia la verdad del ser, y a la problematización de la diferencia. Heidegger encuentra el sentido pleno de este movimiento, en la consideración de la diferencia ontológica, como la relación entre *Austrag* y *Lichtung* que adviene en cuanto *Ereignis*. El tránsito es un camino o travesía hacia lo abismal o el abismo del ser, es decir, de la metafísica que todo lo fundamenta a la des-fundamentación, o mejor dicho, a la fundación. El tránsito llega a realizarse a través del alzado (*Aufriss*) de diversos ensambles que explica Heidegger, en *Aportes a la filosofía* de la siguiente manera: en la resonancia se experimenta el abandono del ser, ello conduce al pase del primer comienzo al otro, a través de un salto hacia lo abismal del ser, y en torno a su verdad, en la cual comparecen los futuros con el fin de que pueda advenir el último dios. El tránsito se da aquí, estrictamente hablando, en el pase. El pase es la transición del primer comienzo al otro comienzo del pensar. Esto no significa desechar la historia de la metafísica sino, que desde el otro comienzo, dialogar con ella (Cfr. Santiesteban, 2009: 22-23). Este

² Desde el pensar fundante o desde *otro modo de pensar* Heidegger sostiene, "el ser tiene su lugar – con el pensar – en lo mismo" (*Sein gehört – mit dem Denken- in das Selbe*)² (Heidegger, 1990 [1957]: 69). Y ¿qué es ese "lo mismo" para el pensar no metafísico de Heidegger? Lo que da (*es gibt*) tanto al ser como al pensar su *mismidad*, es su *mutua pertenencia*. Ahora, ese mutuo pertenecerse acontece, para Heidegger, como *Er-eignis* (Heidegger, 199091). En el *Er-eignis* hombre y ser se pertenecen y se apropian mutuamente.



tránsito hay que interpretarlo como una manifestación histórica del ser, el primer comienzo llega a su fin cuando se encuentra con el otro comienzo.

Dado que a través de la tradición metafísica recibimos lo pensado que implica, también, lo in-pensado en ella, esto posibilita el despliegue de la historia metafísica y su superación. Lo in-pensado se presenta como retracción (*Entzug*) y como velamiento (*Lethe*) pero nos atraviesa dejando su rastro o huella (*Spur*). A partir de ellas es posible el pensamiento rememorante, es decir, pensar lo in-pensado (*An-denken*). Lo que se sustrae puede tocar, o, mejor dicho, toca al hombre de modo tan grave que lo interpela más que la presencia de lo ente; entonces la filosofía debe meditar sobre aquellos signos de lo que se sustrae, preparar el pensar rememorante para el paso del último dios. Este último dios señala lo totalmente otro ante los dioses de la metafísica, ajeno a toda religión, fuera de lo calculable y extraño a las determinaciones del dios de la metafísica: ente supremo, creador, causa primera, etc., pero tampoco es el ser o el *Ereignis* del otro comienzo. Para acoger la venida del último dios es necesario preparar un claro (*Lichtung*), un lugar donde espacio y tiempo resultan sagrados como ámbito para el encuentro con lo divino. Desde el ser no se llega a dios, Heidegger señala que hay que preparar el lugar sagrado que nos abre la esencia de la divinidad, y así llegar a pensar la esencia de dios como lo divino.

Pero, ¿por qué último dios?, último no refiere al final de una época sino al comienzo de otro modo de pensar, en donde a partir del *Ereignis* preparamos el espacio-tiempo sagrados para el instante de su paso. “*El último dios es el comienzo de la más larga historia en su más corta vía. Se requiere larga preparación para el gran instante de su paso*” (Heidegger, 2003 [1989]: 332).

Heidegger se esfuerza por plantear el problema de la divinidad en un nivel más radical que el de la metafísica, partiendo de la dimensión del ser y su verdad que se oculta en lo ente, y no de los entes y sus explicaciones causales al modo de la tecnología moderna. Pero el ser heideggeriano no debe confundirse con lo divino, a partir de la verdad del ser y el *Ereignis*, es decir desde el otro comienzo del pensar, es posible pensar la esencia de lo sagrado, y la esencia de lo sagrado nos abre la esencia de lo divino, que nada tiene que ver con el dios de la metafísica. Dado que lo divino adviene frente a los hombres que están en continua actitud interrogadora hacia el sentido del ser.

Por su parte, el joven Nietzsche concibe a la realidad como devenir sagrado cuyo carácter divino se expresa en Apolo y Dionisos:

Mucho es lo que habremos ganado para la ciencia estética cuando hayamos llegado no sólo a la intelección lógica, sino a la seguridad inmediata de la intuición de que



el desarrollo del arte está ligado a la duplicidad de lo Apolíneo y de lo Dionisiaco ...entre los cuales la lucha es constante y la reconciliación se efectúa solo periódicamente (Nietzsche, 1995 [1980]: 40).

Nietzsche afirma que, intrínsecamente, en el arte y, más específicamente, en las tragedias griegas antiguas se muestran una duplicidad de poderes de diferentes fuerzas que denomina lo apolíneo y lo dionisiaco.³ Con estas dos divinidades, Nietzsche recrea una nueva forma de problematizar y comprender el carácter sagrado de la realidad de la diferencia ser-ente. Lo apolíneo es la experiencia de lo figurativo, *principium individuationis*, la claridad, la forma, la medida que hace distinguible y particulariza las cosas y, es, a su vez, la disposición bella, “... *en cuanto dios de todas las fuerzas figurativas, es a la vez el dios vaticinador (...) la divinidad de la luz, domina también la bella apariencia del mundo*” (Nietzsche, 1995 [1980]: 42). Pero la “grecidad”, sostiene Nietzsche, no puede comprenderse si no la remitimos a la divinidad antitética y constitutiva de la originariedad griega: Dionisos.⁴ Lo dionisiaco es, en cambio, la disposición caótica y desmesurada, lo informe, el oleaje de la vida, el frenesí sexual, el dios de la noche, de la música que desenfrena y enloquece (Cfr. Fink, 2000 [1964]: 27).

La tensión *entre* las fuerzas apolíneas y dionisiacas (constitutivas de la realidad, en cuanto trágica) Nietzsche las encuentra plasmadas en las tragedias griegas. La tragedia griega, por tanto, sostiene Nietzsche, surge de estas potencias divinas contrapuestas en donde, cuando una aparece, la otra desaparece y viceversa, pero ellas están en constante tensión, estas fuerzas forman la realidad efectiva, en cuanto fuerzas inmanentes a ésta. Ambas se muestran entrelazadas: el abismo del devenir-caos-multiplicidad, que solo se revela en la música con el luminoso mundo soñado de las formas y las figuras bien definidas. En este sentido, Nietzsche afirma que Apolo y Dionisos forman una alianza fraternal que constituye el carácter sagrado de la realidad en cuanto tal.

Para Nietzsche, en la época actual donde la tragedia ha muerto en manos del mundo suprasensible platónico que ha de consumarse en el nihilismo actual, es

³ En *El nacimiento de la tragedia*, se presenta de forma muy oscura y confusa lo que Nietzsche entiende por dionisiaco. El significado de lo apolíneo es más comprensible, dado que el principio de individuación es el mundo de fuerzas en el cual vivimos y en el cual, nosotros mismos, estamos individualizados. Pero el devenir-multiplicidad del caos o fondo primordial parece algo que está envuelto en tinieblas. Nietzsche acude a imágenes o metáforas para hablar de ello: el uno primordial, las madres del ser, el núcleo de existencia, el uno viviente. Es la presunción de una experiencia mística más que aprehensión a través de conceptos (Cfr. Fink, 2000 [1964]: 32).

⁴ Recordemos que ambas figuras divinas, que aparecen de forma contrapuesta, están en íntima relación constitutiva y originaria a la vez.



posible reencontrar, o recordar (*An-denken*), a Dionisos en todo aquello que se da (*Es-gibt*), en aquello que, por su fuerza diferenciante, desborda en aquello donde hay exceso, y el ámbito del exceso es, fundamentalmente, el arte porque es allí donde se borran todos los límites, tanto de lo real como de lo aparente; el arte se convierte en una violación y trasgresión de toda identidad entitativa y personal. El juego como exceso, que el arte representa, nos empuja al abismo (*Ab-grund*), a la desfundamentación, dado que acontece sin más. No hay necesidad de un fundamento último y absoluto, sino un devenir de fuerzas azarosas; es decir, ni un fundamento trascendente, ni trascendental; solo exceso de juego artístico que rompe y perfora por el *medio* toda estructura sistemática, social, religiosa, científica, y cultural en general. La experiencia estética, que el arte nos proporciona, excede, y a la vez, destruye toda organización jerárquica dirigida por la subjetividad; dado que fluye por *medio* de las oposiciones metafísicas creando multiplicidades y generando nuevos sentidos. Ello es lo que mienta Dionisos.

En base a los argumentos expuestos sostenemos, entonces, que Dionisos es posibilidad, apertura, el “*entre*” de la diferencia ser-ente. Es la transgresión de todo límite. Es experiencia sagrada que remite a la forma: lo apolíneo, a la vez que lo excede. Lo dionisiaco transforma la tragedia de vivir en una experiencia sagrada, donde *se es otro y con otros*. Lo dionisiaco habita en el *entre* de las oposiciones de la metafísica. El *entre o medio* es la apertura originaria, acontecimiento apropiante (*Ereignis*), posibilidad de movimiento siempre originario. Cragnolini contrasta la noción de *medio* con la de *don*, entendido como regalo, que no es ni intercambio ni reciprocidad, sino que es dar-se. Ello pone en jaque toda lógica disyuntiva. El *don* pone en crisis la noción de razón objetivadora, dado que lo que deviene multiplicidad impide cualquier tipo de totalización o unificación, conforme a la lógica de la identidad que suprime las diferencias para que lo otro sea asimilado como lo igual, es decir, la imposibilidad de justificación, de fundamentación, al modo de la metafísica tradicional (Cfr. Cragnolini, 2007: 95 y ss.).

Entonces, Nietzsche piensa al ser como devenir por medio de Dionisos devolviéndole a la realidad su carácter sagrado y temporal. El ser es tiempo y el tiempo es ser (Cfr. Fink, 2000 [1964]: 199). El arte trágico experimenta lo figurativo pero en su inquietud, goza en destruirlo porque, precisamente, en eso consiste lo trágico. En la concepción trágica del cosmos se expresa el bello aparecer y producir de las formas estables, y su destrucción, que retorna al movimiento originario que acaece sin cesar al mismo tiempo o, mejor dicho, es el tiempo mismo. *Dionisos es la santidad como donación del ser y el tiempo*. La sabiduría dionisiaca, en cuanto experiencia sagrada, consiste en sabernos parte de este juego universal que nos da a conocer



formas individualizadas, a la vez que nos reintegra al acontecimiento apropiante originario dicho en lenguaje heideggeriano. Ello se muestra en la excedencia que aparece en todo ente sustrayéndose.

Para finalizar, resulta clara la delimitación y evaluación que ambos pensadores hacen de nuestro mundo como nihilista, pero a la vez, mientan señales u otros modos de experimentar y pensar una vinculación con lo divino originaria y auténtica, donde la ligazón con la divinidad está dada por la serenidad y la contemplación (experiencias radicalmente diferentes a las del pensamiento metafísico comprendido como tecno-científico) para acoger el acontecimiento sagrado en donde no hay ya palabras que decir, solo el silencio y la escucha ante lo divino.

Referencias bibliográficas

- Cragolini, M.** 2007. *Derrida, un pensador del resto*, Bs. As.: La Cebra.
- Deleuze, G.** 1986 [1967]. *Nietzsche y la filosofía*, trad. Carmen Artal, Barcelona: Anagrama.
- Fink, E.** 2000 [1964], *La filosofía de Nietzsche*, trad. A. Sanchez Pascual, Madrid: Alianza.
- Heidegger, M.** 1990 [1957]. *Identidad y Diferencia*, Trad. H. Cortés y A. Leyte, Barcelona: Anthropos.
- _____ 2003 [1989] *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, trad. Dina Picotti, Bs. As: Almagesto.
- _____ 2000 [1961] *Nietzsche*, trad. Juan Luis Vernal, Madrid: Destino.
- _____ 1995 [1984], “La frase de Nietzsche: Dios ha Muerto”, en *Caminos de Bosque*, Madrid: Alianza.
- _____ 1995 [1984]”La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de Bosque*, Madrid: Alianza.
- Leyte, A** 1990. “Introducción a Identidad y Diferencia”, en *Identidad y Diferencia*, Barcelona: Anthropos.
- Nietzsche, F.** 1995 [1980]. *El Nacimiento de la Tragedia*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza.
- _____ 1990 [1980]. *La ciencia Jovial*, Caracas: Monte Avila.
- _____ 1951 [1980] *La voluntad de dominio*, Bs. As: Aguilar.
- Santiesteban, L.** 2009. “Heidegger y Vattimo: intérpretes de Nietzsche”, en *Diánoia*, volumen LIV, número 63, Mexico: UNAM.
- Vitiello, V.** 1999. “Federico Nietzsche y el nacimiento de la tragedia” en *Secularización y nihilismo*, Bs. As: ed. Jorge Baudino-UNSAM.



Análisis crítico de los aportes de la biología evolutiva del desarrollo a la ampliación de la teoría evolutiva

MARÍA JOSÉ FERREIRA / CONSTANZA RENDÓN / NICOLÁS JOSÉ LAVAGNINO
Grupo de Filosofía de las Ciencias, Facultad de Ciencias Exactas y Naturales,
Universidad de Buenos Aires (Argentina)

NICOLÁS JOSÉ LAVAGNINO
Laboratorio de Evolución, Departamento de Ecología Genética y Evolución,
Facultad de Ciencias Exactas y Naturales, Universidad de Buenos Aires –
IEGEB (CONICET/UBA)

Introducción. La ampliación de la Teoría Sintética de la Evolución y la *evo-devo*

Hacia fines del siglo XX la Teoría Sintética de la Evolución (TSE), marco fundamental de estudio de la evolución biológica durante gran parte del siglo, comenzó a ser revisada y ampliada. Las primeras críticas importantes hacia la TSE surgieron alrededor de la década de 1970 y apuntaron a supuestos y principios fundamentales de la 'síntesis'. Asimismo, la genética de poblaciones ocupó un lugar central en la TSE, mientras que otras subdisciplinas, tales como la embriología, fueron excluidas (Gould 1977, Gould 2002, Amundson 2005, Rendón y Folguera 2011). En este sentido, el surgimiento de la biología evolutiva del desarrollo (*evo-devo*) hacia la década de 1990, ha tenido un rol fundamental en la ampliación de la TSE, ya que se ha presentado como un campo capaz de integrar el estudio de los procesos evolutivos con el desarrollo ontogenético de los organismos.

Sin embargo, numerosos debates se han suscitado en torno a las características y aportes efectivamente novedosos de *evo-devo*. En este contexto, el objetivo de nuestro trabajo consiste en analizar los aportes que *evo-devo* ha ofrecido a la biología evolutiva, en particular, en relación con tres conceptos fundamentales de la misma: los de unidad de evolución, de selección y de herencia. Para dimensionar estos aportes identificaremos las unidades propuestas por diferentes abordajes que forman parte de la *evo-devo* y las compararemos con las presentadas por la TSE.



Unidades de selección, de evolución y de herencia en las críticas a la Teoría Sintética de la Evolución

Uno de los temas que han sido de particular importancia en las críticas que surgieron hacia la TSE en la década de 1970 es el de las “unidades de selección”, las cuales corresponden a aquellas entidades biológicas que pueden ser ‘blanco’ de la acción de la selección natural. Asimismo, por “unidades de evolución” se entienden aquellas entidades que cambian en el tiempo como consecuencia de la acción de los mecanismos evolutivos. Por otra parte, las “unidades de herencia” son las entidades involucradas en la transmisión de información biológica entre generaciones.

En el marco de la TSE, se consideró principalmente al gen como la unidad de selección y de herencia, y a la población (considerada principalmente como un conjunto de alelos) como la unidad de evolución (Mayr, 1993; Gould, 2002; Folguera y Lombardi, 2012). En contraposición, desde las mencionadas posturas críticas que surgieron en la década de 1970, se propuso una concepción jerárquica y ampliada de las unidades de selección, aceptándose finalmente que tanto el gen como el organismo y la especie pueden funcionar como tales (Vrba y Gould, 1986; Kerr y Godfrey-Smith, 2002). Sin embargo, las discusiones en torno a las unidades de evolución y de herencia no cobraron en aquel momento mayor relevancia, ni resultaron en desarrollos teóricos novedosos. Dados estos antecedentes, resulta relevante preguntarse si la *evo-devo* presenta elementos novedosos en relación con las concepciones de estas entidades.

Antes de comenzar es necesario destacar la gran diversidad de programas de investigación abarcados por *evo-devo* (Müller, 2008). Así, si bien algunos programas (tales como los centrados en la genética evolutiva del desarrollo) no parecen presentar grandes diferencias respecto a la TSE en el enfoque dado al estudio de la evolución, otras propuestas sí se presentan como más novedosas. En las secciones siguientes analizaremos la asignación de nuevas entidades como unidades de selección, de evolución y de herencia en dos de los programas de investigación más innovadores dentro de *evo-devo*: el de la epigenética (en particular, en las propuestas de herencia epigenética) y el campo denominado *eco-evo-devo* (biología evolutiva ecológica del desarrollo).



Unidades de selección y de evolución en evo-devo: nuevas ontologías para pensar la evolución

En principio, encontramos que los conceptos de unidad de selección y de evolución son utilizados en forma ambigua o poco clara en varias propuestas de extensión de la TSE, siendo incluso empleado uno u otro indistintamente por algunos autores (ver, por ejemplo, Griffiths y Gray 2004). Por esta razón, en esta sección analizaremos una propuesta que incluye explícitamente nuevas unidades de selección: la eco-evo-devo.

La eco-evo-devo se ha propuesto estudiar las implicancias evolutivas de las interacciones de los organismos en desarrollo con su ambiente (incluyendo predadores, competidores, simbioses, cambios nutricionales y factores abióticos) (Gilbert y Epel, 2009). Desde esta perspectiva, inspirada en la propuesta de construcción de nicho de Lewontin (2000), las relaciones entre organismos, tanto de la misma como de diferentes especies, son fundamentales para el desarrollo ontogenético y la vida de todos los organismos. Uno de los ejemplos más estudiados corresponde a las interacciones que se establecen entre los mamíferos y sus simbioses intestinales, fundamentales para el desarrollo y correcto funcionamiento del aparato digestivo. Así, las interacciones entre organismos serían constitutivas de los propios organismos. Además, se destaca que tales relaciones no son excepcionales, sino que se encuentran ampliamente distribuidas entre todos los grupos (en Gilbert y Epel 2009 puede encontrarse una amplia exposición de estas relaciones). Dos investigadores del área se refieren a la unidad de selección en estos términos:

La biología ecológica del desarrollo muestra que los organismos pueden ser más como ecosistemas, compuestos por numerosos genotipos que interactúan entre sí. Esto puede permitir a la selección favorecer equipos más que individuos particulares y puede que también privilegie a las relaciones como unidades de selección (Gilbert y Epel, 2009: 370).

Asimismo, desde otras perspectivas (tales como las que trataremos en la sección siguiente) también se han propuesto entidades supraindividuales como unidades de selección:

La selección de grupo, la cual involucra la selección de interacciones entre miembros de un grupo que cooperan, es común. Como muchos organismos (incluyendo los humanos) contienen simbioses y parásitos que son transferidos de una generación de huéspedes a la siguiente, puede ser necesario considerar esas comunidades como blanco de selección. Mu-



chos patrones de cambio macroevolutivo son el resultado de selección en el nivel de especies y superiores (Jablonka y Lamb, 2010: 139-140).

Como puede apreciarse, estas nuevas propuestas de unidades de selección plantean, en el plano epistemológico, el énfasis en el estudio de las interacciones entre entidades, además del estudio de dichas entidades aisladas unas de otras. Esto representa una importante novedad, tanto respecto de la TSE como de las propuestas de extensión de la década de 1970, en las cuales eran las entidades (ya sean éstas genes, organismos o especies) las que podían tener ese rol. En efecto, estas propuestas de extensión otorgan un estatus ontológico a las interacciones entre organismos y de los organismos con su ambiente al considerarlas como unidades de selección (incluso, desde la eco-evo-devo, como las principales unidades de selección).

Por último, dado que la unidad de evolución ha sido escasamente discutida en estas propuestas, solamente mencionaremos algunas cuestiones respecto de ellas. A partir de lo expuesto acerca de la eco-evo-devo, podría pensarse que al proponer que los organismos y su ambiente (en sentido amplio, incluyendo otros organismos) se co-constituyen y co-evolucionan, se estaría sugiriendo un cambio en la concepción de las entidades que actúan como unidades de evolución. Es decir, si se plantea un cambio ontológico en la forma de pensar a los organismos parece razonable que la asignación misma de poblaciones de organismos como entidades que evolucionan deba ser modificada. Así, desde la perspectiva de los sistemas de desarrollo, se plantea que:

Fundamentalmente, la unidad de ambos, evolución y desarrollo, es el sistema de desarrollo, la matriz completa de interactores involucrados en un ciclo de vida. (...) para pensar en la evolución debemos cambiar de describir características del sistema de desarrollo de un linaje que se desarrolla en un momento dado a describir una población de sistemas de desarrollo individuales que evoluciona (Griffiths y Gray, 2004: 11 -12).

Habría, entonces, un cambio en las entidades que constituyen a las poblaciones, siendo las poblaciones de 'sistemas de desarrollo' las unidades de evolución. La novedad entonces radicaría en cuáles son las entidades que conforman a la unidad de evolución (que es la población de alelos en el marco de la TSE) y no en el nivel de la jerarquía donde se concibe a la unidad de evolución (la población). Sin embargo, hallamos que esta concepción no ha sido incorporada, en la práctica, en el estudio de la evolución. Por el contrario, encontramos que en la Teoría de Construcción de Nicho (uno de los principales modelos que se han desarrollado para estudiar la evo-



lución desde las propuestas de extensión), la población, entendida como un conjunto de alelos, continúa siendo la unidad de evolución, y, a su vez, la evolución continúa considerándose como cambio en las frecuencias génicas de las poblaciones (Rendón y Klier 2012).

Nuevas unidades de herencia: la herencia más allá de los genes

Como hemos adelantado, desde la TSE, se ha asumido que el gen es la única unidad de herencia (Mayr 1993, Amundson 2005). La primacía de los factores genéticos en la herencia se debería a su capacidad de auto-replicación (Dawkins 1982). Esta característica posibilitaría su transmisión entre generaciones, pudiendo generar cambios que persisten en las poblaciones a través del tiempo, esto es, cambios evolutivos. Desde la TSE se asumió que los cambios no genéticos en el desarrollo de los organismos no podrían ser transmitidos entre generaciones por lo cual no tendrían ningún rol en la herencia ni serían relevantes en la evolución (Joblonka *et al.* 1998). Esta afirmación ha comenzado a ser cuestionada en el contexto actual de extensión de la TSE. Sin duda, la principal propuesta referente a nuevos sistemas de herencia es la de Jablonka y colaboradores, quienes destacan que:

Lo que se transmite de una generación a la siguiente son muchos componentes del fenotipo, no sólo componentes genéticos (por ejemplo, también se transmiten proteínas y ARNs). (...) cuando pensamos en el cambio evolutivo, el foco debe ser la recurrencia transgeneracional de fenotipos alternativos. En otras palabras, debe haber transmisión de variaciones fenotípicas entre generaciones, y el cambio evolutivo involucra un cambio en la frecuencia de esos fenotipos transmisibles (o heredables) (Jablonka, 2006: 150-151).

Así, una multiplicidad de ítems biológicos pueden actuar como unidades de herencia: variantes epigenéticas heredables (tales como las ‘marcas’ de metilación de cromatina), variantes de RNA silenciadores, estructuras celulares que funcionan como moldes en la descendencia celular (tales como membranas, priones), entre otras. Desde esta perspectiva, también se ha destacado que existen variantes comportamentales heredables (de hábitos, prácticas, destrezas, preferencias y creencias que se transmiten a través del aprendizaje social, principalmente en aves y mamíferos), variantes de información simbólica (involucradas en los sistemas de comunicación simbólica de los humanos, como el lenguaje) y variantes de “legados” ecológicos



construidos por los ancestros, que también constituirían unidades de herencia (Jablónka y Lamb 2010). Esos legados ecológicos serían elementos del nicho construido:

(...) los hábitats seleccionados, los modificados y las fuentes de selección natural modificadas en ese hábitat también son transmitidos por esos mismos organismos a sus descendientes mediante un segundo sistema general de herencia, la herencia ecológica (Odling-Smee, 2010: 181).

La herencia ecológica (esto es, la herencia de elementos del nicho construido) presenta varias características diferentes a las de la herencia genética: transmisión de varios organismos a varios organismos, y no solo entre organismos relacionados genéticamente; transmisión 'vertical y horizontal' a la vez, es decir, entre generaciones y durante una misma generación, entre otras (Odling-Smee, 2010).

Además de la asignación de nuevas unidades de herencia, se proponen desde esta perspectiva diversos cambios conceptuales. Fundamentalmente, para que un ítem pueda actuar como unidad de herencia, debería cumplir dos condiciones necesarias y suficientes: la recurrencia en generaciones sucesivas (es decir ser transmisible entre generaciones) y presentar variación. La auto-replicación (propiedad en la que se ha basado el rol prioritario del gen) no sería, pues, una condición necesaria para que una característica constituya una unidad de herencia.

Apuntes finales y conclusiones

A partir de lo desarrollado podemos afirmar que en las propuestas de extensión de la TSE ligadas a *evo-devo* pueden encontrarse novedades respecto de las unidades de herencia y de selección, pero no así en las de evolución. Tales novedades surgen de la integración de la biología del desarrollo, la ecología y la evolución. Así, diversos factores o aspectos del desarrollo se consideran como unidades de herencia o, más precisamente, unidades de variación heredables. El desarrollo cobra también un rol importante respecto de las unidades de selección, ya que el co-desarrollo entre diferentes organismos y las estrechas interacciones que se establecen entre ellos permiten considerar a los grupos como unidades seleccionables.

Asimismo, puede encontrarse en estas propuestas cierto vínculo entre las unidades de selección y de herencia. Por ejemplo, algunas relaciones entre organismos (e.g., simbioses) presentan recurrencia y variabilidad, es decir, pueden actuar como unidades de herencia. Tal recurrencia es lo que permite la co-evolución entre



organismos de diferentes especies, y que tales relaciones puedan ser seleccionadas. Este vínculo es explicitado por Jablonka y Lamb: "La evolución involucra un conjunto de procesos que llevan al cambios en la naturaleza y la frecuencia de tipos heredables en una población" (Jablonka y Lamb 2007, p.470). Así encontramos en estas propuestas cierta similitud con las posturas previas con respecto al gen como unidad de selección: los ítems heredables son los que perduran en las poblaciones y por ello pueden ser seleccionados y generar cambios evolutivos.

Por otra parte, cabe señalar que estas concepciones con respecto a nuevas unidades de selección y de herencia han conllevado importantes cambios conceptuales, incluyendo la propuesta de nuevas definiciones de procesos fundamentales:

La herencia también necesita ser re-definida para incorporar procesos más allá de la replicación del ADN. Sugerimos que la herencia debería definirse como los procesos de reconstrucción del desarrollo que conectan a ancestros y descendientes y generan similitud entre ellos (Jablonka y Lamb, 2007: 470).

Desde esta perspectiva, incluso la concepción de evolución es modificada:

Cuando pensamos en el cambio evolutivo, el foco debe ser la recurrencia transgeneracional de fenotipos alternativos. En otras palabras, debe haber transmisión de variaciones fenotípicas entre generaciones, y el cambio evolutivo involucra un cambio en la frecuencia de esos fenotipos transmisibles (o heredables) (Jablonka, 2006: 150-151).

Tal énfasis en la evolución fenotípica (en contraposición a la preponderancia del estudio de la evolución genética desde la TSE) es además una característica general de las propuestas de ampliación de la TSE caracterizadas por la crítica al centrismo del gen (Pigliucci y Muller 2010).

Por último, creemos que es posible que la reticencia por parte de algunos autores de la extensión de la TSE a utilizar los conceptos de unidades de selección, de evolución y de herencia podría constituir una forma de distanciarse de nociones propias de un marco teórico que se proponen modificar. Sin embargo, el concepto de unidad de herencia ha resultado sumamente útil para la crítica y ampliación de tales procesos, los cuales se encuentran, como desarrollamos, estrechamente vinculados con las concepciones acerca de la evolución y las unidades de selección. Queda finalmente abierto el interrogante acerca del alcance de los cambios que las propuestas de nuevas unidades desde la *evo-devo* pueden generar en la práctica de la biología evolutiva.



Referencias Bibliográficas

- Amundson, R.** (2005). *The Changing Role of the Embryo in Evolutionary Thought Roots of Evo-Devo*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dawkins, R.** (1982). *The Extended Phenotype*. New York: Oxford University Press.
- Folguera, G. y Lombardi, O.** (2012). "The relationship between microevolution and macroevolution, and the structure of the extended synthesis". *History and Philosophy of the Life Sciences*, 34: 539-559.
- Gilbert, S.F. y Epel, D.** (2009). *Ecological Developmental Biology: Integrating Epigenetics, Medicine, and Evolution*. Sunderland, MA: Sinauer Associates, Inc
- Gould, S. J.** (1977). *Ontogeny and Phylogeny*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University press.
- Gould, S. J.** (2002). *The Structure of the Evolutionary Theory*. Cambridge Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Griffiths, P.E. y Gray, R.D.** (2004.) "The developmental systems perspective: organism-environment systems as units of development and evolution". En Pigliucci, M. (ed.), *Phenotypic integration: Studying the Ecology and Evolution of complex phenotypes*. New York: Oxford University press, pp: 409-431.
- Jablonka, E.** (2006). "Genes as followers in evolution – a post-synthesis synthesis?" *Biology and Philosophy*, 21:143-154.
- Jablonka, E. y Lamb, M.** (2007). "The expanded evolutionary synthesis—a response to Godfrey-Smith, Haig, and West-Eberhard". *Biology and Philosophy*, 22 (3):453-472.
- Jablonka, E. y Lamb, M.** (2010). "Transgenerational epigenetic inheritance", en Pigliucci, M. y Müller G. B. 2010 (eds.). *Evolution. The extended synthesis*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Kerr, B. y Godfrey-Smith, P.** (2002). "Individualist and multi-level perspectives on selection in structured populations". *Biology and Philosophy*, 17: 477-517.
- Lewontin, R.C. (2000) [1998]. *Genes, organismo y ambiente*. España: Gedisa editorial.
- Mayr, E.** (1993). "What was the evolutionary synthesis?", *Trends in Ecology and Evolution*, 8:31–33.
- Müller, G. B.** (2008). "Evo-devo as a discipline", en Minelli A. y Fusco G. (eds). *Evolving Pathways: key themes in evolutionary developmental biology*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Odling-Smee, F.J.** (2010). "Niche inheritance". En: M. Pigliucci y G. B. Müller (eds.). *Evolution-the extended synthesis*. Cambridge, MA: The MIT Press, pp. 175-207.
- Pigliucci, M. y G. Müller.** (2010). *Evolution – the extended synthesis*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.



- Rendón, C. y G. Folguera.** (2011). “Jerarquías en biología: el vínculo entre la evolución y el desarrollo de los organismos”, en *Epistemología e historia de la ciencia: selección de trabajos de las XXI Jornadas, Vol. 17*. N. Venturelli y M. Velasco (eds). Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, pp: 371-379.
- Rendón, C. y Klier, G.** (2013). “¿El concepto de nicho como puente entre la ecología y la evolución?” en *Epistemología e Historia de la Ciencia 2013, Vol. 19*, Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, pp. 371-379.
- Vrba, E. S. y Gould S. J.** (1986). “The hierarchical expansion of sorting and selection; sorting and selection cannot be equated”. *Paleobiology*, 12: 217-228.



Análisis crítico del uso de las nociones de 'adaptación' y 'selección natural' en algunas teorías adaptacionistas del lenguaje

MARÍA JOSÉ FERREIRA / CRISTIAN LÓPEZ

FFyL/UBA

CONSTANZA RENDÓN

FCEN/UBA/CONICET

1. Introducción

Las ciencias cognitivas reúnen en sus grupos a investigadores de diversos campos: psicología, lingüística, biología, filosofía, entre otras. Este abordaje multidisciplinario implica la confluencia de marcos teóricos y estándares explicativos diferentes, así como la resignificación de algunos de los conceptos involucrados. Steven Pinker y Paul Bloom (Pinker y Bloom, 1992; Pinker, 2003; Jackendoff y Pinker, 2005; Pinker 2010) son algunos de los defensores más prominentes de la teoría del origen evolutivo, pero particularmente *adaptativo*, de la facultad del lenguaje. Ellos consideran que el lenguaje constituye una adaptación moldeada por la selección natural para la vida en lo que Tooby y DeVore (1987) llamaron “nicho cognitivo”, propio del ser humano. Por su parte, la biología, desde hace unas cuatro décadas, ha discutido, modificado y/o ampliado muchos de sus conceptos teóricos (Pigliucci y Müller, 2010; Folguera y Lombardi, 2012), y estas discusiones internas no siempre son recogidas por otras disciplinas, en especial cuando no logran un claro consenso en su propio terreno.

En este trabajo nos proponemos argumentar que el enfoque analizado presenta importantes sesgos, omisiones y simplificaciones de la teoría evolutiva. El trabajo se articulará como sigue. En la Sección 2, haremos una presentación general de la hipótesis adaptacionista-seleccionista del lenguaje de Pinker y Bloom. En la Sección 3, analizaremos críticamente algunos aspectos centrales de este enfoque, a saber, las conceptualizaciones acerca de la adaptación y la selección natural desde el punto de vista de la biología y de la filosofía de la biología. Finalmente, en la Sección 4, ofreceremos algunas recapitulaciones.



2. La hipótesis adaptacionista-seleccionista del lenguaje de Pinker y Bloom

El objetivo de Pinker y Bloom (en adelante, P&B) es ofrecer una hipótesis acerca del origen y curso evolutivo de la facultad del lenguaje. La tesis central de los autores es que el lenguaje constituye una adaptación y que, por lo tanto, está moldeada por la selección natural (en adelante, SN). En este contexto, hemos decidido referirnos a la propuesta de estos autores como “adaptacionista-seleccionista” y no meramente “adaptacionista” –como ellos la denominan–, dado que la conceptualización de estos dos conceptos biológicos y, en especial, su relación, será uno de los focos de análisis crítico de este trabajo. Ahora bien, existen otras hipótesis de tipo biológico, alternativas a la adaptacionista-seleccionista, que son descartadas por los autores. Las posibilidades a las que se oponen son las siguientes (Pinker y Bloom, 1992; Pinker, 2003):

- i) El lenguaje evolucionó mediante de un proceso azaroso como la deriva génica

El proceso de deriva génica consiste en un cambio aleatorio en las frecuencias alélicas de una población que no es producido ni por SN, ni por mutación ni por migración; reduciendo, en general, la variabilidad en una población. Por ejemplo, un caso de deriva es el llamado “efecto cuello de botella”, que consiste en un descenso drástico en el número de individuos de una población que ocasiona que los ejemplares de las generaciones posteriores presenten escasa variabilidad genética.

- ii) El lenguaje constituye un mero *spandrel*

Stephen Gould y Richard Lewontin (1979) usaron el término *spandrel* para referirse a toda característica de un organismo que es un subproducto de la evolución de alguna otra característica, sin ser ella misma un rasgo seleccionado. Por ejemplo, el lenguaje podría constituir un subproducto de alguna otra capacidad seleccionada.



iii) El lenguaje constituye una exaptación

El término 'exaptación' fue ofrecido por Stephen Gould y Elisabeth Vrba (1982) para arrojar luz sobre la distinción entre la génesis histórica de un rasgo, por un lado, y su función actual, por el otro. Una exaptación, entonces, es una característica que incrementa el *fitness* actual de un individuo, pero que no fue moldeada por la SN para ese uso actual.

iv) El lenguaje no es más que un subproducto de ciertas leyes y constraints del crecimiento y la forma

Durante el desarrollo de los organismos, se dan ciertas relaciones alométricas y ciertos *constraints* físicos (por ejemplo, hay una relación entre el tamaño del cuerpo y el tamaño del cerebro). Estas leyes y *constraints* pueden dar origen a características que no fueron seleccionadas. Por ejemplo, el lenguaje podría ser un subproducto del aumento del tamaño del cerebro, el cual podría imponer un *constraint* físico a la organización de las neuronas en ese espacio (Pinker, 2003).

Para P&B, ninguna de éstas puede ser el caso porque defienden dos afirmaciones que consideran incontrovertibles (Pinker y Bloom, 1992): que i) el lenguaje exhibe un diseño complejo, y que ii) la única explicación científica de una complejidad es la SN. Para esto, apelan al ejemplo del ojo de los vertebrados. Consideran que las probabilidades de que un arreglo de materia semejante, con ese grado de complejidad y funcionalidad, haya surgido por otros medios que la SN, son extremadamente bajas. Es decir, creen que es muy poco probable que un órgano como el ojo haya sido originado por deriva, leyes del crecimiento y la forma, que fuese una exaptación, o que constituyese un mero *spandrel*.

El aspecto más positivo de la argumentación de P&B consiste en defender dos criterios que, de satisfacerse, validan la apelación a una hipótesis adaptacionista en general: (i) el rasgo en cuestión debe exhibir un *diseño complejo*, y (ii) se puede establecer una correlación entre el rasgo y las condiciones ecológicas que lo hacen *útil*. Para los autores, el lenguaje satisface ambos criterios: es un diseño complejo y cumple una función bajo ciertas condiciones ecológicas (Pinker y Bloom, 1992). Que el lenguaje presenta un diseño complejo se puede apreciar, primeramente, en su gran poder expresivo: permite comunicar una cantidad ilimitada de ideas de una persona a otra mediante sonidos. Desde el punto de vista de la morfología corporal,



el canal vocal y auditivo presenta características distintivas que lo hacen un buen medio de comunicación (Pinker y Bloom, 1992). En cuanto a su función, P&B defienden que el lenguaje tiene una función eminentemente comunicativa: mediante el lenguaje se transmite información, *contenido proposicional*. Para P&B, resulta razonable que la capacidad del lenguaje haya conferido al hombre un mayor *fitness* de supervivencia considerando dos características propias de la especie humana: la tecnología y las relaciones sociales entre no parientes. El lenguaje permitiría la transmisión de conocimiento tecnológico y la protección y las relaciones entre los miembros (Pinker y Bloom, 1992).

3. Críticas a la teoría adaptacionista del lenguaje de Pinker y Bloom. Debates acerca de los conceptos de *adaptación* y *selección natural*

La relación entre adaptación y SN está lejos de ser incontestada. Ernst Mayr lo pone en estos términos: "(...) tal vez no haya otro término en el vocabulario darwiniano en que haya más incertidumbre y malos entendidos que en el término 'adaptación'" (1988: 129). Gould y Lewontin (1979) criticaron lo que ellos llamaron "el programa adaptacionista" o "adaptacionismo ingenuo", que toma a la SN como un agente optimizador de los organismos, vincula la utilidad actual con la explicación del origen de los rasgos, desprecia alternativas a la SN, presenta la adaptación y la SN como si fuesen conceptualmente dependientes, deposita una confianza exagerada en la plausibilidad como criterio de aceptación de una historia adaptativa, entre otras cosas. Son varias las objeciones y las réplicas entre filósofos de la biología y psicólogos evolutivos en relación con estos conceptos (ver, por ejemplo, Lloyd, 1999; Lewens, 2007; Downes, 2010).

P&B parecen tomar en consideración algunas de estas objeciones (al menos para rechazarlas), no obstante lo cual caen en algunas simplificaciones de lo que en realidad es un debate abierto y complejo en biología y filosofía de la biología. Ellos sostienen que "el punto clave que despunta la crítica de Gould y Lewontin al adaptacionismo es que la selección natural es la única explicación científica de la complejidad adaptativa" (Pinker y Bloom, 1992: 6), insistiendo en que la relación entre adaptación y SN es, contra Gould y Lewontin, lineal. En esta sección sumaremos algunas objeciones a la teoría de P&B.



a) P&B muestran una incomprensión del proceso de deriva génica

Para descartar la actuación de la deriva en la historia evolutiva del lenguaje, P&B afirman que

El punto esencial es que ningún proceso físico distinto de la selección natural puede explicar la evolución de un órgano como el ojo. La razón de esto es que las estructuras que pueden hacer lo que hace un ojo son arreglos de materia de probabilidad extremadamente baja (Pinker y Bloom, 1992: 6).

Aquí advertimos cierta incomprensión de este proceso evolutivo. Primero, parecen desconocer que el grado de probabilidad del mecanismo o proceso evolutivo de deriva depende del tamaño poblacional. En poblaciones muy pequeñas, la deriva es una fuerza altamente relevante (Wright, 1931; Dobzhansky y Pavlovsky, 1957; Mayr, 1988; Ridley, 2004). La apelación a las *probabilidades* aquí parece más intuitiva e informal que teórica (contra la misma intención de la propuesta de los autores) y no hay referencias al tamaño del grupo de los individuos en cuestión.

Segundo, se está malentendiendo el sentido en que el proceso de deriva génica es azaroso. El sentido en que la capacidad del lenguaje exhibe un que diseño presenta un “arreglo de materia no azaroso”, poco tiene que ver con el sentido en que la deriva es un proceso estocástico. La deriva produce un cambio azaroso en las frecuencias génicas de una población en el sentido de que no es direccional (en modelos en los que se asume que no hay SN funcionando). En una población en la que existen variantes que son selectivamente neutrales y donde no actúa la SN, sería esperable que la generación siguiente mantuviera la misma distribución de frecuencias que la inicial. Hay deriva precisamente cuando no sucede esto, es decir, cuando la frecuencia de alguna de las variantes aumenta y la distribución inicial no se mantiene (Ridley, 2004).

Tim Lewens (2007), por otra parte, considera que no sólo la SN explica la adaptabilidad, sino que la deriva también lo hace. Afirma que la SN apunta a los picos de *fitness* locales, es decir, a la variante del rasgo con mayor *fitness en determinada población*; pero el pico local no necesariamente es la variante con mayor *fitness* posible para esa especie, es decir, no siempre coincide con la mejor adaptación.



b) Presentan los conceptos de 'adaptación' y 'diseño complejo' como coextensivos y como productos de la SN

Otro punto cuestionable es la idea misma de complejidad del diseño asociada a la de adaptación:

(...) la selección natural sigue siendo la única fuerza evolutiva capaz de generar diseños complejos adaptativos, en los cuales la característica de un organismo tiene una organización no azarosa que le permite alcanzar un objetivo improbable que fomenta la supervivencia y reproducción. (Pinker, 2003: 24).

Para Elliott Sober (1984), una característica de un organismo, "A, es una adaptación para la tarea *T* en una población *P* si y sólo si *A* se volvió prevalente en *P* porque *A* fue seleccionada, donde la ventaja selectiva de *A* se debió al hecho de que *A* ayudó a la realización de *T*" (1984: 208). Nada en esta definición hace referencia a la complejidad del rasgo ni a su aparente diseño; no resulta evidente que exhibir un aparente diseño complejo sea condición necesaria para hablar de adaptación. Reeve and Sherman (1993), por otra parte, dan una definición de 'adaptación' que no alude a la SN: "Una adaptación es una variante fenotípica que resulta en el mayor fitness dentro de un conjunto especificado de variantes en un ambiente dado" (1993: 9). Estas no son las únicas definiciones que se han dado de la adaptación, pero bastan para reconocer que 'adaptación', 'SN' y 'diseño complejo' no son conceptos teóricos dependientes entre sí.

c) Confunden función y origen

P&B pretenden que la adaptación sea no sólo un rasgo de diseño complejo que ha sido seleccionado por su función, sino algo todavía más fuerte: un rasgo complejo que ha sido *construido* para su función. Podemos objetar esta idea en al menos dos sentidos. En primer lugar, una adaptación no siempre es producida por la SN actuando de un modo 'formador' o 'constructor' (Lewens, 2007). Imaginemos un escenario en que los miembros de una población migran a un hábitat en el que un rasgo preexistente aumenta el *fitness*. La SN explicaría el ulterior aumento en la frecuencia del rasgo en la población, pero sería engañoso decir que el hecho de la adaptación indica diseño selectivo y sería un error inferir, a partir de la funcionalidad del rasgo, *shaping* selectivo en lugar de mera *selección para*.

En segundo lugar, se confunde el *origen* de la variabilidad con la *fijación* de la variabilidad. "[la SN] es el único proceso físico capaz de crear un ojo funcional, porque es el único proceso físico en el cual el criterio de ser bueno para ver puede tener



un rol causal” (Pinker y Bloom, 1992: 7). Más aún, afirma Pinker: “La selección natural es la explicación más plausible de la evolución del lenguaje, porque es el único proceso en el cual cuán bien funciona algo puede explicar cómo vino a la existencia”. (2003: 26). En el origen de la variabilidad están involucrados procesos no direccionales (recombinación o mutación). La función de un rasgo o el *fitness* reproductivo o de supervivencia no puede *causar* el surgimiento de un rasgo o la variante de un rasgo. La variabilidad originada por recombinación y mutación es azarosa respecto de la dirección que introduce la SN (Ridley, 2004). Afirmar una causación semejante es afirmar que hay ‘mutación dirigida’, posibilidad desestimada teóricamente (Ridley, 2004).

d) Confunden mecanismos evolutivos y clases de fenómenos evolutivos

Esta confusión se exhibe cuando se afirma que, dado que el lenguaje no es ni un *spandrel*, ni una exaptación, ni resulta de determinadas relaciones alométricas, resta que sea moldeado por SN. Exaptaciones, *constraints* del crecimiento, y *spandrels*, no son mecanismos o procesos de cambio evolutivo, sino clases de fenómenos o resultados evolutivos; ‘subproductos’, en el vocabulario de Gould y Lewontin (1979). Son cuatro las fuerzas evolutivas modeladas por la genética de poblaciones: migración, mutación, deriva génica y SN. Sin embargo, el único mecanismo alternativo a la SN considerado en esta investigación es la deriva génica (con las dificultades ya señaladas), y no hay referencias importantes a los primeros dos. La migración, por ejemplo, por sí sola (en ausencia de SN), puede alterar las frecuencias génicas de dos poblaciones haciendo que sus frecuencias converjan (Ridley, 2004). La confusión entre mecanismos y clases de fenómenos evolutivos, creemos, se origina en la relación lineal entre adaptación y SN que los autores defienden.

En relación con este último punto, es notable que la disputa sea, en los propios términos de P&B, “diseño complejo para llevar una función reproductivamente significativa, *versus* la existencia de un proceso físico, del desarrollo o azaroso capaz de explicar la existencia de la estructura” (1992: 11). Por un lado, parece que la disyuntiva es, en lo que concierne a los mecanismos evolutivos, ‘SN o deriva’, y el resto quedan fuera de la discusión. Por el otro lado, la idea misma de disyuntiva es exagerada e innecesaria. En la mayoría de las explicaciones evolutivas hay más de un mecanismo involucrado; y SN y deriva, en particular, no son alternativas mutuamente excluyentes (Mayr, 1988), ni se supone que éstos sean incompatibles entre sí en términos conceptuales.



4. Conclusiones

Los argumentos y debates de la Sección anterior ponen en evidencia que el enfoque adaptacionista-seleccionista de P&B presenta sesgos, omisiones y simplificaciones de la teoría evolutiva, las cuales redundan en un debilitamiento de la argumentación y en una defensa prematura de origen adaptativo del lenguaje. Si la estrategia argumentativa se ha basado en dos pasos complementarios:

a) descartar alternativas, y

b) conceptualizar la alternativa defendida (SN) de modo que encaje perfectamente con el modo como conceptualizan el objeto a explicar (el lenguaje);

las imprecisiones teóricas se suscitan en ambos pasos. En este trabajo no hemos querido desmontar la plausibilidad de la hipótesis seleccionista-adaptacionista en general: ésta todavía podría ser la mejor explicación del origen del lenguaje. Sin embargo, podría serlo por razones diferentes de las aducidas por P&B. Lo mismo vale para las hipótesis descartadas: podrían ser insatisfactorias también por otras razones.

Referencias bibliográficas

- Dobzhansky, T. y Pavlovsky, O.** (1957). "An experimental study of interaction between genetic drift and natural selection". *Evolution* 11, 311–319.
- Downes, Stephen M.** (2010). "Evolutionary Psychology", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/evolutionary-psychology/>.
- Folguera, G. y Lombardi, O.** (2012). "The Relationship between Microevolution and Macroevolution, and the Structure of the Extended Synthesis". *History and Philosophy of the Life Sciences* - Vol. 34, no. 4.
- Gould, S. J. y R. Lewontin.** (1979). "The spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: A critique of the adaptationist programme", *Proceedings of the Royal Society London B*, 205: 581–598.
- Gould, S. y Vrba, E.** (1982). "Exaptation – a missing term in the science of form". *Paleobiology*, Vol. 8, No. 1, pp. 4-15.
- Jackendoff, R. & Pinker, S.** (2005) The Nature of the Language Faculty and its Implications for Evolution of Language (Reply to Fitch, Hauser, and Chomsky), *Cognition* 97 (2): 211–225.



- Lewens, T.** (2007). "Adaptation", en Hull, D. y Ruse, M. (Eds.), *The Cambridge Companion to the Philosophy of Biology*. Cambridge University Press 2007.
- Lloyd, E. A.** (1999). "Evolutionary Psychology: The Burdens of Proof", *Biology and Philosophy*, 14: 211–233.
- Mayr, E.** (1988). *Toward a New Philosophy of Biology. Observations of an evolutionist*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Pigliucci, M. y Müller, G. (Eds.)**. (2010). *Evolution. The Extended Synthesis*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Pinker, S. & Bloom, P.** (1992). "Natural Language and Natural Selection", en J. Barkow, L. Cosmides & J. Tooby (eds.) *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, Oxford, Oxford University Press, pp. 451-493.
- Pinker, S.** (2003). "Language as an Adaptation to the Cognitive Niche", en M. H. Christiansen & S. Kirby (eds.) *Language Evolution*, Oxford: Oxford University Press.
- _____. (2010). "The cognitive niche: Coevolution of intelligence, sociality, and language". *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 107, 8893-8999.
- Reeve, H. K., y P. W. Sherman.** (1993). "Adaptation and the goals of evolutionary research". *Quarterly Review of Biology* 68: 1–32.
- Ridley, M.** (2004). *Evolution* (3ra ed). Oxford: Blackwell Editions.
- Sober, E.** (1984). *The Nature of Selection: Evolutionary Theory in Philosophical Focus*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Tooby, J. y DeVore, I.** (1987). "The reconstruction of hominid evolution through strategic modeling", en Kinzey, W. G (Ed.), *The Evolution of Human Behavior: Primate Models*. Albany, New York: SUNY Press.
- Wright, S.** (1931). "Evolution in Mendelian populations". *Genetics* 16, 97–159.



El ser humano como unidad psicofísica en *Fedón y República*¹

MARÍA ANGÉLICA FIERRO

A primera vista la *República* presenta modelos antropológicos aparentemente contradictorios. Mientras que los libros 4, 8 y 9 desarrollan un modelo tripartito del aparato psíquico, el libro 10² -y, según algunas interpretaciones recientes, también el retrato de los filósofos en los libros 5, 6 y 7-³ se basaría, a la manera del *Fedón*,⁴ en la dupla “cuerpo-alma” que supone una concepción de la *psyché* como algo indivisible y sin partes (cf. Annas 1981: cap 10 y Robinson 1981: cap. 7; Lorenz: 2006: cap. 3).

La presente exposición tratará de aportar elementos a favor de la hipótesis de que ambas perspectivas sobre el ser humano que encontramos en *República* apuntan a considerarlo en su forma de existencia actual como una unidad psicósomática -es decir, como una *psyché* encarnada en un *sôma*-, cuyo grado de armonización depende de la mayor o menor confluencia de las distintas fuentes de motivación o aspectos psíquicos en el deseo de la razón por la sabiduría, y de la transformación del cuerpo, del cual emergen las partes irracionales del alma, en vehículo o instrumento del amor por la verdad del alma. El análisis del alma en su naturaleza simple y racional en una hipotética existencia “desencarnada” tras la muerte no sería, pues, sino una proyección del nivel de resolución logrado por cada individuo del conflicto psíquico inherente a nuestra condición humana actual.⁵

1. La unificación del alma tripartita en *República*

¹ En las traducciones seguimos la edición de Burnet (1901-6).

² La prueba de la inmortalidad del alma se desarrolla en *R.* 10.608c-611a y el mito de Er que describe su destino *post-mortem* en *R.* 10.614b-621d.

³ Esta es la posición de Sedley (2013). En estos libros se adoptaría la oposición “cuerpo/alma”, puesto que se tratarían cuestiones concernientes al alma del filósofo, quien ya ha superado, a través de un gobierno consolidado de lo racional, la conflictividad entre la parte racional y las partes irracionales del alma.

⁴ La caracterización del alma como similar a lo inmortal, inteligible, indivisible e inmutable -es decir, a las Formas- tiene lugar principalmente a través del “argumento de la afinidad” (*Phd.* 78c-84b). Nos focalizaremos aquí fundamentalmente en *República* dados los límites del presente trabajo.

⁵ Una aproximación similar es la de Guthrie 1971 y Szlezák 1976. Aquí intentaremos mostrar cómo el alma simple y racional funciona como modelo de la unificación de las diversas fuentes de motivación, representadas por las distintas partes del alma, y se trata, por lo tanto, de modelos complementarios.



En esta sección veremos que, aunque el alma es esencialmente simple, racional y definida por un innato amor a la verdad tal como se la presenta en *República* 10, de su unión con el *sôma* mortal resultan en ella dos corrientes divergentes de deseo: la que fluye en dirección de lo verdaderamente bueno -el mundo eidético y en particular el Bien-, y la de los apetitos, que busca la satisfacción de los deseos corporales, tales como el hambre, la sed o el sexo. Estas dos corrientes se corresponden, por otra parte, con dos de las partes del alma -lo apetitivo y lo racional-, mientras que la parte irascible puede sumar su caudal de motivación a uno u otro canal según el tipo de ser humano que se trate. Ahora bien, a pesar de que el alma es entonces compleja, la tarea a realizar por todo individuo es el logro de una máxima “simplificación” de esta complejidad. A este objetivo se dirige el programa de educación propuesto en *República* a fin de lograr una armonización de las distintas partes del alma que permita que el deseo por la verdad de la parte racional domine y guíe el alma, y así la unifique.

Según la imagen “hidráulica” del alma⁶ que se presenta en *R.* 6.485d, existen en esta dos corrientes bifurcadas de deseo en las que el incremento del caudal de una ocasiona una reducción de la otra.

Pero, por cierto, para el que en verdad los deseos⁷ se inclinan fuertemente hacia una cierta dirección, sabemos, de algún modo, que son para ese más débiles hacia otras cosas, como una corriente desviada de su curso hacia allá. (*R.* 6.485d6-8)

Como se desprende del pasaje subsiguiente de *R.* 6.485d10-e1,⁸ estos dos canales se corresponden por un lado, con la corriente de la razón que fluye hacia la sabiduría; por el otro, con la corriente de los apetitos que se dirige hacia los placeres somáticos, esto es, a los placeres de la nutrición y la generación” (*R.* 4.436a10-b1) vinculados a las necesidades fisiológicas como la sed, el hambre y el sexo (*R.* 4.437d3-4).

⁶ En *República psyché* sería lo que en filosofía de la mente se llama el “yo interno”, mientras que el *sôma* o “cuerpo” sería nuestro aspecto físico y externo.

⁷ Aquí *epithymiai* refiere a deseos en general y no sólo a los apetitos como queda claro en el pasaje subsiguiente (ver n. 8).

⁸ “Entonces para quien [los deseos] han fluido hacia los saberes y todo lo de ese tipo, se darían, creo, [deseos] respecto al alma y al placer de alma en sí misma, pero [estos deseos] omitirían los placeres que se dan a través del cuerpo, si fuera alguien filósofo en verdad, y no mera apariencia.”. *R.* 6.485d10-e1



Ahora bien, puesto que el incremento de un canal implica la merma del otro, lo racional para desarrollarse y alcanzar lo que desea -el conocimiento verdadero- necesita que la corriente de los apetitos, originada en el *sôma* mortal, se debilite.

Esta imagen hidráulica del alma puede proyectarse en la teoría del alma tripartita de *República* del libro IV y también de los libros VIII-IX según la cual el alma posee tres “partes” (*mére*) o “aspectos” (*eíde*): lo apetitivo, lo irascible y lo racional.⁹

La parte apetitiva y la parte racional se corresponden claramente con las dos corrientes de deseo de la imagen hidráulica, y la divergencia entre ambas se explica por la indiferencia de los apetitos respecto a la bondad o maldad de sus objetos de deseo (que los hace a menudo dirigirse a lo opuesto de lo verdaderamente bueno),¹⁰ en contraposición a la tendencia de lo racional hacia el auténtico bien.¹¹ El peligro fundamental para lograr balancear este juego de fuerzas en favor de lo racional es que los apetitos tienden a un crecimiento ilimitado y por ello a acaparar la energía psíquica, debilitar así la razón y apropiarse del alma.¹² Si se logra, en cambio, que lo racional se desarrolle y los apetitos se mantengan acotados, es más posible el alma sea conducida por lo racional y así unificada.

En cuanto a lo irascible interviene en este esquema como una tercera parte con un objeto de deseo propio -la preponderancia y, en forma derivada, el honor-.¹³ Si bien esta tercera parte del alma no es asimilable a ninguna de las otras dos,¹⁴ su

⁹ La relación entre la imagen hidráulica y la teoría tripartita del alma y sus similitudes con la teoría del *éros* en *Banquete* lo he tratado en Fierro 2008. Sobre el conflicto de deseos entre las distintas partes del alma ver Fierro 2007.

¹⁰ Según *R.* 4.439a4-7, los apetitos -como la sed, el hambre, los apetitos sexuales- tienen objetos no cualificados de deseo (p.e. la sed no es sed necesariamente de una *buena* bebida, sino de una bebida en tanto tal) y, entonces, pueden ser buenos o malos. Por ello lo apetitivo es *alogistón* o “irracional”, por ser incapaz de cálculo y reflexión, sobre todo, respecto a lo bueno y lo malo; también lo es por ser en esencia insaciable (*R.* 4.442a7) e incapaz de establecer el coto apropiado para sí mismo (*R.* 4.442a4-b3). El carácter ilimitado e insaciable de los apetitos está también presente en la distinción en *R.* 8.558d9 entre apetitos necesarios e innecesarios.

¹¹ En efecto, lo *logistikón* es el aspecto capaz de reconocer y desear lo bueno no sólo respecto de sí mismo sino también de las otras dos partes y del alma en su totalidad. Por ello se opone a menudo a los deseos de lo *epithymetikón* (*R.* 4.439c), de acuerdo a sus cálculos (*R.* 4.442c). Tal como se afirma en *R.* 6.505a, lo verdaderamente bueno, es sólo accesible a la inteligencia (*noûs*), es decir a la razón en su máxima expresión (ver *R.* 6.508b-509a).

¹² Sobre la tendencia al exceso de la parte apetitiva ver Fierro 2010.

¹³ *Tò thymoeidés* es “con lo que se siente enojo” (*R.* 4. 439e3). Se lo vincula por eso a la cólera (*orgén*, *R.* 4. 440c) y sus acciones características son “combatir” (*máchomai*, *R.* 4. 439e), “luchar” (*poleméō*, *R.* 4. 440a), “irritarse” (*orgízomai*), “exaltarse” (*egeíromai*), “hervir” (*zéō*), “ser hostil” (*halepaíno*) (cf. *R.* 4. 440c).

¹⁴ Para algunos intérpretes lo irascible no constituye *per se* una parte del alma sino que es reductible a las otras dos: lo apetitivo y lo racional (Penner, 1971; Robinson, 1995, cap. 7). Nosotros, en cambio, coincidimos con autores como Cooper 1999 para quien es esta parte del alma constituye una fuente de motivación y posee un objeto de deseo propio: la victoria y la preeminencia.



caudal de energía psíquica puede contribuir ya a facilitar y robustecer el desarrollo de la corriente de deseo de la razón, ya actuar en forma independiente y debilitarse por el crecimiento exagerado de los apetitos. En principio, como lo apetitivo, lo irascible es “irracional” (*alogistón* R. 3. 411c-e; 4. 441a-b), es decir incapaz de reflexión, y también “mortal” en tanto se manifiesta en la medida en que el alma está ligada a un *sôma*.¹⁵ Asimismo, como se sugiere en R. 4.441a-c, la irascibilidad irracional (*tò alogistos thymoúmenon*, R. 4.441c2) puede contrariar los cálculos de la razón respecto de lo mejor para cada parte y el alma en su conjunto.¹⁶ Pero, por otra parte, lo *thymoeidés* puede desempeñarse como un auxiliar de lo racional por naturaleza, ya que, siempre y cuando haya recibido la educación adecuada (R. 4.441a),¹⁷ la cólera es capaz de dirigirse contra los apetitos cada vez que la razón dictamina que corresponde oponerse a ellos, y colabora así en mantenerlos a raya y evitar su crecimiento desmedido (R. 4.442b-c; 4.440a8-b7).¹⁸

En la *República* el modo para prevenir, o al menos aliviar, esta conflictividad inherente a la condición humana y conducirla, en la medida de lo posible, a una mayor “simplicidad” interna es la exposición de la persona a una educación apropiada desde épocas tempranas de la vida. Los libros 2 y 3 de la *República* intentan justamente describir una educación artística y gimnástica adecuada que permita al individuo alcanzar una constitución psíquica donde las partes del alma se encuentren armonizadas y realicen la función que les es propia. La parte que “ama aprender” es incentivada a adquirir una apreciación espontánea por lo bello, y las creencias correctas respecto a las cuestiones relevantes de la vida además de una natural afinidad con lo invariable y ordenado (R. 3.401b-d; 3.402d, 4.444d). La parte irascible es robustecida y entrenada para luchar contra los apetitos, los enemigos externos de la ciudad (R. 4.442b; 2.375a-b; 6.503a) y batallar por la búsqueda de la verdad, de acuerdo a los objetivos de la razón (R. 6.490a). Sumado a esto, los apetitos son minimizados y habituados a mantenerse dentro de límites apropiados a fin de que no interfieran con la actividad racional.¹⁹ La educación sobre todo de las partes irracionales del alma implica también un adecuado cuidado del cuerpo, por

¹⁵ *Tò thymoeidés* estaría localizado corporalmente, como en Homero, en el pecho (Hom. *Od.* 20. 16; Pl. R. 4. 441a; Hom. *Il.* 2. 142; Pl. *Ti.* 69d-70d). El hecho de que el monto de lo *thymoeidés* de una persona se incrementa a través de la gimnasia (R. 3. 410b) alude también a su origen corporal.

¹⁶ También en R. 9.590a-b se dice que lo irascible puede resquebrajar la armonía del alma al actuar por cuenta propia y contribuir así al desarrollo sin límites de los apetitos (R. 9.590b6-9).

¹⁷ “Siendo guardián de lo racional por naturaleza, si no ha sido corrompido por una mala educación” R. 4.441a2-3.

¹⁸ Para una caracterización más extensa de la parte irascible ver Fierro 2013a.

¹⁹ Sobre mi interpretación del proceso de educación temprana y superior en la *República* y su semejanza con el ascenso erótico del *Banquete* cf. Fierro 2008.



ejemplo, a través de una dieta y entrenamiento físico apropiados (*R.* 3.403e; 8.559a; 3.410b) que permitan que el cuerpo vehicule y no obstruya, en la medida de lo posible, el despliegue de la racionalidad.²⁰ El resultado de esta educación es la estructura psíquica del hombre justo descrita en *R.* 4.441e-442a:

Así pues ¿[en el hombre justo] no le corresponde a lo racional gobernar, por ser sabio y tener a su cargo el cuidado de toda el alma, y a lo irascible obedecer y luchar a su lado? [...] ¿Y a estas dos partes [...] presidir a lo apetitivo...para que no se atiborre de los llamados placeres corporales?

Este equilibrio mental sería el adquirido por los futuros guardianes de la ciudad ideal. No obstante, los que poseen una naturaleza filosófica y desarrollen un programa apto para expandir adecuadamente su parte racional (esto es, emprendan los estudios matemático-dialécticos) podrán además consolidar y fortalecer su armonía psíquica. Con ello no alcanzan solamente un conocimiento de los fundamentos de las creencias verdaderas y con ello una comprensión de estos a la luz de un contexto más amplio, sino también un dominio más eficaz de la parte racional sobre las otras dos a causa de su incremento y vigorización. Los individuos con este tipo de estructura psíquica son los más aptos para resolver satisfactoriamente los desequilibrios internos y poseen por ello un alma máximamente unificada.

2. El alma simple de *República* 10 y el *Fedón*

Me referiré aquí a cómo la situación hipotética planteada en el libro 10 de la *República* y paralela a la bosquejada en el *Fedón*, donde la *psyché*, al despojarse de los ropajes del *sôma*, deja a la luz su simplicidad así como el carácter constitutivo del deseo por la verdad no es incoherente con el modelo del alma tripartita.

La supresión absoluta de la complejidad psíquica sólo puede pensarse si el alma dejara de recibir las perturbaciones provenientes del cuerpo mortal. Pero para ello no es suficiente con la separación del cuerpo y el alma –es decir, la muerte–, sino que es necesario, además, que en su existencia encarnada se hubiera purificado en vida de las influencias del *sôma* a través de una vida dedicada a la búsqueda de la sabiduría.

²⁰ Sobre el cuerpo como “obstáculo” o “vehículo” en *Fedón* y *Fedro* ver Fierro 2013b y c.



En el libro 10 de *República* se plantea la oposición *psyché-sôma* en términos muy similares a los de *Fedón*. Leemos allí que la verdadera naturaleza del alma se revela como esencialmente constituida por su amor a la sabiduría y como afín a lo divino, inmortal y que existe siempre -las Formas- cuando se la examina en forma separada a su asociación con el *sôma* o cuerpo mortal, que es lo que ocasiona los diversos males en los que está implicada en su existencia actual. Por otra parte, en forma similar a *Fedón*, es en el contexto de considerar la inmortalidad a la luz de la eternidad o totalidad del tiempo²¹ que se plantea una consideración del alma como esencialmente racional. Leemos así en *R.* 10.611b-d:

Pues bien que el alma es inmortal el argumento anterior y los otros obligarían a admitirlo, mas para saber cómo es en verdad, se debe contemplarla no deteriorada por su asociación con el cuerpo y sus demás males, como ahora la contemplamos, sino que hay que considerar adecuadamente mediante el razonamiento cómo es cuando se ha vuelto pura. Se descubrirá que es muchísimo más bella, y se verán más claramente los rasgos de justicia e injusticia y todo lo que antes referíamos. Acabamos de decir la verdad de ella tal como se muestra actualmente [...] afectada por incontables males. Pero es preciso, Glaucón, mirar allí. [...] hacia su amor a la sabiduría, y reflexionar sobre las cosas que aprehende y las asociaciones que desea, al tener parentesco con lo divino, inmortal y eterno, y entonces pensar qué podría llegar a ser si siguiera esto por completo [...]. Así uno podría ver su verdadera naturaleza, si es compuesta o simple, o qué y cómo es. Pero por el momento hemos descripto suficientemente, creo, las afecciones y las formas que adopta en nuestra existencia humana.

La contradicción de lo expresado en este pasaje supone respecto a los desarrollos previos de *República* en relación con el alma es solo aparente y, por el contrario, es productivo pensarlo a la luz de estos desarrollos. Las partes irracionales del alma requieren de una base somática para su surgimiento y por ello su manifestación depende de que el alma esté vinculada a un cuerpo mortal; por otra parte, es separada de éste que queda a la vista la justicia, es decir el grado de organización armoniosa de las partes del alma, la cual es a su vez condición de posibilidad para que la racionalidad pueda conducir la vida de cada hombre y, en algunos casos, alcance además su máximo desarrollo como deseo de la verdad a través de los estudios matemático-dialécticos que culminarían en la Forma del Bien. Cuanto mayor

²¹ La prueba de la inmortalidad del alma se desarrolla en *R.* 10.608c-611a. El mito de Er en *R.* 10.614b-621d ofrece una imaginativa recreación de la vida después de la muerte y de la inscripción de la vida humana en el orden cósmico del universo.



sea entonces el dominio que alcance lo racional para conducir el alma de un individuo, mayor será el grado de unificación que se conseguirá entre las distintas partes y con ello de destilación de su naturaleza simple, la cual quedaría plenamente a la vista si se la piensa independientemente de su manifestación corpórea.

En conclusión nuestra condición humana *de facto* es la de un estado mental conflictivo que se origina de la forma habitual en que se vincula la *psyché* con el *sôma* mortal, mientras que la simplicidad del alma es en realidad un paradigma al que nos tratamos de aproximar en la medida en que logramos armonizar nuestros aspectos psíquicos y consolidamos su unificación a través de un desarrollo sostenido de lo racional y su deseo de sabiduría.

Referencias bibliográficas

- Annas, J.** (1981). *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford.
- Burnet, I.** (1901-1907). *Platonis Opera*, 5 vols., Oxford.
- Cooper, J.M.** (1999). 'Plato's theory of human motivation', in G. Fine (ed.), *Plato 2. Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Oxford: 186-206.
- Fierro, M.A.** (2008). "La teoría platónica del éros en la *República*", *Diánoia*, vol. LIII, no. 60, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, mayo: 21-52.
- Fierro, M.A.** (2007). "La deducción de las partes del alma de un conflicto de deseos en *República 4*", *Thémata*, volumen 38: 71-87.
- Fierro, M. A.** (2013a). "El carácter bivalente de *tò thymoeidés* en *República*", *Mathémata. Ecos de filosofía antigua*, Pontificia Universidad Católica del Perú: 172-90.
- Fierro, M.A.** (2013b). "Alma encarnada - cuerpo amante en el *Fedón* de Platón" a ser publicado en Benítez Grobet, Laura & Velázquez Zaragoza, Alejandra (eds.), *Platonismo y neoplatonismo en la modernidad filosófica*, UNAM: 25-58.
- Fierro, M.A.** (2011). "Mente criminal y pulsiones criminales en Platón", Tobías Nápoli, J., Zecchin, G. C. & Pepe de Suárez, L. (eds.), *Actas del Quinto Coloquio Internacional. Mito y performance: de Grecia a la Modernidad*, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de La Plata (publicación electrónica).
- Fierro, María Angélica** (2013c). "Two conceptions of the body in the *Phaedrus*", *The Platonic Art of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge: 27-50.
- Guthrie, W.K.C.** (1971). "Plato's views on the nature of the soul", in Vlastos (1971) vol. II, 230-243.
- Lorenz, H.** (2006). *The Brute within. Appetitive desire in Plato and Aristotle*, Oxford.



- Penner, T.** (1971). "Thought and Desire in Plato", en Vlastos *A Collection of Critical Essays* vol. II, New York: 96-118.
- Robinson, T.M.** (1995, 2nd ed.). *Plato's Psychology*, Toronto.
- Szlezák, Th. A.** (1976). "Unsterblichkeit und Trichotomie der Seele in zehnten Buch der *Politeia*", *Phronesis* 21, 31-58.



Vicisitudes en torno a la valoración del conocimiento sensible en la escolástica de los siglos XIII y XIV

SILVANA FILIPPI

UNR/CONICET

1. La ambivalente consideración del dato sensible

Desde los primeros siglos de su conformación, el pensamiento cristiano se debatió en una suerte de ambivalente consideración del dato sensible. Los argumentos aducidos por el platonismo sobre la labilidad de lo sensible persuadieron a muchos autores cristianos de buscar el fundamento del conocimiento metafísico y teológico con prescindencia del dato empírico. Estas posiciones condujeron al “interiorismo” y al “iluminismo” en los que la verdad se dirime exclusivamente en el interior del alma humana en tanto ésta se encuentra esclarecida y asistida por la luz divina que le permite llegar a verdades inmutables trascendentes a la precariedad de los datos aportados por los sentidos.

Pero extremar la convicción de que el dato sensible no aporta ningún ingrediente al conocimiento ni es la puerta de acceso a lo inteligible, podía desembocar en una riesgosa prescindencia de las cosas singulares. Si éstas carecen de consistencia metafísica y son irrelevantes para el conocimiento, no sólo el conocimiento no tendría por objeto las cosas, sino que la entera realidad creada se volvería endeble o una ficción.

Agustín de Hipona sentó un fuerte precedente en el esfuerzo por mantener un equilibrio entre la notoria preeminencia de lo inteligible sobre lo sensible, y la dignidad de los entes materiales, dado que, aunque las cosas no signifiquen casi nada en comparación con su Hacedor, son sus efectos y gozan del ser y la bondad en cuanto en algún grado participan de su Principio creador. La misma limitación de las cosas es un indicio de que no son por sí y que su Autor es el Ser Absoluto. Las cosas “*clamant, quod facta sint*” (*Conf.*, XI, 4), pero siendo hechuras de Dios no puede negárseles algún grado de realidad, y con eso, de ser, bien y verdad. Así, Agustín no vacila en afirmar: *verum est id quod est* (*Solil.*, II, 5). Además, sostiene que los sentidos son fidedignos al mostrar las cosas tal como se nos aparecen, si bien ha de ser la inteligencia humana la que juzgue sobre la veracidad de aquellos



datos. No obstante, no puede esperarse de los datos de los sentidos una estabilidad que no les es propia: “Todo lo que toco por mis sentidos corporales [...] no sé cuánto tiempo existirá, pero siete más tres son diez, y no sólo ahora, sino siempre” (*De libero arbitrio*, II, 8, 21). Ahora bien, si lo sensible no deja de cambiar, entonces tampoco puede ser propiamente conocido. Por eso, afirma Agustín: “*non est igitur exspectanda sinceritas veritatis a sensibus corporis*” (*De div. quaest.* 83, q. 9).

Pese al tiempo que lo distancia del siglo XIII, cuando irrumpirá el realismo aristotélico, puede decirse que Agustín definió el arco de oscilación en el que se moverán casi todos los pensadores de la cristiandad antigua y temprano medieval, si bien en la amplitud de ese recorrido pendular fueron posibles múltiples posiciones.

San Buenaventura, continuando de algún modo con la orientación del Hiponense, verá en las cosas los vestigios del Creador: *creatura mundi est quasi quidam liber in quo legitur Trinitas fabricatrix* (*Breviloquium*, II.12), reconociendo, sin embargo, “poco o nada a las creaturas y todo al Creador” (*Itinerarium mentis in Deum*). Las cosas no son más que signos que aluden y remiten a su Autor. Por tanto, no puede esperarse demasiado del conocimiento sensible, excepto en cuanto constituye un tramo, si bien el inferior, en esta analogía de significación que conduce al alma en el ascenso hacia Dios.

Con todo, la de Buenaventura no fue una posición extrema como la que asumieron algunos de sus continuadores. Así, Mateo d’Aquasparta consideró que nuestro conocimiento no está sujeto a la existencia de las cosas que constituyen su objeto, pues en realidad el verdadero objeto del intelecto no son las cosas singulares sino sus esencias, de modo que la existencia de aquellas le resulta indiferente: *nam, nec re existente, quidditas ut est in rebus, est intellectus objectum* (*Quaest. disp. de fide et cognitione*).

Ciertamente, Mateo comprendió los riesgos de esta posición: si la existencia de las cosas no compete al conocimiento no parece haber garantía respecto de su contenido real. Entonces, la única alternativa ya no es de carácter filosófico-natural sino teológica. Recurriendo a cierta tradición del pensamiento cristiano presente en el propio Agustín, Mateo aducirá que en tanto Dios ha creado las cosas y las ideas divinas son su paradigma inteligible, sólo Dios mismo nos puede proveer, por vía iluminativa, de un conocimiento auténtico e inamovible. Con clara conciencia de la imposibilidad de resolver el problema del conocimiento en el marco de sus causas naturales reconoce que, finalmente, ha de apelar a principios teológicos: *iste modus est philosophicus et congruus non tamen puto, quod sufficiat et fortassis hic deficiunt principia philosophiae, et recurrendum ad principia theologica*.



No obstante, y por motivos más teológicos que racionales, no fueron pocos los que se negaron a seguir por esa vía, incluso dentro de los miembros de esa misma Orden. Así, por ejemplo, Pedro Olivi adhería también a la tradición agustiniana, pero deseaba hacerlo *sine errore*, porque: “En lo que se refiere a nuestro intelecto hay que cuidarse de no quitarle el poder de emitir juicios verdaderos y ciertos, como lo hicieron los Académicos, y de no atribuirle una ciencia original de todas las cosas, que éste poseería naturalmente, como lo hizo Platón, que debido a eso decía que aprender no es sino recordar” (*In II Sent.*, Appendix, q. II).

2. El ingreso del corpus aristotélico al horizonte cristiano

La recepción del corpus aristotélico entre fines del siglo XII y el siglo XIII, aportó nuevos elementos a la cuestión, al par que reavivó la vieja tensión entre las soluciones platónica y aristotélica al problema del conocimiento. El mismo Buenaventura, incluso, había incorporado ciertas tesis del aristotelismo en lo referente al conocimiento sensible, pero éste será para el Seráfico siempre un conocimiento de orden inferior que no puede sino completarse con la iluminación divina en el orden inteligible.

Hubo, sin embargo, quienes a partir de las tesis gnoseológicas del Estagirita, decidieron reivindicar para el conocimiento sensible la capacidad para conducir a lo inteligible y, con ello, al conocimiento pleno de lo real.

En esta dirección de pensamiento, quizás la figura más destacada haya sido la de Tomás de Aquino, uno de los pensadores medievales que más ha confiado en el dato sensible como vía de acceso a lo inteligible. Su posición no constituye un empirismo ni un fenomenismo, sino una doctrina en la que existe una natural comunicación entre el plano sensible y el inteligible. Por eso, Tomás no cree que nuestro intelecto sea capaz de conocer lo inteligible sin la mediación del dato sensible. Más aún, para él el conocimiento por abstracción a partir del dato empírico no es una condición transitoria o disminuida de nuestras facultades cognitivas sino que se corresponde con su propia naturaleza.

Como teólogo cristiano compartía la convicción común a los pensadores creacionistas de que la inteligibilidad que anida en las cosas tiene como fuente y causa primera a Dios. Pero precisamente por ello, el conocimiento de lo inteligible ha de obtenerse a partir de las cosas mismas. Si existe algo semejante a la iluminación divina, Tomás lo interpreta como la concesión al hombre de la luz natural del en-



tendimiento (*lumen naturale*). El resto del proceso cognitivo puede explicarse en el plano natural sin el recurso a algún argumento de índole teológica.

Con todo, Tomás acuerda con Agustín en que, por el hecho de haber sido creadas, la verdad reside en las cosas mismas: *nulla res est suum esse, et tamen esse rei quaedam res creata est: et eodem modo veritas rei aliquid creatum est* (Ver. q. 1, a. 4, ad 3^m y 4^m). Por eso, conocer no consiste en una visión directa de las ideas divinas como tampoco en un iluminismo o innatismo, sino que el conocimiento se resuelve en la *adaequatio intellectus et rei* (Ver. q. 1, a. 1 y 2.). Esta definición de verdad, formulada por Isaac Israeli en el siglo XI, registra importantes precedentes, por ejemplo, en el *De Veritate* de San Anselmo, y traduce la concepción gnoseológica de la tradición cristiana de pensamiento, según la cual “verdad” y “verdadero” dicen siempre relación a un “intelecto”, tanto el Intelecto divino creador al cual las cosas han de adecuarse para ser y ser lo que son, como el intelecto humano cognoscente que, inversamente, ha de adecuarse a las cosas para poder decir lo que ellas son. Es aquí donde algunas expresiones aristotélicas cobran un sentido impensado por el Estagirita, pues si “decir que lo blanco es blanco” (*Met.*, IX, 10, 1051b 7-9) es verdad en cuanto constatación de la condición fáctica de la realidad, ello sólo será posible sobre la base de que la verdad ontológica en la que se sustenta tal conocimiento de las cosas deviene del haber sido creadas y de su originaria conformidad al Intelecto divino.

Duns Escoto, por su parte, también reconoció el rol del conocimiento sensible, pero a diferencia de Tomás, lo considera como necesidad devenida de nuestra actual condición de viadores. Bastante más desconfiado y distante respecto del “naturalismo” aristotélico, establece una distancia, apenas superable, entre el plano físico, sensible, y el orden de lo inteligible. Está convencido de que el naturalismo físico de Aristóteles no puede aproximarnos a Dios, como tampoco considera que pueda aportar razones para asegurar su existencia, pues, demostrar la necesidad de un primer motor inmóvil no nos permitiría rebasar el límite de los principios físico-naturales. Por lo mismo, piensa que dado que la beatitud es el último fin al que está destinado el hombre, nuestro intelecto sería, al menos por naturaleza, capaz de aprehender lo inteligible en sí mismo, sin mediación de la imagen sensible (*Ordinatio*, prologus, pars prima, q. u., n. 1). Si, *pro statu isto*, ya no gozamos de esta capacidad cognitiva de aprehender directamente lo inteligible, sea por designio divino o más probablemente por causa del pecado, no cambia, a su criterio, que aquella sea la auténtica naturaleza humana, pese a que en nuestra condición de viadores no conocemos sino mediante la abstracción a partir de las naturalezas materiales y sensibles (*ex natura rei sensibilis*) (*Ordinatio*, prologus, pars prima, q. u., n. 33).



Para Duns Escoto, entonces, en este estado de viadores no hay conocimiento directo de lo inteligible, sin mediación de las cosas sensibles; nuestra capacidad de abstracción se circunscribe, en consecuencia, a la *quidditas rei sensibilis*, es decir, a lo que son las cosas sensibles. Por tanto, Duns Escoto rechazó la doctrina de la iluminación agustiniana, pero es preciso observar que tampoco entendió el conocimiento abstractivo al modo en que lo habían hecho Aristóteles y Tomás de Aquino.

En efecto, para Escoto: “Puede haber un conocimiento del objeto que abstrae de su existencia actual y puede haber un conocimiento del objeto en cuanto existe y en cuanto está presente en su existencia actual” (*Ordinatio*, II, dist. 3, q. 9, n. 6.). Éste último es el conocimiento intuitivo, sea de los sentidos o del entendimiento, que presupone la presencia del objeto en el ver (*intueri*) y está referido al existente en cuanto tal. El primero, en cambio, es el conocimiento abstractivo que corresponde sólo al entendimiento en cuanto conoce la *quidditas* prescindiendo de la existencia actual del ente. Este conocimiento se desarrolla, pues, en el plano enteramente lógico y es el propio de la ciencia.

Es decir que, mientras para Aristóteles y para Tomás, el conocimiento por abstracción comportaba siempre la adecuación a una realidad fácticamente presente, en Escoto la ciencia propiamente tal es tan sólo de las quiddidades, ocupándose de las puras formalidades con prescindencia de la existencia. La influencia del esencialismo aviceniano se hace aquí muy patente.

Debido a esa concepción del conocimiento abstractivo, si bien respecto de Dios no admite las demostraciones a priori sino sólo a posteriori (*De primo principio*), Duns Escoto parte de la evidencia sensible pero para relegarla inmediatamente a un segundo plano, puesto que sólo le interesan las relaciones necesarias entre conceptos, que aunque han sido tomados de la experiencia resultan inmediatamente apartados de ella. Por eso, la metafísica escotista una vez que ha tomado los conceptos que necesita, se aleja tanto como le resulta posible de la experiencia sensible y de la realidad concreta.

De este modo se comprende por qué para Escoto el *ser*, objeto primero de la metafísica, no es el ente concreto, el *habens esse*, como lo había sido para Tomás, sino el ser unívoco o *ens commune*, aplicable en su indeterminación a todo lo que es por igual, sea Dios o las creaturas, y por ende, distinto y neutral no sólo respecto del concepto universal en la mente (ser de razón), sino, complementariamente, también de su realidad como singular, es decir, como ente concretamente existente con todas sus particularidades sensibles. El ser unívoco de Escoto, ni singular ni universal, ni físico ni lógico, ni finito ni infinito, se funda, pues, en la pura consideración de su contenido eidético nocional, con exclusión de la condición existencial de las



cosas. Lo sensible nos permite acceder a lo inteligible, pero a costa de una suerte de formalización mental. Y esto es lo único que nos resulta posible en nuestro estado de viadores.

3. Una nueva desconfianza metafísico-teológica hacia el conocimiento sensible

Se podría quizás atribuir la diferencia entre Tomás y Duns Escoto en la consideración del dato sensible a la dispar tradición gnoseológica en la que se inscribían: el uno, en el realismo aristotélico, el otro, más bien en el esencialismo agustino y aviceniense. Pero, con más precisión, convendría ponderar sus diferencias como distintas respuestas teológicas a aristotelismos distintos. Como el realismo tomista, la doctrina escotista también fue una toma de posición teológico-metafísica frente al aristotelismo, sólo que, esta vez, ante aquel propiciado por los averroístas latinos.

La recepción de los escritos aristotélicos en el occidente cristiano en el siglo XIII promovió el pensamiento incluso en el plano teológico dado que la consideración positiva de la realidad natural proporcionaba un invalorable apoyo filosófico a los tres grandes pilares de la fe cristiana: Creación, Encarnación y Resurrección, que suponían una visión positiva, y sagrada, de la realidad toda, incluso, material.

Pero el aristotelismo mesurado reelaborado a la luz de los principios cristianos debió convivir con el aristotelismo a ultranza de un grupo de maestros parisinos, que reduciendo la filosofía a lo que presuntamente había pensado Aristóteles, ensayaron un filosofismo que colisionaba con la fe: el “averroísmo latino”. Su intención fue separar la filosofía de la fe y eliminar del aristotelismo toda influencia religiosa.

Varias de sus tesis resultaban inaceptables para la fe cristiana –el mundo no fue creado, Dios no es providente, el alma no es inmortal– aduciendo que el filósofo griego las habría demostrado necesariamente. Esta suerte de retorno a la concepción greco pagana del cosmos increado y regido por leyes necesarias, generó una fuerte reacción entre los teólogos, sobre todo entre los más conservadores que, manteniéndose fieles al espíritu del agustinismo, vieron con desconfianza el aristotelismo que, incluso en sus expresiones más mesuradas, consideraron un “naturalismo” perjudicial para la fe.

Ya San Buenaventura y el propio Tomás de Aquino habían fustigado la actitud de aquellos filósofos averroístas. Sin embargo, la reacción más notoria fue quizás la condenación que llevó a cabo en 1277 el obispo de París, Etienne Tempier, que, aunque iba dirigida a los averroístas, incluyó varias tesis filosóficas tomistas, sín-



toma inequívoco de que el combate contra los excesos averroístas pronto sobrepasó su intención rectificadora y concluyó en una desconfianza generalizada respecto de la razón natural. Así, esta condenación no logró conjurar el aristotelismo averroísta, pero evidenció el creciente recelo de los teólogos hacia los filósofos, quienes tendieron a desentenderse paulatinamente de la fe que profesaban.

Eso explica la cuidadosa limitación que a fines del siglo XIII impuso Duns Escoto al conocimiento sensible en prevención de un “naturalismo” excesivo. Pero las consecuencias de estas luchas doctrinales se harían aún más visibles en el siglo siguiente. Probablemente la figura más descollante haya sido la de Guillermo de Ockham cuyo teologismo convivirá con un marcado empirismo fenomenista, es decir: la exaltación de la omnímoda voluntad de Dios será correlativa, en el otro extremo, con la reducción de los datos físicos a fenómenos singulares desprovistos de aptitud para conducir hacia lo inteligible. La brecha abierta entre la realidad natural y la inteligible y suprainteligible, tuvo su raíz en aquella creciente desconfianza respecto de la filosofía y las facultades naturales de conocimiento.

En Ockham la omnipotencia divina se corresponde con una realidad completamente contingente, constituida por individuos distintos, desprovistos de vínculos necesarios entre sí, puesto que estos, presuntamente, menoscabarían la libertad divina. Por ello, el Venerabilis Inceptor afirma que en el universo creado sólo hay hechos y sustancias singulares (*res absolutae* o *res permanentes*) determinadas por cualidades sensibles; no existe un orden de esencias o estructura necesaria para tales individuos. De hecho, las cosas son como son, pero la voluntad divina podría haberlas hecho diferentes.

El correlato gnoseológico de ese mundo contingente, de puras singularidades, es la intuición. La necesidad está constreñida al ámbito de la lógica. Por lo demás, todo conocimiento depende de la intuición: *Nihil potest cognosci naturaliter in se nisi praecognoscatur intuitive* (*In I Sent.*, dist. 3, q. 2). Mientras que la abstracción se refiere a su objeto con prescindencia de su existencia, la intuición es un conocimiento experimental (*Rep. II*, q. 15) –sin la intermediación de las especies intencionales (*In I Sent.*, q. 27, a. 3)– que da cuenta de la existencia de su objeto (*In I Sent.*, prol., q. 2; *In II Sent.*, q. 15).

No resulta posible –ni necesario– hallar en lo real una *natura communis*, una e idéntica bajo sus determinaciones individuales. Géneros y especies no son nada fuera del pensamiento y, si bien es cierto que hay conceptos, estos resultan de la aptitud del pensamiento para clasificar las cosas singulares en virtud de algunas semejanzas. Los universales son un producto de nuestra mente; son nombres bajo los cuales agrupamos los individuos.



Habiendo rechazado la noción de una naturaleza inteligible como fundamento del conocimiento y postulado al individuo como único dato válido, la filosofía de Ockham y en especial su física, se traducen en la descripción pormenorizada del singular. El dato sensible no puede conducir al plano inteligible, a un orden necesario que se considera propiamente inexistente. La ciencia física se ocupa de los fenómenos empíricos en los cuales no son hallables más que regularidades susceptibles de algún tipo de formalización. Más allá de estos individuos empíricamente singularizados que constituyen lo real, el pensamiento humano se resuelve enteramente en el ámbito de los signos.

Pero si la física ockhamista manifiesta una orientación decididamente empírica y fenomenista, el rechazo de un orden inteligible que supere la pura singularidad de lo particular conllevaba la exigencia de supraordenar la Voluntad de Dios por sobre sus Ideas. En rigor, debiéramos invertir esta argumentación y decir que ha sido la intención de afirmar rotundamente la *Potentia Dei Absoluta* por sobre cualquier orden metafísico, la que condujo a Ockham a subrayar hasta el límite el contingentismo radical respecto de las creaturas. Tanto que, incluso, Dios podría hacer que tuviésemos conocimiento de lo no existente (*In I Sent.*, prol., q. 1 a. 1; q. 1, corollarium 1), pues no hay efecto que no pueda ser causado por Él.

Aplicada esta concepción del conocimiento a lo que la tradición filosófico-teológica había considerado objeto de la metafísica, resulta que no es posible demostrar ni la existencia de Dios, ni la naturaleza sustancial e inmaterial del alma, ni la necesidad de los preceptos morales. El estrecho campo que Ockham había concedido a la evidencia, lo impedía. El objeto de la metafísica ya no se considera fundado en su intrínseca necesidad inteligible; es tan sólo probable, materia de asentimiento pero no de certeza cognitiva.

Por motivos claramente teológicos, Ockham se distancia así de las principales doctrinas del siglo XIII. Aquellas habían representado un esfuerzo orgánico por establecer un vínculo solidario entre teología natural y sobrenatural. Las restricciones introducidas por Duns Escoto a la aptitud del conocimiento sensible para acceder a lo inteligible significaron un primer quiebre que fue decididamente consumado por la crítica ockhamista. Su radical empirismo anticipará el inusitado despertar de las ciencias en la modernidad, pero su imposibilidad de acceder al plano metafísico marcará la ruptura definitiva entre teología natural y sobrenatural.

Esta última, desprovista de apoyatura filosófico-natural, deberá renunciar al status de ciencia teórica para convertirse en ciencia práctica, sostenida en la sola fe y en el asentimiento nacido de la convicción no racional. El camino hacia la Reforma protestante estaba preparado.



En cuanto al disenso en torno al valor del conocimiento sensible en los siglos XIII y XIV, resulta patente que dependió no sólo de divergencias filosóficas, sino también de opciones teológicas contrastantes.



Entre pueblos prístinos y clases revolucionarias: una reflexión crítica en torno a las categorías de la Filosofía de la Liberación

MARTÍN FORCINITI

UBA/CONICET

Introducción

En este trabajo analizaré en paralelo las conceptualizaciones antiimperialistas formuladas por los sectores “populista” y “marxista”¹ de la filosofía de la liberación durante la década del ’70. Caracterizaré el *sujeto* que cada sector identificó como el protagonistas ya de la *liberación*, ya de la *revolución*: el *pueblo* y el *proletariado* respectivamente. Asimismo, determinaré el rol que le asignaron a la *filosofía* en tales procesos. Concluiré mencionando algunas posibilidades de continuar estas reflexiones en la actualidad.

Diagnósticos populistas y marxistas frente al imperialismo

Más allá de las profundas divergencias existentes entre las dos grandes posiciones teórico-políticas de los filósofos de la liberación, podemos afirmar provisoriamente que todos ellos compartían un diagnóstico similar, generalizado en la época, acerca de la situación de América Latina: se trataba de un continente periférico y dependiente de las naciones capitalistas centrales, y tal dependencia producía y reproducía su subdesarrollo. Es decir que todos estos filósofos se valían de las conceptualizaciones *dependentistas* para caracterizar la situación latinoamericana, por lo cual todos concebían el *imperialismo* como una estructura de poder mundial.

Las similitudes acaban allí. Pues para los “populistas” el capitalismo era un fenómeno derivado, un desarrollo tardío del más fundamental y esencial imperialismo, característico de la modernidad europea y de su voluntad de poder, desplegada geopolíticamente desde el comienzo de la conquista de América en 1492 (Scannone, 1973: 260; Cullen, 1973: 92; Llach, 1974: 8). Se advierte así la impronta *culturalista*

¹ Ambos sectores se identifican con los que Cerutti Guldberg (2006) denomina “populista” y “crítico del populismo” pero, a diferencia de él, prefiero explicitar la posición política del segundo.



de los populistas; el enemigo a combatir era una cultura imperial, que en determinada época histórica se especificó como capitalista, pero que preexiste a ese particular “modo de producción”.

Por el contrario, los marxistas sostenían que los conceptos dependencistas habían sido formulados para complementar la teoría del imperialismo de los clásicos (Lenin, Trotsky, Luxemburgo), y debían ser utilizados en ese sentido (Guldberg 2006: 117-150). En consecuencia, para este sector el enemigo a combatir era el modo de producción capitalista, que se había convertido en imperialista en su última fase histórica. Sin desconocer que el capitalismo posee una faceta cultural dominante, para ellos la esencia de la dominación era esencialmente económica.

Pueblo, filosofía y la liberación

En este apartado analizaremos las principales conceptualizaciones de los populistas. Según Mario Casalla, la preferencia de los populistas por el uso del vocablo “pueblo” obedece a un intento de pensar la realidad latinoamericana a partir de categorías no eurocéntricas, evitando tomar como eje de la reflexión política tanto la noción liberal de “individuo” como la marxista de “clase”. Así, sería un error asumir que la contradicción principal en las sociedades latinoamericanas se cifra en los términos de burguesía-proletariado:

antes bien, un enfrentamiento mucho más ancestral y profundo será el que determina la estructura social básica de la colonia: la conflictiva relación opresor imperial/oprimido colonial. Es la voluntad integral de dominación imperial (histórica-política-cultural-humana y no sólo, ni prioritariamente, “económica”) quien reubica y enajena a los hombres en la situación colonial. Y, el alineamiento por “clases”, no es sino un resultado de este extrañamiento prioritario (Casalla, 1975: 50).

En Latinoamérica este “oprimido colonial”, no definible en términos meramente económicos, es el “pueblo”. La gran mayoría de los populistas definieron al *pueblo* a partir de la categoría levinasiana de “Otro”: se trata de una *exterioridad* radical, que siempre excede a cualquier *totalidad* cerrada, reproductora de lo Mismo. Diferenciándose del filósofo lituano, concibieron al Otro no como un individuo, sino como un sujeto colectivo y político. La exterioridad del pueblo radica en que siempre excede a cualquier intento de identificarlo con una entidad política delimitable, ya sea un Estado-nación o una clase (como el proletariado). El pueblo siempre es



más que tales entidades, y no coyunturalmente, sino *esencialmente*. La clave de su exterioridad se encuentra en su cultura, por lo cual la denominaremos *exterioridad cultural-metafísica*. La misma es explicada recurriendo a la noción ricœuriana de “núcleo ético-mítico” o “*ethos*”:

constituye el núcleo aptitudinal que tiñe vitalmente la peculiar existencia del grupo y del individuo asimilado a él. Este núcleo, como bien lo señala Ricoeur, está alimentado por valores que forman sistemas representativos de base que concretizan mediante el símbolo y la imagen la comprensión fundamental de un pueblo (Ardiles, 1975: 22).

El *ethos* es lo que le brinda a cada pueblo tanto su *identidad* como su *unidad*. Sin él, ningún grupo humano constituiría propiamente un “pueblo”, sino una mera “multitud”. El *ethos* es sin lugar a dudas *histórico*, en tanto se constituye en cierto momento de la historia y va sufriendo modificaciones a lo largo de la vida y las experiencias del pueblo en cuestión. Abrevando ahora en Heidegger, los populistas postulan que todo pueblo desarrolla, a partir de su particular *ethos*, un determinado *proyecto existencial* o *antropológico*, que le abre un determinado horizonte de experiencias de vida posibles en relación con la naturaleza y con los otros pueblos, al tiempo que le cierra otras. Estas posibilidades existenciales se concretizan, como afirma Osvaldo Ardiles, mediante la producción de *símbolos* e *imágenes*. Podemos denominar “cultura” a todo este discurrir vital-existencial del pueblo, desde la identidad del *ethos* hasta la producción de sistemas simbólicos. Tales sistemas incluyen las *instituciones*, como la ley, la moral y las costumbres, es decir, todo el campo político. ¿Cuál sería el vínculo entre la *cultura*, entendida como la vida de un pueblo, y la *política*? La política sería la principal creación cultural del pueblo, la que oficia de *guía* de todas las otras (De Zan, 1975: 125-126). Ya estamos en condiciones de comprender porqué el pueblo se define como una *exterioridad cultural-metafísica*. Pues su *ethos*, como fuente de sentido y de producción cultural, jamás se agota en sus expresiones concretas; siempre las antecede y excede. Y esta excedencia no es coyuntural, sino *metafísica*.

Yendo al caso específico del pueblo latinoamericano, los populistas consideraron que toda la historia latinoamericana, desde la conquista española hasta la actualidad, podía ser interpretada como el lento proceso de formación de un único *ethos* popular a partir de la multiplicidad cultural preexistente. A pesar de todas sus violencias, el período colonial habría producido una “hibridación étnico cultural” que dio nacimiento a la “etnia criolla”, característica de Latinoamérica (De Zan, 1975: 97-98). Así, la identidad del pueblo latinoamericano sería *mestiza*, *híbrida*,



en suma, *indo-ibero-americana*. Este *ethos mestizo* no se habría visto esencialmente modificado, luego de las independencias nacionales, por los influjos culturales franceses, ingleses y norteamericanos. Por el contrario, en lugar de nuevas *hibridaciones*, el núcleo indo-ibérico habría generado una *resistencia cultural* frente a la cultura ilustrada nordatlántica. Por eso es que, refiriéndose a la situación vigente desde principio del siglo XIX, Ardiles habla de "... una situación cultural dependiente constituida por una cultura invasora ajena y enajenante [adoptada por las elites vernáculas], por un lado, y una cultura popular autóctona encarnada en el proyecto histórico de las masas, por el otro" (Ardiles 1975: 24). Así, el principal efecto de la dominación imperialista consistiría en negarle al pueblo las posibilidades materiales para realizar sus objetivaciones culturales, especialmente su proyecto político, dado que la situación estructural de dependencia mantiene a los Estados-nación latinoamericanos en manos de elites ilustradas, aliadas al imperialismo, que excluyen a las grandes mayorías de toda decisión sobre sus destinos.

De modo que para los populistas cualquier posibilidad de liberación radicará en la exterioridad del *ethos popular*, si bien requerirá igualmente de la colaboración de los filósofos (de la liberación). Según Enrique Dussel, la liberación no puede llevarse a cabo ni apelando al puro espontaneísmo de las masas, ni al puro vanguardismo de los intelectuales (Dussel 1975: 162). Por el contrario, es necesario que el filósofo escuche la palabra del pueblo más oprimido y sufriente, y ponga su cultura ilustrada al servicio del mismo, como un maestro ante un discípulo. Esta metafórica "palabra del pueblo" no es otra cosa que su situación de opresión y las prácticas concretas que ya está llevando adelante para liberarse de ella. Si el filósofo es capaz de "escuchar" esa palabra muda, advertirá que consiste en una denuncia de la injusticia de la Totalidad opresora (el Estado-nación dependiente), de la que también él mismo forma parte, en tanto académico. A partir de su *opción ética* por el oprimido, el filósofo inaugurará no una *praxis* - "hacer lo que falta a partir de lo Mismo" -, sino más bien un *servicio* - "jugarse por lo que el otro dice y necesita más allá de mi proyecto y de mi posibilidad (Dussel, 1974: 133) - que lo arrancará de su adhesión a las ideologías de la Totalidad (Dussel, 1974: 141) y lo ubicará poco a poco en la *exterioridad popular*. Podrá entonces promover en el pueblo una conciencia crítica acerca de aquellos elementos que ha introyectado de la cultura dominante (Dussel, 1975: 166), así como describir lo más claramente posible las causas de la opresión y las posibilidades de liberación, otorgándole al proyecto libertario una *unidad ideológica* (Fornari, 1973: 150).



Surge así una nueva noción, la de cultura revolucionaria, o mejor aún, cultura liberadora, que originándose fontalmente en la cultura popular es el fruto de la mutua fecundación del intelectual revolucionario (el “maestro” o el “pro-feta” propiamente dicho) y el pueblo en camino de liberación (Dussel, 1975: 156).

Este proceso permite al pueblo desarrollar aquello que le estaba vedado: su proyecto antropológico-existencial, guiado por su proyecto político, que no es otro que el de la *liberación nacional*.

Proletariado, “filosófica” y revolución

Por su parte, los filósofos de la liberación marxistas enfatizaron la necesidad de valerse de la noción de “clase social” en lugar de la de “pueblo” para analizar los procesos políticos latinoamericanos, dada la ambigüedad característica de este segundo término. Así, Arturo Roig afirmó que

no aceptamos los presupuestos sobre los cuales se funda el “populismo”, en la medida que dentro de esta doctrina las categorías integradoras de “pueblo” y “ser nacional” niegan en un caso la alteridad, o la deforman al entenderla como una especificidad cultural absoluta. La noción de “pueblo” es utilizada para ocultar una heterogeneidad real, sobre la base de una pretendida homogeneidad, irreal, con lo que se disimula la lucha de clases y se posterga la liberación social, pretextando que antes se ha de dar una liberación nacional (...) de este modo “pueblo” y “ser nacional” aparecen como categorías típicas de “integración” propias del discurso opresor contemporáneo (Guldberg, 2006: 112).

Finalmente, Augusto Salazar Bondy criticó el concepto de *ethos*, por su pretensión de nombrar una realidad supuestamente ajena a las múltiples relaciones de “dominador-dominado” que estructuran las totalidades sociales (Salazar Bondy, 1974: 214). Así pues, la primera idea compartida por los marxistas es que *el sujeto revolucionario no es de ningún modo “exterior” al sistema de dominación* (Guldberg, 2006: 434). No hay ninguna alteridad absoluta o pureza ontológica a la que se pueda recurrir para constituir la sociedad futura; la novedad histórica surge siempre de manera impredecible dentro del proceso inmanente de la misma realidad óntica (Guldberg, 2006: 484). La totalidad histórico-social es concebida así como un “sistema de conexiones monista”, despojado de exterioridades trascendentes, cuya coherencia sin embargo se encuentra constantemente puesta en cuestión des-



de adentro, por la existencia de opacidades y singularidades con la capacidad de *emerger disruptivamente* (Guldberg, 2006: 487). Según Roig (1981: 181) “La existencia humana (...) es (...) el modo como el ente, en concreto el hombre de cada día, pone de manifiesto su poder de emergencia, que acabará siendo la emergencia social de una humanidad explotada y marginada, la del proletariado”.

Vemos que el poder de emergencia de que cada ser humano posee en tanto individuo es el que explica la posibilidad de la praxis histórica revolucionaria de una *clase social* particular, el proletariado. Ahora bien, cabe aclarar que este proletariado no está *dado* como una alteridad, sino que debe *constituirse históricamente* en esa particularidad disruptiva y revolucionaria. El presupuesto de esta constitución es lo que Roig denomina “conciencia de alteridad”:

la “conciencia de alteridad” se constituye como una respuesta a la opresión, a la marginación, al dolor, al hambre, al desprecio y tiene en su origen un sentido negativo, con toda la fuerza que la negación tiene en cuanto motor dialéctico. Sobre este momento negativo, ya en el plano de la totalidad social, alcanza una formulación necesariamente positiva, cuando los oprimidos se reconocen entre sí como tales y descubren la necesidad de superar una primera respuesta egoísta y alcanzar un ideal de humanidad en la que la alteridad sea tarea común y en la que el reconocimiento no tenga como fin simplemente la sobrevivencia. La “conciencia de alteridad” es pues un fenómeno que se da en el seno de la “conciencia social” y que no es ni puede ser extraño a las manifestaciones de la “conciencia de clase” (Roig, 1973: 228).

Esto significa que la conciencia y la fuerza para la liberación no provienen *desde la exterioridad cultural*; e proletariado se constituye como clase revolucionaria justamente a partir de su situación de extrema dominación, en la que todo le está negado (Salazar Bondy, 1968: 139). ¿Qué rol, si alguno, le corresponde a la filosofía en este proceso revolucionario inmanente? Para empezar, la filosofía debe abandonar sus pretensiones de realizar una totalización teórica de lo real:

Postulamos, en cambio, una filosófica entendiéndola como una práctica específica dentro de las prácticas conformadoras del todo social. No nos interesa, por tanto, el rol o la “imagen” del filósofo, sino la “función filosófica”, exigida y exigible a todos y a cada uno de los que integran ese todo social (Guldberg, 2006: 475).

La función “filosófica” como una práctica más dentro de la praxis social total, como un ejercicio de criticidad permanente (Guldberg 2006: 483), puede y debe ser



desempeñada por cualquiera; no requiere de una específica formación en la cultura ilustrada de la Totalidad. Esto se debe a que su objetivo no es, como querían los populistas, ofrecer una totalización teórica del sistema de dominación y oponerle una totalización de las prácticas de liberación, sino la crítica de las ideologías:

Para nosotros, el momento crítico de la ideología, en tanto falsa conciencia o conciencia enmascaradora y encubridora de lo real, marca el punto exacto de constitución de la auténtica filosófica en su función de servicio, para que toda la praxis social sea una praxis liberadora (Guldberg, 2006: 476).

La teorización crítica continúa siendo, como para los populistas, una tarea indispensable para alcanzar la efectiva liberación; es el filósofo “profesional” el que ha devenido dispensable. La filosófica no debe ser solamente una práctica crítica, sino sobretodo *autocrítica*, siempre sospechosa de la propia conciencia y de las ideologías de clase asumidas solapadamente. Así, según Horacio Cerutti Guldberg, quienes afirman que a los filósofos académicos les toca un rol determinante en el proceso de liberación no hacen más que defender “... los intereses de la pequeña burguesía (“clases sociales intermedias”, clases medias) de la cual los intelectuales son la expresión más clara” (Guldberg, 2006: 416). Tales filósofos no pueden conceptualizar su participación en las luchas concretas de los oprimidos más que como el resultado de un encuentro inesperado y revelador con la palabra muda del pueblo que los interpela desde la exterioridad. Por el contrario, para Roig es sólo la inmersión en praxis política efectiva del proletariado la que dará lugar al desarrollo de la ya mencionada *conciencia de alteridad* (Roig, 1981: 178), es decir, a la condición de posibilidad para proyectar práctica y teóricamente, junto a los oprimidos, una nueva sociedad producto de una *revolución*, social y nacional a la vez.

Conclusiones

Considero acertadas la mayoría de las críticas de los marxistas a las conceptualizaciones del sector populista, especialmente las relativas a la exterioridad metafísica del *ethos* latinoamericano y al rol indispensable que del filósofo en el proceso de liberación. Creo sin embargo que en la actualidad ambas ideas continúan suscitando apoyos, tanto desde ámbitos políticos como académicos. En lugar de simplemente desestimarlas, deberíamos analizar las razones de su vigencia, con mayor profundidad que la alcanzada por los análisis del sector marxista. Por otro lado,



también juzgo que éste fue incapaz de formular una noción no-eurocéntrica de *proletariado* y, más generalmente, de *clase social*, tal como le señalaron los populistas. Esto no constituye una mera falencia teórica, sino una expresión en el plano filosófico de concepciones ideológicas que han orientado, y aún hoy orientan, prácticas políticas concretas. En suma, postulo que las reflexiones de ambos sectores pueden considerarse emergentes de contradicciones aún no resueltas en las teorías y prácticas políticas antiimperialistas latinoamericanas, así como herramientas para iluminar posibles caminos alternativos para pensar y realizar la liberación.

Referencias bibliográficas

- Ardiles, O.** (1975), "Ethos, Cultura y Liberación", en *CPFL*, pp. 9-32.
- Ardiles et al.** (1973), *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires: Bonum (*HFLL*).
- Ardiles et al.** (1975), *Cultura popular y filosofía de la liberación*, Buenos Aires: Fernando García Gambeiro (*CPFL*).
- Casalla, M.** (1975), "Algunas precisiones en torno al concepto de "pueblo" ", en *CPFL*, pp. 33-69.
- Cerutti Gudldberg, H. (2006), *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México: FCE.
- Cullen, C.** (1973), "El descubrimiento de la nación y la liberación de la filosofía", en *HFLL*, pp. 92-104-
- De Zan, J.** (1975), "Filosofía de la cultura y filosofía política nacional", en *CPFL*, pp. 87-139.
- Dussel, E.** (1974), Intervención en "Crónica de la discusión", en *Stromata* 1-2:193-224.
- Dussel, E.** (1975), "Hacia una pedagogía de la cultura popular", en *CPFL*, pp. 141-180.
- Fornari, A. (1973), "Política liberadora, educación y filosofía", en *HFLL*, pp.138-164.
- Llach, J. J.** (1974), "Dependencia cultural y creación de cultura en América Latina", en *Stromata* 1-2: 5-23.
- Roig, A. A.** (1973), "Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías", en *HFLL*, pp. 217-244.
- Roig, A. A.** (1981), *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Buenos Aires: Una ventana, 2009.
- Salazar Bondy, A.** (1974), Intervención en "Crónica de la discusión", en *Stromata* N° 1-2: 193-224.
- Scannone, J. C.** (1973), "Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje", en *HFLL*, pp. 245-269.



¿Hay un fundamento último del Enfoque de las Capacidades?

FACUNDO GARCÍA VALVERDE

CONICET/UBA/GFP

Uno de los mantras que pueden hallarse en muchos textos que adscriben al Enfoque de las Capacidades es que lo que importan no son los funcionamientos sino las capacidades. Por ejemplo, no importa que Pedro se muera de hambre si Pedro tiene la libertad real de comer; quizás Pedro está realizando una huelga de hambre, está harto de vivir pero lo que realmente importa es que si considerara valioso alcanzar el funcionamiento de estar bien nutrido, Pedro tenga en su cocina alimentos con un índice nutritivo adecuado, que esos alimentos no le provoquen – por alguna enfermedad o deficiencia propia – rechazo o enfermedades, que pueda acceder a ellos y que pueda cocinarlos.

Si el mantra es un componente básico de la teoría, el Enfoque de las Capacidades está comprometido con la defensa de la prioridad de la libertad sobre el bienestar, tal como pareciera seguirse de algunos usos del mantra. Por ejemplo, Nussbaum argumentó que si el enfoque se centraba en asegurar funcionamientos y no meramente capacidades, entonces se convertiría en un igualitarismo paternalista. Por lo tanto, el foco en las capacidades aseguraría el carácter liberal del marco teórico. Por otra parte, tanto Sen como Nussbaum suelen argumentar que el foco en las capacidades es consistente con un principio de responsabilidad, según el cual si todos tienen iguales oportunidades, los individuos son responsables por sus elecciones.

En esta presentación, consideraré las críticas realizadas al mantra desde posiciones bienestaristas, como las de Richard Arneson y Gerald Cohen y las respuestas que Sen ofreció en su último texto importante, *The Idea of Justice*. Si bien mostraré que esas respuestas ni siquiera rozan el punto central de las objeciones, explicaré que una respuesta adecuada implica el rechazo del mantra como una reconstrucción ajustada del marco evaluativo en su versión seniana. Por último, plantearé algunas dudas sobre la corrección del tratamiento del fundamento de este marco.



1. Las críticas bienestaristas al mantra

Tanto Cohen como Arneson sostienen que la métrica de la justicia distributiva debe estar constituida por funcionamientos y no por las capacidades, es decir, por las oportunidades de un individuo evaluadas en términos de su bienestar. En palabras de Arneson “el requisito fundamental de la justicia y de la moralidad social es causar que las partes equitativas de bienestar – la obtención de los ítems de una lista objetiva de bienestar, evaluada adecuadamente – lleguen a las personas (2006:27)”.

Arneson formula dos objeciones principales a tomar las capacidades como la métrica normativamente prioritaria de la justicia social. La primera es que se exagera el valor moral de la libertad. En muchos contextos, aumentar las opciones libres del individuo puede lograrse sólo al costo de una menor cantidad de bienestar. Por ejemplo, si un individuo tiene dinero y la cocaína está disponible de manera legal, el individuo se sentirá libre para ser autoindulgente con sus “debilidades” y su vida será menos valiosa. Por el contrario, si se le niega el acceso a más dinero o a cocaína, su vida será más valiosa y provechosa, incluso calculando la pérdida de bienestar causada por la pérdida de opciones. (2006: 33)

La segunda objeción es que se exagera el valor moral de que las personas obtengan lo que quieran. Según Sen, un individuo puede tener la capacidad para hacer algo incluso si no lo realiza él; sólo hace falta que si hubiera elegido que ocurriera el hecho X, X hubiera ocurrido. Así, la capacidad de un individuo aumenta a medida que el mundo se acomoda más a sus deseos contrafácticos y esos deseos son causa de que el mundo se acomode. (Sen 1992: 64) De acuerdo con Arneson, nada asegura que los deseos del individuo (ya sean preferencias relevadas o completamente informadas) promuevan su bienestar. Por ejemplo, supóngase una persona anoréxica que posee deseos y elecciones hipotéticas completamente informados; ella valora, sobre cualquier otra cosa, un cuerpo flaco consistente con un ideal extremo de belleza y mantiene su evaluación, incluso sabiendo que no podrá ingerir calorías suficientes para mantener una vida sana. Según Arneson, esta persona no sufre ningún trauma psicológico sino que sencillamente comete un error normativo grave acerca de cómo vivir su vida. (2006: 37-9) En este caso, el enfoque de las capacidades debería afirmar que la persona es más libre en el sentido de las capacidades mientras obtenga realmente lo que quiere: un cuerpo extremadamente flaco.

Expuestas de esta forma, las dos objeciones a tomar las capacidades como métrica de la justicia distributiva implican numerosas discusiones interrelacionadas pero, no obstante distintas. En esta presentación, abordaré la objeción como si



planteara un desafío entre o bien afirmar que cualquier estado de cosas y cualquier acción humana pueden ser reducida a una única métrica - el bienestar – o aceptar consecuencias contraintuitivas de la supuesta prioridad lexicográfica de las capacidades sobre los funcionamientos.

Respuestas senianas a las críticas

En su último texto importante, *The idea of Justice*, Amartya Sen ofreció dos respuestas a estas críticas. La primera es que el foco en las capacidades no representa una pérdida informacional relevante ya que los funcionamientos alcanzados por un individuo son sólo un subconjunto de su conjunto de capacidades. Si, por ejemplo, un individuo alcanza el funcionamiento de estar bien alimentado, eso debe deberse a que estaba dentro de sus opciones reales estarlo. (Sen 2000: 99-102); De hecho, en las aplicaciones prácticas del enfoque de las capacidades, muchas veces la única forma de obtener información sobre las capacidades del individuo es a través de la observación de los funcionamientos. Por ejemplo, cuando la aplicación es sobre sociedades - como se realiza en los informes de Desarrollo Humano del PNUD – es razonable derivar a partir de los funcionamientos generales (una sociedad con buen índice de nutrición) la información de que sus miembros han tenido oportunidades genuinas de estar bien alimentados y que hubieran elegido estarlo. (Robeyns 2006: 361-2) Al mismo tiempo, hay muchos casos en los que investigar sobre los funcionamientos es la única forma de evaluar las capacidades. Si la distribución de un mismo funcionamiento es significativamente diferente en dos grupos sociales y no hay una razón independiente de por qué esos grupos elegirían de forma diferente entre su conjunto de capacidades, es posible inferir de esos distintos funcionamientos un conjunto distinto de capacidades. Por ejemplo, si los hombres y las mujeres tienen distintos funcionamientos con respecto a trabajos jerárquicos bien pagos y no hay una razón independiente que explique esa diferencia, entonces es razonable deducir que sus conjuntos de capacidades son desiguales. (Robeyns 2006: 367-8)

El segundo argumento intenta mostrar que enfocarse exclusivamente en los funcionamientos no puede reconocer diferencias normativas importantes en las formas y los procesos por los que se consigue tal estado de cosas. Para ilustrar esto, Sen utiliza el siguiente ejemplo. Es fin de semana y Kim desea quedarse en su casa. En el escenario 1, Kim logra hacer eso; en un escenario 2, unos ladrones ingresan en



su casa y la arrojan en una alcantarilla; en un escenario 3, unos secuestradores ingresan en su casa y la atan al sillón donde estaba viendo la televisión.

La comparación relevante, según Sen, es entre el escenario 1 y 3. En ambos, Kim logra el estado de cosas que desea pero mientras que en el primero su libertad no se ve afectada en el tercero sí, ya que si lo hubiera deseado, no habría podido salir de su casa. En los términos del propio Sen, lo que esta comparación muestra es que una métrica de las oportunidades para el bienestar no distingue entre distintas maneras y procesos por los que arribamos a ese estado, es decir, a ese funcionamiento. (Sen 2009: 229)

Ninguna de las dos respuestas funciona porque no atacan directamente los dos cuernos del dilema. La primera sólo muestra que la métrica de las capacidades no representa una pérdida informacional con respecto a la métrica del bienestar pero no muestra por qué el bienestar o la libertad tienen prioridad sobre la otra métrica. La segunda sólo muestra que obtener lo que uno desea y elegir lo que uno obtiene son distintos aspectos de la vida del ser humano pero, de nuevo, no muestra por qué uno es normativamente prioritario con respecto al otro.¹

Ahora bien, bajo estos dos argumentos fallidos pueden reconocerse las verdaderas razones con las que Sen puede rechazar el desafío de Arneson. A diferencia del bienestarismo arnesoniano, Sen abraza un pluralismo valorativo radical y, a diferencia del perfeccionismo arnesoniano, su versión del Enfoque de las Capacidades es, en sí mismo, moralmente neutro.

La primer razón es la que Sen asume con mayor rapidez. El punto de partida de toda la reflexión sobre el Enfoque de las Capacidades es que debe considerarse la heterogeneidad en el índice de conversión de los recursos para la evaluación de la calidad de vida; tal reconocimiento metodológico de la heterogeneidad natural y social es traducido a la reflexión moral. Así, en palabras de Sen,

La heterogeneidad de los factores que influyen en la ventaja individual es una característica general de la evaluación real. Aunque decidamos cerrar los ojos a esta cuestión suponiendo simplemente que hay una única cosa homogénea – la renta, la utilidad, el bienestar – en función de la cual podemos juzgar la ventaja total de todo el mundo y

¹ Por otra parte, el segundo ejemplo ni siquiera representa un caso en el que la métrica de las oportunidades para el bienestar realmente se diferencie del enfoque de las capacidades; el hecho de que Kim se vea secuestrada necesariamente reduce su bienestar y es altamente probable que esa reducción sea mayor a la ganancia de obtener lo que ella quería en primer lugar (quedarse en su casa). En este sentido, probablemente Arneson sumaría un escenario 4 en el que alguien incentiva fuertemente a Kim a salir a hacer los ejercicios físicos que ella rehúye constantemente.



realizar comparaciones interpersonales, eso no resuelve el problema, sólo lo elude (Sen, 2000:102)

De esta forma, las capacidades no agotan las preocupaciones normativas al juzgar la calidad de vida de un individuo de una sociedad sino que también deben considerarse sus recursos, su bienestar, su agencia, sus derechos, etc.. En este sentido, no es sólo que el centrarse en las capacidades no represente una pérdida informacional sino que, de manera más fundamental, ninguna preocupación moral puede ser reducida a otra.

Hasta aquí, Sen sólo ha respondido que esas dimensiones, *inter alia*, son irreducibles. Lo que creo importante preguntar ahora es si el mantra es adecuado, es decir, si las capacidades son normativamente más fundamentales que los funcionamientos. La respuesta de Sen es clara. Dado el hecho del pluralismo de las dimensiones morales para evaluar la calidad de vida, no es posible defender una prioridad absoluta de una dimensión sobre la otra. En algunos casos, como en los niños, lo realmente importante es lograr algunos funcionamientos valiosos; en otros casos, lo importante será lograr capacidades valiosas, como la capacidad de participar en la vida comunitaria y, en otros casos ambos tendrán igual importancia como en el caso de capacidades competitivas estudiado por Basu y López-Calva (2011). Por ejemplo, piénsese en una pareja donde cada miembro tiene las capacidades para desarrollar un trabajo demandante que es incompatible con grandes responsabilidades por el cuidado de terceros. Si la pareja tiene hijos o un familiar enfermo que está a cargo de ellos, es imposible que los dos actualicen su capacidad. En casos donde los conjuntos de capacidades de un individuo dependen de las elecciones de otros, es razonable considerar que son importantes tanto las capacidades como los funcionamientos.

Independientemente de los funcionamientos y capacidades particulares que se consideren y que modifican el juicio normativo intuitivo, Sen tiene una respuesta general a la cuestión de las prioridades dentro del marco del pluralismo valorativo. Esa respuesta es procedimental. La información contenida tanto en el conjunto de capacidades individual como en el social es sumamente disímil ya que, en principio, debería incluir todas las capacidades y todos los funcionamientos, desde los más triviales hasta los más básicos, desde los moralmente aceptables hasta los moralmente inaceptables. Por lo tanto, es necesario realizar una evaluación del valor de los funcionamientos, de su peso relativo, de cómo realizar comparaciones interpersonales entre conjuntos de capacidades y de si una sociedad debe garantizar ciertos



funcionamientos muy básicos, como estar adecuadamente alimentado, tener buena salud, etc.

Cuando el ejercicio evaluativo tiene fines sociales, como el diseño de políticas públicas o de diseño de programas de desarrollo humano, la discusión y deliberación son fundamentales para generar un acuerdo sobre cada uno de esos juicios valorativos que deben realizarse. En palabras de Sen,

Un procedimiento de elección que se base en la búsqueda democrática de un acuerdo o de un consenso puede ser extraordinariamente engorroso, y a muchos tecnócratas les disgusta lo suficiente su complejidad como para suspirar por alguna fórmula maravillosa que nos proporcione simplemente unas ponderaciones ya preparadas que sean perfectas. Sin embargo, no existe, por supuesto, tal fórmula mágica, ya que la cuestión de la ponderación es una cuestión de evaluación y valoración, no una cuestión de tecnología impersonal.” (Sen, 2000: 104)

De esta manera, cualquier establecimiento *a priori* del diálogo democrático y definitivo de una prioridad normativa o de la asignación de un peso relativo a ciertos funcionamientos debe ser considerado como ilegítimo.

3. Problemas de la vinculación entre el Pluralismo Valorativo y la Democracia

Dada la aceptación tanto del pluralismo valorativo como del procedimiento para lidiar con él, el vínculo entre la versión seniana del enfoque de las capacidades y la democracia pareciera fluir naturalmente y convertirse en una buena estrategia para rechazar las objeciones de Arneson.

Sin embargo, ese vínculo es altamente problemático por dos razones. El hecho del pluralismo valorativo del cual parte Sen no parece ser valorado moralmente, al menos no como lo hace John Rawls. Como es ampliamente conocido, de acuerdo con este último, el pluralismo no es un mero hecho sino que es el producto inevitable del ejercicio libre de la razón práctica. Al mismo tiempo, Rawls no considera que cualquier desacuerdo sobre valores morales sea razonable y deba ser aceptado en una deliberación moral pública. (Rawls 1993: 36-8) Dada esta restricción a los desacuerdos morales legítimos, las deliberaciones públicas rawlsianas parecerían ser menos vulnerables al ingreso de valores morales que pongan en riesgo el bienestar, la calidad de vida y la autonomía de otros individuos.



Por otro lado, dado el rechazo a la postulación a priori de condiciones ideales de deliberación o a condiciones de justicia más robustas que capacidades elementales y poco controversiales, nada asegura que en la discusión pública sobre algún ejercicio evaluativo que cuente con las capacidades como base informacional no aparezcan preferencias adaptativas. Como señala Mozaffar Qizilbash, Sen podría argumentar que a pesar de que las prioridades y las ponderaciones que surjan de una deliberación pública pueden reproducir distorsiones, especialmente, en *status quo* injustos, cualquier discusión pública que tenga como objetivo la selección de funcionamientos y capacidades relevantes, involucrará que los individuos ofrezcan razones para esa elección. Estas razones deben ser aceptables para otros individuos que viven en condiciones distintas y, por lo tanto, la deliberación implicará intercambios discursivos que permitan trascender las propias circunstancias de las personas y, por lo tanto, el riesgo de distorsión disminuirá. (Qizilbash, 2007: 181-2)

Sin embargo, como Elizabeth Anderson reconoció, si bien un fuerte principio de inclusión democrática podría, en principio, ayudar a desvelar las preferencias adaptativas, nada lo garantiza:

La carencia de capacidades podría causar que las perspectivas de algunos grupos no sean escuchadas o tomadas seriamente [...] por medio de la adaptación de preferencias a situaciones de pobreza, de una falta de libertad y recursos para participar en la discusión pública, de una degradación del estatus, en la cual los sectores aventajados consideran la pobreza como un signo de que no vale la pena escuchar a los peor situados. (Anderson, 2003: 14)

En este sentido, es ilustrativo mostrar cómo los proyectos de desarrollo humano a pequeña escala, incluso cuando en sus objetivos se muestran como completamente participativos, pueden sufrir la presencia de este tipo de preferencias. Por ejemplo, un proyecto para pequeños agricultores en Gambia fracasó en sus objetivos de mejorar el acceso de mujeres pobres a nuevas ciénagas despejadas cuando el comité que debía asignar tierras y dar una representación total a esas mujeres fue gradualmente cooptado por los hombres que hicieron el trabajo de despejar las tierras. (Cornwall 2003: 1328-3)

Dado que el enfoque de las capacidades no es un mero ejercicio abstracto en la filosofía práctica sino que buena parte de los proyectos de desarrollo humano, generados y financiados entre el PNUD y distintas organizaciones internacionales, han tomado el marco seniano como justificación de sus propuestas, es evidente que las críticas recién señaladas e ilustradas evidencian la necesidad de complementar



el espacio informacional de las capacidades con un concepto más rico y detallado de la participación política y la democracia.

Por último, quisiera realizar dos aclaraciones sobre el alcance de esta crítica. En primer lugar, el objeto de la crítica no es en sí el pluralismo valorativo que sostienen autores como Rawls y Dworkin. En segundo lugar, el objeto de la crítica no es a las posibles falencias de métodos democráticos de resolución de problemas de acción colectiva. El objeto de la crítica es el respeto indiscriminado del pluralismo valorativo, el cual, ahora sí, puede ser considerado como el fundamento último del enfoque de las capacidades. Lo que Sen debería ofrecer es una justificación de este respeto, quizás celebrando la heterogeneidad de las valoraciones morales como resultado de las distintas experiencias humanas o mostrando cómo un respeto menos inclusivo de esas diferencias perjudica la calidad de vida individual. En última instancia y de forma completamente paradójica, postular este tipo de respeto al pluralismo valorativo reproduce el dilema del cual partió esta contribución, el dilema entre el bienestar y la libertad. Quizás no haya forma de escapar de él.

Referencias bibliográficas

- Anderson, E.** (2003), "Sen, ethics and Democracy", *Feminist Economics* 9: 239-61
- Arneson, R.** (2006), "Distributive Justice and Basic Capability Equality: «Good Enough» Is Not Good Enough" en Kauffman, A.(ed.) *Capabilities Equality. Basic Issues and Problems*, New York: Routledge
- Basu, K., López-Calva, L.** (2011), "Functionings and Capabilities," en Arrow, K., Sen, A., Suzumura, K. (eds.) *Handbook of Social Choice and Welfare. Vol. 2*, , Amsterdam: Elsevier, pp. 153-187
- Cornwall, A.** (2003), "Whose Voices? Whose Choices? Reflections on Gender and Participatory Development", *World Development* 31: 1325-1342
- Qizilbash, M.** (2007), "Social choice and individual capabilities", *Politics, Philosophy & Economics*, 6: 169-192
- Rawls, J.** (1993), *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.
- Robeyns, I.** (2006), "The Capability Approach in Practice", *The Journal of Political Philosophy* 14: 351-376
- Sen, A.** (2000), *Desarrollo y libertad*, Buenos Aires: Planeta
- Sen, A.** (2009), *The Idea of Justice*, Cambridge: Harvard University Press



Reforma institucional global ¿Justicia o beneficencia?

FRANCISCO GARCÍA GIBSON

UBA/CONICET/GFP

Los deberes hacia los pobres globales se entienden a menudo como deberes de rescate, es decir, como deberes de salvar a alguien de un peligro de muerte (Singer, 1972; Unger, 1996). Además, a los deberes de rescate se los clasifica comúnmente como deberes de beneficencia, no de justicia (Miller, 2007; Meckled-Garcia, 2008). Esa clasificación tiene consecuencias importantes, porque los deberes de justicia tienen prioridad sobre los de beneficencia, si ambos entran en conflicto. Como los Estados ricos tienen hacia sus propios ciudadanos ciertos deberes de justicia, estos deberes tendrían prioridad frente a los deberes de rescate que los Estados ricos tienen hacia extranjeros en situación de pobreza extrema. La tesis principal del presente artículo es que no es correcto clasificar los deberes de rescate como deberes de beneficencia, pues ocupan una tercera categoría de deber.

Los deberes hacia los pobres globales no son necesariamente deberes de transferir recursos. De hecho varios economistas afirman que las transferencias de países ricos a países pobres tuvieron efectos negativos sobre la reducción de la pobreza (Moyo, 2009). La reforma de las normas de comercio internacional (entre otras instituciones globales), en cambio, es considerada como una vía más efectiva para combatir la pobreza en el mundo (Tesón, 2007). Por esa razón, los deberes de los Estados ricos hacia los pobres globales deben entenderse principalmente como deberes de promover la reforma de las normas internacionales que afectan la distribución de riqueza en el mundo.

Deber de rescate. ¿Justicia o beneficencia?

Entiendo por “rescatar” o “salvar” una acción o conjunto de acciones que redundan en evitar un peligro de muerte inminente para alguien. Por ejemplo, diríamos que si Claudia reanimó a Pedro, que sufría un paro cardiorrespiratorio, Claudia rescató, o salvó, a Pedro. Mi interés está en un grupo particular de DR, los deberes



de rescate fácil (DRF), que son los deberes que –como en el ejemplo recién mencionado- involucran riesgo y costo mínimos para el portador del deber.

Usaré la siguiente definición de “DRF”, que estipula condiciones necesarias y conjuntamente suficientes para el uso correcto del término “DRF”:

- Deber de evitar un peligro de muerte a alguien
- Riesgo y costo mínimo
- Deber prioritario
- Deber no correlativo a derecho
- Deber respecto al cual no se puede usar la fuerza para motivar su cumplimiento

Es importante aclarar lo que la anterior definición no es. No es una afirmación sustantiva acerca de cuáles son nuestros deberes en casos en que nos encontramos con una persona en peligro de muerte. No afirmo que cuando nos encontramos con alguien en esa situación tengamos un deber prioritario, no correlativo a derecho, etc. de rescatarla. Eso sería una tesis acerca de la realidad normativa, sería una respuesta a una pregunta tipo (c). Por el contrario, mi objetivo es responder a una pregunta tipo (a), es decir, acerca de los criterios de uso correcto de cierto término. Pero no pretendo reflejar los usos comunes de “DRF” (pues probablemente ni existan, pues es casi un neologismo). Lo que doy es una definición estipulativa cuyo fin es simplemente identificar, o nombrar, un conjunto de características (sin el compromiso de afirmar que esas características efectivamente se den así unidas en la realidad).

La relevancia de los DRF para la discusión filosófica contemporánea se debe al artículo de Peter Singer “Famine, Affluence, and Morality” (1972). Allí el autor establece una analogía entre rescatar a alguien de un peligro de muerte y combatir la pobreza global. Para Singer nuestra posición frente a las personas que sufren pobreza extrema es similar a nuestra posición frente a un niño que se ahoga delante de nosotros: podemos salvarlos con poco esfuerzo y sin riesgo y por lo tanto tenemos un deber prioritario de hacerlo.

Tanto Singer como sus críticos y defensores llaman comúnmente “deberes de beneficencia” a esos deberes de rescatar al niño, que son DRF (Singer, 1972; Barry y Overland, 2011). Pero, según el concepto de deber de beneficencia que vimos en la sección anterior, los DRF no cumplen con las condiciones necesarias para ser llamados deberes de beneficencia. Es cierto que los DRF no son deberes correlativos a derecho ni se puede usar la fuerza para hacerlos cumplir, pero son deberes prioritarios. Para poder ser llamados deberes de beneficencia tendrían que cumplir con esa última condición. Ahora bien, tampoco cumplen con las condiciones necesarias para ser



llamados deberes de justicia, pues no son correlativos a derecho ni se puede usar la fuerza para motivar su cumplimiento (para la distinción entre justicia y beneficencia, ver Gilabert, 2012). De esto se siguen dos tesis o consecuencias importantes.

La primera tesis es la tesis de la no exhaustividad: la distinción entre DJ y DB no es exhaustiva. Como esos dos conceptos están definidos no por una única condición necesaria sino por un conjunto de tres condiciones necesarias (y sus opuestos), hay obviamente espacio lógico para un tercer concepto (y numerosas concepciones), que cumpla con algunas de esas condiciones, pero no todas. (De hecho hay espacio lógico para en total 6 conceptos adicionales, si combinamos de todas las maneras posibles las condiciones necesarias.) Por ejemplo, podemos pensar un tercer tipo de deber (llamémoslo “D3” para abreviar) que se defina por ser un deber no correlativo a derecho y que no se puede usar la fuerza para hacerlo cumplir, pero es un deber prioritario. Los DRF cumplirían precisamente con esas condiciones.

Para ilustrar la idea, considérese el siguiente esquema:

	Condiciones necesarias		
	P	Q	R
DJ	+	+	+
D8	+	+	-
D7	+	-	+
D6	+	-	-
D5	-	+	+
D4	-	+	-
D3	-	-	+
DB	-	-	-

El esquema ilustra las condiciones necesarias para el uso de los términos DJ, DB, D3, etc. La columna P se refiere a la condición necesaria de ser (P+) o no ser (P-) un deber correlativo a derecho. La columna Q se refiere la condición de ser (Q+) o no ser (Q-) un deber respaldable con la fuerza. La columna R se refiere a la condición de ser (R+) o no ser (R-) un deber prioritario. Combinando esas 6 condiciones necesarias pueden formarse 8 conceptos. El concepto de DJ consiste en las condiciones P+, Q+, R+. El concepto de DB consiste en las condiciones P-, Q-, R-. Lo que la tesis de la exhaustividad señala es que obviamente hay espacio para 6



combinaciones más. D3 es una de esas combinaciones: P-, Q-, R+. Y los DRF justamente se definen (en parte) por esas tres condiciones.

La segunda tesis es la *tesis de la no prioridad absoluta de la justicia*. Esa tesis puede entenderse de dos maneras. En primer lugar, el hecho de que cierto deber no sea un deber de justicia no implica necesariamente que sea un deber no prioritario. Sólo implica que carece de al menos una de las condiciones necesarias para ser un deber de justicia. Los deberes D3, D5 y D7 son prioritarios pero no son deberes de justicia. En segundo lugar, el hecho de que un deber no sea un deber de justicia tampoco implica necesariamente que sea un deber sobre el cual los DJ tienen prioridad. Cuando dos deberes prioritarios entran en conflicto, debe evaluarse cuál de los dos tiene mayor prioridad. No está establecido por definición que uno prevalece sobre el otro. De hecho, según algunos autores en ciertos casos el deber de salvar una vida puede incluso pesar más que el deber de no dañar la propiedad de otro, que es un DJ (Unger 1996, 63ss) [es un DJ porque se puede hacer cumplir mediante la fuerza, es correlativo a derechos y tiene gran peso].

4. Implicaciones para el problema de la pobreza global

Como vimos, los DRF son centrales para parte de la literatura sobre pobreza global. En contra de la opinión común, la sección anterior nos muestra que los DRF no son DB. Además, nos muestra que son deberes prioritarios y que pueden incluso tener prioridad sobre algunos DJ.

Es fácil perder el foco y olvidar que lo anterior son afirmaciones puramente *terminológicas*. No digo que *de hecho* los agentes tengan otros deberes además de los DJ y DB. Tampoco digo que de hecho algunos DRF tengan prioridad sobre los DJ. Ni siquiera afirmo (o presupongo) que existan DRF en absoluto. Sólo señalo que no es cierto que *por definición* sea imposible que exista un deber prioritario que no sea un DJ. Y de hecho podemos imaginar un tipo de deber, los DRF, que serían prioritarios pero no serían DJ.

Aunque sean afirmaciones puramente terminológicas, no son irrelevantes para el debate sustantivo. Por ignorarlas, muchos autores llegaron a conclusiones erradas acerca de cuestiones sustantivas.

David Miller (2007), por ejemplo, usa la distinción entre DJ y DB para analizar el caso de los deberes de los Estados ricos hacia las personas en situación de pobreza extrema en el mundo. Aunque Miller analiza varios escenarios, voy a concentrarme en su análisis de los casos en que la pobreza extrema en cierto país tiene causas internas, no internacionales. En particular, Miller se refiere a los casos en que la causa de la pobreza



son (exclusivamente) las decisiones gubernamentales de un grupo que tiene el poder político mediante una dictadura, y no decisiones democráticas o representativas de la mayoría o todos los habitantes. En esos casos, los Estados ricos podrían desde afuera tomar ciertas medidas (aunque no es fácil determinar cuáles) para intentar reducir la pobreza extrema en aquellos países. Si todo indica que los dictadores no harán nada para remediar la pobreza de su propio país, para Miller los Estados ricos tienen cierto deber de tomar medidas desde afuera (y supongamos que son deberes que cumplen con los requisitos para llamarse DRF). Pero la pregunta es si son deberes de justicia o de beneficencia.

Para Miller son DB. Eso tiene consecuencias importantes. El Estado tiene hacia sus propios ciudadanos ciertos DJ, como por ejemplo el deber de asegurarles ciertos derechos económicos básicos, ciertos derechos civiles e incluso –según algunos autores– el deber de asegurar dentro de su territorio cierta equidad socioeconómica (Rawls, 1972). Si los DRF que tienen los Estados ricos hacia los pobres globales son DB, entonces los DJ que los Estados ricos tienen hacia sus propios ciudadanos tienen prioridad sobre los DRF.

¿Por qué concluye Miller que los DRF son DB? Su argumento es el siguiente. Como partimos del supuesto de que los causantes de la pobreza son los dictadores del país pobre, tenemos que afirmar que la responsabilidad primaria por la pobreza la tienen los dictadores, no los Estados ricos. Por lo tanto, no podríamos justificadamente aplicarle sanciones a los Estados ricos si se negaran a tomar las medidas necesarias. Pero si no se puede usar la fuerza para hacer cumplir esos deberes, entonces no cumplen con una de las condiciones necesarias para ser un DJ. Por lo tanto, concluye Miller, son DB. De ahí Miller deduce que son deberes no prioritarios y, sobre todo, no prioritarios frente a los deberes de justicia doméstica de los Estados ricos (como por ejemplo, el DJ de crear y mantener un extenso Estado de bienestar al interior de sus propios territorios).

Las conclusiones de Miller se basan implícitamente en dos premisas que, según mostré en secciones anteriores, son falsas. La primera premisa es que si un deber no es un DJ, entonces es un DB. Esa premisa es falsa porque niega la tesis de la exhaustividad. Puede haber deberes que no se pueden hacer cumplir mediante la fuerza y que sin embargo sean prioritarios. (Y en ninguna parte Miller prueba que no existan deberes de este tercer tipo). La segunda premisa es que si algo no es un DJ, es un deber sobre el cual los DJ tienen prioridad. Esa premisa es falsa porque niega la tesis de la no prioridad absoluta de la justicia. Es posible pensar un deber que carezca de alguna de las condiciones necesarias para ser un DJ, pero que sin embargo sea un deber prioritario.

El presente trabajo limpia el terreno para desarrollar las teorías de la pobreza global que ponen el foco en los DRF que tienen los Estados ricos hacia las personas en situación de pobreza extrema. Abrir el espacio para una tercera categoría de deber ayuda a



evitar confusiones y poder concentrarse en la cuestión más importante: determinar cuáles de los diversos deberes de los Estados tienen prioridad.

Conclusión

La definición del contraste entre DJ y DB es objeto de controversia. Sin embargo, existe una serie de criterios en los cuales todas las concepciones acuerdan. Los DRF no satisfacen los criterios ni para ser clasificados como DJ ni como DB. Por lo tanto, sugiero que la distinción no es exhaustiva y que no hay razones definicionales para pensar que los DJ tienen prioridad sobre los DRF. Aunque esta propuesta es terminológica, tiene consecuencias relevantes para discusiones sustantivas, como la discusión sobre pobreza extrema global.

Referencias bibliográficas

- Barry, C. y Overland, G.** (2011), "How Much for the Child?", *Ethical Theory and Moral Practice* 16:189-204.
- Gilbert, P.** (2012), "Justice and Beneficence" (inédito).
- James, S.** (2003), "Rights as Enforceable Claims", *Proceedings of the Aristotelian Society* 103: 133-47.
- Meckled-Garcia, S.** (2008), "On the Very Idea of Cosmopolitan Justice: Constructivism and International Agency", *The Journal of Political Philosophy* 16: 245-271.
- Miller, D.** (2007), *National Responsibility and Global Justice*, New York: Oxford University Press.
- Moyo, D.** (2009), *Dead Aid: Why Aid Is Not Working and How There is Another Way for Africa*, New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Nagel, T.** (2005), "The Problem of Global Justice", *Philosophy & Public Affairs* 33: 113-147.
- Pogge, T.** (2005), "Recognized and Violated by International Law: The Human Rights of the Global Poor", *Leiden Journal of International Law* 18: 717-745.
- Rawls, J.** (1979), *Teoría de la justicia*, México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Singer, P.** (1972), "Famine, Affluence, and Morality", *Philosophy and Public Affairs* 1: 229-243.
- Singer, P.** (2009), *The life you can save*, Melbourne: Text Publishing.
- Snyder, J.** (2009), "Easy Rescues and Organ Transplantation", *HEC Forum* (2009) 21: 27-53



- Taylor, J.** (2008), “Liberalism, the Duty to Rescue, and Organ Procurement”, *Political Studies Review* 6: 314-326.
- Tesón, F.** (2007), “Global Justice and Trade: A Puzzling Omission”, *FSU College of Law, Public Law Research Paper No. 285*.
- Unger, P.** (1996), *Living High and Letting Die*, New York: Oxford University Press.
- Waldron, J.** (2002), “Is the Rule of Law an Essentially Contested Concept (in Florida)?”, *Law and Philosophy* 21: 137-164.



La democracia deliberativa y la dos dimensiones de la legitimidad política

LUIS L. GARCÍA VALIÑA

UBA/GFP

Uno de los signos más evidentes de que vivimos en tiempos de crisis es que las democracias liberales y sus instituciones se encuentran nuevamente en la obligación de justificarse a sí mismas. Es cierto que, al menos desde la caída de los regímenes totalitarios, las democracias de corte liberal parecieron estabilizarse en casi todo el mundo, aunque no es menos cierto que, en nuestros días, el resurgimiento de los viejos fantasmas del populismo nacionalista, por un lado, y distintos fenómenos identitarios de carácter sub nacional, por el otro, viene a poner en entredicho el ideal liberal.

De manera que los liberales nos vemos forzados a ofrecer razones por las cuales ese ideal continúa siendo atractivo. En la mayoría de los casos, esas razones adquieren la forma de una respuesta a la pregunta por la legitimidad de la democracia.

Una de las formas más distintivas que adquiere esa respuesta en la actualidad recibe el nombre de Democracia Deliberativa. No se trata de una teoría unificada, sino que más bien consiste en “una familia de visiones según la cual la deliberación pública de ciudadanos libres e iguales es el corazón de la toma legítima de decisiones políticas y del autogobierno” (Bohman, 1998:401). Más allá de esta convergencia general en torno al papel central de la deliberación, es la conexión precisa entre deliberación y legitimidad lo que permanece oscuro en gran medida. Es decir, lo que resulta absolutamente central para la teoría es proporcionar una explicación sólida de por qué el intercambio de razones y argumentos tiene una influencia decisiva en la legitimidad de un proceso político, y cuáles son las características que ostenta esta relación tan particular.

Simplificando en gran medida, podemos decir que las respuestas han sido básicamente dos. Por una parte, están los que ven en la deliberación una parte importante de lo que significa tratar a las personas justamente como personas. Es decir, como agentes capaces de tener una vida moral independiente y que poseen una dignidad especial que nos impide ejercer violencia arbitraria sobre ellos. Una forma de ejercer violencia sobre otros consiste en pretender organizar la sociedad de una forma que ellos no podrían aceptar. De manera que la única forma de tratar a los demás con la debida consideración y respeto consiste en proporcionarles razones



que no podrían razonablemente rechazar, y únicamente podríamos saber cuando este es el caso si procedemos a un intercambio libre y reflexivo de argumentos entre ciudadanos.

Usualmente, este tipo de consideraciones van asociadas a una concepción procedimentalista de la legitimidad política, que se caracteriza por intentar, según lo expresa Eric MacGilvray:

...referir la adjudicación de preguntas morales y éticas controvertidas a procedimientos fijos, los cuales, por descansar en un conjunto mínimo (aunque sustantivo) de compromisos morales, son más capaces (aunque no con seguridad) de ganarse el apoyo de un amplio (aunque no universal) rango de personas (MacGilvray, 2004: 25)

Sin embargo, prefiero referirme a ella como concepción estrecha de la legitimidad, por cuanto la idea de una concepción procedimental parece implicar la ausencia de compromisos sustantivos que la diferenciarían de otras concepciones más robustas, lo cual es falso (la cuestión parece ser más de grado que de fondo). La idea de una concepción estrecha de la legitimidad, por su parte, captura la idea de un requisito mínimo de aceptabilidad para una decisión política: la de hacer justicia a aquello que John Rawls asoció al deber de civildad.

Por otra parte, se encuentran aquellos que han pretendido anclar la conexión entre deliberación y legitimidad en el valor epistémico de las decisiones adoptadas. En este caso, hablaremos de una concepción ampliada de la legitimidad, por cuanto a la preocupación por el tratamiento igualitario a los ciudadanos le agrega una consideración por el resultado del proceso político. En este caso, la conexión se produce en virtud del impacto que el intercambio de razones tiene en los ciudadanos no en su calidad de agentes morales, sino como agentes epistémicos; así, la deliberación produce ciudadanos mejor informados en varios aspectos, desde las características del problema a resolver y los medios disponibles, así como también acerca de sus propias preferencias y su conexión con otras preferencias o intereses, alternativas de acción, consecuencias anticipadas, etc. Esta conexión, a su vez, tiene como consecuencia un aumento de las probabilidades de que el proceso democrático tienda a producir resultados correctos. Una manera usual de argumentar en favor de esta conexión es a través del Teorema de Condorcet.

Estas dos concepciones de la legitimidad corresponden, aproximadamente, a dos dimensiones con las que intuitivamente asociamos la idea de legitimidad democrática. La concepción estrecha, como dije, suele ir asociada a la dimensión procedimental, que tiene que ver con la justicia en la toma de decisiones, las reglas de



procedimiento y las características, digamos, formales del proceso político. Esta es una dimensión que mira “hacia atrás”, hacia la forma en la que se arribó a una decisión. La concepción ampliada suele poner su mirada hacia adelante, hacia la corrección del resultado, hacia los efectos.

Nuevamente, debemos proceder con cuidado al hablar de procedimentalismo y concepción epistémica: ni el procedimentalismo se desentiende de ciertos resultados, ni las variedades epistémicas abjurán de toda apelación al procedimiento (podría mencionarse como contraejemplo que las concepciones instrumentalistas de la democracia, que sólo consideran la dimensión epistémica, son concepciones estrechas que no otorgan ningún valor al aspecto procedimental; sin embargo, en ese mismo movimiento de poner todo el peso de la legitimidad en el resultado, convierten a la relación entre democracia y legitimidad en meramente contingente, y por tanto dejan de ser concepciones acerca de la legitimidad de la *democracia*).

Hechas estas aclaraciones, me gustaría pasar a sostener que la concepción estrecha es conceptualmente inestable, y eventualmente colapsa en la concepción ampliada.

Decíamos que la intuición reconociblemente democrática que la concepción estrecha logra capturar es aquélla que asocia la legitimidad de la democracia a la posibilidad de que todos los que van a ser afectados por una decisión puedan brindar su consentimiento (o, al menos, si no lo hacen, puedan encontrar razones que no podrían razonablemente rechazar) y que esto equivalía a tomar en consideración la agencia moral de los ciudadanos. De allí la idea de que el intercambio de razones y argumentos era la condición fundamental para el cumplimiento de estos requisitos morales.

Sin embargo, resulta difícil visualizar cómo podría esta concepción hacer siquiera lugar a la deliberación. En efecto, el criterio estrecho de legitimidad queda satisfecho por el solo cumplimiento de los requisitos procedimentales implícitos en la idea de tratamiento igualitario, pero el intercambio de razones y argumentos procede a partir de un criterio que por definición cae por fuera de los límites del procedimentalismo, es decir, a partir de un criterio de corrección. Sin una idea de corrección, no queda claro por qué la deliberación importa siquiera (Estlund, 1997). La razón es simple: para dar sentido al intercambio de razones y argumentos, tenemos que poder decir que algunas razones son mejores que otras, y sólo podemos hacer esto si contemplamos la posibilidad de que al menos una de las razones en pugna sea correcta. La concepción estrecha impide esto al no hacer lugar a ninguna consideración que atente contra la igualdad entre los ciudadanos, y por este motivo resulta “insensible a razones”. Por otra parte, como menciona Cheryl Misak:



si no existe una explicación del hecho de que usted y yo estemos en desacuerdo (ninguna apelación a la idea de error) sólo nos queda la ominosa posibilidad de que no pueda haber nada correcto o incorrecto. Y si no hay nada en lo que acertar o errar, entonces tampoco parece haber una razón para perseguir nuestros propios intereses (Misak, 2004: 481)

De la misma manera, la carencia de un criterio de corrección impide determinar plausiblemente cómo han de elegirse los criterios bajo los cuales ha de evaluarse la situación presente (es decir, cómo ha de determinarse que una situación determinada cae bajo el rango de un conjunto de criterios y no de otros) ni cómo determinar las acciones que se ajustan a la decisión tomada, etc.

Son este tipo de cuestiones las que han llevado a muchos a proponer una concepción ampliada de la legitimidad, para hacer lugar a las poderosas intuiciones de sentido común que asocian a la idea de legitimidad algo más que las condiciones formales de un procedimiento, es decir, alguna consideración acerca de los efectos de la decisión finalmente adoptada. En concreto, las variedades epistémicas del criterio de legitimidad coinciden en afirmar que la legitimidad del resultado de un procedimiento de toma de decisiones democrático depende, al menos en parte, de su corrección de acuerdo a criterios que son parcialmente independientes (como mínimo lógicamente) de la deliberación en sí. Más precisamente, el llamado “modelo estándar” de justificación posee tres elementos, de acuerdo a la propuesta de Joshua Cohen (1986): (i) un estándar independiente de corrección; (ii) una concepción cognitiva del voto; y (iii) una concepción de la toma de decisiones como un proceso de ajuste de creencias.

Las concepciones epistémicas de la legitimidad no han quedado exentas de críticas, centradas fundamentalmente en la potencial colisión entre las demandas procedimentales referidas a la igualdad de participación y aquellas impuestas por la corrección. Brevemente, admitir la posibilidad de conocimiento moral (y esto es algo que debe suponerse, si la concepción ha de ser llamada epistémica en absoluto) implica admitir distintos grados de pericia moral. Y admitido esto, se vuelve plausible que una elite de expertos obtenga cierta preeminencia al momento de decidir.

Por otro lado, se ha hecho notar que la postulación de un criterio independiente de corrección falla en hacer justicia al hecho de que parte del valor epistémico del proceso democrático consiste no sólo en su capacidad de aproximarse a algún resultado antecedente a la deliberación, sino en tanto permite a los ciudadanos aprender unos de otros respecto de sus preferencias e intereses, e incluso definirlos, precisar-



los y aún modificarlos a la luz de la información provista por otros. En otras palabras, la democracia posee una función constructiva, en la medida en que no sólo permite a sus ciudadanos satisfacer sus intereses, sino también descubrir cuáles son esos intereses (Sen, 1999).

Estas son solo algunas de las objeciones que se han planteado respecto de la idea de una concepción epistémica de la legitimidad. Lo que sin embargo no se ha puesto en duda, en general, es la validez del modelo estándar en tanto paradigma de una concepción epistémica. Y esto es algo que bien podríamos hacer, puesto que puede argumentarse que descansa sobre una concepción de la relación entre nuestras creencias y el mundo que no es de suyo evidente, y es de hecho cuestionable.

La concepción estándar incorpora una concepción de la verdad que invita a concebirla bajo el modelo clásico de correspondencia entre enunciados y una porción concreta del mundo de acuerdo a un criterio o bien autoevidente o bien previamente establecido. Sin embargo, lo que otorga su carácter distintivo a la deliberación democrática es precisamente que tal criterio no se encuentra disponible, y esto por cuestiones tanto empíricas como conceptuales. Empíricamente, la existencia del desacuerdo profundo acerca del contenido del criterio de corrección independiente es un hecho ampliamente reconocido; conceptualmente, la idea misma de que una situación aparece como políticamente problemática implica asumir que lo que no está claro es cuáles son los criterios relevantes para la situación, y cómo han de ordenarse en caso de colisionar, cuáles son las clases de evidencia a considerar, etc. El modelo estándar, con su particular concepción de la verdad, obliga a describir el elemento empírico de un proceso de indagación pública como una mera adecuación entre creencias y mundo que preexiste a la deliberación, y que ésta (con suerte) sólo descubre. De esta manera, al desconectar la corrección del resultado de los procesos de aprendizaje y formación colaborativa de la voluntad, convierte falazmente en un elemento que preexiste a la deliberación y que la dota de legitimidad lo que es en realidad un aspecto mismo de la indagación, sólo distinguible analíticamente con posterioridad. Así, no resulta extraño que, operada esta abstracción, el resultado pueda aparecer como ilegítimo en un sentido “epistémico” y legítimo en un sentido “procedimental”.

Una concepción adecuada del sentido en el cual podemos asociar la dimensión productora de conocimiento de la comprensión intuitiva de la legitimidad de la democracia a la deliberación entre ciudadanos tendría que hacer especial énfasis en el carácter práctico y situacional de la política y describir a la deliberación como una indagación pública orientada hacia la resolución de problemas.



Una ventaja de este enfoque podría consistir en que lograría “descentrar” la deliberación (Bohman, 2004), organizándola en torno a una situación problemática específica en demanda de solución. Este movimiento podría facilitar la redescrición del elemento epistémico en términos de reconstitución de la cooperación interrumpida, antes que en términos de descubrimiento de una verdad antecedente a la deliberación. Esto, a su vez, permitiría considerar a las dos dimensiones de la legitimidad política como dos aspectos de un solo proceso de indagación social discernibles sólo de manera analítica, y no como polos de un dualismo irreductible.

En términos prácticos, permitiría ver la manera precisa en la que un resultado de la deliberación ha sido el producto de un proceso de formación de la voluntad social específico, lo que permitiría atribuir a rasgos particulares de un procedimiento de indagación la percepción de un resultado como legítimo o ilegítimo. En otras palabras, en la medida en que se restablezca la conexión íntima entre un determinado arreglo institucional (junto con una descripción de sus condiciones efectivas de operación) y la forma en la que las expectativas de los participantes son reconocidas e incorporadas al proceso de indagación, será posible dejar de considerar a los aspectos epistémicos como independientes de los rasgos procedimentales del proceso deliberativo y así elaborar una concepción de la democracia que logre incorporar las dos dimensiones de la legitimidad política.

Referencias bibliográficas

- Bohman, James** (1998). “Survey Article: The Coming Age of Deliberative Democracy”. *The Journal of Political Philosophy* 6 (4):400-425.
- Bohman, James** (2004). “Realizing Deliberative Democracy as a Mode of Inquiry: Pragmatism, Social Facts, and Normative Theory”. *Journal of Speculative Philosophy* 18 (1):23-43.
- Cohen, Joshua** (1986). “An Epistemic Conception of Democracy”. *Ethics* 97 (1):26-38.
- Estlund, David** (1997). “Beyond Fairness and Deliberation: The Epistemic Dimension of Democratic Authority”. En Bohman, J y Regh, W. (Eds.) *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*. Cambridge Mass: MIT Press: 173-202.
- MacGilvray, E.** (2004). *Reconstructing Public Reason*. Cambridge: Harvard University Press.
- Misak, Ch.** (2004). “Making disagreement matter: pragmatism and deliberative democracy”. *Journal of Speculative Philosophy* 18 (1):9-22
- Sen, A. (1999). Democracy as a universal value. *Journal of Democracy* 10 (3): 3-17



Platón y el proceder dialéctico

El *Cármides* como antecedente de *República VI*

FLAVIA GILDA GIOIA

Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires

Es posible concebir los primeros diálogos platónicos como una constante invitación a la práctica dialéctica, práctica que Platón presenta como matriz de toda verdadera indagación filosófica. Los escritos de madurez, por su parte, completan y enriquecen la presentación y el desarrollo de este proceder, al punto de llegar casi a identificarlo con la filosofía misma. Nos centraremos en el *Cármides* con el propósito de mostrar en qué medida este diálogo temprano, en ocasión de discutir la difícil cuestión de la *sophrosýne*, ofrece una viva pintura del proceder dialéctico constituyéndose en un claro antecedente de lo que Platón dirá al respecto especialmente en el libro VI de *República*.

En *Cárm.* 158d7 y ss. Sócrates propone examinar juntamente con el personaje homónimo si es verdad, como dicen, que en este último está presente la virtud de la *sophrosýne* pues, en ese caso, Cármides deberá tener una cierta opinión acerca de lo que ella es (cf. 164c5-7).¹ Por su parte, Cármides acepta (cf. 158e6)² y ofrece tres definiciones. La tercera de ellas dice que la *sophrosýne* es algo así como “ocuparse de lo suyo” (*tò tà heautoû práttein*, 161b6),³ lo que para Sócrates representa un verdadero enigma (cf. 162a10-11). El autor de esta definición no es en realidad Cármides sino Critias, quien a partir de aquí tendrá que dar cuenta de ella (162c7). De esta manera, finaliza la conversación que Sócrates ha tenido con Cármides y comienza el diálogo entre Sócrates y Critias. Como primer paso indispensable, Critias consiente en participar de la indagación y tratará de defender su propia formulación (*hypekhein lógon*) -la *sophrosýne* es algo así como “ocuparse de lo suyo” (161b6)- extendiéndose en “un sinfín de distinciones sobre los nombres” al estilo -

¹ Las citas del *Cármides* se hacen según la edición de Burnet (1903). Seguimos con leves modificaciones la traducción de Lledó Íñigo (1981).

² Llama la atención el modo en que Sócrates anuncia que llevará a cabo la indagación, examinando primero si está presente la virtud en el individuo en cuyo caso necesariamente será percibida por él y originará una *dóxa* sobre su naturaleza. Cf. Platon, *Charmide-Lysis* (2004, p.123, n. 60). Recordemos que el uso del vocabulario de la presencia (*pareînai*) reaparecerá con el desarrollo de la teoría de las formas. Aquí solo parece querer decir que quien posee una virtud debe ser capaz de definirla. Cf. Sprague (1992: 65, n. 22 y 23).

³ En primer término Cármides define la *sophrosýne* como “tranquilidad” (*hesykhíotes*, 159b5) y luego como “pudor” (*aidós*, 160e4).



como aclara el propio texto- de Pródico de Ceos, el sofista (cf. *Cárm.* 163b3-c8 y *Prot.* 340e-342a). Tal respuesta hace que Sócrates explicita una segunda condición para examinar una determinada cuestión: “...yo te dejo que fijes como quieras el sentido, con tal de que expliques adónde vas con el nombre que uses.” (163d1-7). Se trata del reclamo socrático de fijeza del sentido de los nombres que -como sugiere Sprague- ciertamente muestra el especial interés platónico por la terminología filosófica técnica,⁴ pero a la vez y especialmente pretende disipar la arbitrariedad propia del lenguaje, que hace que un discurso sea ambiguo y confuso. Frente a este tipo de discurso, Sócrates pide a Critias que *defina más claramente la sophrosýne* (163d7), induciéndolo a admitir que es un ocuparse con buenas obras (163e8-11).

La necesidad de establecer el significado de lo que se dice desemboca ahora en lo que Sócrates erige como un requisito fundamental del procedimiento dialéctico: la exigencia de claridad. Este pedido, como afirma Dorion, confirma que la larga exposición de Critias en 163b-c había sido en verdad oscura y embrollada.⁵ Se tratará entonces de contrarrestar un discurso ambiguo y casi enigmático ofreciendo una definición clara (*saphés*, 165b2), y expresada con precisión (*orthós*, 164d1). Para lograrla, como explica Hazebroucq, además de desprenderse de las innumerables distinciones de nombres, hace falta volver a la cuestión primera (*ex arkhês*, 163d7), que en este caso es la esencia misma de la *sophrosýne*.⁶ Según lo dicho hasta aquí, podríamos considerar que cuando le toca a Critias *defender su respuesta (hypékhein lógon*, 162c7), lo que Sócrates espera es que ofrezca no “una defensa vaga, enredada y ambigua”, sino “una respuesta lo más exacta posible, que no pierda de vista el qué es del objeto a indagar y contribuya a la fundamentación de la posición sostenida”.

Ahora bien, después de afirmar que la *sophrosýne* es “ocuparse con buenas obras” Critias aparenta querer acatar la propuesta socrática de contestar con mayor rigor, pues de hecho dirá que tener *sophrosýne* es “conocerse a sí mismo” (164d4). Incluso se manifiesta dispuesto a dar razón de esta nueva definición y ofrecerá un largo discurso en pos de esclarecer la enigmática inscripción délfica (cf. 165e7-8). Sin embargo, su intención parece ser solo tener la última palabra,⁷ al punto de que más adelante se quejará de que Sócrates busca refutarlo a él olvidándose del tema en discusión (cf. 166c4-5). Frente a este reproche, Sócrates le aclara a Critias que lo refuta por la misma causa que se investiga a sí mismo y a sus propias palabras, es

⁴ Cf. Sprague (1992: 74, n. 40).

⁵ Cf. Dorion (2004 : 133, n. 115).

⁶ Cf. Hazebroucq (1997 : 46, n. 6).

⁷ Cf. Hazebroucq (1997 : 209, n. 3 y 50, n.1).



decir, por el temor de creer que sabe algo sin saberlo. Y continúa explicándole en qué consiste realmente su modo de proceder en un pasaje que resulta clave para nuestro tema:

Te digo, pues, qué es lo que ahora estoy haciendo: analizar nuestro discurso, sobre todo por mí mismo, pero también, quizás, por mis otros amigos. ¿O es que no crees que es un bien común para casi todos los hombres el que se nos haga transparente cada uno de los seres como es (gígnesthai kataphanès ékaston tôn ónton hópei ékhei)? (166d2-6)

Estas líneas exponen significativamente el modo de proceder socrático. Se busca analizar el discurso para sí y para otros con el fin de *hacer visible la naturaleza de cada cosa, su modo de ser, la manera de darse de cada uno de los seres*. Si bien no todos los intérpretes comentan este pasaje, Hazebroucq la considera acertadamente una fórmula sorprendente. Según nuestro punto de vista efectivamente sorprende por dos motivos. Ante todo porque a pesar de que el *Cármides* ofrece un análisis particularmente difícil del tema que trata, no deja de ser un escrito temprano. Pero, además y fundamentalmente, porque este pasaje aclara de manera especial qué entiende en general Sócrates como meta del proceder dialéctico, y lo hace recordándonos en gran medida el lenguaje de los textos de madurez, cuestión que nos atañe y sobre la que volveremos un poco más adelante.⁸ Sin duda alguna, al menos para nosotros, esta cita representa la más rica de las especificaciones respecto del sentido del verdadero *dialégesthai* que Platón ofrece en sus primeros diálogos. Así y todo, no creemos que deba considerársela aisladamente. En efecto, este texto del *Cármides*, 166d2-6, es el tercero de un grupo de pasajes que constituye -en términos de Hazebroucq- “une mise au point” del método a seguir en la discusión.⁹ Primero, en 163d7, Sócrates exige a Critias *definir más claramente*. Luego, en 165a7-b4, es Critias el que dice estar dispuesto a defender su formulación, aunque no lo logra. Y por último, en este tercer pasaje -166d2-6- Sócrates especifica que *dar razón* de algo es “hacer que resulte claro lo que la cosa es”.

Ahora bien, a pesar de la importancia de este último texto, Sócrates tiene todavía importantes precisiones para darnos acerca del método propuesto:

Por tanto, ánimo, bendito Critias, dije yo, respondiendo del modo que a ti te parezca a lo que se te pregunte, sin prestar atención a si es Critias o Sócrates el que es refutado.

⁸ Cf., por ejemplo, *Fed.* 78d1 y *Rep.* 534b3.

⁹ Cf. Hazebroucq (1997: 206).



Preocúpate, pues, solo de poner atención al lógos y examinar cómo podrá salir airoso de la refutación. (166d8-e3)

Explicitada la finalidad del proceder socrático, este pasaje da detalles acerca de qué entiende S. por la indagación dialéctica, a saber: quien dirige el diálogo pregunta y el interlocutor responde a “lo preguntado” según su propio parecer, esto es, expondrá su tesis al respecto. El examen no versa sobre los interlocutores sino sobre el *lógos* en cuestión, tratando de ver en qué medida puede sortear la prueba del *élenkhos*. Paradójicamente, lo contrario a esto -buscar refutar al interlocutor y no centrar la discusión en el objeto a indagar- es lo que Critias le había reprochado a Sócrates. Pero ahora no se trata solo de irse del tema, sino de analizar de cerca los *lógoi* que se ofrecen para esclarecerlo. Esta propuesta, a nuestro juicio, puede entenderse como la gestación temprana del método de investigación filosófica propuesto en el *Fedón* como *deúteros ploús* (*Fed.* 99d), consistente en “refugiarse en los *lógoi* para examinar la verdad de los seres (*tôn ónton*)” (*Fed.* 99e5-6).

Sobre la base de esta invitación, entendida a la vez como una importante lección del método, Sócrates vuelve sobre la pregunta inicial: “Dime, una vez más, insinué yo, qué dices tú que es la *sophrosýne*.” (166e4). Según lo analizado hasta aquí, creemos estar en condiciones de afirmar que el *Cármides*, al ir especificando en qué consiste el proceder socrático, lo propone como la única matriz en la cual puede tener lugar y adquirir sentido la tarea del dialéctico, a saber: definir (*hórisai*, 163d7; *diorízomai*, 163e11) claramente cada uno de los seres o, lo que es lo mismo, dar razón de cada uno haciendo visible su naturaleza propia tanto para sí como para otros. Tarea esta que se efectiviza cuando los participantes llevan a cabo un intercambio de *lógoi* que justifiquen las afirmaciones que hagan sobre el tema en cuestión. Esto es, metodológicamente hablando, cuando los interlocutores están, en efecto, dispuestos a *dar* a la vez que *recibir razones*, es decir, a examinar en conjunto.

Esta caracterización del proceder dialéctico que nos ha ocupado hasta aquí representa, a nuestro modo de ver, un claro antecedente de lo que en la *República* aparece como la tarea que le compete esencialmente al filósofo, cuya naturaleza o *phúsis* se va perfilando, especialmente en el libro VI, en contraposición al no filósofo o educador sofista. También en el *Cármides* hemos podido advertir que para delinear un cierto tipo de discurso e incluso de proceder Platón lo hacía recurriendo a sus contrarios. Si se refería a un discurso ambiguo y embrollado, lo hacía en pos de manifestar qué es lo propio de un discurso claro y preciso.

En *Rep.* V, como sabemos, Platón ya había presentado al *philosophos* en contraposición al *philodoxos* estipulando como criterio fundamental para tal distinción



el deleitarse con “cada una de las cosas que son en sí” (*autò hékaston tò òn ...*, 480^a11-12)¹⁰ sin confundir aquello que es plenamente con la multiplicidad de cosas que participan de él (cf. 476c1-d3). Concomitantemente, el filósofo desea «la sabiduría toda» (*sophías ... páse*, 475b8-9) y es «amante del espectáculo de la verdad» (*Tòus tês aletheías philotheámona*, 475e1-4). De este modo, a nuestro entender, la naturaleza del filósofo en *Rep.* V queda trazada como la búsqueda amorosa de lo que cada cosa es, en orden al conocimiento de la verdad y la totalidad.

En el libro VI este criterio se retoma y profundiza. Los filósofos serán hombres de vista aguda, que conocen «lo que es cada cosa» (*toû óntos hekástou*, 484c7). Como amantes de la sabiduría, “han de tender siempre hacia «el conjunto y la totalidad de lo divino y de lo humano” (*toû hólou kai pantós ...*, 486a5-6), luchando por aprehender “la naturaleza misma de lo que cada cosa es” (*autoû hò éstin hekás tou tês phýseos*, 490b2-3) y nada le será tan connatural y propio como la verdad (cf. 485c3-4 y 10).

En contraposición, los que se parecen a los filósofos pero no lo son y que resultan en el libro VI un cierto tipo de extraño educador (*átapos paideutés*, 493c7-8), no logran dirigir su atención hacia un “*parádeigma*” más allá de lo múltiple y cambiante (484c4-d2), llaman bello, bueno y justo a lo que la mayoría determina, “sin disponer al respecto de ninguna otra razón/explicación/fundamento” (*ékhein lógon*, 493c4). Incluso llegarán a afirmar que son justas y bellas cosas en verdad indispensables o necesarias, “sin haber advertido ni ser capaces de mostrar a otro” (*méte heorakòs eie méte álloi dunatòs déixai*, 493c6-7) cuánto “difiere” (*diaphérei*) la naturaleza de lo necesario de la de lo bueno. Es decir, los no filósofos en *Rep.* VI no alcanzan a discriminar una cosa de la otra, no pueden advertir la diferencia entre una *phýsis* y otra, pues no conocen ciertamente lo que cada una es. Se encuentran en estado de confusión, por lo que sus discursos resultan oscuros, en la medida en que no logran apropiarse de un referente preciso. Este desconocimiento los conduce a no poder fundamentar su supuesta *téchne*. De aquí se deduce que el rasgo que en *Rep.* VI sobresale y será privativo de la naturaleza verdaderamente filosófica consistirá en la capacidad de *dar razón* de lo que se sabe, de donde el saber filosófico se va a constituir por naturaleza como un *saber fundado*. En conclusión, los no filósofos no cumplen con ninguno de los dos requerimientos: conocer lo que cada cosa es y dar razón de ello.

Ahora bien, *dar razón* tiene por naturaleza dos aristas. Según aclara el texto, en ocasión de los no filósofos, se *da razón* en efecto tanto “para sí como para otros”

¹⁰ Las citas de la *República* corresponden a la edición de Slings (2003a).



(*oúte hautóis oúte állois*). Esta expresión reaparece en el marco de *Rep.* VI, en 510c8-9. Hacia el final del libro -recordemos- se introduce en el contexto de la imagen de la línea dividida la figura de los geómetras, de quienes también se dice -en este caso, en relación a sus hipótesis- que no creen que deban “dar razón ni para sí ni para otros de lo que consideran evidente para todos” (510c7-d1). Se trata de dos aspectos de la explicación, por así decirlo, que se complementan sin poder darse uno sin el otro. Pues, se tiene para sí un fundamento en la medida en que se lo pueda ofrecer a otro. Y, claramente, se lo puede dar a otro en la medida en que sea realmente propio.

Además, el hecho de “dar razón para sí y para otros” muestra que el ejercicio de la filosofía, como comenta Schmid (1998: 52) a propósito del *Cármides*, no se lleva a cabo en soledad sino en compañía de otros, en el contexto de una práctica lingüística común, tal como tantos pasajes lo indican.¹¹ Pues, como dice Crossman, para Platón “la verdad solo puede hallarse mediante una *cooperación*”¹².

A modo de cierre, digamos dos cosas. La primera: en el libro VI de la *República*, resuenan a viva voz las palabras de Sócrates en el *Cármides*, que podemos -si se nos permite- parafrasear así:

Analicemos el discurso

de modo que se nos haga transparente cada uno de los seres como es,
lo cual resulta un bien común para casi todos.

La segunda: la indagación filosófica, a nuestro juicio, consiste para Platón en la búsqueda de la verdad, llevada a cabo mediante el intercambio dialéctico, entendido como el proceder que es capaz de exhibir el modo de ser de la totalidad de cada una de las cosas en sí mismas, para sí y para otros, mediante un discurso preciso y consistente; discurso, por lo demás, que pierde su sentido y se desvirtúa en tanto y en cuanto no devenga el ejercicio de un modo de vida. Y tanto el Sócrates del *Cármides* como el rey filósofo de la *República* entienden la filosofía como la mejor manera de vivir.

¹¹ En el *Men.*, por ejemplo, se dice que la búsqueda se hará conjuntamente con el interlocutor: “quiero investigar contigo e indagar qué es la virtud” (80d4-5). Otro pasaje ilustrativo lo ofrece el Extranjero de Elea cuando aclara que Teeteto y él deben “investigar conjuntamente” (*syskeptéon*) qué es el sofista (*Sof.* 218b7-c3). También en el *Teet.*, encontramos a Sócrates instando a Teeteto: “Pero, vamos, examinémoslo conjuntamente, de modo de establecer si se trata de algo fecundo o estéril” (151e5-6): el examen compartido es el medio por el que se podrá determinar si están frente a una tesis capaz de prosperar o es una tesis vacía. Dicho de otro modo, la indagación dialéctica exhibirá su grado de refutabilidad.

¹² Crossman (1971 [1937]: 66).



Referencia bibliográfica

- Burnet, J.** (1903), *Platonis Opera*, T. III, Oxford University Press.
- Crossman, R. H. S.** (1971 [1937]: 66), *Plato Today*, London, Unwin Booke.
- Hazebroucq, M-F** (1997), *La folie humaine et ses remèdes*. Platon, *Charmide ou De la modération*, Traduction nouvelle, notes et commentaire de ---, Paris, Vrin.
- Platón**, *Cármides en Platón, Diálogos* (1981), Traducción y notas por E. Lledó Íñigo, Madrid, Gredos, vol., I.
- Platon**, *Charmide-Lysis* (2004), Traduction inédite, introduction et notes par Louis-André Dorion, Paris, Flammarion.
- Plato**, *Laches and Charmides* (1992), Translated, with an Introduction and Notes by R.K. Sprague, Indianapolis/Cambridge, Hackett.
- Slings, S. R. (ed.)** (2003a), *Platonis Rempublicam*, Oxford, Clarendon Press.
- Schmid, W. Th.** (1998). *Plato's Charmides and the Socratic Ideal of Rationality*, New York, State University of New York Press.



La inmortalidad en Thomas el Oscuro

AXEL GOMES MORGADO

UBA/FFyL

Qu' est-ce donc qui me met le plus radicalement en cause? Non pas mon rapport à moi meme comme fini ou comme conscience d' être à la mort ou pour la mort, mais ma presence à autrui en tant que celui-ci s' absente en mourant. Me maintenir present dans la proximité d' autrui qui s' éloigne définitivement en mourant, prendre sur moi la mort d' autrui comme la seule mort qui me concerne, voilà ce qui me met hors de moi, et est la seule separation qui puisse m' ouvrir, dans son impossibilité, à L' Ouvert d' une communauté.

~ Blanchot, M. (1983: 21)

En este trabajo se intenta, como punto de partida, realizar una lectura minuciosa de ciertos pasajes de la novela blanchotiana en función de la muerte y la vida, articuladas en la noción de inmortalidad, la cual se refiere a un status de los Otros en cuanto a la manera en que son conceptualizados por el sí-mismo. En particular, lo que lleva a la inmortalidad es la reducción del Otro a la mismidad, es decir, la pretensión de que el conocimiento de sí mismo (es decir, la percepción de los propios estados psicológicos) puede ser un medio para conocer a los Otros, en el sentido en el que se utilizan los parámetros en que se piensa el sí-mismo para pensar al Otro. Estos Otros aparecen de manera paradigmática como “muertos”: los muertos son ese Otro inconmensurable e indescriptible, invisible y completamente ausente. A partir de aquí, se diferencia enfáticamente la muerte “en tanto tal” (cf. “la muerte existe”) respecto de la muerte “inmortal”. La muerte de los Otros es “asimilada” por los vivos de tal manera que los muertos son comprendidos por los vivos igualmente como vivos. De esta manera, la muerte no acontece en tanto tal, sino que se inmortaliza. Esto refiere a la ausencia de límite: la muerte *no se da en tanto tal comunitariamente* porque lo que acontece es una versión de ella reducida a la mismidad, proceso en el cual la muerte pasa a ser un “fenómeno de la vida cotidiana”.

“[luego de que Thomas “muere”] Hombre sin ninguna parcela de animalidad, con mi voz que ya no cantaba, que ni siquiera hablaba como la del ave cantora, dejé de poder expresarme.” (Blanchot. M., 1940:21). El lenguaje de la vida es la *expresión*. El que



se *expresa* es el que presiona hacia afuera¹ algo que está dentro de él. La palabra misma nos dirige a alguna concepción de la “interioridad” del hombre, que expresa sus estados psicológicos o mentales a través del lenguaje. Thomas “experimenta” una muerte interminable. Esta ausencia de límites signa la obra en general, y en particular la experiencia de la muerte. Es llamativo que Thomas experimente su muerte porque, según los supuestos que se han introducido más arriba, la muerte no es experimentable en tanto tal (no acontece) sino que se experimenta *la muerte de los Otros*. Entonces, el conocimiento que se puede tener acerca de la muerte es necesariamente desde el punto de vista de la vida: se observa morir a los Otros, y los Otros a uno mismo (para los cuales uno mismo es otro; entonces el esquema es el mismo). Experimentar la propia muerte llevaría a interpretar la muerte desde la muerte misma, lo cual no aparece como posible según los parámetros de la vida (y por lo tanto, del lenguaje: los muertos no hablan). Podría pensarse que este es el “intento” blanchotiano al referirse a la muerte en esta obra: las largas digresiones descriptivas y explicativas en los *procesos* de “muerte” de Anne y Thomas no hacen más que ensanchar y alargar el acontecimiento para encontrar mayores matices en él. ¿Qué relevancia tiene que los muertos no hablen? Que son hablados por los Otros, se encuentran en una pasividad que los hace morir constantemente e interminablemente. Son conceptualizados por el sí-mismo de tal manera que se reducen a la nada misma, que no es, no existe, pero es invisible, indescriptible, inabarcable. Quizás el texto blanchotiano permite dar cuenta de que no sólo estos “muertos” (como figura hiperbólica de los Otros) son Otros sino también los vivos son Otros para ellos.

[los vivos respecto de los muertos] Dicen: “Nunca he comprendido mejor a mi pobre marido, mi pobre padre”. Se imaginan comprenderle, no sólo cómo era vivo, sino como muerto, teniendo de él el [sic]² mismo conocimiento que un árbol vigoroso tiene de la rama cortada por la savia que todavía le resbala. Después, a la larga, los vivos asimilan completamente a los desaparecidos. Pensar en los muertos pensando en uno mismo se convierte en la fórmula de la paciencia. Se los ve entrar triunfalmente en la existencia. Los cementerios se vacían. La ausencia sepulcral vuelve a ser invisible. Se desvanecen las extrañas contradicciones. Y es en un mundo armonioso donde todos continúan viviendo, inmortales hasta el final. (Blanchot, M., 2002:77)

La experiencia dicta que los muertos son los otros, dado que no se puede experimentar la propia muerte (en el sentido plano de la palabra). Entonces resta experimentar

¹ De su raíz latina *ex* (hacia fuera) y *pressus* (presionar). En la palabra francesa, *exprimer* tiene la misma raíz: *pressus* es el participio de *premere*.

² Es decir, teniendo “de él”, el mismo conocimiento.



la muerte de los otros como si fuera algo que acontece al vivo, reducir a los otros a nuestra experiencia. Esto es posible porque el muerto no se encuentra en el mismo plano existencial que el vivo; el que está vivo, según el pasaje citado, asimila³ a los muertos en tanto los piensa teniéndose a sí mismo y a la vida como punto de referencia. Es decir, la muerte del otro *es*, entonces, una experiencia propia de algo ajeno. Esto que le sucede a otro es imposible para mí, porque su posibilidad implicaría la conciencia de un proceso, un antes y un después. El después de mi muerte no sucede para mí, sino para los demás. Entonces no es *mi* muerte la que existe, sino solamente *la* muerte como posible imposibilidad. La muerte se reduce a una ausencia de una presencia, es decir, a un vacío de existencia. Frente a la imposibilidad de una respuesta del cadáver, esa respuesta se interioriza: es el vivo el que responde por él, “lo comprende más que nunca”, pero esa interiorización no es *la* muerte, sino la muerte de un otro que para el sujeto es *su* muerte. Es decir, se plantea la imposibilidad del conocimiento que los vivos pueden tener respecto de los muertos como algún tipo de “huella”. Los muertos dejan una huella en la vida, que es análoga a la savia dejada por la rama, pero esta huella es una huella de su vida. O sea, ese muerto es en realidad, para el sí-mismo, para la mismidad, un vivo. Propiamente *no murió*, es inmortal.

Una muerte inmortal, una muerte leve, una muerte invisible, una muerte viva: los cementerios están vacíos, porque allí no hay muertos sino “muertos significantes”, parafraseando a Nancy.⁴

La certeza de morir, la certeza de no morir, esto es lo que queda para la mayoría [la foule en la versión francesa: peyorativamente el gentío, la multitud (Blanchot, M., 1950:110)] de la realidad de la muerte. Pero aquellos que me han contemplado, han sentido que la muerte podía también asociarse a la existencia y formar esta frase rotunda: la muerte existe. (Blanchot, M., 2002:77)

En esta cita aparece explícitamente la división entre “la multitud” y un “pequeño grupo”. Aquel pequeño grupo es el que afirma que la muerte existe. La muerte es algo a tener en cuenta en sí mismo, como existente, no como la multitud que hace de la muerte un fenómeno cotidiano de reducción a la mismidad. La muerte es el gran Otro incommensurable que el vivo (el sentido común) no puede aprehender si no es reduciéndolo a

³ En la versión francesa la palabra es “*s’assimiler*”, lo cual presenta un sesgo pronominal (1º persona, autorreferencial) que la traducción no refleja del todo. Los vivos “asimilan” en el doble sentido de “habituarse” y “asimilarlo a sí mismo”.

⁴ Cf. Nancy, J.L. (2003:54-57). El cuerpo significativo que tenemos en cuenta es, en líneas generales, un cuerpo atravesado por instituciones y discursos que lo exceden, dejando de ser así un “cuerpo en tanto tal” para ser un “cuerpo significativo”.



la vida. La muerte *no es lo que es* por relación a la vida, no es una ausencia de una presencia: es una ausencia absoluta. Sin embargo, aquí se entiende la presunta ambigüedad planteada por la imposibilidad de la muerte frente a la pura posibilidad de la existencia de la muerte: la imposibilidad se da en el sentido común, el *gentío*, la *foule*, mientras que la existencia de la muerte sólo es posible para quien ha visto a Thomas, para quien ha visto lo que hay que ver.

Especie de ventrílocuo integral, allí, donde gritaba, era donde no estaba y estaba, en todas partes igual al silencio. Mi palabra, como hecha de vibraciones demasiado altas, devoró primero el silencio y a continuación la palabra. Hablaba, e inmediatamente después me situaba en el centro de la intriga. Me arrojaba en el puro incendio que me consumía al mismo tiempo que me hacía visible. Me hacía transparente a mi propia mirada. (Blanchot, M., 2002:78)

Thomas se hacía transparente a su propia mirada porque se alejaba cada vez más de sí mismo, se alejaba cada vez más de “lo visible” en general. Sus palabras de “vibraciones altas”, a otra frecuencia de la normal, eran inaudibles. Era un ventrílocuo, hablaba no por cuenta propia. La muerte es lo inaudible, invisible e inconsciente.

Luego de la cita, Thomas cava una tumba para él mismo: “La tumba estaba llena de la ausencia del ser que absorbía. Un cadáver indesalojable se hundía en ella, encontrando en aquella ausencia de forma la forma perfecta de su presencia.” (Blanchot, M., 2002:29). Era la existencia de la muerte, que vista a la luz es una ausencia de forma, pero que, en la oscuridad, es la forma perfecta de la presencia de Thomas el Oscuro. “Él estaba realmente muerto y al mismo tiempo fuera de la realidad de la muerte. Estaba en la muerte misma, privado de la muerte (...)” (Blanchot, M., 2002:29); Thomas había muerto y estaba realmente muerto, no solamente muerto a los ojos de la luz, sino doblemente muerto. Privado de la muerte que ven los otros, muerto completamente, solo completamente. “Veía, oía la intimidad de un infinito donde él estaba encerrado por la ausencia misma de límites.” (Blanchot, M., 2002:29); la muerte que es doble aparece como un límite que consiste en la ausencia de límites. Donde ya no hay lenguaje en los términos en que había en la luz, no hay diferenciaciones claras y distintas.

¿Por qué infinito? Lo que dirige al infinito es la ausencia de límites. Así como se presupone una muerte como tal que se opone a la muerte que ve la mayoría, el lenguaje es siempre un lenguaje vivo. Por lo tanto, para *decir* la muerte, debe decirse



siempre en alegoría: muerte doble, ausencia de la ausencia de la ausencia..., lingüísticamente, nunca se está suficientemente muerto.

[dice el gato del capítulo V] ¿Dónde estoy entonces? (...) ahora no soy más que un ser sin mirada. Escucho la voz monstruosa con la que digo lo que digo sin comprender una sola palabra. Pienso, y mis pensamientos me son tan inútiles como lo serían el encrespamiento del pelo y las caricias en las orejas a las extrañas especies de las que dependo. (...) ¿Esta cabeza que crece sin cesar y que, en lugar de una cabeza, parece no ser más que una mirada, qué es exactamente? No puedo verla sin angustia. Se menea, se acerca. Está justamente enfrente de mí y, a pesar de ser toda ella mirada, tengo la terrible impresión de que no me ve. (...) en mi estado, no tengo ni siquiera los medios de experimentar el miedo que siento. Estoy muerto, muerto. (...) Pues soy yo quien me mira y quien no me distingue. (Blanchot, M., 2002:28-29)

El individuo no puede morir, porque una de las condiciones para ser individuo es la vida. Puede darse *la muerte*, pero el individuo no puede morir para sí mismo ni *decir* su muerte. Es decir, el individuo no puede reconocer su propia muerte porque en el mismo acto de reconocerse a sí mismo está como condición la vida, así como le sucede al personaje citado: es un ser sin mirada porque no puede verse, es un ser sin habla porque no puede escucharse ni entenderse, es un ser sin pensamiento porque la ficción de su propio pensamiento le aparece como extraña, así como es extraño su cuerpo para sí mismo. No es nada, no posee nada en el sentido salvaje de recipiente, el cual tematiza Blanchot como paradigma del sujeto. El ejercicio para contemplar *la muerte* es un salir de sí mismo (*hors de soi*) que genera la ficción de observarse a sí mismo desde un afuera, pero se ve que esto no es posible porque es el otro el que puede contemplar mi muerte y no yo mismo; que, sin embargo, es una muerte imposible porque los otros hacen devenir inmortal a quien muere: recuerdan su vida y no su muerte, lo reducen a una parte de su propia vida y no en tanto tal. Los individuos no son inmortales de hecho, sino que su muerte no se da comunitariamente por lo que ya hemos desarrollado; el lenguaje, al hablar de la muerte, la transforma en vida. ¿Por qué? La muerte es inalcanzable como experiencia y como palabra, se retira frente a cualquier intento de aprehensión.



Referencias bibliográficas

Blanchot, M. (1950), *Thomas l'obscur (nouvelle version)*, París : Éditions Gallimard.

Blanchot, M. (1983), *La communauté inavouable*, París: Les éditions de minuit.

Blanchot, M. (2002), *Thomas el Oscuro (nueva versión)*, trad. Manuel Arranz, Madrid: Pre-textos contemporánea.

Nancy, J.L. (2003), *Corpus*, trad. Patricio Bulnes, Madrid: Arena Libros.



Las representaciones mentales en la teoría-teoría

SABRINA HAIMOVICI

UBA/CONICET

1. Introducción

Uno de los debates contemporáneos entre las teorías de conceptos que sostienen que los conceptos son representaciones mentales, se centra en el tipo de información que éstos incorporan. Actualmente, diversas propuestas que sostienen que los conceptos incorporan distintos tipos de estructuras semánticas. Por un lado, diversas teorías híbridas proponen que los conceptos tienen partes, constituidas por estructuras diferentes (Anderson & Betz, 2001; Keil *et al.* 1998; Margolis & Laurence, 2003; Margolis & Laurence, 2010). Por otra parte, distintas teorías pluralistas proponen que cada categoría está representada por diversos conceptos independientes, cada uno de los cuales posee una estructura diferente (Machery, 2009; Weiskopf, 2009a).¹

Estos enfoques generalmente consideran que hay evidencia para sostener que disponemos, en particular, de prototipos –i.e. representaciones de rasgos típicos, sobresalientes o diagnósticos de una categoría–, ejemplares –i.e. conjuntos de representaciones de instancias de una categoría– y teorías –i.e. estructuras que contienen información sobre mecanismos causales y propósitos teleológicos, así como sobre rasgos ocultos y esencias acerca de las categorías que representan–, aunque generalmente consideran la posibilidad de que haya otras estructuras, por ejemplo, ideales (Machery, 2009; Weiskopf, 2009a). El objetivo de este trabajo es, por un lado, evaluar las dificultades que acarrea para este tipo de propuestas la incorporación de conceptos estructurados como teorías, en particular para dar cuenta del contenido de los conceptos y, por otro lado, sugerir qué tipo de propuesta semántica puede adoptar una propuesta de tipo híbrido o pluralista para resolver estas dificultades.

¹ Machery (2009) no considera a su propuesta como una teoría pluralista de conceptos, puesto que adopta una posición eliminativista respecto del término “concepto”. Sin embargo, defiende la hipótesis de la heterogeneidad, según la cual una categoría puede estar representada por una pluralidad de estructuras distintas (en particular, prototipos, ejemplares y teorías). Dado que la hipótesis de la heterogeneidad coincide con el pluralismo en postular una multiplicidad de estructuras distintas e independientes, la incluiré entre las propuestas pluralistas.



En §2 reconstruiré el enfoque de la teoría-teoría, que explica la estructura de los conceptos por analogía con las teorías científicas y distinguiré dos vertientes principales. En §3 mostraré que ambas vertientes enfrentan dificultades en relación a la individuación del contenido de los conceptos. Por último, en §4, sugeriré cómo puede resolver esas dificultades una propuesta de tipo híbrido o pluralista.

2. La teoría-teoría de conceptos

El enfoque de la teoría-teoría surgió en parte como respuesta a los enfoques de prototipos y ejemplares, según los cuales, por un lado, los conceptos son meras colecciones de rasgos típicamente correlacionados y, por otro lado, las operaciones conceptuales son fundamentalmente probabilísticas. A partir de evidencia que proviene principalmente de estudios relacionados con el desarrollo y el cambio conceptual en los niños y de la observación de diferencias sistemáticas entre dominios – como el de los seres vivos y los artefactos– (Carey, 1999; Carey & Spelke, 1994; Gopnik & Meltzoff, 1997; Keil, 1989) y de estudios del desempeño de adultos en tareas de categorización (Ahn & Luhmann, 2004; Rehder, 2003; Rehder & Burnett, 2005), los defensores del enfoque de teoría-teoría sostienen que para dar cuenta de los diversos efectos observados, los conceptos deben incorporar algo más que sólo un conjunto de propiedades típicas.² La teoría-teoría se opone al énfasis puesto en rasgos típicos superficiales, accidentales o perceptivos y, en cambio, enfatiza la relación entre conceptos y teorías, proponiendo que las teorías proveen explicaciones para las frecuencias y correlaciones de rasgos.

Esta perspectiva propone explicar la estructura conceptual por analogía con las teorías científicas, apelando a relaciones causales que permiten explicar las propiedades de las categorías representadas. Como señala Machery (2009), las teorías científicas son extremadamente diversas y resultan difíciles de caracterizar. Entre las características que se pueden atribuir a las teorías, el rasgo común a las distintas propuestas que se agrupan bajo el enfoque de la teoría-teoría es el énfasis en la función explicativa de las teorías, proponiendo que el conocimiento que almacenan los conceptos es aquel que contribuye a explicar las características de las categorías que representan. Este enfoque sostiene que el procesamiento conceptual no se limita a la comparación de rasgos, sino que se asemeja a la resolución de problemas.

Se pueden identificar dos vertientes principales dentro de este enfoque. La primera propone que los conceptos son análogos a términos teóricos: los conceptos

² Para revisiones de la evidencia a favor de la teoría-teoría, ver Machery (2009) y Murphy (2002).



forman parte de teorías y se individualizan por los roles conceptuales que cumplen en las teorías en las que figuran (Carey, 1999; Gopnik & Meltzoff, 1997; Murphy, 2000; Murphy & Medin, 1999). Según esta vertiente, los conceptos “forman parte de esquemas más amplios de representación de conocimiento y están restringidos por el contenido de ese conocimiento” (Murphy, 2000: 361).

La segunda, en cambio, caracteriza a los conceptos como “teorías en miniatura”, i.e. sostiene que los conceptos en sí mismos están estructurados como teorías y almacenan conocimiento de relaciones nomológicas, causales o funcionales sobre las categorías que representan (Ahn & Luhmann, 2004; Keil, 1989; Rehder, 2003; Rehder & Burnett, 2005). Por un lado, los autores de esta vertiente señalan que hay una asimetría en la relevancia que tienen los distintos rasgos constitutivos de un concepto para determinar la pertenencia a una categoría, la cual no depende de la correlación entre rasgos ni de su distintividad –tal como se las toma en las teorías de prototipos–, sino de su centralidad. En este sentido, los defensores de esta vertiente coinciden en atribuir a las representaciones conceptuales una estructura que relaciona los rasgos causalmente, en la cual los rasgos que son causas resultan más centrales que aquellos que son efectos (Ahn, 1998; Ahn & Luhmann, 2004; Keil, 1986; 1989; Rehder, 2003).

Algunos de ellos consideran que además de la estructura causal, los conceptos incorporan representaciones sobre propiedades “ocultas” de las categorías. Distintos estudios indican que atribuimos a los miembros de las categorías ciertas propiedades ocultas o esencias que permanecen estables aunque se modifiquen las propiedades superficiales. Por ejemplo, si se modifica la apariencia de un mapache para que parezca un zorrillo, seguimos considerando que es un mapache en virtud de ciertas propiedades ocultas (aunque no sepamos exactamente en qué consisten estas propiedades ocultas). A esta versión se la denomina “esencialismo psicológico” (Gelman, 2004; Keil, 1986).

Si bien la evidencia sugiere que, por lo menos algunos conceptos tienen las características que este enfoque sugiere, las propuestas de la teoría-teoría tienen dificultades para dar cuenta del requisito de contenido, como mostraré en la próxima sección.

3. La teoría-teoría y el requisito de contenido

Una teoría adecuada de conceptos debe dar cuenta, entre otros requisitos explicativos, del *contenido* de los conceptos, esto es, en qué consiste que un concepto sea



acerca de algo. Es necesario establecer qué tipo de información portan los conceptos –por ejemplo, si es conocimiento proposicional, estadístico, o de otro tipo y si la información está estructurada o es atómica–, y qué tipo de relación tienen con el mundo –por ejemplo, si se trata de una relación causal o de similitud–, así como qué relación tienen con los otros conceptos (Fodor, 1999; Prinz, 2002; Weiskopf, 2009a; 2009b). Este es un requisito que no siempre se trata explícitamente en las teorías de conceptos. Sin embargo, cualquier teoría que asuma que los conceptos son representaciones mentales de categorías, como es el caso de las que se agrupan bajo la perspectiva de la teoría-teoría, acarrea compromisos semánticos, de modo que resulta pertinente explicitar estos compromisos y, partiendo de ellos, evaluar si pueden dar cuenta de este requisito. En lo que sigue desarrollaré tres problemas que enfrentan los distintos enfoques de la teoría-teoría en relación a la determinación del contenido de los conceptos.

Primero, ambas vertientes de la teoría-teoría implican un compromiso, por lo menos parcial, con una semántica de rol conceptual, según la cual el contenido está determinado por los roles inferenciales de los conceptos, es decir, por las inferencias en las que estos participan. Esto es así porque ambas vertientes implican que la individuación del contenido de un concepto determinado dependerá de sus relaciones con otros conceptos. En el caso de la primera vertiente, el contenido de un concepto dependerá de las relaciones con otros conceptos que están implicadas por la teoría a la que el concepto pertenece, mientras que, en la segunda vertiente, dependerá de las relaciones con los rasgos (causales, funcionales o esencias) a partir de los cuales está estructurado el concepto, i.e. de las relaciones con los rasgos constitutivos del concepto. Esto resulta problemático, puesto que el sistema conceptual se vería amenazado por el holismo y, en consecuencia, los conceptos serían inestables.

Un famoso argumento contra la semántica de rol conceptual consiste en señalar sus consecuencias holistas. Puesto que no hay un modo de distinguir las inferencias que resultan relevantes para individuar el contenido de un concepto dado de aquellas que no, entonces *todas* las inferencias contribuirán a individuar el contenido (Fodor, 1987). Esto, a su vez, conduce a la inestabilidad de los conceptos, puesto que cualquier cambio en una creencia constituirá un cambio conceptual. Como consecuencia, por un lado, los conceptos no serán compartidos por distintos individuos, puesto que es poco probable que compartamos sistemas completos de creencias. Por otro lado, los conceptos no serán estables en la vida mental de un individuo. En términos de Fodor (1999: 221) “... la semántica del rol inferencial hace intratable el problema de la individuación de conceptos”.



Una posibilidad sería intentar resolver estas dificultades proponiendo una interpretación localista de las relaciones constitutivas de los conceptos, i.e. sostener que sólo algunas de las relaciones con otros conceptos resultan constitutivas del contenido. En este sentido, una tarea de la psicología cognitiva podría ser la de determinar un subconjunto de relaciones conceptuales que es estable y que puede considerarse constitutivo del contenido (Weiskopf, 2009). Ahora bien, aun si la propuesta localista funcionara, pudiendo evitar el holismo y la consecuente inestabilidad conceptual, la teoría-teoría enfrenta otros dos problemas en relación a la determinación del contenido.

El segundo problema radica en que para muchos conceptos no disponemos de teorías completas y detalladas a la manera de las teorías científicas, sino que disponemos de teorías más bien esquemáticas e incompletas. De acuerdo a la teoría-teoría, en muchos casos la pertenencia o no de un individuo a una categoría depende de si posee cierta esencia oculta. Sin embargo, si no tenemos representaciones específicas de, por ejemplo, la esencia de PERRO³ y de GATO (más allá de alguna representación de MATERIAL GENÉTICO), entonces no queda claro qué determina que una teoría sea acerca de perros o acerca de gatos (Margolis & Laurence, 2003). Como consecuencia, debe haber un modo de individuar el contenido de los conceptos, más allá de su estructura teórica. Es decir, las estructuras teóricas (en cualquiera de sus vertientes) no resultan suficientes para fijar la referencia de los conceptos. Para esto es necesario recurrir a otro tipo de representaciones.

El tercer problema también está relacionado con la identificación de las esencias. En muchos casos las teorías especifican las esencias de manera circular, por ejemplo, al identificar los tigres como aquellos que tienen esencia de tigre y son crías de tigres (Prinz, 2002). Como consecuencia un concepto estructurado en función de la esencia oculta de los tigres tendrá información acerca de tigres sólo si se dispone de otra representación que permita fijar la referencia de TIGRE.

Como consecuencia de estas dificultades, aunque las teorías pueden codificar información acerca de la pertenencia a categorías, adoptar únicamente conceptos estructurados como teorías o conceptos individuados únicamente por su rol en teorías (dependiendo de la vertiente dentro del enfoque de la teoría-teoría), no permitiría dar cuenta del requisito de contenido. Así, para dar cuenta de este requisito, el enfoque de la teoría-teoría debe suplementarse con representaciones estructuradas de otro modo, o representaciones atómicas, sin estructura semántica interna, que permitan fijar la referencia de las teorías. Una propuesta híbrida o pluralista de

³ Utilizo mayúsculas para los nombres de los conceptos.



conceptos que incorpore conceptos estructurados como teorías cuenta con una ventaja para resolver estas dificultades, ya que dispone de otros tipos de representaciones. En lo que sigue sugeriré cómo pueden resolverse estas dificultades en el marco de una teoría híbrida o pluralista.

4. Una solución desde una perspectiva pluralista

Dados los tres problemas analizados en el apartado anterior, si se pretende incorporar a las teorías como estructuras semánticas en una teoría de tipo híbrido o pluralista, es preciso, por un lado, limitar el conjunto de rasgos o inferencias que resultan constitutivos del contenido conceptual y, por otro lado, incorporar representaciones distintas de las teorías, que permitan fijar la referencia. Las teorías pluralistas o híbridas que incorporan estructuras de tipo teórico han propuesto un modo de fijar la referencia que consiste en complementar la propuesta de estructura conceptual con una semántica que permita individuar el contenido de los conceptos de modo independiente de la estructura (Margolis & Laurence, 2003; Prinz, 2002; Weiskopf, 2009b).⁴

La clave de estas propuestas consiste en no postular que la estructura interna debe determinar la referencia de los conceptos, sino en apelar para esto a relaciones de covariación como las que propone la semántica informacional. Según este tipo de semántica el contenido está constituido por relaciones nomológicas entre la mente y el mundo. Así, el contenido de un concepto estaría determinado por la propiedad en el mundo con cuyas instancias covaría (Fodor, 1999), y no por sus relaciones con otros conceptos. Ahora bien, esta solución postula dos tipos de contenido conceptual: uno que fija la referencia en función de relaciones causales o nomológicas con el mundo, al que Weiskopf (2009b) llama “contenido referencial”, y otro que depende de la estructura interna del concepto (y, por lo tanto, de sus relaciones con otros conceptos), al que llama “contenido cognitivo”. El contenido referencial sería aquello que los conceptos representan, mientras que el contenido cognitivo sería cómo lo representan y estaría estructurado en un conjunto de rasgos (que pueden tener entre sí distintas relaciones de dependencia, incluyendo relaciones causales, distinciones entre rasgos centrales y periféricos o entre esencias y rasgos superficiales, como sugiere la teoría-teoría). Prinz (2002) propone una distin-

⁴ Las teorías híbridas y pluralistas contemporáneas incorporan conceptos estructurados como teorías, es decir que incorporan una versión de la segunda vertiente del enfoque de teoría-teoría, aquella que propone que los conceptos tienen una estructura interna análoga a la estructura de las teorías.



ción similar entre dos tipos de contenido, el contenido real –que refiere a las esencias de las categorías– y el contenido nominal –que refiere a las propiedades a partir de las cuales identificamos las instancias que caen bajo un concepto, y puede estar estructurado a la manera de las teorías.

Este tipo de propuesta parece adecuada, puesto que permitiría incorporar representaciones de tipo teórico y así, dar cuenta de la evidencia de los diversos efectos observados en las tareas de categorización y, a la vez, podría eludir los tres problemas señalados. Sin embargo, este tipo de propuesta tiene sus propias dificultades. Por un lado, el problema del holismo no es estrictamente resuelto, sino que es desplazado al contenido cognitivo. Es decir, una propuesta de este tipo aún debe resolver cómo acotar el conjunto de rasgos o inferencias que resultan constitutivos del contenido cognitivo de los conceptos. En relación a los otros dos problemas, i.e. al hecho de que muchas teorías son esquemáticas y algunas caracterizan las esencias de modo circular, sí dispone de una respuesta satisfactoria, puesto que la fijación de la referencia de los conceptos no dependerá de cuán detalladas o específicas son las teorías, sino de relaciones nomológicas con el mundo. Por otra parte, esta propuesta enfrenta un nuevo problema que consiste en explicar la articulación entre los dos tipos de contenido.

5. Conclusiones

En este trabajo analicé las dificultades que acarrea la incorporación de representaciones estructuradas como teorías en una teoría híbrida o pluralista de conceptos en relación al requisito de contenido. Si bien diversos estudios empíricos indican que por lo menos algunos conceptos están estructurados en función de relaciones causales y de esencias ocultas de las categorías, las estructuras teóricas enfrentan tres dificultades relacionadas con la individuación del contenido de los conceptos. Por un lado, enfrentan la amenaza del holismo, puesto que deben delimitar un conjunto de rasgos o inferencias constitutivos del contenido conceptual. Por otro lado, las teorías no siempre describen o especifican cuáles son las esencias y la información causal que codifican no siempre resulta suficiente para individuar categorías. Por último, en algunos casos la individuación de las esencias parece ser circular.

Señalé que las teorías híbridas y pluralistas, sin embargo, se encuentran en una posición ventajosa para resolver estas dificultades, puesto que cuentan con otros tipos de estructuras que podrían contribuir a fijar la referencia conceptual. Para



esto, las teorías pluralistas deben adoptar una versión de una semántica de doble factor, postulando dos tipos de contenido conceptual: por un lado, un contenido que fije la referencia conceptual, i.e. que vincule al concepto con la categoría que representa, y, por otro lado, un contenido cognitivo, que dé cuenta de cómo el concepto representa tal categoría. Una tarea pendiente para este tipo de propuesta, es explicar cómo se vinculan los dos tipos de contenido.

Referencias bibliográficas

- Ahn, W.** (1998), "Why are different features central for natural kinds and artifacts?: the role of causal status in determining feature centrality", *Cognition* 69: 135-178.
- Ahn, W., & Luhmann, C.** (2004), "Demystifying theory-based categorization", en L. Gershkoff-Stowe, & D. Rakison (eds.), *Building Object Categories in Developmental Time*, Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, pp. 277-300
- Anderson, J., & Betz, J.** (2001), "A hybrid model of categorization", *Psychonomic Bulletin & Review* 8(4): 629-647.
- Carey, S.** (1999), "Knowledge Acquisition: Enrichment or Conceptual Change?", en E. Margolis, & S. Laurence (eds.), *Concepts: Core readings*, Cambridge, MA: MIT Press, pp. 459-487.
- Carey, S., & Spelke, E.** (1994), "Domain-specific knowledge and conceptual change", en L. Hirschfeld, & S. Gelman (eds.), *Mapping the mind. Domain specificity in cognition and culture*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 169-200.
- Fodor, J.** (1987), *Psychosemantics*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Fodor, J.** (1999), *Conceptos*, Barcelona: Gedisa.
- Gelman, S.** (2004), "Psychological essentialism in children", *TRENDS in Cognitive Sciences* 8: 404-409.
- Gopnik, A., & Meltzoff, A.** (1997), *Words, thoughts, and theories*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Keil, F.** (1986), "The acquisition of natural kind and artifact terms", en W. Domopoulos, & A. Marras (eds.), *Language learning and concept acquisition*, Norwood, NJ: Ablex, pp. 133-153.
- Keil, F.** (1989), *Concepts, Kinds and Cognitive Development*, Cambridge: MIT Press.
- Keil, F., Smith, C., Simons, D., & Levin, D.** (1998), "Two dogmas of conceptual empiricism: implications for hybrid models of the structure of knowledge", *Cognition* 65: 103-135.
- Machery, E.** (2009), *Doing without Concepts*, Oxford: Oxford University Press.



- Margolis, E., & Laurence, S.** (2003), "Concepts", en S. Stich, & T. Warfield (eds.), *The Blackwell Guide to Philosophy of Mind*, Oxford: Blackwell, pp. 190-213.
- Margolis, E., & Laurence, S.** (2010), "Concepts and theoretical unification", *Behavioral and Brain Sciences* 33: 219-220.
- Murphy, G.** (2000), "Explanatory concepts", en F. Keil, & R. Wilson (eds.), *Explanation and cognition*, Cambridge, MA: MIT Press, pp. 361-392.
- Murphy, G.** (2002), *The Big Book of Concepts*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Murphy, G., & Medin, D.** (1999), "The role of theories in conceptual coherence", en E. Margolis, & S. Laurence (eds.), *Concepts: Core Readings*, Cambridge, MA: MIT Press, pp. 425-458.
- Prinz, J.** (2002), *Furnishing the Mind: Concepts and their Perceptual Basis*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Rehder, B.** (2003), "Categorization as causal reasoning", *Cognitive Science* 27: 709-748.
- Rehder, B., & Burnett, R.** (2005), "Feature inference and the causal structure of categories", *Cognitive Psychology* 50: 264-314.
- Weiskopf, D.** (2009a), "The plurality of concepts", *Synthese* 169: 145-173.
- Weiskopf, D.** (2009b), "Atomism, pluralism, and conceptual content", *Philosophical and Phenomenological Research* 79: 130-162.



La doctrina de la libertad kantiana en la Dialéctica Trascendental

MIGUEL ALEJANDRO HERSZENBAUN

UBA/CONICET/CIF/GEK

I. Introducción

La “Tercera antinomia” ha sido reiteradamente interpretada desde una perspectiva práctica. Bennet¹ y Strawson² han sostenido que este conflicto de la razón teórica presenta un problema estrictamente práctico que debería ser abordado en el marco de la filosofía práctica.

Frente a estas posiciones, sostendremos que la facultad caracterizada en la solución a la “Tercera antinomia” no es, necesariamente, la razón práctica tal como ésta es concebida en los textos kantianos expresamente dedicados a la filosofía práctica. La razón aquí caracterizada es la razón determinada por principios inteligibles en general, no necesariamente prácticos o morales³. Para esto, tendremos que señalar en qué sentido la solución a la “Tercera antinomia” continúa conservando un sentido estrictamente cosmológico⁴ y por qué las referencias kantianas a la libertad práctica deben ser entendidas en un sentido muy particular en el contexto de la argumentación llevada a cabo.

II.a. Sobre la reformulación idealista trascendental del problema cosmológico metafísico dogmático

En trabajos anteriores⁵ hemos propuesto una interpretación estrictamente cosmológica de la “Tercera Antinomia”. En tal interpretación hemos intentado demostrar que dicha solución es en efecto una respuesta acorde con el problema cosmológico planteado a través de lo que hemos llamado una reformulación idealista trascendental del problema cosmológico, antes formulado en términos

¹ Bennet, 1974: 88-189.

² Strawson, 1966: 213.

³ Cfr. Allison 1992: 488, Allison 1990: 37-39; Lau 2008: 335.

⁴ Cfr. Al-Azm, 1972 y Beade, 2010.

⁵ Herszenbaun 2012.



metafísico-dogmáticos. Esta reformulación consiste fundamentalmente en reelaborar el problema de modo que tenga sentido en su formulación para el idealismo trascendental y pueda dársele alguna respuesta. Dicha reelaboración se realiza enunciando el problema antes planteado en términos realistas trascendentales en términos que hagan sentido para el idealista trascendental. Sólo ante esta reformulación el problema se resuelve y halla respuesta, pues gran parte de la solución consiste en demostrar que la pregunta misma estaba fundada en un error. Dicha reformulación consiste en convertir la pregunta por la existencia o no existencia de un origen o causa incondicionada, libre y primera en el tiempo del mundo en la pregunta por la causa incondicionada de los fenómenos en concreto o, al menos, de ciertos fenómenos en concreto. Habiendo descubierto Kant que la idea de mundo sólo puede consistir en un regreso empírico cuya serie total no es dada, y que dicha serie existe sólo en la medida en que sea llevada a cabo efectivamente⁶, la pregunta por la causa incondicionada y primera del mundo o la infinitud del mismo pierde todo sentido. La serie consistente en un regreso empírico no puede tener una causa incondicionada primera en el tiempo, pues en tal regreso no se encuentra nada incondicionado en qué detenerse. Tampoco puede considerarse a dicha serie como una serie total y absoluta dada, puesto que tal serie sólo existe en la medida en que se la lleva a cabo efectivamente. De igual modo no sería admisible una tercera posibilidad subrepticamente sugerida por la “Observación a la antítesis”. Tal posibilidad consistiría en pensar una causa incondicionada fuera del tiempo de la totalidad de la serie. Esta tercera posibilidad no es admisible para el idealista trascendental, pues supone una serie absoluta dada. Como vemos, la “Observación a la antítesis”⁷ acierta al afirmar que para pensar un origen del mundo sólo podría pensarse una causa incondicionada fuera del tiempo, lo que implicaría la necesaria distinción entre fenómenos (que conforman el mundo) y el plano nouménico en que estaría ubicada dicha causa incondicionada. Sin embargo, como vemos, en esta “Observación” el problema sigue siendo pensado, al menos en parte, en términos realista-trascendentales, pues se sigue considerando al mundo como una serie total dada.

El texto kantiano realiza una lenta conversión del planteo del problema. La “Observación a la tesis” introduce el tema del inicio espontáneo de series *en el curso* del mundo⁸; la “Observación a la antítesis” presenta la posibilidad de una

⁶ A501/B529.

⁷ A451/B479.

⁸ A450/B478.



causa incondicionada fuera del tiempo. Sin embargo, a pesar de que estas consideraciones aparecen en la solución pensada por Kant, aquí se encuentran entremezcladas con consideraciones realista-trascendentales que las vuelven inadmisibles. En la “Tercera subsección” de la “Sección Novena”, donde Kant introduce su solución a la “Tercera antinomia”, el problema se verá reformulado teniendo en cuenta estas consideraciones. Ya no se preguntará más por el *origen del mundo* ni se volverá a mencionar al *mundo*. Se preguntará por una causa incondicionada y libre, origen de los acontecimientos en el mundo⁹. Esto ha hecho pensar a muchos intérpretes, como ya se indicó en la introducción, que el problema cosmológico ha sido abandonado. Ya que el idealismo trascendental no puede admitir una pregunta por el comienzo absoluto de la serie que conforma al mundo, ni puede considerar a dicha serie como dada (ya sea entendiéndola como finita o infinita), ni podría tampoco suponer una causa nouménica de dicha serie absoluta dada, esta pregunta por el origen incondicionado de ciertos fenómenos es la única manera apropiada para el idealismo trascendental para preguntar por la causa incondicionada del mundo¹⁰. Para el idealismo trascendental, la pregunta por el origen sólo tiene sentido si la referimos a cada fenómeno en particular y no al mundo como totalidad, pues él sólo existe como una tarea pendiente.

II.b.Sobre la razón en la solución kantiana al problema cosmológico

La “Primera parte” de la solución consiste en una reformulación del problema en cuestión, enunciándolo en términos en los que el idealismo trascendental pueda considerarlo legítimo y pueda responderlo. La “Segunda parte” consiste en la presentación de los requisitos generales que deben ser satisfechos para que sea posible la compatibilidad entre la causalidad por naturaleza y la causalidad por libertad. La “Tercera parte” es la prueba de que dichos requisitos pueden ser satisfechos. Bajo ningún concepto se rechaza que la prueba de la posible compatibilidad de ambas causalidades tenga una relevancia práctica. Ella abre la posibilidad del abordaje estrictamente práctico de la libertad, sin que dicho tratamiento implique una ruptura del orden natural. No obstante esto y sin

⁹ A536/B564.

¹⁰ Consideramos que quizá esta última opción sea aquella posibilidad que haya inspirado a Schopenhauer para concebir su metafísica, según la cual todo el mundo fenoménico se encuentra originado por una voluntad nouménica y no sólo los fenómenos relacionados con la acción humana.



desmedro de su sentido práctico, consideramos que la solución estudiada tiene una cara cuyo sentido es estrictamente cosmológico.

Habiendo analizado la reformulación kantiana del problema cosmológico, nos ocupamos de los requisitos generales para la resolución del problema (“Segunda parte”). En ella resulta fundamental la distinción entre carácter empírico e inteligible. Un objeto, además de su relación causal con los fenómenos, de acuerdo con la ley de su causalidad fenoménica, i.e. su carácter empírico, puede tener una facultad no sensible, i.e. inteligible. Dicha facultad podría tener una aptitud causal respecto de los fenómenos sin ser ella misma fenoménica. Tal aptitud causal implicaría un carácter inteligible, una legalidad de dicha causalidad inteligible. En virtud de ser una facultad inteligible que actúa causalmente sobre los fenómenos sin estar ella misma condicionada por la sucesión temporal, tal facultad sería incondicionada y libre en su causalidad. De cumplirse estos requisitos, los fenómenos que fueran efecto de dicha facultad se encontrarían sujetos a la causalidad según la legalidad de la naturaleza en tanto existen en el tiempo y son precedidos por otros eventos, y la causalidad de aquella causa inteligible, incondicionada y libre. Si resultara posible que cierto fenómeno se encuentre sujeto a ambas causalidades, entonces se probaría la posibilidad de la compatibilidad entre naturaleza y libertad.

La luz de la “Segunda parte” volcada sobre la “Tercera parte” hace comprensible las múltiples referencias de Kant al libre albedrío y a la libertad práctica. Kant caracteriza a la libertad en sentido práctico como “la independencia del albedrío, respecto de la coacción por impulsos de la sensibilidad”. Este albedrío independiente es llamado “*liberum*”, porque la sensibilidad no hace necesaria la acción de él, sino que en el ser humano reside una facultad de determinarse por sí mismo, independientemente de la coacción ejercida por móviles sensibles”¹¹. Esta facultad capaz de determinarse con independencia de la coacción de los móviles sensibles será la razón caracterizada en la “Tercera parte”, también presentada allí como la causa inteligible “que puede ser determinada de manera independiente de la sensibilidad”¹². En lo siguiente nos ocupamos de esta “Tercera parte” y de las características de esta facultad, atendiendo a la sección anterior, a fin de comprender qué papel juega la razón –y en consecuencia la libertad práctica– en esta solución.

Esta “Tercera parte” debe mostrar la posibilidad de que una sustancia tenga una facultad inteligible, con aptitud causal respecto de los fenómenos y cuyo

¹¹ A534/B562

¹² A557/B585.



carácter inteligible se encuentre en relación con su carácter empírico. El hombre, quien a través de la apercepción se piensa como más allá de lo sensible y descubre en sí facultades inteligibles (razón y entendimiento), es la entidad que podría satisfacer estos requisitos¹³. Frente al incuestionado carácter empírico del hombre como un ser fenoménico y natural, debe alegarse a favor de la naturaleza inteligible de la razón y su aptitud causal, esto es, debe explicarse (1) el carácter inteligible del hombre, (2) su aptitud causal –en tanto inteligible– y (3) su relación con el carácter empírico.

Respecto de lo primero, Kant nos indica que “la razón, en su causalidad, no está sometida a ninguna de las condiciones del fenómeno ni del curso del tiempo”. También sostiene que la razón “no está en el tiempo, ni cae en un estado nuevo en el que antes no estaba”¹⁴.

En A443/B581 la razón es presentada como aquella facultad inteligible, fuera del tiempo y exenta de la determinación causal propia de los fenómenos. Esta facultad incondicionada será la responsable del libre albedrío mencionado en la “Primera parte” de la solución. Este libre albedrío presentado en la “Primera parte” será parte de la respuesta cosmológica kantiana al problema reformulado en términos idealistas trascendentales. La acción libre del hombre basada en la facultad inteligible será el modo kantiano de responder a la pregunta por el origen incondicionado de ciertos fenómenos, en compatibilidad con su sujeción a las leyes naturales.

Debemos analizar la relación del carácter inteligible de la razón con el carácter empírico.

Éste [el carácter empírico] está determinado a su vez en el carácter inteligible (en la manera de pensar). Pero esta última no la conocemos, sino que la designamos por medio de fenómenos, que propiamente sólo dan a conocer inmediatamente el modo de sentir (el carácter empírico). Ahora bien, la acción, en la medida en que ha de atribuirse a la manera de pensar, como [si la manera de pensar fuera la] casua de ella, no resulta de ella según leyes empíricas, es decir, de tal manera, que las condiciones de la razón pura precedan, sino sólo de tal manera, que los efectos de ella preceden en el fenómeno del sentido interno. (A551/B579)

El carácter inteligible (1) (fuera del tiempo) causa al carácter empírico (que rige la causalidad fenoménica de ese ser); (2) el carácter inteligible es la manera de

¹³ A546/B574.

¹⁴ A556/B584



pensar y el carácter empírico la manera de sentir, la manera de pensar (incondicionada por la sensibilidad) causa y determina la manera de sentir; (3) la manera de pensar no precede a la acción, pero esta acción sí es precedida por los efectos que la manera de pensar causa en la manera de sentir (=fenómeno en el sentido interno).

La manera de sentir o fenómeno en el sentido interno (motivo) tendría una causa nouménica en la manera de pensar. Y este efecto de la manera de pensar tendría una relación causal con la acción, en concordancia con las leyes naturales. Por esto Kant afirma que

si pudiéramos examinar hasta el fondo todos los fenómenos del albedrío de él [el hombre], no habría ni una sola acción humana que no pudiéramos predecir con certeza y que no pudiéramos conocer como necesaria a partir de sus condiciones previas. (A550/B578)

Estos fenómenos del albedrío a los que se refiere Kant son los antes llamados efectos de la razón pura en el sentido interno. Si conociéramos estos fenómenos del sentido interno (motivos) y las restantes causas concomitantes, podríamos predecir la acción sin dejar de atribuirle libertad, en tanto esta acción en relación con la razón es incondicionada¹⁵ y en la medida en que esta razón es la causa del carácter empírico¹⁶.

Esta explicación concuerda con el esquema general de la solución presentado en la “Segunda parte”, aplicado a la única entidad a que se le atribuye una facultad inteligible y una causa fenoménica, el hombre. También concuerda con aquella afirmación de Kant en que se presenta al carácter empírico siendo determinado por el carácter inteligible¹⁷.

Por último debemos estudiar la aptitud causal de la razón en la “Tercera parte”, donde se menciona reiteradamente a la razón práctica. Estas menciones no significan que los “fenómenos en el sentido interno” que provocan la acción sean *la razón práctica en su sentido estricto*. Estas referencias se explican como *alegatos* a favor de la aptitud causal de la razón sobre los fenómenos. Kant sostiene

que esta razón tiene causalidad, o al menos, que nos representamos una [causalidad] en ella, es algo que está claro en virtud de los imperativos que, como reglas, les impo-

¹⁵ A550/B578.

¹⁶ A551/B579.

¹⁷ A541/B569.



nemos, en todo lo que es práctico, a las potencias que [en ello] operan. El [verbo en infinitivo] deber expresa una especie de necesidad y de conexión con fundamentos, que no se presenta en toda la naturaleza. [...] Este “deber” expresa una acción posible, cuyo fundamento no es nada más que un mero concepto. (A547/B575)

Este párrafo comienza afirmando “que esta razón tiene causalidad”; igualmente, el párrafo siguiente termina afirmando que la razón

se fabrica, con entera espontaneidad, un orden propio según ideas, en las que acomoda las condiciones empíricas, y según las cuales ella incluso declara necesarias unas acciones que sin embargo no han ocurrido y que quizá no ocurran nunca, pero de las cuales presupone empero que la razón pudiera tener causalidad con respecto a ellas; pues sin eso no podría esperar, de sus ideas, efectos en la experiencia. (A548/B576)

Luego, Kant afirma “detengámonos ahora aquí, y admitamos, al menos como posible, que la razón tiene efectivamente causalidad con respecto a los fenómenos”. Estos párrafos fueron introducidos con el propósito de ofrecer buenas razones para creer que la razón tiene causalidad sobre los fenómenos y no para explicar cómo la tiene.

En A550/B578, luego de mencionar a la razón práctica como causa de las acciones, Kant comienza el próximo párrafo diciendo “supuesto que se pudiera decir: la razón tiene causalidad con respecto al fenómeno”. Debemos creer que este texto fue introducido para alegar a favor de la causalidad de la razón sobre los fenómenos y no para explicar cómo ella sucede.

Estas menciones no intentan probar que el carácter inteligible que causa libremente la acción es la razón práctica stricto sensu, sino sólo probar que hay buenos motivos para admitir que la razón o “manera de pensar” tiene una aptitud causal sobre el fenómeno. Esta manera de pensar no es determinada necesariamente por la conciencia del deber moral, sino es determinada por principios inteligibles¹⁸, y, al no ser condicionada según el tiempo, es libre.

¹⁸ A548/B576.



Conclusiones

La solución tripartita de Kant a la “Tercera antinomia” se compone de una “Primera parte” consistente en reformular el problema cosmológico metafísico-dogmático en términos acordes al idealismo trascendental a fin de conformar un problema cosmológico con sentido para el idealismo trascendental y al que se le pueda dar una respuesta; una “Segunda parte” que presenta los requisitos generales exigibles para la admisión de la posibilidad de una causalidad incondicionada compatible con la causalidad por naturaleza; por último, una “Tercera parte” que muestra que dichos requisitos pueden ser efectivamente satisfechos.

Hemos demostrado que la libertad práctica a que se refiere Kant en la “Primera parte” de la solución a la “Tercera antinomia” resulta ser un subproblema de la libertad trascendental. Este subproblema es introducido porque es la pieza clave para la resolución del problema cosmológico en los legítimos términos del idealismo trascendental. Junto a este estudio de la libertad práctica se introduce una consideración sobre la razón. Esta razón es caracterizada como una facultad inteligible, con aptitud causal nouménica sobre el fenómeno y en relación y compatibilidad con el carácter empírico. La razón, como dicha facultad capaz de determinarse con independencia de los condicionantes sensibles, es el libre albedrío o la libertad práctica a la que se refiere el texto, y es la causa incondicionada de ciertos fenómenos. Dichos fenómenos tendrán una causa inteligible compatible con la causalidad fenoménica que los sujeta según la sucesión temporal. Como vemos, introduciendo el libre albedrío y analizando a la facultad inteligible detrás de él, se resuelve la pregunta cosmológica por la causa incondicionada, aunque referida al origen incondicionado de ciertos fenómenos concretos en particular. Y se resuelve también la posible compatibilidad de ésta con la causalidad por naturaleza.

Referencias bibliográficas

- Al-Azm, S. J.** (1972), *The origins of Kant's arguments in the antinomies*, London: Oxford University Press.
- Allison, H.** (1990), *Kant's theory of freedom*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Allison, H.** (1992), *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, Barcelona: Anthropos.



Bede, I. P. (2010), “Acerca del carácter cosmológico-práctico de la “Tercera antinomia de la razón pura””, *Anales del seminario de historia de la filosofía*, 27: 189-216.

Bennet, J. (1974), *Kant's Dialectic*, Cambridge: Cambridge University Press.

Herszenbaun, M. (2012), “Razón especulativa y la libertad práctica en la Dialéctica Trascendental” Pulley, R., Martínez Saez, N., *Lenguaje, voluntad e igualdad en la sociedad moderna : homenaje a Jean-Jaques Rousseau : Actas III Jornadas Nacionales de Filosofía Moderna*, Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, pp. 279-287.

Lau, C. (2008), “Freedom, spontaneity and the noumenal perspective”, *Kant-Studien* 99: 312-338.

Strawson, P. F. (1966), *The bounds of sense*, London and New York: Routledge.



Legalidad pura y legalidad empírica

Algunos problemas relativos a la necesaria unidad de la experiencia

CLAUDIA JÁUREGUI

Universidad de Buenos Aires/CONICET

En el contexto de la demostración de la necesidad de un principio trascendental que oriente el operar del Juicio reflexionante, Kant hace referencia, en la segunda Introducción a la *Crítica del Juicio*,¹ a la problemática relación que existe entre el principio de la segunda analogía de la experiencia, por un lado, y las leyes causales particulares, por otro.

En este pasaje (AA 05: 183), el autor destaca que tenemos, como fundamento de una experiencia posible, ciertas leyes universales y necesarias que descansan en la aplicación de las categorías a las condiciones formales de nuestra intuición. Así por ejemplo, el principio que establece que “todo cambio [*Veränderung*] tiene su causa” proporciona la condición de subsunción de la sucesión de determinaciones de una y la misma cosa bajo un concepto puro del entendimiento (en este caso la categoría de causalidad). Pero los fenómenos, agrega Kant, también son determinados – o al menos podemos juzgar *a priori* que son determinables- de muchísimas más maneras, que no conciernen a aquello que tienen en común como pertenecientes a una naturaleza en general, sino a lo que tienen de específicamente diferente. Cada uno de estos diversos modos de determinación tiene su propia regla, la cual es una ley que, en cuanto tal, conlleva cierta necesidad. Sin embargo, dice Kant, dados los límites de nuestras facultades, no podemos conocer *a priori* tal necesidad. Las leyes empíricas, que determinan la naturaleza en sus aspectos particulares, son contingentes, y es contingente también la unidad de la experiencia que resulta de este tipo de legalidad.

El contraste entre las leyes puras y las leyes empíricas de la naturaleza, y la problemática relación que existe entre ambos tipos de legalidad, habían sido ya desta-

¹ I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*. En adelante, emplearemos para esta obra la abreviatura *KU*, y utilizaremos la abreviatura *AA*, seguida de número de volumen y página para hacer referencia a la edición de las obras de Kant de la Academia de Ciencias de Berlín (*Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1902 ss.).



cados por Kant en la *Crítica de la razón pura*.² En la Deducción Trascendental de las Categorías (B), por ejemplo, tras concluir que la naturaleza –entendida como naturaleza en general– está fundada en leyes *a priori* que el entendimiento puro le prescribe, Kant señala que las leyes que determinan a los fenómenos empíricamente no pueden, en su carácter específico, ser derivadas de las categorías (*KrV*, B 165). Las leyes empíricas están, desde luego, sujetas a la legalidad pura que el entendimiento impone a la naturaleza en general. Sin embargo, para ser conocidas, esto no es suficiente. Es menester además recurrir a la experiencia misma. Dicho con otras palabras, las leyes empíricas de la naturaleza se fundan en los principios puros del entendimiento, pero no pueden ser conocidas deduciéndolas directamente de esta legalidad pura.

El contraste entre ambos tipos de legalidad aparece también en otros textos de la primera *Crítica*, como por ejemplo en el pasaje de la Disciplina de la Razón Pura donde Kant trata de precisar en qué radica su alejamiento de la postura que Hume sustenta sobre la causalidad (*KrV*, A 766 = B 794). Según Hume, las relaciones causales no pueden ser establecidas meramente a través del análisis de los conceptos. Sólo la experiencia puede enseñarnos, por ejemplo, que un trozo de cera en estado sólido se derrite cuando es expuesto bajo la luz solar. Kant concuerda con esta apreciación de Hume, pero agrega algo que, a su entender, el filósofo escocés no tomó en cuenta. Si la cera, que estaba en un primer momento en estado sólido, se derrite, puedo saber *a priori* que *algo* precedente debe haber ocurrido a lo cual el derretimiento de la cera siguió de acuerdo con una regla. Esto no significa, sin embargo, que podamos determinar *a priori* la causa a partir del efecto, ni tampoco el efecto a partir de la causa.

Las palabras de Kant en este pasaje echan luz sobre el alcance de la crítica kantiana a la noción humeana de causalidad y sobre el alcance que, en definitiva, posee el principio puro de causalidad. Sólo podemos saber *a priori* que dado un suceso, debe haber habido algo precedente que lo determinó según la ley de causa y efecto. De no ser así, la necesaria unidad de la experiencia se vería amenazada. La segunda analogía de la experiencia prescribe *a priori* a los fenómenos una conexión necesaria, de acuerdo con la cual unos se determinan a otros en un orden irreversible. Pero esto no significa que podamos saber *a priori* qué se conecta con qué. Dado el fenómeno de la luz solar, podemos saber *a priori* que tendrá ciertos efectos. Y dado el fenómeno de la cera pasando de un estado sólido a un estado líquido, sabemos también que ese cambio debe haber tenido alguna causa. Pero no podemos saber *a*

² Emplearemos para referirnos a esta obra la abreviatura *KrV*, seguida de las letras A y/o B para indicar respectivamente la primera y/o la segunda edición.



priori que la luz del sol causa el derretimiento de la cera. Las leyes causales particulares no pueden ser conocidas derivándolas simplemente del principio puro de causalidad. En tanto leyes empíricas que se refieren a aspectos específicos de la naturaleza, ellas han de ser conocidas a través de la experiencia. En esto último, Kant y Hume concuerdan entre sí. La gran diferencia radica en que, para Kant, el principio de causalidad, lejos de tener un origen empírico, es él mismo condición de una experiencia posible.

Los textos a los que hemos hecho referencia dan cuenta, pues, de un contraste entre el principio puro de causalidad, que es universal y necesario en tanto condición de posibilidad de la experiencia, y las leyes causales particulares que son empíricamente conocidas y contingentes. Por el primero, sabemos *a priori* que todo suceso B tiene una causa A; pero el principio no nos dice nada acerca de la repetibilidad de la secuencia A-B. El principio de la segunda analogía no garantiza la existencia de una ley empírica que establezca conexiones causales entre tipos de fenómenos A y tipos de fenómenos B que uniformemente se dan juntos. Y en caso de que tal ley empírica exista, el principio puro no le transfiere su necesidad.

Contra este modo de interpretar los textos, algunos autores han considerado que la conexión entre el principio de causalidad y las leyes causales particulares es más estrecha que lo que hasta ahora hemos intentado mostrar. Michael Friedman, por ejemplo, sostiene que cuando afirmamos que B tiene una causa A, estamos diciendo al mismo tiempo que B se relaciona con A por una uniformidad o ley causal; y si esto es así, el principio puro de causalidad conlleva la afirmación de la *existencia* de leyes causales particulares. Por otra parte, si el principio universal de causalidad afirma la existencia de leyes causales particulares o de uniformidades, debe afirmar también la *necesidad* de las mismas. En su trabajo “Causal Laws and Natural Science”³, este autor recorre diversos textos kantianos tratando de mostrar cómo ciertas reglas que son meramente empíricas e inductivas se transforman en leyes necesarias al ser fundadas en principios trascendentales. Friedman advierte que las leyes empíricas son necesarias en un sentido derivado: por un lado, dependen de regularidades inductivamente establecidas, pero, por otro, su fundamentación en los principios trascendentales las eleva respecto de ese *status* meramente inductivo. Los principios trascendentales, por así decirlo, les inyectan cierta necesidad (Friedman, 1992:175).

El recorrido del camino que conecta ambos tipos de legalidad supone, según este autor, dos pasos: el primero consiste en especificar los principios trascendentales

³ Friedman, M. (1992), “Causal Laws and Natural Science” en Guyer, P. (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge: University Press, pp. 161- 199.



del entendimiento a través de los principios metafísicos de la ciencia natural pura. El segundo consiste en aplicar los principios metafísicos de la ciencia natural pura a regularidades que son inicialmente sólo empíricas o inductivas.

Esto no significa, aclara Friedman, que las leyes empíricas se deriven de los principios trascendentales a la manera de consecuencias deductivas. Más bien hay que pensar que estas leyes están enmarcadas dentro una secuencia de instanciaciones o realizaciones de los principios trascendentales que son progresivamente cada vez más concretas. La noción de un fundamento *a priori* se expresa en la idea de que, aunque los datos empíricos juegan un papel necesario en este procedimiento, el encuadre de ellos dentro del concepto trascendental de naturaleza en general dará como resultado una descripción única y determinada del mundo empírico que adquirirá, por esto, un *status* más que meramente empírico (Friedman, 1992: 186).

Friedman sugiere además que *todos* los juicios empíricos se fundan, de esta manera, en los principios trascendentales. Así por ejemplo, los juicios sobre sucesiones objetivas que afirman que un fenómeno A precede a un fenómeno B se fundan en leyes causales que afirman que todos los fenómenos de la misma clase que A son seguidos por fenómenos de la misma clase a la que B pertenece; y estas leyes causales, a su vez, están fundadas en leyes empíricas más altas que se fundan, por su parte, en los principios trascendentales. De este modo, no hay juicio empírico genuinamente objetivo sin esta fundamentación progresiva en leyes de la naturaleza cada vez más abstractas, terminando finalmente en los principios trascendentales mismos (Friedman, 1992: 186).

A esta altura cabría preguntarse cuál es el papel que juega el Juicio reflexionante en una interpretación del estilo de la que Friedman presenta. Al respecto, el autor señala que, si bien esta función del Juicio es absolutamente central, ella no consiste en dar cuenta de la existencia de las leyes empíricas, sino en dar cuenta de su ordenación sistemática. Ahora bien, Friedman destaca que la integración de las leyes en cuerpos de conocimientos sistemáticos no es, según Kant lo señala en el Prefacio a los *Principios metafísicos de la ciencia natural*,⁴ suficiente para que ese cuerpo de conocimientos califique como ciencia en sentido estricto y para que esas leyes que lo integran tengan propiamente necesidad. Para esto se requiere algo más, y es que los principios que fundan el sistema no sean ellos mismos empíricos. Toda doctrina de la naturaleza –dice Kant– debe conducir finalmente a la ciencia natural pura y terminar allí.

⁴ *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (AA 04: 448).



Estos pasajes de los *Principios* son, según Friedman, absolutamente coherentes con las consideraciones que Kant hace en la Introducción a la *KU* acerca del contraste entre la necesidad del principio de causalidad y la contingencia de las leyes causales particulares. Lo que Kant está señalando en este texto es que la gran mayoría de las leyes empíricas no han sido todavía fundadas en los principios trascendentales del entendimiento. Y, en tanto la diversidad de estas leyes empíricas es potencialmente infinita, la fundamentación de la *totalidad* de ellas es el ideal regulativo de una ciencia completa al cual debemos continuamente aproximarnos aunque nunca pueda ser alcanzado. Así pues, desde el punto de vista de la finitud de nuestro entendimiento, la mayoría de las leyes empíricas seguirá siendo contingente, aunque seamos conscientes de la exigencia de la razón de proporcionarles una fundamentación *a priori*, y de conferirles, por tanto, necesidad. Esto no significa, según Friedman, que la tarea del Juicio reflexionante sea venir a proporcionar a las leyes empíricas una necesidad que el entendimiento no les puede conferir. La función del juicio reflexionante es más bien sistematizar esa multiplicidad potencialmente infinita de leyes empíricas, subsumiéndolas bajo leyes cada vez más generales de modo tal de aproximarlas a la necesidad *a priori* que sólo proviene del entendimiento. La necesidad (derivada) que poseen las leyes empíricas no se origina pues en su sistematización, sino en su fundamentación *a priori* lograda a través de esa organización sistemática.

La interpretación que propone Friedman de la relación entre los principios trascendentales del entendimiento (particularmente del principio de la segunda analogía) y las leyes empíricas (especialmente, en este caso, las leyes sobre relaciones entre causas y efectos particulares) está por cierto rigurosamente fundada en los textos kantianos. No obstante ello, el autor deriva de este análisis algunas consecuencias que, a nuestro entender, son difíciles de sostener.

En primer lugar, los pasajes de la *KU* que Friedman cita parecen dar a entender que la necesidad de las leyes particulares –es decir, lo que hace que ellas califiquen propiamente como leyes– se origina en que el operar del Juicio reflexionante, gracias al cual tales leyes se integran en un todo sistemático, está regulado por un principio trascendental: el principio de finalidad (*KU*, 05: 183-184). Podría concederse, a favor de Friedman, que esto es sólo una condición necesaria pero no suficiente para que las leyes empíricas adquieran propiamente el carácter de ley. Tomando en consideración lo que Kant señala en el Prefacio a los *Principios metafísicos de la ciencia natural*, podríamos adoptar un concepto más estricto de ciencia, y afirmar que las leyes empíricas adquieren esta suerte de necesidad derivada si, además de integrarse en un cuerpo sistemático de conocimientos, este



cuerpo sistemático se funda en principios que son puros. Aun concediendo todo esto, y dejando, a la vez, de lado todos los problemas que conlleva este tipo de consideraciones- como ser, en primer lugar, los problemas que conciernen a la relación entre los principios trascendentales y los principios metafísicos que conforman la parte pura de la ciencia de la naturaleza, y, en segundo lugar, los problemas que conciernen a la relación entre la parte pura y la parte empírica de esa ciencia- hay ciertas tesis de Friedman que se aventuran todavía más allá de estas concesiones que podríamos hacer, y que resultan difícilmente defendibles dentro del marco teórico que Kant está proponiendo. Ellas son: 1) la tesis de que cualquier juicio empírico objetivo debe estar fundado *a priori* a través de una progresión de leyes cada vez más abstractas que culminan finalmente en los principios trascendentales, y 2) la tesis de que el principio trascendental de causalidad afirma la *existencia* de leyes causales particulares.

1. La primera de estas tesis supone una noción de objetividad que no concuerda, a nuestro entender, con la que Kant propone. Aun suponiendo que toda ley empírica deba integrarse a un cuerpo sistemáticamente ordenado de leyes cada vez más abstractas que culminen en los principios trascendentales del entendimiento, no es posible afirmar lo mismo para cualquier juicio empírico objetivo. La necesidad de organizar los conocimientos de acuerdo con la idea de unidad sistemática aparece, tanto en el Apéndice a la Dialéctica Trascendental como en las Introducciones a la *KU*, como algo que *se suma* a las condiciones que hacen posible la constitución de la objetividad. Esta constitución se funda en los principios trascendentales del entendimiento. Y todo hace pensar que ellos son condiciones necesarias y suficientes para la constitución de un mundo de objetos. A esta unidad necesaria de lo fenoménico, que da lugar a la conformación de un orden objetivo, se agregan otras formas de unidad gracias a las cuales la experiencia avanza guiada por principios regulativos –particularmente el principio trascendental de finalidad- hacia una meta inalcanzable que es la idea de unidad sistemática. Pero esta organización sistemática de los conocimientos no es una condición de posibilidad de la objetividad de los mismos. Tan sólo es una condición de posibilidad del progreso de la experiencia hacia grados de inteligibilidad crecientes.

Ahora bien, si esto es así, la tesis de Friedman de que todo juicio empírico objetivo debe estar fundado *a priori* a través de una progresión de leyes cada vez más abstractas que culminan finalmente en los principios trascendentales resulta insostenible. Los juicios empíricos tienen que poder ser objetivos aunque no estén integrados a un cuerpo sistemático de conocimientos que contenga leyes empíricas de diversos grados de generalidad que culminan en principios metafísicos que, a su



vez, se conectan con principios trascendentales. Si la condición de posibilidad de la objetividad fuera tan restrictiva, entonces no sólo no calificaría como objetivo el conocimiento vulgar, sino que no serían objetivas tampoco algunas disciplinas que, como la química, no están fundadas en principios metafísicos puros.

2. La segunda tesis de Friedman que habíamos mencionado, i.e. la tesis de que el principio trascendental de causalidad afirma la existencia de leyes causales particulares, no es menos problemática que la primera. Friedman mismo admite que la formulación de tales leyes supone la existencia de ciertas reglas de uniformidad que adquieren un *status* más que inductivo al ser incorporadas a un sistema que las conecta con el principio trascendental de causalidad. Ahora bien, si esto es así, la existencia de las leyes causales particulares depende, por un lado del principio de la segunda analogía que conecta causalmente los fenómenos en una experiencia unitaria. Por otro lado, la existencia de tales leyes depende también del operar del Juicio reflexionante que, guiado por el principio trascendental de finalidad, avanza desde lo particular hacia lo universal organizando sistemáticamente los conocimientos en el cuerpo de una teoría. Por último, la existencia de estas leyes causales particulares depende también de ciertas regularidades empíricas sin las cuales sería imposible llegar a establecer que los fenómenos del tipo A son causa de los fenómenos del tipo B. Estas regularidades son una cuestión *de hecho* de la cual el aparato *a priori* que Kant está montando para dar cuenta de la posibilidad de la experiencia no puede dar explicación. Volviendo al ejemplo que aparecía en la Disciplina de la Razón Pura, podemos decir que el principio de la segunda analogía nos asegura *a priori* que el fenómeno del derretimiento del trozo de cera necesariamente es efecto de una causa que lo determina de acuerdo con una regla. El principio trascendental de finalidad, por otra parte, nos asegura *a priori* que tiene sentido la tarea de dar explicación de este fenómeno a través de una ley empírica, porque el principio mismo prescribe al Juicio reflexionante que debemos aproximarnos a la naturaleza con la expectativa de que su comportamiento sea uniforme. Pero nada nos asegura *a priori* que tal uniformidad de hecho se vaya a dar. Tanto los principios constitutivos de los que Kant habla en la *KrV* como el principio de finalidad que introduce en la *KU* dejan abierta la posibilidad de un caos empírico. Y si esto es así, no hay nada que asegure la *existencia* de las leyes causales particulares que hacen referencia a comportamientos fenoménicos específicos.

La uniformidad que la naturaleza muestra *de hecho* es una condición material que no sólo concierne al contenido concreto de las leyes empíricas, sino también a su existencia misma. Dicho de otra manera, sin uniformidad no habría regularidades empíricas, ni procesos inductivos a ser superados por las vías que Friedman destaca.



Así pues, el principio de la segunda analogía no sólo no puede dar lugar a una derivación deductiva de leyes causales particulares con un contenido específico, sino que tampoco supone por sí mismo la afirmación de la *existencia* de tales leyes. De darse un caos empírico, tal vez podría constituirse un orden objetivo fenoménico pensado como una sustancia cuyos estados absolutamente cambiantes se determinarían unos a otros en un orden irreversible. Pero no *existirían* leyes particulares que, basándose en regularidades empíricas, establecieran que cierto tipo de fenómenos tiene por efecto otro tipo de fenómenos. Estas regularidades suponen una condición material que rebalsa totalmente y es absolutamente irreductible a las condiciones formales *a priori* que el idealismo trascendental está tratando de sacar a la luz.



Conceptualizar la “vulnerabilidad”

O cómo las diferencias filosóficas inciden en el nivel de exclusión en el goce de los derechos

PATRICIA ALEJANDRA LA PORTA

UNLu/UBA

1. Introducción

La vulnerabilidad anula el ejercicio del conjunto de garantías y libertades fundamentales. Los derechos son enunciados pero las personas, grupos y comunidades en esta situación son titulares sólo a nivel formal. Para paliar esta situación las políticas públicas, han tendido a “focalizar” a los grupos calificados como vulnerables o sea definir quiénes serán objetos de esas políticas que materializan las obligaciones del Estado. Largamente se ha estudiado en las disciplinas sociales cómo esta operación produce subjetividades asistidas, consolidando la condición de discriminación y exclusión social que padecen. Al mismo tiempo se discute ¿cuánto debemos hacer por los otros? ¿Cuánto esfuerzo y dinero invertir en programas que trabajen sobre el imaginario social para evitar la exclusión? ¿Quiénes serán los grupos beneficiarios? ¿Todos los habitantes? ¿Sólo los ciudadanos?, etc.

Consideramos que la filosofía práctica es el ámbito teórico para definir los conceptos que fundamentarán a las políticas y que permiten organizar en conjunto el tipo de obligaciones morales y los alcances de las mismas.

Con este objetivo desarrollaremos y analizaremos dos propuestas teóricas provenientes de diferentes líneas de trabajo en el campo de la ética, tienen en común girar en torno al reconocimiento de la vulnerabilidad humana y fundar en ésta la *ampliación de la zona de exigencia moral* tanto en las acciones particulares como en las políticas del Estado. Ambas permiten cuestionar la exclusividad de los Estados Nacionales como garantes y justificar el reclamo por una justicia global. Ambas permiten fundar mayores niveles de inclusión en el goce efectivo de derechos.



2. Onora O' Neill: Concentrarse en la obligación de los fuertes

En el artículo "Justicia, sexo y fronteras internacionales" de 1993, Onora O' Neill analiza la situación de las mujeres pobres en su condición de proveedoras de niños y ancianos, en especial de aquellas que son habitantes de los países más empobrecidos, señalándolas como el grupo más vulnerable.

¿Qué entiende por vulnerabilidad? La autora señala aspectos distributivos y de reconocimiento social: o sea no sólo los efectos de las necesidades básicas insatisfechas, trabajos reproductivos no remunerados y acceso a trabajos mal remunerados, sino también los efectos de la trama de relaciones sociales en que se constituye su subjetividad.

O' Neill, en la misma línea de Habermas, da cuenta de que los hombres y las mujeres nos individuamos en redes densas de significaciones que trazan las fronteras de lo permitido y lo prohibido, de lo posible y de lo esperable; y en ese mutuo intercambio se constituyen la identidad del individuo y la del colectivo. En este sentido *todos somos vulnerables* porque ninguna persona puede afirmar su identidad por sí sola. Habermas ve en esa mutua vulnerabilidad (simetría de relación), el origen de la solidaridad como complemento necesario de la justicia que permite que cada uno se ponga en el lugar del otro y que permite alcanzar arreglos institucionales que merezcan el asentimiento general, O' Neill presenta una crítica fuerte a toda teoría de la justicia (sea Rawls o Habermas), que se funde en alguna forma de idealización de los agentes, o sea que no tome en serio las desigualdades que se manifiestan en la vulnerabilidad. *Todos somos vulnerables pero no todos en la misma medida.*

Está claro para O' Neill que hay Estados más vulnerables que otros, que hay clases sociales más vulnerables que otras, que hay un género más vulnerable que otro por la función social que se le asigna y por el rol que "libremente" consienten, y esto determina grupos extremadamente vulnerables que son las mujeres pobres, a cargo de niños y ancianos, en países pobres. Estas condiciones concretas no pueden ser ocultadas tras el velo de la ignorancia ni neutralizadas por las condiciones del consenso dialógico.

O' Neill acuerda que en todos los casos la constitución de la subjetividad se muestra siempre como dependiente del lugar social que se ocupa, esto determina las expectativas acerca de la propia vida, pero también los conocimientos y la confianza para cuestionar el sistema social en el que se vive. Pero esta situación de vulnerabilidad no alcanza sólo a las personas sino también a los Estados y en ambos



casos el consentimiento dado en esas condiciones de vulnerabilidad no puede ser considerado verdaderamente "libre".

La analogía entre el plano internacional y privado al interior de las comunidades es clara. Si bien todos estamos condicionados por la presión de los otros, la educación, creencias, tradiciones y valores que compartimos y por las condiciones materiales, no todos estamos en las mismas circunstancias para ejercer la autonomía. A mayor vulnerabilidad, menor capacidad para participar en la negociación de las reglas de juego, mayor daño a la autonomía, y esto compromete la validez del consentimiento. Asumiendo la herencia kantiana tiene en mente la capacidad de consentimiento como legitimación de cualquier sistema social; lo justo es lo que hayan consentido libremente los participantes, y el argumento es que las personas más vulnerables no están en condiciones de consentir por lo cual el sistema es injusto. Se pregunta "en qué medida los arreglos que estructuran vidas vulnerables son tales que aquellos a los que limitan actualmente podrían haberlos rechazado o renegociado" (O'Neill: 412) O dicho de otra manera qué posibilidad tiene esa mujer a cargo de varios niños y ancianos, o ese inmigrante sin redes sociales de contención o ese enfermo o discapacitado, de rechazar el arreglo social instituido.

Su planteo es que hay que garantizar que el consentimiento no sea espurio y esto no lo logra la existencia formal de los sistemas democráticos por sí solos, porque los funcionamientos de las instituciones reproducen el sometimiento o encausan, más o menos dócilmente, el posicionamiento moral de los más vulnerables. Reniega de un liberalismo que no reconoce las condiciones de dependencia de los agentes, su género, sus valores culturales al mismo tiempo que presenta una mirada abstracta sobre la soberanía y la independencia de los Estados. Al mismo tiempo se distancia de los comunitaristas porque encuentra que hay en ellos dificultades para la crítica interna de las organizaciones políticas ya constituidas. Dicho de otra manera sospecha que son conservadores del status quo y que tienden a pensar los problemas sólo dentro de las fronteras estatales. Ambas cuestiones se presentan como altamente insuficientes para resolver la situación de vulnerabilidad tradicional de ciertos actores sociales y la de los países vulnerables.

Los cambios institucionales y en el mercado de trabajo a nivel local para mejorar las condiciones educativas y de remuneración, de seguridad industrial, de seguridad social, etc. requieren una lógica de justicia global. O'Neill va a sostener que, si bien es verdad que todos los Estados son interdependientes, y que esta interdependencia incluye a organizaciones internacionales y empresas transnacionales o regionales, lo que se oculta es que no todos tienen la misma capacidad de negociación en el mercado. Partir del supuesto de simetría, favorece a los países ricos y a las organizaciones



económicas dominantes en cada estado-nación, sustentado en una imagen de justicia como imparcialidad que en el mejor de los casos es una abstracción, como dice la autora, o más taxativamente podríamos decir que es un simulacro.

No vamos a discutir acá la insuficiencia de la propuesta que ofrece O' Neill que recurre a presentar algunos criterios básicos universalizables como el no engaño y la no victimización tanto a nivel de la acción personal como institucional considerando que con esto se resuelven tanto los riesgos de la descontextualización como del relativismo.

Pero lo verdaderamente interesante del planteo y por lo cual lo traemos a consideración, es que fundada en la vulnerabilidad humana, considera que es responsabilidad de los fuertes ser justos con los más vulnerables. En una cita al pie aclara:

Me concentro aquí en la obligación de los fuertes, más que en los derechos de los débiles. Esto no es negar que la agitación y la resistencia por parte de los débiles puedan ayudar a recordar y persuadir a los fuertes de sus obligaciones y hacerles más difícil repudiarlas. Sin embargo, concentrarse principalmente en los derechos falsifica el predicamento de los débiles, que no están en posición de asegurar que otros cumplan con sus obligaciones (O' Neill:413)

Plantear la problemática desde "el deber de los menos vulnerables" y no desde "el derecho de los vulnerables" fundamentaría una legislación que amplíe los derechos de inclusión social como obligación del sistema en defensa de los más vulnerables.

Siguiendo la lógica de la autora no es suficiente que esta legislación se instituya al interior de las fronteras para "obligar" a los menos vulnerables a establecer relaciones que garanticen que el consentimiento de los más vulnerables no sea espurio, porque los problemas locales no tienen resolución sino se enfrentan globalmente. Legislación laboral, residencia, y beneficencia deben ser políticas globales porque son elementos indispensables para establecer condiciones y recursos de justicia en los países pobres. Y agregaría: la única manera de que las empresas transnacionales no usufructúen las condiciones de vulnerabilidad de los pueblos para producir a bajos costos, con desprotección ambiental y ausencia de sustentabilidad.

O' Neill no se pronuncia por una ayuda opcional o meritoria, ni privada ni pública, porque eso sería depender de la "buena voluntad" de los poderosos que aunque establezcan situaciones de intercambio más justas, éstas se impondrían sobre condiciones sociales injustas (desigualdad en la libertad, asistencialismo, paternalismo). El derecho a tener condiciones tales de existencia en las que se pueda considerar libre el consentimiento, exigiría el reconocimiento de deberes positivos es-



pecíficos y generales que amplíen la inclusión; exigiría que los menos vulnerables hagan las modificaciones estructurales aunque la demanda de los más vulnerables no tenga capacidad de presión. Sólo así se podría hablar de justicia, de justicia local en el marco de una justicia global.

3. Emanuel Levinas

El planteo de Onora O'Neill amplía la exigencia moral pero no escapa a la lógica de los planteos liberales. Por un lado, asumiendo su propuesta, las discusiones seguirían girando en torno a los planteos habituales cuando se analizan acciones y omisiones, entre beneficiar y no dañar, por ejemplo: cuánto es la obligación de cada uno por sí o a través de instituciones, si esto reduplica o no los esfuerzos, qué se hace con los 'outsiders' o si es una exigencia posible de satisfacer teniendo en cuenta la cantidad de los necesitados existentes y el objetivo de no dañar la situación de los actuales menos vulnerables, etc. Por otro lado, poner el acento en la responsabilidad de los menos vulnerables no evita "focalizar" a los grupos más vulnerables por sus carencias y al asistirlos, contribuir a la construcción de identidades subalternas, que se reconocen a sí mismas como incapaces.

Para Emanuel Levinas el problema de estos planteos son los presupuestos de los que se parte, que él ubica en las raíces de la cultura occidental que organiza el mundo desde la ontología y que en la Modernidad asume el modelo de un ego que se define como libre y autónomo por racional y en esta autosuficiencia funda su dignidad y su derecho a no ser interferido. Frente a esta primacía de la libertad que constituye la identidad (identidad de un yo que se extiende a otros que son como sí mismos, su etnia, su clase, su nacionalidad) enfrentada a lo otro como aquello que hay que dominar o se corre el riesgo de ser dominado, Levinas subraya la primacía de la Alteridad. Esto significa enfrentar el doble ideal de libertad e igualdad que sostiene en la modernidad las obligaciones para con nuestros pares. El otro no es mi igual, no hay en este vínculo reciprocidad, no puedo esperar nada de él. Soy vulnerable, soy absolutamente vulnerable porque el otro está en el lugar de exigirme cuidado y yo en el lugar de responder a su demanda. Pero el otro no es el otro abstracto, idealizado, que criticaba O'Neill como agente de las teorías rawlsiana o habermasiana.

El alter, es presentado como la viuda, el huérfano, el extranjero, en su doble condición de sujetos materiales, corpóreos, mortales (no idealizados sino constituidos en redes de significaciones en los términos planteados por O'Neill), vulnerables



en fin, pero que al mismo tiempo están siempre en posición de demandarme respuesta a sus necesidades.

Mi subjetividad no se constituye como posicionamiento de la conciencia intencional que se reconoce reflexivamente como sujeto cognoscente, capaz de nombrar el mundo y al otro y ponerlo bajo sus reglas. Mi subjetividad se constituye en tanto respuesta a la demanda del Otro. Dice: "hablo de la responsabilidad como de la estructura esencial, primera, fundamental de la subjetividad" (Levinas, 2000:79)

El otro interpela como exterior a la totalidad porque no lo puedo totalizar ni a mi goce ni a mi conocimiento; y puedo responder porque soy vulnerable, estoy expuesto radicalmente a su demanda, mi respuesta responsable me constituye como humano. Claro que puedo no responder positivamente, no hay en Levinas, negación de la libertad pero la responsabilidad, la ética, antecede a la libertad y a las instituciones que habrá que organizar y promover porque en el mundo no estamos solos el otro y yo.

Porque hay un tercero, dice Levinas, ahí aparece la justicia cuya función en la distribución es comparar necesidades, comparando lo incomparable de la infinitud humana, de seres siempre únicos. Levinas no establece criterios de distribución pero busca explícitamente establecer el sentido de la ética. Explicita: "Dar, ser-para-el-otro, a su pesar. Pero interrumpiendo para ello el para sí, es arrancar el pan de la propia boca, alimentar el hambre del otro con mi propio ayuno" (Levinas, 1987:111). Esta sensibilidad constituye mi subjetividad, es la respuesta ética que se hace cargo de las condiciones materiales de existencia del otro; es la posición ética que antecede a la justicia, y por lo tanto a la política como institucionalización de lo justo.

¿Qué entiende entonces por vulnerabilidad? Una doble vertiente: por un lado la precaria, insegura, y mortal condición humana (el huérfano, el extranjero, el inmigrante, el exiliado, el excluido, y más si son mujeres) pero también es la constitución de subjetividades (mi subjetividad) que son lo que son en esta radical exposición al otro. *Hablarle, decir, dar respuesta* es lo original, o sea que está antes de mi libertad y por lo tanto antes de que decida si mi respuesta será de odio o apatía. Así la identidad no se constituye en la mutua limitación propia de la idea del Contrato. El otro no es el que coarta mi libertad y frente al cual debo defender mis derechos y la vida.

Frente al "*todos somos igualmente vulnerables*" habermasiano (propio de una simetría abstracta) o el reconocimiento de que la vulnerabilidad tiene una escala entre poco y extremadamente vulnerables como plantea O'Neill, Levinas nos exige que asumamos la radical vulnerabilidad que nos hace responsables frente al otro, responsabilidad para la cual cada uno es insustituible. Por eso habla en primera



persona: “*soy deudor de una deuda insalvable*” y “*yo soy responsable del otro sin esperar la recíproca*”. Eso me hace siempre responsable en un grado superior con respecto a la responsabilidad del otro, en ese sentido la relación con el otro siempre es asimétrica. Soy *radicalmente vulnerable* a la demanda del otro.

Es cierto que también soy vulnerable en el primer sentido: mi vida siempre es precaria y que en las situaciones concretas en muchos casos hay consideraciones que exigen justicia incluso para mí; pero la justicia tiene sentido si conserva el espíritu del des-inter-es¹ que anima la idea de responsabilidad para con el otro hombre.

Es una ética que se hace cargo del otro, que acoge al inmigrante, al excluido, al huérfano porque, como bien dice, la apertura es “mucho más que del portamonedas, es de las puertas de su casa (Levinas, 1987:166). Así nadie puede decir *he cumplido con todo mi deber*, porque la deuda es insalvable, siempre soy deudor. No es una ética de manos vacías, de puras libertades y deberes negativos. Se presenta como responsabilidad por el otro no para calcular cuánto le tengo que dar, o si es un esfuerzo “trivial”, o si la reiteración de esfuerzos triviales es excesiva y entonces ya no entra entre los deberes positivos generales. Levinas propone una ética que es al mismo tiempo una posición y un horizonte; por un lado me predispone a la acogida del otro y por otro me señala que cada logro es sólo provisorio porque hay que ir por más y esta responsabilidad no puede ser planteada en términos de fronteras.

4. A modo de cierre

El planteo de Levinas puede ser criticado por utópico. Pero él mismo se encarga de contestarlo: “Al reproche de utopismo – si el utopismo es reproche, si algún pensamiento escapa del utopismo – este libro escapa recordando que lo que humanamente tuvo lugar jamás pudo permanecer encerrado en su lugar” (Levinas, 1987:266). O expresándolo de una manera más lineal: los seres humanos somos la única especie que se constituye en base a lo que piensa que es. Todo pensamiento, aun cuando se funde en una descripción “de lo que supuestamente *hay*”, es un orden que se acepta para continuarlo o para transformarlo.

Levinas elige la transformación. No responde a la pregunta ¿cómo instrumentalizo políticas públicas? Pero al plantear la predominancia de la responsabilidad por los otros sobre la libertad, está proponiendo la predominancia de los derechos

¹ La no cosificación, el otro siempre como finalidad, siempre libertad inaferrable, nunca reducida a objeto pero que no se limita al aspecto negativo de no interferencia sino que llega hasta la sustitución del otro. Ponerse en su lugar “hasta expiar por los otros”.



sociales, económicos y culturales por sobre los derechos individuales, a pesar de la tradición y la cronología de su aparición. Los DESC se presentan como el verdadero fundamento de los derechos individuales.

Pero si el sujeto moral levinasiano es el deudor de una deuda insalvable, entonces la posición no es la espera del reclamo por parte de los más vulnerables sino el deber positivo de cada uno y del sistema social para que la convivencia pueda ser considerada justa.

Levinas no da especificidades para poder determinar políticas públicas concretas pero a poco de entender el planteo, se llega al reconocimiento de la comunidad universal de los hombres y a la obligación, *siempre mía* porque soy insustituible en mi responsabilidad, de promover políticas nacionales y transnacionales entendidas como deberes positivos sabiendo que el horizonte de justicia es, como todo horizonte, móvil; cada vez que me acerco a la ampliación de la zona de exigencia moral, *otro* me reclama haber quedado fuera, y hay que volver a empezar. Esta es la *justicia social*, que resulta ser siempre "económica" y que, como se plantea desde la Ley y no desde la caridad, reconoce al otro en su dignidad, no lo "focaliza" como individuo o grupo carenciado, vulnerable, en riesgo social. Y el otro, es todo otro, no sólo aquél con el que tengo obligaciones de ciudadanía compartida.

El interés de O'Neill es legítimo: no se puede aceptar como legitimado el consentimiento de las cuidadoras pobres en los países empobrecidos, no están dadas las garantías de que tengan oportunidad de negarse a esos arreglos institucionales. Pero su planteo queda encerrado en las reglas de juego del individualismo donde el primado de la "libertad individual" y la "igualdad abstracta de los Estados" no facilitan salir de la discusión sobre cuánto dar y hasta dónde (frontera) llegan las obligaciones (quiénes son sujetos de derecho y no objetos de asistencia). En estos términos difícilmente se alcance la justicia global que pretende y que haría posible los recursos locales.

Levinas nos propone cambiar las reglas de juego, empezar a pensarnos desde otro lugar, porque si esto se logra, empezaríamos a encontrar soluciones. Reconocer que el "orden" tal cual lo hemos recibido, no es "natural", no es el único orden posible, que es tan construido como el *des-orden* que podemos construir cada vez más justo a través de herramientas materiales y simbólicas para desarrollar la autonomía personal, ser reconocidos en la dignidad de cada uno y asumir la pertenencia grupal sin exclusiones en un mundo que es para todos y en el que cada uno es absolutamente responsable por el resto. Es esta apertura, esta *vulnerabilidad propia* en la que nadie puede sustituirme la que subyace, la que le da aliento y color a las



transformaciones institucionales que promueven a través de los deberes positivos de cada uno el ejercicio de los derechos de todos, local y globalmente.

Referencias bibliográficas

O'Neill, Onora (1996) "Justicia, sexo y fronteras internacionales" En Nussbaum y Sen (comp.) *La calidad de vida*. México: Fondo de cultura económica. pp. 393-433

Habermas (1991) "Objeciones de Hegel a Kant". En *Escritos de moralidad y eticidad*. Barcelona: Paidós.

Levinas, E. (2000) *Ética e Infinito*. Madrid: Machado libros, S.A.

Levinas, E. (1987) *De otro modo de ser o Más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.



La melodía del tacto: de la sinfonía del comportamiento táctil al estilo del tocar

ALEJANDRO LAREGINA

UBA

Every organism is a melody which sings itself.

~ Von Uexküll¹

1. Introducción

En el presente trabajo nos proponemos explorar algunas posibles continuidades en el tratamiento del sentido del tacto en las dos primeras obras de Maurice Merleau-Ponty: *La estructura del comportamiento* y *Fenomenología de la percepción*. Para llevar a cabo dicha tarea nos serviremos de una metáfora utilizada por el autor francés en ambas obras: la estructura del viviente o del existente como melodía.

Esta metáfora, como pone de manifiesto Ted Toadvine², es presentada tanto en la primera obra de Merleau-Ponty como también en sus cursos sobre la animalidad de los años 1957 y 1958³. Toadvine señala que Merleau-Ponty en su obra temprana compara al comportamiento con una “melodía kinética”, con un “desarrollo melódico” y con una “unidad melódica”⁴. Mientras que por nuestra parte señalamos que en *Fenomenología de la Percepción*, Merleau-Ponty afirma que nuestro cuerpo, en algún sentido, es comparable a una obra de arte⁵, y siendo aún más específico, a “un trozo de música”⁶ el cual solamente se puede expresar en su despliegue.

Siguiendo a Bernard Waldenfels (1980: 21-22), intentaremos señalar algunos aspectos de la obra temprana de Merleau-Ponty que podrían anticipar desarrollos de su obra posterior. Waldenfels presenta el pensamiento merleaupontyano como concibiendo la fenomenalidad del fenómeno en términos de *estructura* y *forma* (Waldenfels, 1980: 22) en etapas que se superponen. La primera etapa se centraliza

¹ Citado por Toadvine (2005), p. 269.

² El análisis desarrollado por Toadvine es minucioso y nos servirá de guía para sugerir nuevos caminos a partir de esta metáfora.

³ Cf., Toadvine (2005), p.271.

⁴ Cf., Toadvine (2005), p. 267.

⁵ Cf., Merleau-Ponty, FP (1957), pp. 164-165.

⁶ *Ibid.*



en la estructura del comportamiento, y la segunda etapa se ocupa de las formas y la estructura de la percepción, haciendo referencia a *Fenomenología de la Percepción*.

2. La sinfonía del tacto: estructura y ritmo

En *La estructura del comportamiento*, Merleau-Ponty plantea que se propone comprender las relaciones entre conciencia y naturaleza, dejando de entender estas relaciones causalmente -tal como eran concebidas tradicionalmente por el empirismo y por el intelectualismo- para ser concebidas dialécticamente⁷. Estas dialécticas, extáticas, circulares y envolventes, se encuentran dinamizadas en los órdenes físico, vital y humano, órdenes de significación⁸ con estructuras⁹ que les son propias, y que a su vez están relacionadas entre sí. Merleau-Ponty se ocupa del sentido del tacto desde las primeras páginas de la obra, ocupando la piel un lugar no menor en el desarrollo de su análisis del reflejo. Allí muestra que la relación entre excitaciones nerviosas (y cutáneas) y respuestas no se delimita por un campo de determinados receptores anatómicamente circunscriptos, sino que intervienen tanto el *ritmo* y la distribución de las estimulaciones inmediatamente anteriores como la situación en la que se efectúa el estímulo (Merleau-Ponty, 1976: 27/44). Las descripciones de las distintas estructuras del comportamiento táctil nos permitirán desplegar en la piel ciertas dinámicas de las dialécticas de los órdenes físico, vital y humano.

En el campo físico se muestra primeramente el equilibrio de las fuerzas orientadas¹⁰, de los distintos vectores de fuerza que se combinan o enfrentan. Viene a proporcionar el sustento, las condiciones topográficas o anatómicas, sobre las que se superpondrán dialécticamente las estructuras funcionales o fisiológicas.

Retomando el tema de la metáfora musical presentada, Toadvine explicita la comparación que hace Merleau-Ponty entre “estructura” y “sinfonía”¹¹ en aquellos lugares del mundo en que las estructuras se realizan, proporcionando esta comparación dos modos de acceso al conocimiento de las mismas: uno sincrónico y otro diacrónico. Afirma Merleau-Ponty: “Puede notarse la correspondencia de las notas

⁷ Sobre la “dialéctica” en *La estructura del comportamiento* Cf. Battán Horenstein (2004: 89).

⁸ Cf. Merleau-Ponty (1976:194-195) “Deben comprenderse en realidad la materia, la vida y el espíritu como tres órdenes de significaciones”.

⁹ Las *estructuras* no son elementos del mundo físico sino el límite hacia el que tiende el conocimiento, son “la intersección de una multitud de relaciones” (Merleau-Ponty, 1976: 202)

¹⁰ Cf. Merleau-Ponty (1976: 187)

¹¹ Cf. Toadvine (2005: 267)



tocadas en un mismo momento por los diferentes instrumentos y la consecución de las que toca cada uno de ellos”¹². De este modo, la perspectiva sincrónica se ocupará de cada nota tocada por la totalidad de los instrumentos en un mismo momento, y la perspectiva diacrónica se ocupará de la continuidad de las notas tocadas por un único instrumento, siempre en relación a una misma sinfonía.

Según este esquema, por la vía sincrónica podemos describir a la piel como manifestando el rasgo distintivo de la forma física que es la individuación. La piel es la forma del individuo. Afirma Merleau-Ponty: “Unidad interior inscrita en un segmento de espacio y resistente, por su causalidad circular, a la deformación de las influencias externas la forma física es un individuo” (Merleau-Ponty, 1976: 195). Sincrónicamente, la piel-membrana manifiesta la individuación como límite, el lugar de contacto entre todos los vectores de fuerza encontrados entre el cuerpo y el medio (la totalidad de las notas tocadas), proporcionando unidad y separación. Cada nota tocada por cada instrumento, manifiesta la unidad de sus elementos en un todo expresa su unidad y separación respecto al medio. El individuo es uno, la sinfonía es una.

En la perspectiva diacrónica se pondrán en juego el ritmo de los estímulos, “su repartición y su coordinación en el tiempo (...)”¹³. Atendiendo ya a la consecución de los estímulos táctiles, la piel se mostrará persistente y resistente, la piel-membrana ya no será solamente una envoltura o un límite, sino una superficie elástica, permeable, conductora de impulsos eléctricos. Estas características se expresan en fenómenos físicos donde se toman en cuenta múltiples puntos de una superficie interrelacionados (sincrónicamente) y su comportamiento a lo largo del tiempo, ocupándonos de la cantidad sin negar la cualidad¹⁴.

La descripción de estas estructuras se continúa en el orden vital, donde el organismo orienta su comportamiento con sentido biológico¹⁵ y en el que se involucra la situacionalidad del organismo. Podemos decir que en el orden vital es donde propiamente podemos comenzar a hablar de comportamiento táctil. La capacidad de conducir cargas eléctricas hace de la piel el órgano del tacto, receptor y transmisor de estímulos hápticos. La superficie cutánea cuenta con gran cantidad de receptores sensibles al calor, al frío, al tacto y al dolor (Montagu, 1981: 5) y la percepción de estímulos táctiles resulta imprescindible para la supervivencia y el desarrollo del organismo (Montagu, 1981: 239). La dialéctica vital entre el organismo y el medio

¹² Cf. Merleau-Ponty (1976: 189)

¹³ Cf. (Merleau-Ponty, 1976: 150).

¹⁴ Cf. (Merleau-Ponty, 1976: 188).

¹⁵ Cf. (Merleau-Ponty, 1976: 178).



se encuentra en constante tensión: quemaduras, cortes, ampollas, heridas, desequilibrios que vuelven a equilibrarse en la cicatrización. Los fenómenos físicos presentados continúan su movimiento dialéctico donde se manifiestan las distintas funciones primordiales en la manutención de la vida del organismo: la permeabilidad e impermeabilidad de la piel permiten regular la temperatura corporal, la conducción eléctrica proporciona la posibilidad de identificación de sensaciones de placer y dolor y la elasticidad permite contener y proteger los órganos del cuerpo de manera eficaz.

Estos órdenes de significación, físico y vital, continúan su camino dialéctico en el orden humano. Podemos tomar como ejemplo la significación de la piel puesta en juego en el saludo. Montagu describe los modos en que distintas culturas se presentan mediante un *apretón de manos*, relacionando los modos de dar la mano con distintas actitudes en la relación con el otro¹⁶. La piel como lugar de contacto con el otro encarna un lugar de comunicación de la afectividad: acariciar¹⁷, abrazar, pellizcar, empujar, golpear. El valor vital que encontraban los estímulos según la distribución espacial y los ritmos de intensidad en el orden vital vienen a resignificarse afectivamente en el orden humano.

Ralón de Walton retoma el concepto de Waldenfels de una “estética fisiológica” y afirma que “(...) es posible también encontrar en el ritmo del movimiento formaciones de sentido (...). Se trata de ritmos que articulan el movimiento y que no tienen un significado ni tienden a una meta como lo hace una fase en el desarrollo del organismo, sino que reciben una determinación a partir del modo en que transcurre el movimiento” (Ralón de Walton, 2008:213). De esta manera podemos hablar tal como lo hace Ralón de Walton de los ritmos de la respiración, de las pulsaciones y los latidos del corazón, de los ritmos de la alimentación y del sueño (Ralón de Walton, 2008: 215).

La percepción táctil se apoya en la estructura táctil del comportamiento, donde las dialécticas de los tres órdenes presentadas previamente requieren del movimiento del cuerpo como condición necesaria de su aparición. Señala Merleau-Ponty que “el movimiento del cuerpo propio es al tacto lo que la luz es a la visión” (Merleau-Ponty, 1957: 349). Afirma el autor francés: “Inclusive en las partes más diferenciadas de nuestra superficie táctil, una presión sin movimiento apenas si procura un fenómeno identificable.” (Merleau-Ponty, 1957: 349). Además, no se trata del

¹⁶ Cf. Montagu (1981: 218-224) El apretón solemne con el cuerpo rígido, el apretón con la mano muerta como rehuyendo del verdadero contacto, el apretón rústico y fuerte de quien desborda de buena salud, etc. (retentivo, pisciforme, etc.)

¹⁷ Cf. Gaos (2010) para una descripción detallada y valiosa de la *caricia*.



movimiento de un objeto cualquiera, sino el movimiento del propio cuerpo. Toda percepción táctil entraña un componente corporal. Al tocar un objeto, siempre es el cuerpo quien lo hace.

Señala Toadvine (2005: 267) que esta “forma” en la que se articula el ritmo del movimiento implicado en los diversos sentidos, cercana al vocabulario y desarrollo de la primera obra merleupontyana, al igual que la melodía, es una estructura capturada del mundo percibido y es además inexplicable en términos puramente físicos. La melodía encarna una distribución de intervalos e intensidades. Esta forma y distribución de los sonidos, deviene en un “modo de fluir”, “un estilo” más cercano al vocabulario y desarrollo de Fenomenología de la percepción.

3. La percepción táctil: estilo del tocar

*El sonido de un instrumento de viento lleva en su cualidad la
Marca del soplo que lo engendra y del ritmo orgánico del soplo.
~ Merleau-Ponty (1969:15)*

En Fenomenología de la percepción, el autor francés retoma el análisis husserliano acerca de las “sensaciones dobles” presentadas por la tactilidad (Merleau-Ponty, 1957: 93-94), y a través del análisis del contacto de una mano con la otra, una como tocante y otra como tocada, nos introduce en la distinción entre tacto activo y tacto pasivo (Merleau-Ponty, 1957: 349). En este trabajo no nos ocuparemos del análisis y descripción del tocarse, ni de su relación con la constitución del cuerpo propio, por exceder largamente el espacio disponible y nuestras pretensiones. Nos ocuparemos del tocar, y particularmente del tocar una cosa, como expresión del tacto activo o cognoscente.

Tal como hemos señalado, el análisis de nuestra metáfora nos conduce de la descripción de la estructura de la melodía, su unidad, su duración, a su estilo de ser tocada. Nos posicionaremos en la perspectiva del músico, quien *toca* la melodía. El idioma español nos reafirma la senda de nuestra metáfora: “tocar música”, “tocar un instrumento”. Por añadidura, un instrumento puede ser tocado con diferentes partes del cuerpo: algunos sólo con las manos (guitarras, tambores), con las manos y los pies (baterías, pianos), con las manos y la boca (instrumentos de viento) y esta lista no es más que un pequeño ejemplo ni exhaustivo ni cerrado. Aún más, tal como sugieren las palabras de Merleau-Ponty que nos sirven de epígrafe de esta sec-



ción, el sonido que surge de un instrumento de viento, no sólo lleva consigo el estilo con que el músico toca el instrumento, el modo en que el músico hace del instrumento parte de su cuerpo, sino que además, el sonido entraña el ritmo vital del organismo que lo origina. Tocar un instrumento o tocar música, condensa diversas temáticas merleaupontyanas, referidas no sólo al sentido del tacto o de la percepción táctil, sino también a la constitución del cuerpo propio, a la espacialidad vivida y a la adquisición de hábitos y habilidades por parte del cuerpo propio.

Merleau-Ponty presenta la distinción entre fenómenos táctiles de dos dimensiones o de superficie (duro, liso) y fenómenos táctiles de tres dimensiones (húmedo, oleoso). Ahora bien, a la vez que afirma que el movimiento explorador tiene diferentes estructuras, nos advierte sobre la imposibilidad de reducir su análisis a impresiones táctiles elementales (Merleau-Ponty, 1957: 350). Al igual que en su primer obra, no podremos reducir la complejidad del fenómeno al análisis de elementos simples combinados. No podremos definir el reconocimiento de lo liso, lo duro o lo áspero sino a través del despliegue del movimiento explorador, pues “no es la conciencia la que toca o palpa, sino la mano (Merleau-Ponty, 1957:350). De la misma manera, tal como hemos señalado anteriormente, no se puede reducir el sentido de una melodía o de un movimiento a la suma de los elementos que los componen (la totalidad de las notas y los intervalos, las aceleraciones y las pausas).

En *El mundo de la percepción*, el autor francés afirma que la viscosidad de la miel “es cierto comportamiento del mundo para con mi cuerpo y conmigo” (Merleau-Ponty, 2003: 29). Este comportamiento, como vimos, guarda cierta estructura: movimiento y ritmo, duración e intensidad del contacto, que aunque indescomponible tanto real como idealmente (Merleau-Ponty, 1957:350) subyacen en el comportamiento táctil. La siempre ineludible situacionalidad del organismo explicitada en *La estructura del comportamiento*, abordada principalmente desde la perspectiva de un espectador extraño (Merleau-Ponty, 1976: 228), situacionalidad táctil del organismo, deviene en Fenomenología de la percepción en una experiencia vivida desde la primera persona, en un estilo del tocar.

De esta manera, lo áspero o lo duro, no podrán ser descriptos como el ordenamiento total de las distintas localizaciones táctiles organizadas bajo un ritmo y una intensidad determinada, sino como un estilo que tiene el mundo de invadirnos. Afirma Merleau-Ponty: “Cuando toco no pienso en una diversidad, mis manos dan con un determinado estilo que forma parte de sus posibilidades (...)” (Merleau-Ponty, 1957: 351), posibilidades que a su vez se encuentran condicionadas por la estructura táctil que hemos desplegado anteriormente: sin movimiento, no hay tocar, ni tampoco hay estilo sin la repetición de un ritmo, una figura, una intensidad.



4. Conclusión

En el presente trabajo nos hemos ocupado en describir la estructura del comportamiento táctil y las dialécticas tendidas entre el cuerpo (la piel) y su medio en los órdenes físico, vital y humano aludiendo en diversas oportunidades a la comparación presentada por Merleau-Ponty del comportamiento del viviente con el desarrollo de una melodía. Hemos adoptado para el análisis tanto una perspectiva sincrónica como una diacrónica, donde el movimiento, su ritmo, su intensidad y su figura se presentaron como condiciones ineludibles para la fenomenalidad del fenómeno del tocar. Sugerimos la presencia subyacente de esta estructura en la descripción merleau-pontyana del tacto activo en *Fenomenología de la percepción*, deslizando la perspectiva desde el comportamiento táctil al estilo del tocar. Pasamos el acento de la estructura del tocar como melodía al estilo del tocar que se encuentra implicado en la ejecución que el músico lleva a cabo al *tocar* su instrumento. En este camino se nos hicieron presentes temáticas merleau-pontyanas de peso tales como la constitución del cuerpo propio, la espacialidad vivida y la adquisición de hábitos y habilidades por parte del cuerpo propio. Sin ocuparnos de estos temas en el presente trabajo por exceder ampliamente sus pretensiones, dejamos la tarea planteada para ser continuada en futuras investigaciones.

Referencias bibliográficas

- Anzieu, D.** (1998), *El yo-piel*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Battán Horenstein, A.** (2004), *Hacia una fenomenología de la corporeidad*, Córdoba: Ed. Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba – Ed. Universitas.
- Battán Horenstein, A.** (2010), “M. Merleau-Ponty: Fenomenología y naturalización”, *Ideas y Valores* 144: 117-139.
- Gaos, J.** (2010) “La caricia” en Serrano de Haro, A. (Ed.), *Cuerpo vivido*, Madrid: Ed. Encuentro, pp. 53-85.
- Leder, D.** (1990), *The absent body*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Merleau-Ponty, M.** (1976), *La estructura del comportamiento*, Buenos Aires: Ed. Hachette.
- Merleau-Ponty, M.** (1969), *Fenomenología de la Percepción*, trad. E. Uranga, México: FCE.



- Merleau-Ponty, M.** (1969), *Filosofía y lenguaje*, Buenos Aires: Proteo.
- Merleau-Ponty, M.** (2010), *Lo visible y lo invisible*, Buenos Aires: Ed. Nueva visión.
- Montagu, A.** (1981), *El sentido del tacto*, Madrid: Ed. Aguilar.
- Ralón de Walton, G.** (2008), “El enigma de lo sensible: cuerpos que sienten y desean” en Sylvia Eyzaguirre Tafrá (Ed.) *Actas del I Congreso Internacional de Fenomenología y Hermenéutica*, Chile: Ed. Universidad Andrés Bello - Departamento de Artes y Humanidades - Facultad de Humanidades y Educación, pp. 129-135.
- Ralón de Walton, G.** (2008), “El suelo de la naturaleza como lugar de arraigo de la cultura” en *Investigaciones fenomenológicas: anuario de la Sociedad Española de Fenomenología. Serie Monográfica 1*, España: Ed. Universidad Nacional de Educación a Distancia, Facultad de Filosofía; Sociedad Española de Fenomenología, pp. 207-222.
<http://e-spacio.uned.es/fez/view.php?pid=bibliuned:InvFen-2008-Mon1-5090>.
- San Martín, J.** (2010), “El contenido del cuerpo” en *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. Monográfico 2: *cuerpo y alteridad*, Madrid:SEFE, pp. 169-187.
- Serrano de Haro, A.** (1997), “Fundamentos del análisis fenomenológico del cuerpo” en Serrano de Haro, A. (Ed.), *La posibilidad de la fenomenología*, Madrid: Editorial Complutense, pp.185-216.
- Serrano de Haro, A.** (2010), “Atención y dolor. Análisis fenomenológico” en Serrano de Haro, A. (Ed.), *Cuerpo vivido*, Madrid: Editorial Encuentro, pp. 123-161.
- Sheets-Johnstone, M.** (2009), *The Corporeal Turn: An Interdisciplinary Reader*, U.K.: Exeter, Imprint Academic.
- Slatman, J.** (2005), “The sense of life: Husserl and Merleau-Ponty on touching and being touched”, Carbone, M., Lawler, L., Barbaras, R. (Eds.) *Chiasmi International 7. Life and individuation*, pp. 305-325.
- Toadvine, T.** (2005), “The melody of life and the motif of philosophy”, Carbone, M., Lawler, L., Barbaras, R. (Eds.) *Chiasmi International 7. Life and individuation*, Mimesis, Diciembre 2005, pp.263-279.
- Waldenfels, B.** (1980), “Perception and Structure in Merleau-Ponty”, *Research in Phenomenology* X, Estados Unidos: Humanities Press, Inc., pp. 21-38.



El "mundo" del filósofo: El dilema del "contexto histórico" en la enseñanza filosófica

CLAUDIA LAVIÉ

UBA/UNGS

Este trabajo se propone reflexionar sobre una de las instancias más tradicionales pero poco atendidas de las clases de filosofía: la presentación del "contexto" o "situación vital" de los filósofos. Generalmente, se entiende a lo contextual como el elemento social y material que rodea la producción de todo texto o conjunto de textos, como un aspecto "extra-filosófico" que, sin embargo, siempre está presente en la enseñanza o la investigación filosóficas. También los manuales y aún los textos más específicos incluyen ítems al respecto bajo rúbricas como "vida y obra" o los "sucesos de su tiempo". Estas "presentaciones" generalmente se diferencian de la exposición del "pensamiento" del filósofo estudiado, incluso desde la gráfica. A su vez, con frecuencia, este tema se suele dividir por ítems: contexto económico, científico, cultural, etc... Incluye desde datos biográficos hasta "sucesos fácticos", y especialmente, saberes científicos y aspectos culturales que se suponen "influyentes" en una obra. Y vale recordar que el tratamiento de las "circunstancias de la vida" de los filósofos tiene lugar no sólo en los cursos o textos que siguen el eje histórico en filosofía, y que por ende se centran en autores o escuelas, sino que se juega en casi cualquier tipo de abordaje, pues los enfoques problemáticos no lo eluden, aunque sí tratan de manera poco rigurosa a las ubicaciones históricas de los autores cuyas ideas constituyen el eje central de los enfoques según problemas. En el aula, el enseñante suele trabajar este aspecto de manera teórica y metodológicamente diferenciada de "la clase". El comentario de las circunstancias vitales de un autor y las circunstancias de su época y cultura es generalmente propedéutico, "no filosófico" y casi exclusivamente magistral. Pero la permanente presencia de este "entorno" de la filosofía se debe a que, en cierto sentido, todos aceptamos que su delimitación contribuye a indicar "el sentido" del texto. Así, la propuesta de este trabajo es aportar elementos favorables para la integración de las consideraciones contextuales sobre los autores o escuelas filosóficas al *estatus* filosófico. Si canónicamente se incluye la "presentación del contexto histórico del filósofo" como una apertura hacia su "mundo" ¿por qué no asumirla como parte del sentido de su filosofar y por ende, del de quienes entran en contacto con él? ¿Por qué no recuperar una dimensión



dialógica para ella? Para ello, propongo revisar la noción de *contexto* desde la perspectiva de los avances metodológicos de historia de las ideas. Creo que este aporte interdisciplinario no sólo puede contribuir a la claridad de la noción de "contexto" sino también a su vehiculización como invitación a pensar.

Si presumimos el carácter filosófico de la contextualización histórica de las obras y autores, tenemos un problema que consiste en lo que llamaré el *dilema de la contextualización*. Este dilema se presenta en la valoración de la relación entre el contexto, que pertenecería a lo extra filosófico, y las doctrinas filosóficas propiamente dichas. En esta valoración, podemos encontrar -en principio- dos alternativas extremas. La primera, que llamaré "ahistórica", consistiría en desestimar la importancia de tal relación, y así desproveer a las doctrinas en juego de historicidad, elevándolas al rango de "eternas", y de este modo orientarnos en una dirección que describe a la filosofía como absolutamente impermeable a los cambios históricos. Un enfoque ahistórico o anacrónico supone la existencia de problemas "perennes" y se enfoca básicamente sobre el "texto", que se considera emancipado de su época. Esta modalidad de enseñanza (o investigación) apunta a elucidar la congruencia de un texto, a definir las categorías y conceptos que utiliza, y a detectar similitudes y diferencias entre los autores. Como corolario, este enfoque se basa en la confianza en un diálogo ininterrumpido con los autores del pasado y en ese sentido debemos reconocerle una ventaja esencial para la enseñanza: propicia evaluaciones críticas y acercamientos a las preocupaciones presentes. Sin embargo, entraña una dificultad. Al omitir las circunstancias de emisión de los discursos, la presentación de las doctrinas necesariamente propicia un recorte, siempre necesario, que está sesgado por quien enseña. En efecto, para establecer correlaciones sin su "ubicación detallada" hacemos una selección que priorizará los aspectos que seguramente apuntan a la continuidad, a la recurrencia, y que silencian las "vías muertas", los vasos "no comunicantes" de las doctrinas y que, sin embargo, no podríamos con justicia considerar *a priori* insignificantes para la investigación o conocimiento del estudiante. Se trata, en definitiva, de una simplificación que reside en una decisión unilateral del docente.

En el extremo opuesto, se ubica la sobrevaloración diríamos "historicista" de las condiciones materiales y culturales de producción del texto. Se trataría, en otras palabras, de esperar que el "contexto de aparición" del pensar filosófico nos dé la clave de su sentido. Podríamos decir, a simple vista, que este enfoque propicia una mejor apreciación de las "particularidades" de cada autor o escuela. El historicismo parece más favorable para subrayar la novedad o relevancia de un autor o tema, pues al destacar la peculiaridad de un contexto, invita a subrayar lo singular del



texto que en él se ubica, operación que suscita mayor profundidad de abordaje. Pero esta forma historicista también entrañaría problemas en la enseñanza. En primer lugar, ella nos lleva a pensar a los autores como "hijos de su tiempo", punto de vista que de alguna manera podría redundar en un determinismo. La conexión de una doctrina con la experiencia del autor que la formuló, como sabemos, no es nunca "directa" ni "simple". A este determinismo erróneo se podría sumar otra consecuencia, potencialmente peligrosa: poner el acento en la diversidad de las circunstancias históricas de un autor con las nuestras podría establecer una "lejanía" que nos distancie.

Así, el dilema de la contextualización se juega entre un *anacronismo* que trivializa y un *historicismo* que desconecta.

Sabemos que en la experiencia de la enseñanza se trata de construir desde un lugar que necesariamente reúne el "qué enseñar" y el "cómo enseñar". Si se trata de pensar cada quien lo que quiera o pueda, pero sabiendo lo que se piensa, la experiencia vital del pasado, que puede ser remoto, puede vivirse como una apertura a lo diferente, y no como cierre. Creemos que podemos "importar" de la Historia de las Ideas una orientación que restituya una dimensión dialógico/filosófica al contexto en filosofía.

El enfoque metodológico "contextual-ilocucionario" de la escuela de Cambridge es una "novedad" bien conocida por los historiadores de las ideas y los estudiosos de la metodología, que irrumpió en el campo intelectual de los 80 y en Argentina ha tenido gran difusión los últimos lustros. Esta perspectiva se caracteriza por su especial énfasis en la determinación de la *intencionalidad* de los teóricos del pasado, extendiendo la noción de contexto más allá de los elementos materiales que determinan un texto hacia las fronteras de su *urdimbre lingüística*, vale decir, al *contexto de significados lingüísticos* existentes en el momento de su elaboración.

El precursor de esta vertiente fue el historiador del pensamiento político J.G.A. Pocock. Para él, los textos del pasado son *discursos* (ya sea políticos, literarios, científicos, filosóficos o religiosos) elaborados en un tiempo dado, y así su significado histórico no puede referirse a las intenciones *privadas y personales* de sus autores (incomprensibles, en sí mismas, para un historiador) sino a las estructuras teóricas y lingüísticas imperantes en el tiempo en el que los autores escribieron, a las que inevitablemente habían de remitirse.

Este uso del *contextualismo lingüístico* como eje de la historia de las ideas puso en juego una radical transformación de la metodología de esta disciplina. Quien más amplia y convincentemente ha puesto de manifiesto sus ventajas fue Quentin Skinner, sobre todo a partir de su famoso *paper* "Significado y comprensión en la



Historia de las Ideas". Skinner establece que la comprensión del significado de un texto del pasado debe tener en cuenta que dicho texto es resultado de la *acción* de un autor determinado que busca dirigirse y enviar un mensaje a una audiencia concreta en una sociedad y en tiempo dados. El significado de un texto del pasado se remite a su manifestación como producto de la acción un autor determinado (sobrepasando, en consecuencia, su autonomía). El historiador de las ideas investiga entonces la *intención* que animaba al escritor en el acto de producir el texto. Para ello, se supone que el descubrimiento de tal intención está en función de su manifestación en el marco de las expresiones que configuran el texto. De este modo, la historia de las ideas políticas superaría la oposición entre texto y contexto. Según Skinner, considerar los textos del pasado en su condición de actos de escritura implica ver tales actos en función de su particular *fuerza ilocucionaria* – según la expresión del filósofo de Oxford John Austin, autor de la teoría de los actos del habla.

En este marco teórico, las expresiones de un texto no constituyen un espacio autónomo e independiente en sí mismo. Por el contrario, su significado se delimita por referencia al juego de *convenciones lingüísticas* en las que se inscribe el discurso del texto. El marco de estas convenciones es el que en última instancia traza y prefija el campo de los significados que constituyen el espacio característico de las posibilidades de las que se va a nutrir la forma concreta de aquel discurso textual del que el historiador de las ideas, *comprendiéndolo*, ha de dar cuenta. Así, Skinner propone que el autor de un texto tiene la intención de decir algo en ese texto en la medida en que tiene la intención de *comunicar* algo a alguien en un tiempo dado. Y en virtud de esta comunicación el autor se atiene necesariamente a las convenciones que delimitan el alcance semántico (del significado) del uso de los conceptos y los argumentos concretos usados por él. Si somos consecuentes con esta posición, la historia de las ideas es capaz de establecer la cuestión del *significado* en función del inevitable condicionamiento del uso de un lenguaje concreto en el que cobran cuerpo las *intenciones* que llevan a crear un texto determinado. *Comprender*, en efecto, de un modo adecuado a las exigencias de la historia de las ideas conlleva, según Skinner, a considerar la *singularidad* individual del texto, singularidad que está implicada en la consideración de dicho texto en función de la *acción* del autor que da vida a las expresiones concretas que configuran el texto en cuestión. De lo que se trata entonces es de que la acción del autor sólo cobra sentido en función de lo que el autor *pretende llevar a cabo* (de su intención) mientras escribe su texto. Lo que el autor *dice*, el texto *expresado* de un modo determinado, incorpora inevitablemente una intención concreta, en una ocasión concreta, dirigida a la solución de un problema concreto, siendo, por ello, específica de su propia situación, a la que re-



sultaría una *ingenuidad* tratar de trascender. La comprensión del significado de un texto exige, en definitiva, atender no tanto al significado de las palabras del texto como a la *conjunción* de aquel significado lingüístico y de la intención del autor al escribir el texto del modo concreto como lo hizo. Es justamente esta intención la que anima y orienta en una dirección precisa al significado lingüístico, pero entendiendo aquella intención no como *motivación subjetiva* sino como *intención ilocucionaria* que dota a los significados convencionales de un texto dado de la capacidad de decir lo que el autor del texto quiso realmente decir.

Esto se vincula con nuestro problema del "mundo que rodea al filósofo" pues, como bien puede apreciarse, las intenciones ilocucionarias son siempre *intenciones convencionales o contextuales*. Incluso, diríamos, sólo serán reconocibles como tales si se atiende a las convenciones que gobiernan los significados lingüísticos. Por más que un autor elige las palabras que considera más idóneas para expresar sus intenciones no puede sobrepasar el hecho de que el significado de aquellas palabras está pautado por convenciones culturales y por ende, también influidas por el entorno material, que han sido previamente *establecidas* y que ofrecen, prefijado, aquel significado, o bien, en el caso de los autores clásicos, se presentan como una ruptura con ellas pero a partir de ellas, ruptura entendida como el establecimiento de nuevas reglas del juego. Como consecuencia, la historia de las ideas desiste de dilucidar cuestiones y problemas intemporales o independientes de la sociedad y tiempo concretos en que se plantearon. Al suprimir de la historia de las ideas la ilusión de la supervivencia de unos problemas incesantemente repetidos a lo largo del proceso histórico, Skinner revela que los problemas planteados y las respuestas dadas a estos problemas en un momento determinado difieren necesariamente de los problemas y soluciones de otros tiempos, por muy similares que pudieran parecer a primera vista. Se trata, en efecto, de la irreductibilidad ineludible del marco primario de convenciones lingüísticas de una sociedad y de un tiempo dados a cualquier otro.

¿Qué ventajas tendría aplicar la perspectiva ilocucionaria de los autores de Cambridge en la enseñanza filosófica? Planteamos en principio dos consecuencias.

Primera: El enseñante de filosofía, en el caso de abordar el texto bajo este enfoque, debe resaltar que el descubrimiento de la intención del autor está en función de su manifestación en el marco de las expresiones que configuran el texto abordado. Por eso, "el mundo" del filósofo sería vital para comprender el espectro de posibilidades de decir lo que dijo y a qué apuntaba al decirlo.

Segunda: La comprensión del significado de un texto del pasado exige, en definitiva, atender no tanto al significado del texto como a la *conjunción* de aquel significado y de la intención del autor al escribir el texto del modo concreto como lo hizo.



Es justamente esta intención la que anima y orienta en una dirección precisa al significado, pero entendiendo aquella intención no como *motivación subjetiva* sino como *intención ilocucionaria* que dota a los significados convencionales de un texto dado de la capacidad de decir lo que el autor del texto quiso realmente decir. La consecuencia para nosotros es que precisamente el aprendizaje de esta conjunción habilita otras ¿qué dice, hoy...tal y tal autor o planteo? La primera consecuencia subraya la importancia de lo contextual, hace al "qué" de la enseñanza. La segunda aborda el "cómo".

Obsérvese que, según el punto de vista que recomendamos, una contextualización histórica virtuosa no ofrece ninguna respuesta aplicable de modo directo a nuestros problemas actuales, cuyo *planteo* se inscribe inevitablemente en las convenciones de nuestra sociedad y de nuestro tiempo. Se exigiría siempre una *traducción* para darnos que pensar, lo que resultaría especialmente rico en nuestra disciplina, en tanto debemos afrontar la *contingencia* de nuestras construcciones filosóficas y su inevitable vínculo con lo que otros dijeron/hicieron.

Sabemos que el caso de la clase de filosofía, su diseño tiene el problema y la ventaja de que no podemos prever o diseñar justamente lo disruptivo, lo que le pasa al que aprende. Así, la proliferación de conjunciones posibles entre texto y contexto redundaría en promover, en la enseñanza, la mejor virtud del *significado*: su pluralidad.

Referencias bibliográficas

- Austin, J.** (1996), *¿Cómo hacer cosas con palabras?* Madrid: Paidós.
- Palti, E.** (1998), *Giro lingüístico e historia intelectual*, Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Pocock, J.G.A.** (2001), "Historia intelectual: un estado del arte", *Prismas. Revista de Historia Intelectual* 5: 145-173.
- Skinner, Q.** (2000), "Significado y comprensión en la historia de las ideas" en *Prismas Revista de Historia Intelectual* 4: 149-191.
- Skinner, Q.** (2002), *Lenguajes, Política e Historia*, Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.



Representaciones de la “preferencia” y la “elección” en economía normativa: dos modelos antropológicos en disputa

ESTEBAN LEIVA

Universidad Nacional de Córdoba/Universidad del País Vasco

I. Introducción

Daniel Hausman y Michael McPherson (2009) señalan que la economía normativa se ha caracterizado por vincular el bienestar a la satisfacción de las preferencias personales; y a éstas, con juicios de elección basados en el propio interés. Desde el punto de vista de la primera persona, la secuencia natural resulta: interés propio-preferencia-elección-bienestar. Pero desde el punto de vista de un observador exterior, la secuencia resulta ser la opuesta: se observan primero las elecciones, que impactan positivamente en el bienestar, y a partir de ellas se deriva el orden de preferencia que se asocian a un interés individual. En economía, esta manera de representar el acto de elección se conoce más comúnmente como ‘Teoría de la Preferencia Revelada’ (TPR; Samuelson 1938 y 1971): si se observa que alguien elige x y rechaza y , luego se declara que tiene una ‘preferencia revelada’ de x sobre y . Esta manera de concebir la relación entre preferencia y elección es lo que caracteriza, a grandes rasgos, a la Teoría de la Elección Racional (TER), núcleo fundamental de la teoría de la demanda y de los fundamentos microeconómicos de la disciplina. Por un lado, se afirma que las elecciones de las personas son expresión de un orden de preferencia que respeta ciertos axiomas de consistencia (Principio de Consistencia Interna). Por otro, que tales elecciones tienden siempre a maximizar el propio bienestar (Principio de Egoísmo). De esta manera, se dice que una elección es racional si respeta el Principio de Consistencia; y es, fundamentalmente, el comportamiento racional lo que separa a la economía de otras disciplinas sociales y humanas como la sociología, la antropología o la ética.

Desde mediados del siglo XX, se ha criticado severamente ambos principios de esta caracterización de la economía normativa, reducida a un apéndice formal derivado de la TPR y la TER. Por ejemplo, en a principios de la década de los '70, Amartya Sen (1971, 1973) analizó la estructura axiomática de la TPR, destacando las restricciones en las que incurría en el tratamiento de la ‘preferencia’: su interés li-



mitado a las preferencias de personas en contextos competitivos, dejando de lado las elecciones en mercados no-competitivos, como las elecciones en estructuras burocráticas, los procedimientos políticos de votación, el consumo en mercados de competencia imperfecta; su concentración en funciones que evalúan elementos y no conjuntos de elementos; su obsesión con el requisito formal de transitividad. Su objetivo era examinar los fundamentos filosóficos de la TPR, interrogando por la relevancia de su uso, para luego discutir sus implicaciones normativas. Para Sen, el estudio de las preferencias reveladas por conductas de no-mercado tales como las decisiones en estructuras gubernamentales, de los cuerpos políticos colegiados, y de un hecho tan sencillo como emitir un voto, podían resultar de suma importancia a la economía normativa.

En lo que sigue, además de presentar un modelo general de la TPR, generalizada como Teoría de la Elección Racional, nos proponemos explorar y examinar críticamente, siguiendo una serie de trabajos de Sen publicados durante los '70 y '80, diferentes aspectos de la correspondencia entre preferencia y elección, su vínculo con el bienestar, los fundamentos motivacionales del comportamiento económico y sus consecuencias normativas. De lo que se trata es de representar dos modelos de la racionalidad en el ámbito de la economía normativa que aún siguen abiertos al debate (Peil & van Staveren, 2009; Reiss, 2013).

II. La preferencia y la elección en la TPR

Una de las razones para el desarrollo teórico de la Teoría de la Preferencia Revelada (TPR) por Samuelson (1938) fue eliminar de la economía cualquier referencia que la emparentara a la psicología. Puntualmente, se buscaba expulsar los planteamientos que despertaban una concepción de la utilidad subjetiva expresada en unidades cardinales, algo que se arrastraba de la economía política del siglo XIX. En su lugar, una teoría nueva del consumidor debía partir únicamente de la consistencia en la conducta de elección. Hasta ese momento, la teoría del consumidor postulaba que las preferencias antecedían a la elección: elegimos aquello que preferimos. Sin embargo, desde un punto de vista científico, se carecen de instrumentos fiables para acceder directamente a los estados mentales que nos revelen cuáles son los ordenamientos de preferencias que los individuos poseen y que guían su conducta de elección hacia el bienestar. Por ese motivo se propuso que el camino debería ser inverso: observados las elecciones que el consumidor realiza en una situa-



ción de escasos y de allí conjeturamos sus ordenes de preferencias.¹ Es decir, observamos que el consumidor adquiere ciertos bienes a ciertos precios y diferentes bienes a un mismo precio; luego, si las elecciones son consistentes, decimos que el agente se comporta de manera racional o económica. Con la referencia a la conducta observada, Samuelson (1938) abandona la escala cardinal de utilidad para fundar el comportamiento económico sobre bases empíricas. Pero ¿cuál es el principio de consistencia requerido por la TPR?

El principio de consistencia de Samuelson se conoce con el nombre de Axioma débil de la preferencia revelada (ADPR) y afirma que: dada una situación determinada, la conducta de un agente revela la preferencia por bien x sobre uno y , si luego no puede ser el caso que ante la misma situación el agente revele la preferencia de y sobre x . Con esta formulación, no es necesario asumir que los sujetos consumidores maximizan alguna entidad como la 'utilidad': si su conducta observada es consistente con el ADPR, luego los principales resultados de la teoría de utilidad ordinal y la teoría del consumidor pueden ser reconstruidos sobre una base observacional libre de la introspección o cualquier otro concepto cuestionable (Hands, 2008)².

La referencia a la conducta efectiva podría indicar que los agentes en sus elecciones revelan sus propios estados mentales y que, por lo tanto, implica alguna comprensión psicológica similar al sentido común. La diversa presentación de la TPR realizada por Samuelson junto con cierta preponderancia de época respecto a la psicología conductista, podría indicar que su sujeto económico sigue atrapado de una concepción psicológica. Sin embargo, Samuelson pertenece a una larga tradición, que se remonta a Wilfredo Pareto (1848-1923), pasando por Philip Wicksteed (1844-1927), Irving Fisher (1867-1947), John Hicks (1904-1989), y Lionel Robbins (1898-1984), entre otros, que buscó eliminar de la economía toda referencia psicológica. Por supuesto, las preferencias reveladas son conductas, pero revelan patrones, no estados mentales; 'patrones reales' en un sentido denettiano (Dennett, 1991). La conducta económica manifiesta que cuando un patrón es elegido es porque existe un incentivo, sea satisfacer deseos, ver una oportunidad de inversión o

¹ Observemos que la TPR no distingue entre lo que el agente desea elegir y aquello que efectivamente elige, se supone que lo que elige coincide con su deseo original. En otras palabras, el sujeto económico de Samuelson carece de un rasgo que al parecer se encuentra en el hombre desde tiempos remotos: la frustración.

² En su presentación original de 1938, Samuelson demostraba que ADPR implicaba todos excepto uno de los tres resultados de la teoría ordinal de la utilidad. En 1948, Samuelson reconocía que su TPR no podía ser completamente equivalente y aceptaba el uso de la teoría de la utilidad como operacionalmente significativa. Dos años después, Hendrik Houthakker (1950) propone una versión fuerte del axioma de preferencia revelada, agregando el resultado que faltaba y demostrando que la teoría de la utilidad ordinal podía expresarse punto por punto en términos de la TPR (Teira, 2009).



evadir un costo determinado. Mediante una aplicación estadística a las elecciones efectivas de los agentes, se reconstruye la tendencia de las conductas observadas en un conjunto agregado de respuestas a situaciones donde cambian exógenamente o son manipulados tales incentivos. Por ello, la concepción económica de la elección, a diferencia de la psicológica, es intrínsecamente abstracta pues no deriva de un objeto sensible de la vida cotidiana. Y esto le permite eliminar el otro problema presente en la teoría económica respecto a los sujetos de elección: si era posible realizar comparaciones interpersonales de utilidad. Samuelson claramente expulsa tal cuestión al disolver toda referencia a una utilidad. Las bases de la axiomatización del sujeto económico estaban fundadas.

Veamos, rápidamente los elementos centrales de este sujeto. Ariel Rubinstein (2006) los despliega en relación a la teoría microeconómica. El sujeto se describe como una unidad que responde a un escenario denominado 'problema de elección': situación donde debe elegirse entre alternativas mutuamente competitivas. Se supone que existe una relación de orden de preferencia, es decir, una función sobre un conjunto X con $x, y, \dots, n \in X$, de la forma siguiente:

' x es preferida a y ' ($x > y; x P y$),
' y es preferido a x ' ($y > x; y P x$),
o ' x es indiferente a y ' ($x \geq y; x I y$).

Así, una relación de orden de preferencia es: una preferencia sobre un conjunto X , es decir, una relación binaria $>$ sobre X que satisface

a) completitud: para $x, y \in X$, $x > y$ o $y > x$;

b) transitividad: para algún $x, y, z \in X$ si $x > y$ y $y > z$ luego $x > z$. (Rubinstein 2006: 6).

Luego, un agente económico es quien realiza un acto de elección sujeto a un Axioma Débil de la Preferencia Revelada (ADPR). Desde una perspectiva diacrónica, la evolución de la noción de 'agente económico neoclásico' puede considerarse como una reformulación continua de lo que significa realizar una elección consistente. Luego, la noción de consumidor neoclásico consiste únicamente en: a -. una constante (sistema de precios); b -. un conjunto de recursos escasos (mercancías); y , c -. un conjunto de elección constituido por elementos del primer conjunto al aplicar un restricción presupuestaria. Son ecuaciones simultáneas, interpretadas como relaciones de preferencia, lo que son maximizadas en una situación de equilibrio. La elección es la guía heurística para reconstruir la preferencia que prima en una situación económica de escasos.



III. La crítica de la identificación entre preferencia y elección en Sen y el problema de la identidad en economía

Se ha querido observar en la TPR de Samuelson una concepción individual del sujeto económico: que las elecciones siempre buscan obtener el mayor bienestar posible, lo que en la introducción denominamos 'Principio de Egoísmo'. En verdad, de los escritos de Samuelson no se deriva tal conclusión, de hecho no se hace referencia a las motivaciones que mueven los actos de elección y en ese sentido los mismos pueden ser realizados por bienestar propio o altruismo, por ejemplo. Sin embargo, Samuelson sí es responsable en introducir explícitamente el Principio de Consistencia como fundamento de la TPR y por extensión a la TER y la teoría de la demanda del consumidor. La conjunción de ambos principios será propio de quienes presenten una teoría unificada de los principios neoclásicos de la economía moderna, también llamada fundamento microeconómicos. Tal es el caso de cuando Kenneth Arrow y Frank Hahn sostienen en su *Análisis general competitivo* (1971) afirman

Ya es larga y bastante respetable la serie de economistas que, desde Adam Smith hasta el presente, han tratado de demostrar que una economía descentralizada, motivada por el interés individual y guiada por señales de los precios, sería compatible con una disposición coherente de los recursos económicos... Es importante entender cuán sorprendente debe ser esta afirmación para cualquiera que no se haya expuesto a esta tradición. La respuesta inmediata, 'de sentido común', al interrogante: '¿Cómo sería una economía motivada por la ambición individual y controlada por un número muy grande de agentes diferentes?', sería probablemente ésta: habría caos (Arrow & Hahn, 1977: prefacio).

No sólo que no hay caos sino que el orden alcanzado sería el de mayor beneficio individual y social posible, luego de los intercambios motivados por el interés propio.

Entre las críticas que surgieron de ambos principios desde mitad de siglo XX, se encuentra una serie de trabajos de Amartya Sen. Comenzando con el Principio de Consistencia y avanzando con críticas al Principio de Egoísmo, se irá diagramando una nueva manera de plantear la relación entre preferencia y elección. Veamos algunos de esos argumentos que plantearán una nueva configuración del sujeto económico en relación a los planteos normativos.

Para Sen (1971), las funciones de elección vinculadas a la TPR presentan una serie de dificultades analíticas. En primer lugar que las restricciones están limitadas a un tipo distinguido de alternativas, en particular a una clase de poliedros con-



vexos para representar el caso de un mercado con dos mercancías. Esta restricción si bien tiene cierta racionalidad para el análisis de la preferencia de consumidores competitivos no la tiene cuando se analiza otra clase de elecciones, por ejemplo, las que se realizan en sistemas de votación o en mercados imperfectos. Segundo, mientras la TPR se interesa en funciones de elección cuyo rango se restringe a la unidad, existen funciones que valoran conjuntos. Tercero, la obsesión que la TPR tiene con la transitividad relajarse para incluir otras ramas de la teoría de la elección. En este último punto, Sen propone suplantar el criterio de transitividad por uno de cuasi-transitividad que no se aplica a todas las elecciones sino únicamente a las preferencias estrictas (a la $x P y$, y no a $x I y$)

Luego de este planteo sobre la condición de transitividad de la TPR, Sen (1973) avanza sobre el ADPR. El punto de ataque es la restricción que implica limitar la conducta a la preferencia revelada, dejando de lado cualquier otro factor que nos brinde información sobre dicha conducta. Esto se refleja en el hecho que es posible que la conducta no sea representada en comparaciones sistemáticas de alternativas, que en el caso de la propuesta de Samuelson implica considerar únicamente relaciones binarias; es más, es difícil encontrar que las personas tengan patrones de preferencias coherentes a fin de dar cuenta de la transitividad y que, en términos empíricos, nos permita distinguir cuándo las elecciones no cumplen con la condición de completitud o son indiferentes. Pero aún cuando se resuelvan estas cuestiones analíticas y de investigación empírica, se presenta el problema de la interdependencia de las elecciones entre diferentes personas, que hace sencillamente imposible el cálculo racional del individuo o, cuando menos, perjudicial para él como en el conocido caso del 'dilema del prisionero' que por seguir su propio interés termina eligiendo una alternativa peor para sí. En muchas situaciones las personas pueden estar mejor si siguen reglas de conducta o códigos que hacen a un lado el cálculo racional y aún así los conducen a un mejor lugar al que hubieran llegado de basar su conducta en la TPR, con el agregado extra que también representa la mejor alternativa desde un punto de vista social. Esto hace que la cadena preferencia-elección-bienestar se rompa, muchas veces para que la elección conduzca a un estado de bienestar se debe dejar de lado una elección basada en preferencias propias, identificación que resulta en un postulado básico de la TPR.

Estas consecuencias ilustradas por medio del dilema del prisionero, el irremediable malestar colectivo al que conduce la racionalidad del '*homo economicus*', son superadas por Sen (1974) al postular que en muchos casos es mejor plantear una cuestión de valoración moral entre un conjunto de preferencias. Para que la racionalidad económica no atente contra el propio bienestar es necesario introducir cier-



tos juicios de valor que ordenen nuestras preferencias, es decir, un juicio de metapreferencias. Para Sen (1977) este orden de ordenamientos puede alcanzar introduciendo en la conducta económica la noción de 'simpatía' (el interés personal por el bienestar del "otro") y de compromiso (la elección voluntaria y consciente de niveles de bienestar personal por debajo de los disponibles). Con estas variantes motivacionales, se devela la restricción informativa y los límites conceptuales de la TPR y la TER en la explicación y evaluación de los asuntos humanos. Para trascender esas barreras se requiere una 'estructura más compleja' del comportamiento, la preferencia y la elección, donde los aspectos morales, religiosos, políticos, ideológicos de la persona adquirieran una adecuada 'significación' tal como parece ocurrir en el mundo 'real'. Propuesta que se complementa (Sen, 1985) al reconocer que el análisis del compromiso implica reconocer el problema de la identidad en economía, de cómo la persona se ve a sí misma, dimensiones que no son sencillas de manipular y evaluar, como las que emergen de la comunidad, la nacionalidad, la clase, la raza, el sexo, etc. Todas proveen identidades que pueden ser, dependiendo del contexto, crucial a la forma en que las personas se ven y, en consecuencia, a las formas en que consideran su bienestar, metas y compromisos. Una tarea que reclama un acercamiento de la economía a la sociología, la antropología y la ética.

Referencias bibliográficas

- Arrow, K. & Hahn, F.** (1977), *Análisis general competitivo*, México: F.C.E.
- Dennett, D.** (1991), "Real Patterns", *Journal of Philosophy* 88: 27-51.
- Hands, D. W.** (2008), "Introspection, Revealed Preference, and Neoclassical Economics", *Journal of the History of Economic Thought* 30: 453-478.
- Hausman, D. & McPherson, M.** (2009), "Preference Satisfaction and Welfare Economics", *Economics and Philosophy* 25: 1-25.
- Houthakker, H.** (1950), "Revealed Preference and the Utility Function", *Economica* 17: 159-174.
- Pell, J. & van Staveren, I.** (2009), *Handbook of Economics and Ethics*, Cheltenham: Edward Elgar.
- Reiss, J.** (2013), *Philosophy of Economics*, New York: Routledge.
- Samuelson, P.** (1938), "A Note on the Pure Theory of Consumer's Behaviour", *Economica* 5: 61-71.



- Samuelson, P.** (1948), "Consumption Theory in Terms of Revealed Preference", *Economica* 15: 243-253.
- Samuelson, P.** (1971), *Fundamentos del análisis económico*, Buenos Aires: Ateneo.
- Sen, A.** (1971), "Choice functions and revealed preference", *Review Economic Studies* 38: 152-157.
- Sen, A.** (1973), "Behaviour and the Concept of Preference", *Economica* 40: 241-259.
- Sen, A.** (1974), "Choice, orderings and morality", en Köner, S. (ed.), *Practical Reason*, Oxford: Blackwell.
- Sen, A.** (1977), "Rational Fools", *Philosophy and Public Affairs* 6: 317-344.
- Sen, A.** (1985), "Goals, Commitment, and Identity", *Journal of Law, Economics and Organization* 1: 341-355.
- Teira, D.** (2009), "Los economistas como metodólogos: Friedman y Samuelson", en Bermejo, J. C. (ed.), *Sobre la Economía y sus Métodos*, Madrid: Trotta, pp. 21-34.



La recepción de las nociones primeras de Avicenna en Tomás de Aquino: el caso de *verum* y *res*

DARÍO JOSÉ LIMARDO

UBA

Introducción

La doctrina de los trascendentales de la edad media es en Tomás de Aquino una de las más analizadas entre los comentaristas no sólo por la relevancia en su filosofía sino también por los nexos que a través de ella se pueden establecer con autores precedentes y posteriores. A grandes rasgos, dicha teoría plantea que hay ciertas nociones –comúnmente “ente” [*ens*], “uno” [*unum*], “verdadero” [*verum*] y “bueno” [*bonum*]- que son primeras desde el punto de vista del conocimiento y “convertibles” entre sí puesto que tienen la misma referencia pero expresan un concepto distinto.¹ Dicha doctrina compartida y desarrollada por algunos autores del siglo XIII tiene antecedentes en distintas tradiciones de pensamiento, ya sean griegas, latinas y árabes, entre las cuales Avicenna es una de las fuentes principales.

En este sentido, la recepción por parte de Tomás de Aquino de la fuente avicenniana no sólo es central sino que nos deja múltiples cuestiones posibles para analizar entre las cuales tomaremos dos. En primer lugar, expondremos la noción de “cosa” [*res*] avicenniana como noción primera. Luego, mostraremos dos sentidos de “verdadero” que utiliza Tomás a fin de plantear relaciones de prioridad y posterioridad entre éste concepto y el de “ente”. Finalmente veremos cómo, si bien no es determinante, algunos elementos que Tomás recibe de Avicenna muestran una creciente similitud entre el concepto de “cosa” avicenniano y la conceptualización de “verdadero” a pesar de que en el filósofo árabe no hay algún sentido de “verdad” trascendental como algunos han afirmado.²

¹ Para una explicación más amplia sobre dicha teoría remitimos a la siguiente bibliografía: Ventimiglia, G. (1997) *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino: esse, diversum, contradictio*, Milan: Vita e Pensiero, pp. 207-236; Aertsen, J. (2003) *La Filosofía Medieval y los Trascendentales*, traducido por Mónica Aguirre y María Idoya Zorroza, Navarra: EUNSA; Aertsen, J. (2012) *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, Leiden: Brill; Varsico, N. (2007) *Le Proprietá Trascendentali dell'essere nel XIII Secolo. Genesi e significati della doctrina.*, Padua: Il Poligrafo.

² Las similitudes se harán más evidentes en un autor posterior a Tomás como Enrique de Gante. Cf. Janssens, J. (2003), “Elements of Avicennian metaphysics in the *Summa*” en *Henry of Ghent and the transformation of scholastic thought: studies in memory of Jos Decorte*, Guy Guldentops y Carlos Steel (ed.), Leuven: Leuven University Press, pp. 41-59. Por su parte De Haan considera que en Avicenna ya hay un



Las nociones primeras en Avicena

En el comienzo del capítulo V de su *LPP* Avicena señala que hay ciertas nociones [Ár.: *ma'na* / Lat.: *intentio*]³ que se les dice primeras y menciona a “existente” [Ár.: *wujûd* / Lat.: *ens*], “cosa” [Ár.: *shay'* / Lat.: *res*] y “necesario” [Ár.: *darûrî* / Lat.: *necesse*]. A estos conceptos se los llama primeros por una cuestión de necesidad ya que buscar nociones previas a ellos sería inútil: la demostración sería circular o tendería al infinito. Luego distingue, en este contexto, dos ámbitos de conocimiento: el “asentimiento” [Ár.: *tasdiq* / Lat.: *credulitas*] y la “concepción” [Ár.: *tasawwur* / Lat.: *imaginatio*].⁴ La “*credulitas*” refiere a las proposiciones afirmativas y negativas sobre la realidad formadas por la composición de la estructura sujeto-predicado, cuyo conjunto forma el conocimiento científico en el cual hay ciertos principios que no deben poder ser demostrados ya que si así lo fueran no podría haber certeza científica. Un ejemplo de ellos sería, como sabemos, el “principio de no contradicción”.

Análogamente, en el ámbito de la “*imaginatio*” deben haber algunas nociones primeras las cuales son conceptos inmediatamente adquiridos que se imprimen [*imprimuntur*] en el alma humana por una primera impresión. Y tal como sucedía en el caso de la “*credulitas*” la demostración de estos conceptos simples y primitivos sólo lleva a un regreso al infinito o circularidad. Así, “*ens*”, “*res*” y “*necesse*” no pueden ser demostrados porque si toda concepción necesitara otra que la preceda, entonces se llegaría a una regresión al infinito o a la circularidad.⁵ Además, como sucede en el ámbito del “asentimiento” con la “no contradicción”, estos conceptos son primeros también por estar incluidos en cierta forma en los demás a modo de principios.⁶

Por eso es necesario destacar que estas primeras nociones desde el punto de vista gnoseológico, también tienen su origen en el modo en que se comprende la constitución de lo real, ya que cada uno de los TT refiere a un aspecto del modo de ser de los entes. De este modo “*ens*” y “*res*” expresan respectivamente, desde otro punto de vista, el binomio existencia-esencia como dos principios constitutivos de

sentido de “verdad” transcendental cf. De Haan, J. (2012) “Avicenna’s Healing and the Metaphysics of Being and Truth” *63rd Annual Meeting of the Metaphysical Society of America*, Atenas: University of Georgia, http://www.academia.edu/839528/_Avicennas_Healing_and_the_Metaphysics_of_Being_and_Truth_.pdf web (acceso 14 Agosto 2012).

³ Cf. Avicena (1980) *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina*, I-V, S. van Riet (ed.), Louvan-Leiden: Peeters-Brill, pp. 31-32.

⁴ Cf. Avicena, *ibid*, p. 32.

⁵ Cf. Avicena, *ibid*, p. 32.

⁶ Cf. Avicena, *ibid*, p. 32.



la realidad. Así, aunque sea imposible dar una definición de ellos en sentido estricto, cada uno imprime en el alma un concepto propio lo que nos muestra que las nociones primeras guardan entre sí un vínculo de diferenciación conceptual. En este sentido, Avicenna confirma la hipótesis de que si bien estos conceptos no son subsistentes por sí en la realidad, y tener la misma referencia al ser comunes a todas las cosas, son nombres cuyos significados son distintos y, por ende, no son sinónimos. Esto no descarta, sin embargo, que ambos conceptos sean “concomitantes necesarios” porque como veremos un discurso sobre lo no existente sería absurdo.

Según el autor “cosa” significa la realidad [Ár.: *haqîqa* / Lat.: *certitudinem*] en virtud de la cual algo es lo que es como, por ejemplo, el triángulo tiene una realidad en tanto que es un triángulo.⁷ A esto llama Avicenna “la existencia propia” [Ár.: *al-wujûd al-khass* / Lat.: *esse proprium*] lo cual distingue de la “existencia afirmativa” [Ár.: *al-wujûd al-ithbât* / Lat.: *esse affirmative*].⁸ Esta “existencia propia” refiere al análisis de la esencia según una consideración absoluta porque, así como podemos pensar o analizar la esencia en tanto existe de modo individual en los entes concretos [*in singularibus*] o en el alma [*in anima*] de modo general o universal, no le compete -por sí misma- existir ya sea de modo universal o particular.⁹

Pero esto no implica la posibilidad de una esencia no existente porque afirmar esto sería intentar un discurso sobre lo totalmente no existente lo cual es imposible. De esta manera se mantiene la concomitancia y, por lo tanto, la co-extensionalidad entre “existencia” y “cosa” ya que no es posible encontrar una sin otra.¹⁰ De esto obtenemos como conclusión que Avicenna no establecería, aparentemente, prioridades y posterioridades entre los conceptos primeros.¹¹ Algo distinto sucederá con los autores posteriores en los cuales “ente” tomará un papel privilegiado como concep-

⁷ Cf. Avicenna, *ibid*, p. 34.

⁸ Cf. Avicenna, *ibid*, p. 35.

⁹ Esto ha dado lugar a la idea de que Avicenna afirmaría que la “existencia” es un “accidente” de la “esencia”. Sin embargo, como bien explica Alfredo Storck, “accidente” en Avicenna tiene una significación amplia dentro de la cual podemos incluir lo que es “concomitante” —en el sentido de que porque no es esencial pero acompaña *siempre* a la cosa— y lo que no. Por eso, en rigor, “concomitancia” refiere a una predicación intermedia entre la “esencial” y la “accidental” propiamente dicha. Cf. Storck, A. (2005) “As Noções Primitivas da Metafísica Segundo o *Liber de Philosophia Prima* de Avicenna” en *Analytica* 9 (2), p. 22.

¹⁰ Cf. Avicenna, *ibid*, p. 39.

¹¹ A pesar de que no hay acuerdo al respecto algunos comentaristas se animan a afirmar que “cosa” tendría un papel privilegiado en la estructura de las nociones primeras. Para una profundización sobre dicho concepto y debate cf. Druart, T. A. (2001) “‘Shay’ or ‘Res’ as Concomitant of ‘Being’ in Avicenna.” *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, 12: 125-142; Wisnovsky, R. (2000) “Notes on Avicenna’s Concept of Thingness (‘say ‘iyya’)” *Arabic Sciences and Philosophy: A Historical Journal*, 10: 181-221.



to más simple de todos.¹² Entre ellos, queremos hacer foco a continuación en Tomás de Aquino puesto que al respecto de “verdadero”, uno de sus conceptos primeros, podemos preguntarnos tanto sobre la cuestión de las “prioridades” de estas nociones primeras así como de la vinculación que podría establecerse entre el concepto de “cosa” aviceniano y el sentido de “verdad” transcendental.

Recepción de la “res” aviceniana y prioridad de “ens” en Tomás de Aquino

Una de los transcendentales en Tomás es “verdadero” que, como noción primera, agrega a la noción de “ente” una “razón de adecuación”.¹³ Será tomada aquí para el análisis de la prioridad entre los transcendentales ya que una objeción posible es plantear que por diferir según la razón una de esas nociones debe poder entenderse sin la otra y sin embargo no parece que sea el caso porque “ente” se entiende porque es verdadero en el sentido de que entender al ente implica que este se encuentra en una relación con el intelecto y, esta última expresión, es la definición de “verdadero”

En respuesta a esto Tomás señala que hay dos maneras en que se puede interpretar la cuestión. De la primer forma se afirma que algo se entiende sin otra cosa cuando se entiende *sin que exista* lo otro.¹⁴ En este sentido, “verdadero” es prioritario puesto que su razón es una “relación al entendimiento”, es decir, ser entendido o entendible; y el “ente” no puede ser entendido sin esa condición. Sin embargo, esto no necesariamente implica que se entienda el *concepto* de “verdadero”.

Por eso, hay otro tipo de anterioridad que implica que algo se puede entender sin otra cosa cuando es posible entenderla *sin entender el concepto* de lo otro. No es necesario que aquel que entiende el concepto de “ente” entienda además el de “verdadero”.¹⁵ A partir de esto, queda establecido que a pesar de ser “verdadero” un concepto derivado de “ente” pueden ser convertibles entre sí dependiendo de qué

¹² Según Jan Aertsen esta es una de las razones por las cuales Avicenna no expone estrictamente una doctrina de los transcendentales. Cf. Aertsen, J. (2008) “Avicenna’s Doctrine of The Primary Notions and Its Impact on Medieval Philosophy” en *Islamic Thought in the Middle Ages: Studies in Text, Transmission and Translation, in Honour of Hans Daiber (Islamic Philosophy, Theology and Science)*, Anna Akasoy y Wim Raven (ed.), Brill, pp. 21-42.

¹³ Cf. Aquino, T. (1970) *Quaestiones disputatae De Veritate*, en *Opera Omnia*, XXII, 1, Roma: editio Leonina, p. 5.

¹⁴ Cf. Aquino, *ibid*, p. 4.

¹⁵ Cf. Aquino, *idem*.



tipo de prioridad se considere. Por eso no se relacionan según “anterior” y “posterior” en un sentido jerárquico sino conceptual.

Pero podemos desprender de esto que detrás de “verdadero” hay dos conceptos distintos que usa Tomás: mientras que por un lado “verdad” parece ser un predicado o propiedad que puede otorgarse a una intelección o proposición sobre el estado de cosas y, por lo tanto, condición resultante del proceso de conocimiento (lo que sería expresado por la noción clásica de “verdad” como adecuación entre intelecto y la cosa), por otro lado, al decir que “verdadero” agrega al “ente” la razón de conveniencia o adecuación con un entendimiento “verdadero” puede ser considerado una condición que posibilita el conocimiento.

Y en este punto podría notarse alguna influencia del concepto “*res*” de Avicenna ya que esta definición de lo “verdadero” como lo que se adecua el intelecto en el sentido de condición para el conocimiento podría asemejarse al aspecto gnoseológico incluido en el concepto de “cosa” que, como el mismo Tomás señala, implica tanto la expresión de la “esencia” de algo como su carácter de ser cognoscible por ella y por eso el nombre de “cosa” se puede extender a todo lo que puede caer en el conocimiento o intelecto al provenir del término latino *reor, reris* [pensar].¹⁶

La esencia como aquello a través de lo cual se conoce a la cosa es de alguna manera una significación cercana a la definición de “verdadero” en tanto la condición de algo de ser entendible que repasamos unos párrafos atrás. Esto, creemos, no muestra una relación directa entre cómo recepciona Tomás en particular el concepto de “*res*” aviceniano y su conceptualización de “verdadero” sino que sólo ayuda a ver que hay que tener en cuenta dos sentidos distintos de “verdadero” al momento de pensar la cuestión de su definición como trascendental y de la relación que guarda con “ente”: como condición del conocimiento y como consecuencia de este proceso.

Conclusión. Una terminología similar

Como hemos mencionado en nuestra introducción, algunos comentadores han planteado que hay elementos para considerar que en Avicenna ya está presente una noción de “verdadero” como trascendental. En realidad, esto tiene sólo base en una cuestión terminológica ya que estrictamente Avicenna jamás menciona a “verdadero” como uno de los conceptos primeros. El argumento está basado en el vínculo entre “cosa” y “verdad” a partir del término “veracidad” [Ár: *haqiqah* -Lat: *certitudo*] vin-

¹⁶ Cf. Aertsen, J. (2003), *ibid*, p. 194-195.



culado además con *sadaqa* [Lat: *certa*]. Lo que sucede es que en el vocabulario aviceniano lo que interpretamos como “verdad” o “realidad” es ambiguo como se puede ver en el capítulo 8 del mismo tratado I en el cual el término *haqq* -que podría ser traducido tanto por “verdad” como por “realidad”- implica tanto la existencia de las cosas singulares, como el existente necesario y eterno así como también las afirmaciones y creencias adecuadas al estado de cosas externo. En este contexto la relación entre los dos primeros sentidos es ineludible porque todas las cosas son por sí falsas a excepción del existente necesario quien verdadero por sí¹⁷ y por lo tanto habría una “verdad de las cosas” otorgada por una relación con aquél que puede darle su condición de “veraz”, a saber, quien es por sí y las hace ser verdaderas.

Así, lo que esto puede llegar a afirmar es que en Avicena está presente una noción de “verdad de la cosa” garantizada por el existente necesario pero no implica necesariamente que “verdadero” sea una noción primera. Tomás de hecho rescata la definición de Avicena de verdad y señala que es un enunciado que refiere a la “verdad” conforme al fundamento que tiene en las cosas pero al no haber una afirmación estricta sobre la condición de “verdad” como un concepto simple y primero no se lo puede considerar a Avicena como antecedente de tal noción.

Referencias bibliográficas

- Aertsen, J.** (2003) *La Filosofía Medieval y los Trascendentales*, traducido por Mónica Aguirre y María Idoya Zorroza, Navarra: EUNSA.
- _____ (2008) “Avicenna’s Doctrine of The Primary Notions and Its Impact on Medieval Philosophy” en *Islamic Thought in the Middle Ages: Studies in Text, Transmission and Translation, in Honour of Hans Daiber (Islamic Philosophy, Theology and Science)*, Anna Akasoy y Wim Raven (ed.), Leiden: Brill, pp. 21-42.
- _____ (2012) *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, Leiden: Brill.
- Aquino, T.** (1970) *Quaestiones disputatae De Veritate*, en *Opera Omnia*, XXII, 1, Roma: editio Leonina.
- Avicena** (1980) *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina*, I-V, S. van Riet (ed.), Louvan-Leiden: Peeters-Brill.
- De Haan, J.** (2012) “Avicenna’s Healing and the Metaphysics of Being and Truth” *63rd Annual Meeting of the Metaphysical Society of America*, Atenas: University of Georgia,

¹⁷ Cf. Avicena, *ibid*, p. 55.



http://www.academia.edu/839528/_Avicennas_Healing_and_the_Metaphysics_of_Being_and_Truth_.pdf web (acceso 14 Agosto 2012).

- Janssens, J.** (2003) “Elements of Avicennian metaphysics in the *Summa*” en *Henry of Ghent and the transformation of scholastic thought: studies in memory of Jos Decorate*, Guy Guldentops y Carlos Steel (ed.), Leuven: Leuven University Press, pp. 41-59.
- Storck, A.** (2005) “As Noções Primitivas da Metafísica Segundo o *Liber de Philosophia Prima* de Avicena” en *Analytica* 9 (2): 13-41.
- Varisco, N.** (2007) *Le Proprietá Trascendentali dell’essere nel XIII Secolo. Genesi e significati della doctrina.*, Padua: Il Poligrafo.
- Ventimiglia, G.** (1997) *Differenza e contraddizione. Il problema dell’essere in Tommaso d’Aquino: esse, diversum, contradictio*, Milan: Vita e Pensiero.



El "saber absoluto" y la superación de la oposición pensamiento y ser

El debate Lumsden-Houlgate sobre el último capítulo de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel

DIANA MARÍA LÓPEZ

UNL

En su ensayo *Absolute Knowing* (1997), Simon Lumsden ofrece una interpretación sobre el último capítulo de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Según lo expresa, "la interpretación metafísica tradicional de la *Fenomenología del espíritu* culmina en la disolución de la oposición entre pensamiento y ser". Esta oposición, dice, se elimina mediante la reducción del objeto al sujeto. La conciencia se convierte en saber absoluto cuando se da cuenta de que lo que antes consideró un objeto (naturaleza o espíritu), no es en realidad nada diferente en modo alguno u *otra cosa* que, una simple "extensión de sí"(Lumsden, 5).

En contraposición a esta interpretación a la que considera "metafísica", Lumsden observa que otros intérpretes como Walter Ludwig, Joseph Flay y Robert Williams, han sostenido que la oposición entre sujeto y objeto no se disuelve simplemente en el saber absoluto, sino que más bien se trata de una "diferencia reconciliada". Esto significa, cita Lumsden, que "cada momento [sujeto y objeto] sólo se *relaciona* con el otro, sin reducirse a él"(Williams,1992: 6). Por lo tanto, al final de la *Fenomenología*, la conciencia ciertamente descubre que de lo que es consciente no es meramente de un objeto que se opone a ella; sino que, en lugar de suprimir la idea de un campo de objetividad independiente por completo, comprende que su objeto es algo con lo que coexiste en una relación de interdependencia y determinación recíproca.

Coincidiendo con esta interpretación, Lumsden prefiere una concepción relacional antes que reduccionista del saber absoluto. De todo modos, se permite una digresión: el saber absoluto, conforme lo conciben Flay y Williams, "implica una relación de pensamiento con otra cosa que no es el pensamiento, es decir, con el "ser"; pero el "ser" sólo puede entenderse, o determinarse significativamente, como pensamiento". Si, no obstante, "lo que se considera otra cosa que no sea pensamiento puede entenderse sólo en términos de pensamiento"(Lumsden, 7), entonces el saber absoluto no puede realmente



reconocer ningún *otro* con el que pueda relacionarse. En consecuencia, la explicación del saber absoluto propuesta por Flay y Williams no puede respaldarse.

La conclusión a la que llega es que debe desarrollarse una nueva explicación del saber absoluto que conserve "la clase de *relacionalidad* que Flay y Williams consideran importante en el saber absoluto", pero "sin la distinción problemática entre pensamiento *y ser*" o "entre pensamiento y otra cosa que no sea pensamiento".

¿Qué es lo que implicaría precisamente tal explicación? Nos obligaría a entender el conocimiento absoluto como ese modo de conciencia que *se relaciona con* algo que no sea otro que ella, pero que, sin embargo, sea *diferente de*, y no simplemente *reducible a* la conciencia. Estas exigencias se cumplen, argumenta Lumsden, si se entiende que la conciencia en el saber absoluto se relaciona *con* (como conciencia de) sus *propias* condiciones objetivas.

Dichas condiciones, nos dice, son proporcionadas por la historia, el lenguaje y la cultura, y forman un mundo objetivo de intersubjetividad (el espíritu) que se desarrolla de acuerdo con una lógica autodeterminada propia que no es simplemente "postulada" por la conciencia. De esta manera, Lumsden mantiene que la conciencia al final de la *Fenomenología del espíritu* se "reorienta"; ya no se confronta a lo que es simplemente un otro o un objeto para ella, sino que ahora se relaciona con el proceso espiritual universal de la cual resulta sin configurarse bajo la forma de un "resultado" autónomo con relación a sí misma. La conciencia, en otras palabras, deja de entender su relación con el mundo en términos de las categorías de "ser" y "otro", y llega a entender, en cambio esa relación en términos de los conceptos de "particular" y "universal".

La gran virtud de esta explicación, ve Lumsden, no está solamente en que conserva lo que es valioso en las interpretaciones de Flay y Williams, sino que también coincide con la exigencia explícita de Hegel de que la conciencia y la autoconciencia se reconcilien mutuamente en el pensamiento absoluto. Cita a Hegel: "Esta reconciliación de la conciencia con la autoconciencia se muestra así como producida de dos lados(...)Ambos modos se diferencian el uno del otro en que el primero es la reconciliación en la forma del ser *en sí* y la segunda en la forma del ser-*para sí*" (*PhG* 579; 464). Fin de la cita. El saber absoluto continúa siendo una forma de conciencia, en la medida en que dicho conocimiento se relacione con lo que lo trasciende; pero al mismo tiempo es conciencia de sí, en la medida en que dicho conocimiento no conozca nada más que lo constituye.

Para Lumsden, el saber absoluto ya no se relaciona con *otra cosa* más que con él, porque –cito– "lo que se considera otra cosa sólo puede entenderse en términos de pensamiento", es así como acepta que para el saber absoluto "las determinaciones del ser son en realidad las determinaciones del pensamiento". Ve, sin embargo, que esta perspectiva debe complementarse con la idea de que el saber absoluto se encuentra *en re-*



lación con lo que trasciende al sujeto consciente. En consecuencia, entiende Lumsden que el saber absoluto es la conciencia, por parte del sujeto consciente individual del pensamiento –o la “matriz de las relaciones conceptuales”- que contiene lo objetivo, la esfera pública de la historia, el lenguaje y la cultura que condiciona a la conciencia. Despojar al saber absoluto de esa relación, implicaría entenderlo como la identidad del cognoscente y lo conocido, del sujeto y del objeto, instancia para la cual el objeto se reduciría al pensamiento puro en sí mismo, disolviéndose la particularidad irreductible del sujeto cognoscente y de su arraigo en la intersubjetividad objetiva. Liberar a la conciencia de la particularidad e intersubjetividad objetivas, sería para Lumsden, “aislar” artificialmente a la subjetividad del “contexto conceptual” que la hace posible, desvirtuando lo que considera como el mensaje principal de la *Fenomenología*, a saber, aquello que pensamos de manera absoluta, no cuando nos retraemos en el pensamiento puro de una forma cuasi cartesiana o cuasi spinoziana, sino cuando entendemos que estamos condicionados y constituidos por el proceso integral del espíritu histórico e intersubjetivo.

I

En “Absolute Knowing Revisited”(1998), Stephen Houlgate analiza los argumentos de Lumsden estableciendo su propia posición a partir de lo que Hegel entiende por “saber absoluto” tomando como base algunos pasajes centrales de la Ciencia de la lógica.

Según Houlgate, dos pasajes de la Ciencia de la lógica (1812-1816) son especialmente relevantes para la cuestión en discusión. El primero de ellos es el que puede ubicarse en el “Prefacio a la primera edición”(1812). Aquí Hegel identifica explícitamente el “saber absoluto” que se alcanza al final de la Fenomenología con el saber que determina las categorías puras del pensamiento en la Lógica. Hegel, en primer lugar, señala que el desarrollo de la conciencia descrita en la Fenomenología: “...es, dice Hegel, el espíritu en cuanto objeto concreto; pero su movimiento progresivo descansa únicamente –como ocurre con el desarrollo de toda vida, natural y espiritual- en la naturaleza de las esencialidades puras [reine Wesenheiten], que constituyen el contenido de la lógica”(WdL 186). Luego, observa que en el curso de ese desarrollo: “...La conciencia(...) que en su camino se libera de su carácter inmediato y concreto exterior, deviene puro saber [reines Wissens] que se da por objeto a sí mismo esas puras esencialidades, tales como están en sí y para sí”. Por lo tanto, la Fenomenología muestra cómo la conciencia se transforma de un conoci-



miento sumido en la "exterioridad" en un pensamiento puramente lógico que despliega sus propias determinaciones esenciales o categorías. Dice Hegel: "Son los pensamientos puros, o sea el espíritu que piensa su propia esencia. Su propio movimiento representa su vida espiritual, y es aquél por cuyo medio se constituye la ciencia, y del cual ésta es la exposición"(Idem.)

Para Houlgate, esta breve descripción de la culminación de la Fenomenología bastaría para mostrar lo inadecuado de la interpretación de Lumsden. En la opinión de Lumsden, la Fenomenología finaliza con el saber absoluto comprendido sobre todo como la conciencia de las condiciones intersubjetivas de la conciencia. Dicho saber absoluto, de hecho, nos "dirige" a nuestras propias determinaciones del pensamiento en la medida en que reconoce que existe una "matriz de las relaciones conceptuales" (matrix of conceptual relations) arraigada en la historia, el lenguaje y la cultura de la que emerge la conciencia. Pero el saber absoluto como tal no consiste en el pensamiento puro de dichas relaciones conceptuales en y para ellas mismas; esto –según Lumsden– es objeto de la Lógica. Para Houlgate, Lumsden erróneamente establece una clara distinción entre el conocimiento absoluto y la ciencia de la lógica, y de hecho habla de una transición de una a la otra.

Al sostener esta posición, no es la intención de Houlgate negar que Hegel considere la conciencia y el pensamiento, y de hecho, la filosofía en sí, como mediados por la historia, el lenguaje y la cultura. Más lo que desea cuestionar es la afirmación de que el conocimiento absoluto consiste esencialmente en la conciencia de dichas condiciones históricas. El saber absoluto, como lo presenta la Lógica, no es una relación de la conciencia con algo, sino que es el pensamiento pensándose, o, como lo expresa el propio Hegel, "espíritu pensando su propia naturaleza esencial". La conciencia de la comunidad intersubjetiva, se encontrará para el autor inglés, en la vida ética (Sittlichkeit) y la religión, y no en el saber absoluto.

II

El segundo pasaje relevante para Houlgate, se encuentra en la Introducción de la *Ciencia de la lógica*. Allí Hegel habla explícitamente del "saber absoluto" (*absolute Wissen*). Dice Hegel: "El saber absoluto es la verdad de todas de todas las formas de la conciencia"(*Das absolute Wissen ist die Wahrheit aller Weisen des Bewußsein*). Una vez más para Houlgate, la explicación del saber absoluto de Hegel difiere notablemente de la interpretación de Lumsden. No hay indicio que proporcione Hegel de que el saber absoluto es conciencia de las condiciones objetivas de la conciencia o que, de hecho sea



entendida como una relación de la conciencia con algo que no es ella. Al contrario, Hegel observa específicamente que el saber absoluto implica la *identidad* del que sabe y lo sabido. Así dice: "...sólo en el saber absoluto se ha disuelto perfectamente la separación entre el *objeto* y la *certeza de sí mismo*, viniendo a ser la verdad igual a esta certeza, así como esta certeza igual a la verdad" (*WdL* 198,199). Si existiera alguna duda sobre esto, Hegel nuevamente subraya unas líneas más debajo de que la lógica especulativa no implica relación *entre* el pensamiento y algo que no es él, sino que más bien insiste en la identidad entre el pensamiento y su otro. Así dice:

La ciencia pura presupone la liberación de la oposición de la conciencia. La ciencia contiene al pensamiento en la medida en que él es, precisamente de la misma manera, la Cosa en sí misma, o bien contiene a la Cosa en sí misma en la medida en que ella es, precisamente de la misma manera, el pensamiento puro.(...) Este pensar objetivo es, pues, el contenido de la ciencia pura(...) su contenido es, más bien, lo único verdadero absoluto o, si se quisiera servir uno aún de la palabra materia, es la materia de verdad: una materia empero que no es algo exterior a la forma, ya que esta materia es más bien el pensamiento puro, y con ello la forma absoluta misma(...) Ésta –la lógica- no tiene que ver con un pensar sobre algo que de por sí, fuera del pensar, yaciera como fundamento, ni con formas que debieran entregar meras notas de la verdad, sino que las formas necesarias y las determinaciones propias del pensar son la verdad suprema misma (Idem.)

El análisis de estos textos conduce a Houlgate a una perspectiva que compartimos. El "saber absoluto" no es solamente ciencia de la lógica, es ciencia de la lógica en tanto "ciencia de la ontología" dado que ahora el "ser" es intrínsecamente inteligible y racional. El saber absoluto es la forma final que la conciencia adquiere en la *Fenomenología del espíritu*. Es la forma de la conciencia que deja de considerar lo verdadero como la certeza de lo revelado dentro de sí: el ser tiene aquí, una y la misma estructura racional e inteligible que el pensamiento, y la verdadera naturaleza del ser, por lo tanto, no difiere de lo que expresan las categorías en sí mismas.

Conclusión

El saber absoluto reconoce en su verdad y en su efectividad, lo que es, en una totalidad articulada y a través de sus figuras.



Las diferentes figuras del espíritu deben leerse según dice el propio Hegel en su presentación de la *Fenomenología* en octubre de 1807, como "estaciones del camino a través de las cuales deviene el espíritu puro saber o espíritu absoluto". Pero estas estaciones no sólo *están*, *son* del propio camino, no zanján, ni cierran ni clausuran el camino mismo, sino que más bien muestran la necesidad interior de proseguir.

El saber absoluto es *una* figura particular de la conciencia, aquella en la que se conjuga el hacer y el decir de modo insuperable. Si cada figura *dice* el saber absoluto y lo es en tanto que "todavía no", el saber absoluto es una figura y lo es en cuanto que el "*ya sí para siempre y cada vez*" es "*aún no todavía*". Cada figura confirma la distancia del concepto respecto de él, y muestra su libertad recorriendo y borrando –confirmando– esa distancia. En ellas se hace la experiencia del espíritu. Las figuras pre-figuran la totalidad en un estadio anterior al de su exposición. La prefiguración se da como una cierta identidad de movimiento en una diferencia de estructura. Hay, por tanto, necesariamente varias prefiguraciones de este núcleo dinámico estructura-movimiento originario que es relación en devenir con las diferentes estructuras del discurso en su despliegue. Por eso, aunque en el resultado está esencialmente contenido aquello de lo cual resulta, algo sucede efectivamente.

Lumsden relaciona la conciencia y la conciencia de sí de una manera que cada una retiene su identidad esencial. Para él, el saber absoluto sigue siendo una *relación* de la conciencia con algo objetivo que no es ella. Lo que Houlgate pondera, es que la conciencia en este último capítulo de la *Fenomenología*, elimina la correspondiente "relación de la conciencia con el objeto". Por lo tanto, deja de ser conciencia en el sentido estricto del término y se convierte en pensamiento. Ahora bien, la conciencia de sí involucrada en el saber absoluto tampoco es conciencia de sí pura, sino conciencia de la estructura de la racionalidad determinante del ser del pensamiento. Esto implica que, para Hegel, el saber absoluto o la filosofía especulativa, revela la verdad del ser más completamente que cualquier otra forma de conciencia. Es ontología *no metafísica*, debido a que ya no considera al ser como algo "dado", "objetivo", "determinado",...para el que necesitamos encontrar una representación correcta, sino que considera al ser inicialmente como nada más que pura inmediatez indeterminada, cuya estructura inteligible será determinada desde dentro del pensamiento mismo.

Su posición puede resumirse al menos en dos puntos, frente a Lumsden:

- El saber absoluto presupone la matriz intersubjetiva de la conciencia que se consuma en el espíritu luego de su periplo fenomenológico, lo cual no significa seguir sosteniendo que llegado hasta él, aún subsista la relación de la conciencia finita y particular con sus condiciones objetivas y externas. Lo que caracteriza al saber absoluto es la identidad entre saber y sabido porque el ser exhibe la misma estructura conceptual que



la del pensamiento, la misma entre la conciencia y su contenido dada en el devenir de sí misma.

- El saber absoluto no es el pensamiento conceptualmente estructurado, forma pura, vacía y transparente, sino que es también saber del proceso, es decir, saberse en un saber por medio del cual lo que inicialmente experimenta la conciencia como sustancia se revela de forma gradual como sujeto. En otras palabras, el saber absoluto es el entendimiento de la transformación de la sustancia en sujeto, porque *hace sabiendo* la experiencia de lo fenomenológico a lo lógico. El saber del ser se ha demostrado un saber de sí mismo y, el saber de sí lleva al saber del ser.

La identidad entre el sí mismo y el ser, que se ha puesto de manifiesto a partir de las diversas figuras, es el resultado de la *Fenomenología*; el punto adonde conduce es a la concepción de una ciencia como ciencia del ser y posición del sí mismo en el ser a la vez. El ser se piensa como sí mismo y el sí mismo como ser; y este pensamiento del sí mismo, esta ontología que es el pensamiento del pensamiento, constituye el saber absoluto.

El saber absoluto se dice de muchas figuras y sólo tiene un contenido real porque recorre permanentemente la totalidad de ellas. Pero supera el elemento abstracto de la inmediatez y la separación entre el saber y la verdad y se confirma, a través del movimiento de su devenir, como resolución que se nutre de sus soluciones.

El espíritu no finge estar enajenado. Sólo sabe lo que es en cuando atiende a su ir sabiendo lo que va siendo. De aquí la capacidad provocadora y estimulante de la *Fenomenología del espíritu* como "filosofía", precisamente, porque quizás saber en verdad sea este saberse rebasado por las infinitas posibilidades de lo finito. Arriesgada fecundidad de la verdad en la que, en su saber, su propio ser se juega.

Referencias bibliográficas

Hegel, G.W.F.

PhG Phänomenologie des Geistes, Hg. Hans-Friedrich Wessels y Heinrich Clairmont. Felix Meiner. Hamburg. G. W: Band 9.1988. Trad.: W. Roces, F.C.E. 2º reimpresión. México, 1973.

WdL Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein (1832), Hg. Hans-Jürgen Gawoll. Felix Meiner. Hamburg. G. W: Band 21. 1990. *Ciencia de la lógica*. Trad.: Félix Duque, Volumen I: La Lógica Objetiva (1812/1813) Abada Editores, Madrid, 2011.

Houlgate, S. (Fall, 1998): "Absolute Knowing Revisited", *The Owl of Minerva*, Journal of The Hegel Society of America, pp. 51-67..



Lumsden, S. (Spring 1997): "Absolute Knowing", *The Owl of Minerva*, Journal of The Hegel Society of America, pp.3-30.

Williams, R. (1992) *Recognition: Fichte and Hegel on the Other*, Albany, NY: SUNY Press, p. 255.



El encuentro imposible en la sociedad del espectáculo

Continuidades y quiebres entre el situacionismo y el arte relacional

HERNÁN LOPEZ PIÑEYRO

UBA/IUNA

*El espectáculo es materialmente la expresión de la separación
y de la alienación entre el hombre y el hombre.
~ Guy Debord, La sociedad del espectáculo*

La referencia al situacionismo como última vanguardia es un lugar común frecuente. Filósofos, historiadores y teóricos del arte, críticos, artistas y también militantes políticos, han convertido este movimiento en un mito, corriendo quizá el riesgo de hacer ellos mismos una recuperación fetichizada, que deja sin efecto su potencial crítico.

Mediante diversas apropiaciones, las prácticas situacionistas persisten en el presente de modo profuso, al menos si pensamos estrictamente en un arte de “situaciones construidas”. Esta profusión no conlleva en sí misma la aniquilación del potencial crítico, aunque éste sólo parece tener lugar intermitente y esporádicamente.

En el primer número de *Internationale Situationniste* (1958), los miembros de la homónima organización de artistas e intelectuales revolucionarios—en cuyas filas estuvo Guy Debord— definieron al situacionista como aquel que practica la construcción de situaciones. Es decir, aquel artífice de momentos de la vida, “construido[s] concreta y deliberadamente para la organización colectiva de un ambiente unitario y de un juego de acontecimientos” (Debord, 2009: 17).

Podría decirse que gran parte del arte contemporáneo está signado por esta premisa, aunque no por ello todas estas nuevas expresiones sigan los senderos del situacionismo. En estas páginas, valiéndonos de algunas nociones de Jacques Rancière, pretendemos preguntarnos cuán legítimo es el vínculo parental que Nicolas Bourriaud, co-fundador y ex co-director del *Palais de Tokyo*, proclama entre el Situacionismo y la Estética Relacional.



La sociedad espectacular y la sociedad consensual

Evidentemente, Debord no ha sido el primero en tener una visión negativa del espectáculo. Platón, de algún modo, lo antecede con la tan citada querrela a la poesía imitativa. Según señala en el libro X de *República*, en la ciudad ideal no hay lugar para aquellos que, con sus ficciones, hablan de la virtud imitando su apariencia y no alcanzan la verdad, ni para aquellos que retratan zapateros sin entender nada de zapatería. La poesía es una gran mentira que envuelve al auditorio en un ámbito de desmesura y amenaza los fundamentos del *logos* de la filosofía (cf. Cacciari, 2000: 24). El motivo por el que Platón destierra a los poetas, supongo, no es tan disímil de la razón por la que Debord rechaza el espectáculo, al menos, ambas son cuestiones eminentemente políticas.

El autor francés llama espectáculo a una modalidad específica de disponer de lo verosímil. Éste tiene por objeto la imposición de paradigmas funcionales que otorgan unidad e identidad a las poblaciones, así como la fabricación concreta de alienación. En las sociedades con condiciones modernas de producción, existe una gran acumulación de espectáculos, entendidos como el movimiento autónomo de lo no viviente. Aquello que era experimentado directamente deviene representación inerte que se establece como la sociedad misma, en tanto que constituye la forma presente de la vida social dominante. El espectáculo, que es la reconstrucción material de la fe religiosa, es instituido por el modo de producción, del que, al mismo tiempo, es instituyente. Es decir, es resultado y proyecto.

La propaganda, el montaje y el diseño de imágenes ocupan también el lugar de aparatos ideológicos del estado capitalista, que se ha reinventado y busca instituir un nuevo modo de dominación. Por tanto, el espectáculo instaura la actual etapa del capitalismo que consiste en la “colonización total de la vida social por los resultados acumulados de la economía [que] conduce a un deslizamiento generalizado del *tener en parecer*” (Debord, 2008: §17).

El espectáculo, dice Debord, “no es un conjunto de imágenes, sino una relación social entre personas mediatizada por imágenes” (Debord, 2008: §4). Se trata de un tipo específico de relación en la que el vínculo es una mera apariencia. El lazo que une a los espectadores está dado por la separación. Es decir, el espectáculo agrupa lo separado, pero sólo lo enlaza en tanto que separado.

A su vez, el espectáculo es la producción principal de la sociedad actual pero también su pesadilla más insoportable “que —en última instancia— no expresa sino su deseo de dormir. El espectáculo es el guardián de ese sueño” (Debord, 2008: §21). Éste, agrega el autor un poco más adelante, “es el discurso ininterrumpido del orden actual sobre sí mismo, su monólogo elogioso” (Debord, 2008: §24). El capitalismo desarrolla-



do finge integrar al trabajador parcelario como miembro del grupo de los seres incluidos. Tras esa fachada, tiene lugar “una organización sistemática de la aniquilación de la facultad de encuentro y [...] su reemplazamiento por un hecho *social alucinatorio*” (Debord, 2008: §217). Ante el apogeo de la disgregación, los seres—devenidos consumidores aislados— pasan a ser cuantificables. En una sociedad en la que nadie puede ser reconocido por los demás, la comunicación, el encuentro y la empatía con el prójimo quedan vedados. “La vida cotidiana se hace así vida privada, dominio de la separación y del espectáculo” (Debord, 2009: 190).

Uno de los ejes centrales de los usos situacionistas del arte es revertir la pérdida de la facultad de encuentro. El urbanismo, afirma Debord en *La sociedad del espectáculo*, cumple un rol fundamental en lo que hace al control de la agregación de los átomos.

La integración en el sistema debe recuperar a los individuos en tanto que individuos aislados en conjunto: tanto las fábricas como las casas de cultura; los pueblos de veraneo, como ‘las grandes urbanizaciones’, están especialmente organizadas para los fines de esta pseudo-colectividad que acompaña también al individuo aislado en la célula familiar (Debord, 2008: §172).

En rigor, son espacios en los que reina un orden de los cuerpos que refleja divisiones entre los modos del hacer, del ser y del decir, como así también en las formas de vincularse.

Frente a ello, los situacionistas proponen un urbanismo unitario, crítico del funcionalismo de Le Corbusier, que se define por “el uso del conjunto de las artes y las técnicas como medios que concurren en una composición integral del medio” (Debord, 2009: 215). Una ciudad nueva debe ganar la batalla por el ocio para que éste deje de ser un elemento de alienación y se convierta en sinónimo de liberación y conciencia de clase. New Babylon —un proyecto urbano utópico de Constant Nieuwenhuys y desarrollado únicamente a través de maquetas, dibujos y grabados— diferencia el espacio privado, que queda acotado, del espacio público, que se caracteriza por dar lugar al juego y por poseer estructuras dinámicas que se transforman colectivamente.

La estética relacional

Ante un estadio de la sociedad del espectáculo quizá más desarrollado que el que describe Debord, desde la década del noventa, algunas incursiones artísticas intentan



recomponer aquello que el pensador francés llamó *la facultad de encuentro*. Me refiero al, mentado por Nicolas Bourriaud, arte relacional. Podríamos, claro, encontrar otras direcciones bibliográficas, algunas de las cuales —como por ejemplo *Caosmosis* de Guattari— funcionan como antecedentes de la teoría mencionada; otras, en cambio, proponen para su análisis acciones artísticas mucho más interesantes desde un punto de vista social y político, como es el caso de *Estética de la emergencia* de Reinaldo Laddaga que, a diferencia de Bourriaud, consigue ir más allá de los límites formales de las prácticas relacionales. Sin embargo, nos concentraremos en lo postulado por quien supo ser el director del *Palais de Tokyo* porque, por razones que no vienen al caso, esta teoría ha resultado ser la más popular.

En el Prólogo a *Estética relacional*, Bourriaud construye un diagnóstico inspirado en el que realizó Debord en *La sociedad del espectáculo*. Allí, señala que “la comunicación sepulta los contactos humanos en espacios controlados que suministran los lazos sociales como productos diferenciados” (Bourriaud, 2008: 6). Los vínculos sociales se establecen entre figurantes, definidos como consumidores de tiempo y espacio. Cada vez más, las relaciones humanas se circunscriben al mercado. El encuentro se convierte en un mero artefacto estandarizado y la “separación”, en sentido debordiano, rige como ley suprema de los lazos sociales.

Ahora bien, más allá de esta referencia explícita pero profusa y sin negar que el arte relacional (al igual que los usos del arte situacionistas) tenga como su parte más vital cuestiones sociales y relacionales, parecería haber entre el segundo y el primero un corrimiento que va del anhelo revolucionario a cierto reformismo moderado y que, a la postre, no consigue más que consolidar la sociedad del espectáculo.

Tal vez si acudimos a la distinción que realiza Rancière en *El malestar en la estética* entre *arte utópico* y *arte posutópico* podemos allanar el camino. Mientras el situacionismo puede ser encuadrado bajo el primero, el arte relacional debería poder entenderse como una expresión del segundo. De hecho, el arte actual en general, en términos de Rancière, atraviesa un presente *posutópico*. La renuncia a su intento por contribuir a una transformación radical de las condiciones de vida colectiva se ha efectivizado. A diferencia de algunas poéticas modernas que explicitaron en todo momento sus intenciones políticas, estas nuevas expresiones no se permiten—o no les interesa— dejarse guiar por paradigmas que persigan grandes anhelos de transformación radical.

Sin duda, los usos del arte situacionistas presentan *formas utópicas*. Las prácticas escogidas por Bourriaud, por su lado, no aspiran a revolucionar las condiciones materiales de vida. Ello es claro. La pregunta que se abre, y a la que intentaremos acercarnos un poco más adelante, es si la estética relacional puede ser entendida como *arte posutópico*. Más todavía: ¿son políticas estas acciones? ¿Hay en ellas alguna forma de disenso?



En palabras de Bourriaud, la obra relacional en tanto que objeto, cede y da lugar a un arte como experiencia que intenta crear y recrear situaciones y encuentros. El artista deviene anfitrión de un espacio en el que se recibe al espectador, que pasa a ser un participante al que se le propone una relación imprevista. La obra intenta producir relaciones con el mundo —y por tanto formas activas de comunidad— al tiempo que corrige los fallos de los vínculos sociales. La eficacia simbólica de este tipo de arte está dada por el ir y venir, entre la salida del arte hacia lo real de las relaciones sociales y la exhibición. Al transformarse la forma plástica en forma relacional, se da una anticipación del efecto.

En este contexto, algunas incursiones artísticas experimentan *utopías*, o mejor dicho *microutopías* de proximidad que rehúsan de la sociedad del espectáculo. Las estrategias de estas acciones se focalizan en lo cotidiano. Uno de los ejemplos más citados por Bourriaud es la obra de Tiravanija, en la cual el artista pone al alcance de los espectadores/visitantes todo el material necesario para preparar una *sopa thai*. El encuentro tuvo lugar en el *Aperto 93* de la Bienal de Venecia y se replicó luego en distintas galerías y retrospectivas. La comida crea un puente de convivencia entre el artista y el público, convirtiéndose en una forma de comenzar una conversación con un “extraño”. Según Tiravanija, las condiciones en las que se inscriben estas cenas son fundamentales e incluso alteran el contenido y el estatus de la práctica. En Tailandia, por ejemplo, los asistentes no percibieron la acción como una obra de arte sino como un evento social y culinario habitual. Por el contrario, en la retrospectiva realizada en Europa, las personas se encontraban tan informadas sobre la práctica, que eso dificultó el encuentro (cf. M. Cirauqui, 2006).

La obra, según Bourriaud, se inserta en un contexto en el que “el horizonte teórico y práctico del arte de estos últimos diez años se apoya, en gran parte, en la esfera de las relaciones humanas” (Bourriaud, 2008: 85-86). Producciones como ésta construyen espacios intersticiales en los que las relaciones humanas toman un curso opuesto al que es habitual en el capitalismo, produciendo, a partir de esta distorsión, las condiciones de un nuevo mundo. El fundador del *Palais de Tokyo* está convencido de que participando en uno de los eventos de Tiravanija “se aprende de nuevo la amistad y el compartir”.

El ejemplo hace evidente que el autor de *Estética relacional* no examina la cualidad de las interacciones sociales en juego y de los espacios por habitar. No se pregunta, por ejemplo, qué tipo de relaciones se producen en las acciones de Tiravanija. Por el contrario, parece asumir que todo encuentro es fuente de subjetivación política *per se*. ¿Por qué pensar que a partir de una reunión entre iguales en una galería, el lazo social va a dejar de ser un artefacto estandarizado? Quienes participan del evento de la *sopa thai* se



identifican unos con otros en tanto que sujetos idénticos a sí mismos que comparten un mero *estar juntos* sin litigio alguno.

En el evento —que transcurre en el lugar más propio del mercado del arte, la galería— se presupone la inclusión de todos y de sus problemas. Los invitados hablan de las exhibiciones que se desarrollan en otros espacios comerciales o centros de arte contemporáneo, critican a algún artista que todos conocen o cuentan infidencias del “mundo del arte”. Todos se verifican como iguales.

El encuentro generado por la acción puede enmarcarse dentro de lo que Rancière denomina “el furor derechista”. Allí, en la galería, rige “la ley del individuo preocupado únicamente por la satisfacción de sus deseos. [Los asistentes del evento] quieren la igualdad. Pero la igualdad que ellos quieren es aquella que reina entre el vendedor y el comprador de una mercancía. Lo que ellos quieren, pues, es el triunfo del mercado en todas las relaciones humanas” (Rancière, 2010: 42).

Admitiendo que el arte relacional produce relaciones humanas, es ineludible preguntar entonces qué tipo de relación construye. ¿En qué sentido un encuentro entre personas pertenecientes al llamado “círculo del arte” —galeristas, coleccionistas, críticos, teóricos, artistas, etc.— puede promover la subjetivación política? A juzgar por el recorte de obras que realiza, Bourriaud —quizá con una postura formalista— respondería a este último interrogante afirmativamente. Las palabras de Rancière, que transitan sendas opuestas, son contundentes al respecto:

el sentimiento de este callejón sin salida nutre la voluntad de dar a la política del arte una finalidad que sea no ya la producción de lazos sociales en general sino una subversión de lazos sociales muy determinados, aquellos que son prescriptos por la forma del mercado, por las decisiones de los dominantes y la comunicación mediática. La acción artística se identifica, entonces, con la producción de subversiones puntuales y simbólicas” (Rancière, 2010: 74).

Conclusión

Más allá de compartir un mismo diagnóstico y de tener quizás una misma concepción del arte como *praxis*, entre el situacionismo y el arte relacional (y espero haberlo mostrado con el ejemplo analizado) las distancias son insalvables. Seguramente, el paso de lo *macro* a lo *micro* se debe al cambio de coyuntura; no puede ser obviado que, mientras que el primero se inscribe en un tiempo previo a la caída del muro de Berlín, el segundo lo hace en un momento posterior.



Sin embargo, las diferencias van más allá de ello. La Internacional Situacionista fue una organización de artistas y pensadores revolucionarios, mientras que la estética relacional es una teoría estética que agrupa algunas obras de distintos artistas enlazadas por las relaciones humanas que éstas configuran. Es decir, es el crítico o el teórico quien juzga las respuestas que los artistas dan, en forma individual, a los problemas de una época particular. Consecuentemente, la estética relacional, más que una vanguardia, es un criterio de lectura.

Sin embargo, la diferencia esencial entre uno y otro movimiento parece residir en que mientras los miembros de la Internacional Situacionista ven en el arte acciones para intervenir en la vida cotidiana, los artistas relacionales experimentan un mundo del arte —burgués, por qué no llamar las cosas por su nombre— dado que creen encontrar allí un espacio preservado de la uniformidad de los comportamientos. Acertadamente Valeria González señala que “los artistas que [Bourriaud] eligió para su libro —provenientes en su totalidad de Estados Unidos o Europa occidental—, más que interesarse en las dimensiones sociales o políticas de la participación, se inspiran en la industria contemporánea de servicios y entretenimientos” (González, 2010: 13).

Las distancias entre el situacionismo y la propuesta de Bourriaud son evidentes. Sin embargo, más allá de la postura extremadamente formalista y más allá de los ejemplos tan poco felices que el autor propone, la cuestión de los lazos sociales no deja de ser un desafío para los artistas de hoy. Recibir desde el *presente posutópico* —por supuesto, críticamente— el legado situacionista, o al menos parte de él, parece ser necesario para que el arte y la política se asemejen en tanto que experiencias de disenso.

No se trata ciertamente de subsumir el arte a la política, ni de generar grandes discursos creadores de conciencia, ni tampoco de desocultar la verdad que los ignorantes no pueden ver; la apuesta debe ser, más bien, generar nuevas formas de comunidad a partir de lecturas históricas sutiles y complejas que, sin sucumbir a reivindicaciones generales y criticando cuestiones muy específicas y arraigadas de las sociedades contemporáneas, consigan poner lo común en litigio.

Referencias bibliográficas

- Bourriaud, N.** (2008), *Estética relacional*, trad. Beceyro, C. y Delgado, S., Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Cacciari, M.** (2000), *El Dios que baila*, trad. Gallo, V., Buenos Aires: Paidós.
- M. Cirauqui**, “La incertidumbre del contexto. Entrevista a Rirkrit Tiravanija”, *LÁPIZ Revista Internacional de Arte*, n° 222, Abril 2006. Disponible en



<http://www.revistasculturales.com/articulos/10/lapiz-revista-internacional-de-arte/536/1/la-incertidumbre-del-contexto-entrevista-a-rirkrit-tiravanija.html> (Fecha de consulta: 03/03/2014)

Debord, G. (2008), *La sociedad del espectáculo*, trad. Alegre, F., Buenos Aires: La marca.

Debord, G. et al (1999), “Definiciones”, Navarro, L. (ed) *Internacional situacionista*, vol. I: La realización del arte, Madrid: Literatura Gris.

Debord, G. (1999), “Perspectivas de modificación consciente de la vida cotidiana” y “Informe sobre la construcción de situaciones”, Navarro, L. (ed) *Internacional situacionista*, vol. I: La realización del arte, Madrid: Literatura Gris.

González, V. (2010), *En busca del sentido perdido. 10 proyectos de arte argentino. 1998-2008*, Buenos Aires: Papers.

Rancière, J. (2010), *El espectador emancipado*, trad. Dilon A., Buenos Aires: Manantial.



Trascendencia y desvelamiento: consideraciones sartreanas para una fenomenología del movimiento

JORGE NICOLÁS LUCERO

Instituto de Filosofía “Alejandro Korn”/FFyL/UBA

El objetivo de esta exposición es explicitar el vínculo particular entre temporalidad y movimiento que Sartre esboza en una de las secciones del capítulo III de la segunda parte del *El ser y la nada*. Para encuadrar su particularidad es preciso hacer referencia a dos posiciones del s. XX sobre la naturaleza del movimiento que se oponen flagrantemente a la caracterización vulgar del movimiento como desplazamiento dentro de un espacio objetivo. Una de ellas es la de Henri Bergson, quien critica la subsunción del movimiento a la homogeneidad del espacio, lo cual vuelve a este fenómeno susceptible de las aporías de Zenón de Elea –dicotomía, Aquiles, la flecha, el estadio. Para Bergson, el movimiento es un acto cualitativamente indivisible, símbolo de la duración pura, esto es, de una temporalidad pensada como una cohesión entre estados de conciencia pasados y presentes –cohesión a partir de la cual el pasado tendría una prevalencia ontológica (Bergson, 1963). Otra posición sería la del filósofo checo Jan Patočka, quien también comprende al movimiento como un acto unitario, pero éste no refleja la duración indivisa de la conciencia, sino que expresa una potencia que se realiza a sí misma como proyecto, y por tanto, que denota el aspecto pro-tensional del tiempo en lugar del retencional –posición que Patočka considera una radicalización de la filosofía de Aristóteles (Patočka, 1988).

A diferencia de estas concepciones, Sartre encuentra en el fenómeno del movimiento un símbolo ilustre del *ék-stasis* del Presente que integra la estructura interna del ser Para-sí. Dicho esto, debemos entender primeramente cuál es la naturaleza del presente. Sartre comprende el presente, descrito en el análisis ontológico de su aparecer, como “presencia a...”. Esta presencia...a no es una relación externa de contigüidad (como la que puede haber entre dos objetos). Al contrario, requiere que sea “tal en su ser que tenga en éste una relación de ser con los demás seres” (Sartre, 1943: 157), esto es, presencia del Para-sí al En-sí. Esta presencia...a es constitutiva de la estructura del Para-sí, pues éste sólo se hace tal si y sólo si presencia al En-sí: “los seres del mundo son copresentes, en efecto, en tanto que un mismo Para-sí les es a la vez presente a todos” (Ibíd.). Para lograr esta presencia...a, el Para-sí debe



desdoblarse, pues no hay un tercer término entre él y la totalidad de lo En-sí: más bien, el Para-sí es esa presencia y simultáneamente es testigo de la misma bajo el modo de no ser ese ser al cual es presente. Esto significa que el nexos ontológico por el cual el Para-sí está presente ante lo En-sí es de índole negativo; en el ek-stasis del presente, el Para-sí está en presencia del ser que no es. El nexos negativo, cuya negación es interna, es relativa al aparecer: “el Para-sí es aplastado sobre aquello que niega. Las cualidades negadas son precisamente lo que está más presente al Para-sí” (Ibíd.: 206).

La descripción del presente pone al descubierto la imposibilidad de reducir a éste al instante, ese “ser al cual el presente es presencia” (Ibíd.: 155). En primer término, es irreductible dado que, al tener una relación de negación con lo En-sí, el Para-sí no es sino bajo el modo de la huida, su ser está a distancia de sí. En segunda instancia, una finalización del modo de la huida no otorgaría ser al presente, sino que lo reestructuraría bajo la impronta del pasado:

Beber o ser bebiente quiere decir no haber terminado nunca de beber, tener que ser todavía bebiente más allá del bebiente que soy. Y cuando «terminé de beber», *he bebido*: el conjunto se desliza en el pasado. Bebiendo, actualmente soy el bebiente que tengo que ser y que no soy (Ibíd.: 177).

Toda la temporalidad ek-stática del Para-sí consiste en el ser mismo del Para-sí, pues cada dimensión temporal se despliega como un modo de su ipseidad: el pasado es la totalidad del en-sí que ya no somos pero que no tenemos la posibilidad de abandonar; el futuro es el ser que de mis posibles que sólo *puedo* ser o “posibilización continua de los posibles” del Para sí (Sartre, 1943: 164). Sin embargo, a pesar de la horizontalidad de las dimensiones ek-státicas, el presente requiere un énfasis por devenir el “hueco de no-ser indispensable para la forma sintética total de la temporalidad (Ibíd.: 177).

De algún modo, este presente define a la trascendencia del Para-sí, esa “negación interna y realizadora que devela el en-sí determinando al para-sí en su ser” (Ibíd.: 216), la cual, a su vez, deviene constituyente de todas las relación posibles entre el Para-sí y el En-sí. Entre estas dos nociones fundamentales se teje aquello que Sartre llama tiempo universal, referente a la objetivación de los ek-stásis, es decir, la inscripción de la temporalidad en lo En-sí, pues la naturaleza trascendente del Para-sí *realiza* lo real u objetivación del En-sí.

Que el presente del Para-sí sea huida del ser, sea trascendencia, y por tanto, no sea, no implica que esta dimensión temporal no efectúe un desvelamiento del ser, y



este develamiento exige observar que “el ser se devela al Para-sí o bien inmóvil, o bien en movimiento, y que las dos nociones de movimiento y reposo están en relación dialéctica” (Ibíd.: 245). Esa frase parece darle al movimiento y al reposo el estatus de determinaciones ontológicas fundamentales. Ahora bien, Sartre distingue radicalmente el cambio del movimiento en su sentido vulgar. El cambio es inherente a lo que llama el *esto*, es decir, la negación parcial mediante la cual el Para-sí se determina, e implica una alteración en la cualidad del *esto*, y por ende, una alteración en su ser mismo¹. El sentido clásico del movimiento exige, por el contrario, la permanencia de un sustrato o esencia de aquello que se mueve para su existencia, pues “si un *esto* debiera ser trasladado de un lugar a otro y sufrir durante ese traslado una alteración radical de su ser, esta alteración sería negadora del movimiento, pues no habría *nada* más que estuviera en movimiento” (Ibíd.: 246). A diferencia de la cualidad, la cantidad, la utensilidad, que harían las veces de “categorías” de la trascendencia del mundo, el movimiento no puede *deducirse*, pero sí puede realizarse de él una descripción.

La descripción del movimiento, con todo, evita considerarlo como una propiedad meramente exterior del móvil. La concepción del movimiento como mero desplazamiento espacial lo torna una propiedad evanescente. Pero esto no es una descripción, sino un análisis post-facto, esto “nada prejuzga de lo que ha sido mientras era *móvil*” (Ibíd.). Sartre retoma las críticas bergsonianas al eleatismo e insiste en que no debe confundirse el movimiento con el espacio recorrido. La descripción exige hacer una revisión crítica de esta concepción. Sartre toma como caso la aporía de la flecha de Zenón (DK 29A27). De acuerdo con la versión de Filópono –a nuestro entender, la más clara– el argumento diría:

Todo lo que está en un espacio igual a sí mismo está en movimiento o en reposo. Pero es imposible que algo esté en movimiento cuanto está en un espacio igual a sí mismo. En consecuencia, está en reposo. Es así como el proyectil arrojado estará en reposo en cada uno de los instantes del tiempo durante el cual se mueve, al estar en un espacio igual a sí mismo; y, si está en reposo en todos los instantes del tiempo, que son infinitos, estará en reposo todo el tiempo (Filópono, *Fís.* 816, 30)

Una reconstrucción sencilla de la argumentación podría ser la siguiente:

¹ “La cualidad es el ser del *esto* cuando se lo considera de toda relación externa con el mundo o con otros *esto*” (Sartre, 1943: 222).



- Todo lo que ocupa un lugar igual a su propio tamaño está en reposo.
 - Lo que se mueve siempre se está moviendo en el presente.
 - En el presente, lo que está en movimiento ocupa un lugar igual a su propio tamaño.
-
- Lo que está en movimiento siempre está en reposo.

Si bien Sartre inicia su *pars destruens* desde la posición bergsoniana, atacando directamente a este argumento, puede observarse que el mismo argumento eleata contiene una cuestión que Sartre probará en otros términos: la relación de interioridad entre movimiento y presente. Ahora, esta es sólo la indicación del problema y no su solución, hace falta encontrar un sustrato del móvil sin que éste implique una equivalencia entre movimiento y reposo; esto es, hay que eliminar “el postulado según el cual el ser en movimiento conserva su ser-en-sí” (Sartre, 1943: 247). El ser del móvil no es en-sí, sino un ser-de-paso (*être-du-passage*). El móvil ni es ni no es, *pasa*; entabla con el lugar una relación de pasaje y no de ocupación. El movimiento expresa “el ser de un ser que es exterior a sí mismo”, de un ser que se revela, que aparece, gracias a la nada (Ibíd.: 248). El *esto* entabla una relación de exterioridad con el fondo del espacio que ocupa, relación que es tal porque ese objeto se revela al Para-sí como indiferente a los otros estos a partir de su lugar. El movimiento rompe con el ser develando otras relaciones, porque el móvil en el “ahora”, en su presencia...a, se vuelve exterior a sí, exterior a esa exterioridad constituida desde el lugar, engendrando una síntesis evanescente.

Esto no significa, como ya advertimos, que el movimiento se identifique con el cambio, que la cualidad del *esto* se altere ante el movimiento. Pero lo que sí varía en la cualidad es su manera de ser: “Esta bola roja que rueda sobre la mesa de billar no deja de ser roja, pero ese rojo que ella es, no lo es de la misma manera que cuando estaba en reposo; ese rojo queda suspendido entre la abolición y la permanencia” (Ibíd.: 249). El movimiento, en este sentido, no es más que la expresión de la presencia...a. Así como el hombre bebiente es el que tiene que ser y no es, la bola roja moviéndose es la que tiene que ser y no es, es una nihilización (*neántisation*) continua e inacabable de su trayectoria. Lo que capta el Para-sí de este proceso no es sino la relación de exterioridad a sí que mantiene, en este caso, la bola roja consigo misma. Gracias a esta captación, el Para-sí devela a la trayectoria como la unidad espacial de un ser que es exterior a sí mismo. Entonces, aun cuando el movimiento no sea el devenir del objeto porque no consiste en una mutación de la cualidad, sin embargo, es devenir del espacio o surgimiento de la exterioridad de indiferencia,



pues él instala continuamente nuevas relaciones de exterioridad. El movimiento aparece como un ser-mínimo (*moindre-être*) –así lo llama Sartre– que constituye “una abolición que nunca puede ser hecha y una aparición que tampoco puede serlo” (Ibíd.).

La descripción sartreana muestra que la unidad del movimiento puede encontrarse fuera de la quiddidad que lo fundiría con el reposo: la identificación de la bola de billar comenzando y terminando el movimiento no es ni más ni menos que la unidad de las dimensiones temporales del Pasado y el Presente, una unidad ekstática y no sintética. En esa evanescencia del movimiento yace la *conditio sine qua non* del presente universal, es decir, el presente del tiempo objetivo o mundano. El móvil no pone al Para-sí sólo en presencia...al ser como puede hacerlo el *esto* en reposo, sino que también lo pone en presencia...a su propio presente. Y es a partir de la identificación ekstática que el Para-sí realiza, la ambigüedad ontológica del movimiento y su exterioridad absoluta, puede ser dividida en los instantes, que conservan su carácter antinómico.

La ventaja que podría encontrarse en el planteo sartreano, al menos respecto del planteo bergsonianos –que es su predecesor–, es que Sartre no denomina al instante y a la división del movimiento una mera ilusión de la inteligencia proponiendo una alternativa plenamente antitética, como lo hace el autor de *Materia y Memoria*. En cambio, al rechazar la explicación clásica del movimiento, esboza los fundamentos ontológicos del mismo que llevan a comprender el pasaje hacia una explicación del movimiento bajo la matriz del tiempo mundano.

Referencias bibliográficas

Bergson, H. (1963) *Obras escogidas*, trad. J. A. Miguez, Madrid: Aguilar.

Patočka, J. (1988) *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Phaenomenologica 110, trad. française par Erika Abrams, Dordrecht/ Boston/London: Kluwer Academic Publishers.

Sartre, J-P. (1943) *L'être et le néant*, Paris: Gallimard.



Entre lo humano y lo animal

MIRIAM LUCERO

UNSJ/CONICET

Introducción

La cuestión de lo animal ha sido uno de los tópicos mediante los cuales la filosofía contemporánea ha puesto en discusión la figura de lo humano. Puesto que si el pensamiento nietzscheano detonó los fundamentos sobre los que se asentaba la filosofía, es decir, hasta entonces la metafísica occidental, el lugar de lo humano ha adquirido no sólo el incierto carácter ficcional, sino que se ha problematizado su lugar privilegiado en el estatuto del ser. Vale decir, su pretendida diferencia óptica, gracias a la cual en la jerarquización de lo real se ubicaba en los peldaños superiores. Por el contrario, se pusieron de manifiesto los intereses políticos que estimularon la jerarquización humana en el orden óptico y gnoseológico, al mismo tiempo que su condición actual, en tanto ésta ha demostrado un nefasto efecto en el campo social. Allí se ubican, desde diferentes marcos teóricos, las filosofías de Giorgio Agamben y Gilles Deleuze quienes indagan sobre la dicotomía hombre-animal, focalizando su atención en la (supuesta) distancia y la posible (o no) conjunción entre ellos.

De acuerdo a esto, a partir de la pregunta planteada por Agamben en *Lo abierto. El hombre y el animal* (2002), aquella que pone en cuestión el umbral que distancia lo humano de lo animal, se indagará lo animal en Deleuze. Situándonos en el concepto de *devenir-animal* y centrando la atención en la lectura que realiza de Kant y de Baruch de Spinoza. Mientras que Agamben se leerá a través de las coordenadas biopolíticas que extrajera de Michael Foucault. De este modo, la distinción-conjunción de lo humano y lo animal nos cuestiona en la figura de lo humano por los lindes que se han construido a lo largo del pensamiento occidental, al mismo tiempo que avizoramos su posibilidad de traspasarlos o suspenderlos.

La pregunta por lo animal en Giorgio Agamben

En la saga *Homo sacer*, Agamben ha revisado, especialmente desde las coordenadas biopolíticas foucaultianas el lugar de la vida en el mundo moderno. Dado que, como se puede sugerir de los análisis del francés y de H. Arendt, en nuestra



modernidad el objeto propio de la política ya no es la *bios*, sino la *zoé*, la pura vida desnuda (la vida biológica de los individuos y las poblaciones). Ella queda presa de los cálculos y mecanismos de la lógica económico-liberal. En tal sentido, Agamben denuncia la carencia en los análisis de estos pensadores sobre los lugares donde se expresa al extremo la biopolítica contemporánea. En efecto, es en los campos de concentración donde se lleva al paroxismo el estado de excepción, y en consecuencia, dedica su atención a afrontar este vacío.

Dejando a un lado el alcance y la pertinencia de esta crítica, podemos revisar sucintamente el tratamiento que le otorga a la pregunta por lo humano en algunos de sus trabajos. En *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida* (1995), piensa la vida en términos de la indistinción político-jurídica que hace de la vida biológica el objeto de análisis político, en tanto “mero cuerpo”, al que se lo ha despojado o suspendido el reconocimiento y queda expuesto a la violencia extranormativa. En *Homo sacer II 1. Estado de Excepción* (2003) Agamben, distanciándose de Foucault, busca establecer una conexión entre poder soberano y biopoder, para mostrar que ambos confluyen en la producción de los estados de excepción, quienes capturan y producen, en un mismo movimiento, nudas vidas. La vida no queda, propiamente, ni fuera ni dentro de la ley: se relaciona con ella a través de la decisión soberana. La vida como mero cuerpo, escindido de la forma de vida del ciudadano, queda totalmente desprotegida. Posteriormente, En *Homo sacer II. 2 El reino y la Gloria*. (2007) expande sus análisis sobre el biopoder, en un desplazamiento cercano al de Foucault, y tensa su pensamiento alrededor del “paradigma gubernamental” que supone el funcionamiento de la “máquina gubernamental”. Ella implica en una misma torsión, a la soberanía y a la economía dando lugar a la captura de la vida humana por parte de la política. Finalmente, nuestra última referencia corresponde a *Homo sacer III. Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo* (2010), donde Agamben analiza la figura del testigo y entiende que es necesario ir más allá de la dimensión jurídica de la responsabilidad. Así, frente al concepto de responsabilidad inexorablemente contaminado por el derecho, es imprescindible postular una noción ligada al orden de la ética, que asume en el gesto de fidelidad la posibilidad de una responsabilidad inasumible.

Si bien a través de la secuencia del *Homo sacer*, la especificidad de lo humano es puesto en cuestión, recién en *Lo Abierto*, la tensión entre lo humano y lo animal llega a su consumación, mediante la tan reiterada figura del umbral. Sabemos que en *Homo sacer I*, el sujeto político fundamental (el cuerpo biopolítico) era producto de una decisión política soberana, que operaba mediante la indiferencia entre he-



cho y derecho. Allí, el umbral se superponía a la lógica del estado de excepción en el que la norma se hace indiscernible de la excepción (AGAMBEN, 2010: 218).

En correspondencia con esta línea de investigación, y frente al colapso de las configuraciones históricas tradicionales, Agamben realiza una nueva apuesta hacia la aporía que significa para nuestra cultura occidental el abordaje del cuerpo, aquel que mantiene en tensión animalidad y humanidad. Implica, por lo tanto, preguntarse por el problema político decisivo y prevaleciente de nuestra época: la vida humana. Puesto que: “Parecería que, en nuestra cultura, la vida fuese *lo que no puede ser definido, pero, precisamente por esto, lo que debe ser incesantemente articulado y dividido*” (AGAMBEN, 2007: 31). A través de esta división, va a emprender un singular camino hacia la comprensión del sentido de lo humano, puesto que: “Tenemos que aprender, en cambio, a pensar el hombre como lo que resulta de la desconexión de estos dos elementos y no investigar el misterio metafísico de la conjunción, sino el misterio práctico y político de la separación” (AGAMBEN, 2007: 35) Si las disputas políticas contemporáneas no son parte de las cuestiones decisivas, es debido a que está focalizando su atención en las bases sobre las que se ha asentado la filosofía política y el modo como se ha distribuido lo sensible. En este sentido, si la tarea a desarrollar, según los dichos agambianos, implica el misterio práctico y político de la separación, también puede realizarse poniendo en tensión – y no presuponiendo– el misterio, a su criterio “metafísico” de la conjunción. En torno a estas coordenadas, Deleuze desarrollará su perspectiva, haciendo incapié en la posibilidad de inventar, en los confines del pensamiento contemporáneo, una figura que desmonte la preeminencia del sujeto, lo cual parece confrontar con la perspectiva de Agamben. No obstante, precisaremos parte del argumento de Agamben para dilucidar esta (supuesta) oposición.

Agamben reflexiona desde la situación contemporánea, donde los campos de concentración son la prueba de que el experimento cognoscitivo que concierne a la producción de la “naturaleza del hombre”, fue disuelto, y la vida humana ha sido arrojada al abandono. Se trata, en principio, de la producción de lo humano, construida en el interior del ámbito científico (AGAMBEN, 2007: 59). Proceso de división y de oposiciones en el interior del viviente que realiza la “máquina antropológica”, mediante la lógica de captura y exclusión (AGAMBEN, 2007: 75). En algún sentido, la denuncia de Agamben radica en el desplazamiento del modelo de operatividad estatal hacia la constitución de lo humano, que resultaría el producto incesante de su accionar. Sin embargo, no se entrevé las alternativas posibles frente al predominio del Estado y su lógica neoliberal. Quizás las aperturas que encuentra radiquen en la figura de lo Abierto, a través de la cual Heidegger distinguía la po-



breza de mundo del animal y la posibilidad de formación de mundo del hombre, o su apertura al ser. Complejidad de una relación y afán de distinción que se presenta desde criterios antropomórficos, pues: “Sólo el hombre, es más, sólo la mirada esencial del pensamiento auténtico, puede ver lo abierto que nombra el develamiento del ente. El animal, por el contrario, no ve jamás este abierto” (AGAMBEN, 2007: 108) Sin embargo, en las páginas que siguen a esta declaración afirma que: “El animal está, a la vez, abierto y no abierto” (AGAMBEN, 2007: 110).

De esta manera, la cuestión de la diferencia ontológica entre lo humano y lo animal, si bien se denuncia como una antopomorfización de lo animal, paulatinamente se tuerce hacia la vinculación entre el animal y el humano, ante la experiencia del aburrimiento profundo. La proximidad entre ambos no radica en la posibilidad de estar en el ser, sino en la imposibilidad que ambos comparten ante la huida del ser, para el hombre, y en la imposibilidad de revelación para el animal. Vale decir, se encuentra el punto de indistinción entre lo humano y lo animal: su posibilidad radica en su imposibilidad. En ella habita el principio de la potencia, pero de la potencia del Dasein, en tanto “potencia de no”, que como *Bartleby*, el escribiente de Melville, desactiva la relación con las posibilidades fácticas. No obstante, la proximidad con el animal parece disolverse en cuanto el Dasein ha superado la instancia del aburrimiento, y aun es válido para él la potencia de hacer como de no hacer o impotencia, en similar sentido en que la filosofía es una construcción de lo posible y de su posibilidad de no. En esta posibilidad de no, o en lo impensado por el pensamiento, reside, quizás el porvenir de la filosofía. Agamben comparte de cierta manera un entorno de discusión cercano al de Deleuze, para quien el escribiente también desactiva las relaciones instituidas, pero en sentido estricto, Deleuze va más allá y el escribiente es pensado como el individuo que: “destruye toda posibilidad de construir una relación entre el querer y el poder...” (AGAMBEN; DELEUZE; PARDO, 2011: 112)

Asimismo, todavía en el Heidegger pensado por Agamben está abierta la posibilidad para el hombre de construir su historia y su destino, producción de un pueblo mediante la maquina antropológica que, según él, piensa y realiza de “buena fe”. El alcance de las consecuencias de su elaboración teórica puede señalar otras voluntades de poder, y haber, en efecto, contribuido a la concreción del humano como “mero cuerpo”. Es para Agamben tarea de la política, entonces, entendida en términos de impolítica, asumir el devenir-animal de lo humano, y resistir a la lógica económico-liberal. No obstante, frente a la fatalidad del destino político de occidente, vislumbra alternativas, que afrontan la cuestión mediante la suspensión de la oposición, coincidiendo en algún sentido con la perspectiva deleuzeana. Casi finalizan-



do el libro y habiendo desarrollado las tesis heidegerianas, Agamben se posiciona en cercanía con el francés, y apuesta a la posibilidad de una vía que desactive la lógica que la produce, para volver inoperante la maquinaria. Ambos advierten que la pregunta por lo humano sólo puede pensarse desde otras coordenadas y bajo otros presupuestos que los construidos hasta ahora. Ni animal, ni humano, la vida pensada en términos agambianos, parece radicar en la posibilidad de no, de lo impen-sado por el pensamiento.

Pensar lo humano desde el afuera: el *devenir-animal*

En Deleuze la incorporación de la figura animal es un modo de hacer inoperante la lógica mediante la cual el hombre es ontológicamente primero en la escala del ser. Por ello, sugerimos que quizás mediante la invención de este concepto Deleuze está intentando confrontar la constitución kantiana del hombre en tanto Sujeto (en su aspecto gnoseológico, político y estético) con una alternativa flexible y ajena a las coordenadas de la modernidad. Sin embargo, ello nos convida a aproximarnos paulatinamente al concepto de devenir-animal y a la compleja relación entre Deleuze y su lectura de Kant.

Para ello, seguimos la reconstrucción que realiza Anne Sauvagnargues (SAUVAGNARGUES, 2006: 15) quien recorre la serie de conceptos que derivan en el devenir-animal. La autora parte del análisis epistemológico deleuzeano, a saber: es mediante el dualismo que conlleva la definición biológica de hombre, el animal sirve a lo humano para la distinción entre naturaleza y cultura, y a la vez distingue lo vital de lo material. Los criterios de lo animal arraigados en la cultura occidental se basan en este doble dualismo. En este sentido, coincide con lo expuesto recientemente por Agamben. Lo humano, es presentado como lo anómalo, es decir, como fenómeno de borde, quien oscila entre individuo y especie, materia y forma. Pese a ser uno de los primeros tratamientos del concepto, ya responde a una problemática latente. La crítica a la lógica aristotélica de la identidad, que desarrollará Deleuze mediante el concepto de individuación de Simondon (SIMONDON 2009) y nueva lógica, cuyo método es el rizoma: se trata de la lógica de disyunciones inclusivas. La cual se inserta en la propia definición de rizoma. (DELEUZE; GUATTARI, 2008: 22). Ahora bien, frente a la lógica tradicional, ella afirma los “opuestos” al mismo tiempo y denuncia el proceso de fundamentación metafísica, y por ello de determinación sobre lo real. Sin embargo, el rizoma además de ser un concepto metodológico es una “lógica de guerrillas” (DELEUZE; GUATTARI, 2008: 22), esto se debe a



que la política tiene como objetivo producir su discurso en nombre del afuera, poner en entredicho el logos que marcaba el límite entre lo animal y lo humano, es decir, deconstruir al mismo tiempo la imagen, la significación y la subjetividad (DELEUZE; GUATTARI, 2008: 27). Así, aparece como un concepto operativo, pero que al mismo tiempo apuesta a la invención.

Tal como recientemente habíamos esbozado, el devenir-animal en Deleuze es susceptible de pensarse como la contracara del Sujeto kantiano, vinculación ésta intensa y compleja. Puesto que Deleuze, en su empresa de subversión de los modos como se ha concebido lo humano, trastoca el edificio de conocimiento kantiano mediante el análisis de lo sublime. De cualquier modo, se advierte que el calco de lo trascendental sobre lo empírico que realiza Kant también supone su posibilidad de fuga. Puesto que el sentido no se parece a los cuerpos a los cuales se atribuye, no se reduce a lo empírico ni a las proposiciones que lo expresan. Podemos decir entonces, que el sentido tiene un carácter inventivo, desborda las categorías y allí reside la posibilidad del pensamiento, en la construcción de conceptos cuya fuerza plástica destituyan los lugares instaurados. Por tal motivo, pese a las diversas interpretaciones respecto a la relación entre Deleuze y Kant en lo que atañe a la estética, y – agregamos nosotros- en relación al tiempo y al sujeto, no llega a ser un “enemigo teórico”, como él mismo afirma (DELEUZE 2006: 13). Al contrario, creemos que esta interpretación es inoperante en la lógica rizomática que instaura. Si creemos que su pensamiento es “la contracara del kantiano” es debido a la influencia y distancia respecto a éste, mediante la disolución de la subjetividad y la incorporación de la figura animal.

Se necesita para una comprensión más detallada de este vínculo de dos nuevos aspectos: el análisis del tiempo y la disolución del Yo. En *Diferencia y Repetición* (1968) Deleuze revisa la teoría del conocimiento kantiana en relación al cogito y al tiempo que se ha “salido de sus goznes”, según la fórmula de Shakespeare (DELEUZE, 2006: 145), el tiempo de Aión. Así lo expresa:

...la forma bajo la cual la existencia indeterminada es determinable por el Yo [Je] pienso es la forma del tiempo. Sus consecuencias son extremas: mi existencia indeterminada no puede ser determinada más que en el tiempo, como la existencia de un fenómeno [...] Comienza entonces una larga historia inagotable: YO es otro, o la paradoja del sentido íntimo. (DELEUZE, 2006: 141-142)

El tiempo al que se refiere es aquel que se ha convertido en un proceso ordinal, constituido por una cesura que da lugar a la fisura del Yo. De esta manera, este Yo



que es otro para sí mismo, es la primera formulación del esquizofrénico como figura de lo humano en la modernidad. Entonces, mediante la revisión del tiempo kantiano Deleuze reconfigura el modo de comprender a los hombres, ya no como sujetos sino como producciones deseantes, propios de seres en devenir. Ahora bien, debemos aclarar el sentido que da Deleuze al devenir, dice: "...el devenir no produce otra cosa que sí mismo" (DELEUZE; GUATTARI, 2008: 244). Posteriormente, dirá: "Devenir es un rizoma, no es un árbol clasificatorio ni genealógico" (DELEUZE; GUATTARI, 2008: 245). Hasta aquí, da cuenta del devenir como proceso interno, de desfiguración, antirepresentativo, por construir, es decir, inventivo. Luego, aclara el concepto de devenir en relación a lo animal, en tanto figura (real) que expresa la disolución de la subjetividad:

El devenir puede y debe ser calificado como devenir-animal, sin que tenga un término que sería el animal devenido. El devenir-animal del hombre es real, sin que sea real el animal que él deviene; y, simultáneamente, el devenir-otro del animal es real, sin que ese otro sea real. ((DELEUZE; GUATTARI, 2008: 244).

El devenir es real en tanto afecta la constitución del sujeto que deviene, por ello, el hombre no se transforma, no se identifica ni se mimetiza con el animal, sino que se deconstruye y se reconstruye desde otras coordenadas, que están en las antípodas de los caracteres modernos. En este sentido, el concepto deviene una categoría existencial, con matices éticos (transformación de sí, posibilidad de lo otro), estéticos (invención de una nueva configuración de la vida) y políticos (crítica radical al dominio del hombre en la naturaleza y posibilidad una comunidad en lo diverso) Si, según afirma el *devenir-animal* mantiene relaciones de contagio, de propagación, se expande, si funciona en multiplicidades que se reúnen como manadas, la figura de *Bartleby*, el escribiente de Melville expresa lo precedente haciendo operar la lógica *rizomática*. El accionar de *Bartleby*, es de resistencia frente al predominio de la palabra-consigna que implica el lenguaje. Su discurso contagia, contamina lo "normal", de allí proviene el nombre de *anomal* (DELEUZE; GUATTARI, 2008: 249). Nótese al respecto que mientras Kant definía al Genio como aquel que "da la regla al arte" (KANT, 2005:198), Deleuze produce una nueva definición: "Genio es aquel que sabe hacer de todo-el-mundo un devenir" (DELEUZE; GUATTARI, 2008: 204). Aquel fascinado por el afuera, que gusta de transitar en el borde de lo establecido, quien construye *máquinas de guerra* donde habitan los códigos sedimentados por la sociedad. Por otra parte, sabemos que a partir de la filosofía espinosista piensa las multiplicidades infinitas que conforman el *devenir-animal*, y llega a configu-



rar el concepto de *hacceidad* como instancia hacia la completa disolución de la organización del cuerpo, material, discursivo, artístico y político. Según nuestro análisis, pretende transformar el sí mismo mediante el entorno.

De esta manera, Deleuze lleva al extremo la apuesta por la disolución de la invención de lo humano, hasta precipitarnos en el *devenir-imperceptible*. Implica una triple pérdida: de los órganos, la significación y la subjetividad (DELEUZE; GUATTARI, 2008: 281). Vale decir, lleva la percepción y la conciencia a su propio límite. La percepción está entre las cosas, como una *hacceidad* haciendo rizoma con ellas. De esta manera y a través de la triple crítica: a los órganos, o a la organización centralizada y unificante del cuerpo, la significación, y el predominio del referente o del sentido en detrimento del mundo, y la subjetividad o la conformación de un Yo rector de la percepción y los afectos frente al mundo, Deleuze destituye de manera radical las bases sobre las que se asentaba la figura de lo humano. Pero si nos circunscribimos, por el momento a lo político, advertimos que el asunto del devenir animal, para Deleuze es propiamente revolucionario en el sentido que le otorga a término la Escuela de Frankfurt (DELEUZE; GUATTARI, 1995: 101-102), ya que es una desterritorialización de la “mayoría” (DELEUZE; GUATTARI, 2008: 214-237), es la otra cara de los hombres convertidos en “meros cuerpos”, en puras vidas desnudas.

Los hombres y las bestias.

La humana invención del hombre necesitó de una invención inferior: el animal. En el orden jerárquico necesario y justificador de lo humano, las divisiones y fisuras –pensadas por Agamben–, fueron ocultadas a favor de la afirmación de lo “natural”. Por otro parte, la conjunción de ambas, ocurrencia de aquel que, en palabras de Agamben –“intentó pensar lo humano de modo absolutamente no antropomórfico”– aparece como un “misterio metafísico” aunque también subversivo del orden social. Parece, sin embargo, que ante la indistinción contemporánea del hombre y del animal, en tanto vida degradada a mero cuerpo y recurso de la lógica económico-liberal, la posibilidad de co-implicancia entre lo humano y lo animal, no supone ya la degradación óptica ni gnoseológica, sino una alternativa, tanto en Agamben como en Deleuze, alrededor de la reconfiguración de lo humano. Ambos denuncian la cesura en el interior de “lo humano”, y ambos tratan, a su modo, de borrarla. Agamben, desde la suspensión de la relación dialéctica de dominación; Deleuze, aceptando la fisura y haciéndola operar en favor de la transformación de sí. En este sentido, dos de los más importantes teóricos de la contemporaneidad, derivan en la apuesta por la apertura y la compleja relación entre invenciones históricamente dicotómicas: lo humano y lo animal.



Referencias bibliográficas

- Agamben, G.** (2010), *Homo sacer I. el poder soberano y la nuda vida*, Pre-textos: Valencia
- Agamben, G. Deleuze, G, Pardo, J. L.** (2011), *Preferiría no hacerlo*, Pre-textos: Valencia.
- Deleuze, G.** (2009), Francis Bacon. *Lógica de la sensación*, Arena libros: Madrid.
- Deleuze, G.** (2006), *Conversaciones*, Valencia: Pre-textos
- Deleuze, G.** (2006), *Diferencia y Repetición*, Buenos Aires: Amorrortu
- Deleuze, G.; Guattari, F** (2008), *Mil Mesetas*, Valencia: Pre-textos
- Deleuze, G.; Guattari, F** (2001), *¿Qué es la Filosofía?*, Barcelona: Anagrama
- Kant, I.** (2005), *Crítica del Juicio*, Buenos Aires: Losada
- Pardo, J. L.** (2011), *El Cuerpo sin Órganos*, Pre-textos: Valencia
- Sauvagnargues, A.** (2006), *Deleuze. Del animal al arte*, Amorrortu: Buenos Aires
- Simondon, G.** (2009), *La individuación*, Buenos Aires: Cactus.



Nietzsche y Blake: ¿animales pensantes o pensamiento animal?

DOLORES M. LUSSICH

UBA/CONICET/PARIS VIII

Pues, el pensamiento animal, si lo hay, depende de la poesía.

~J. Derrida

¿Es posible la respuesta animal? Esta pregunta fue articulada y re articulada al infinito, y su respuesta, en la tradición filosófica occidental, se mantuvo siempre negativa. Siguiendo la genealogía que Jacques Derrida traza en *El animal que luego estoy si(gui)endo* es posible señalar que, la incapacidad de respuesta del animal funciona como contraste para definir lo humano. El hombre es aquel que piensa; que tiene razón, alma o conciencia; tiene lenguaje y conciencia de sí; responde, y en consecuencia, puede ser responsable. El animal, en cambio, es puro instinto, respuesta mecánica; automatismo sin pensamiento.

Los animales no responden –aseguran los pensadores, desde Aristóteles hasta Lacan– y compartirían esa irresponsabilidad con la escritura (...) Lo terrible de la escritura, dice Sócrates, es que, al igual que la pintura, las cosas que engendra (y que son como seres vivos) no responden.

El gesto *autoinmunitario*, donde lo humano se define a través de *lo propio* del hombre, tiene dos consecuencias. En primer lugar, delimita las diferencias entre el hombre y el animal, como si fuera posible establecer de este modo la división entre el hombre y todo el resto de los vivientes, y no hubiera diferencias al interior de aquello que la mirada antropocéntrica reúne bajo un solo nombre: el animal. El hombre de un lado y las hormigas, los elefantes y los delfines, del otro.

En segundo lugar, esta distinción no es neutra frente a las relaciones de poder que se establecen entre el hombre y el animal. Es decir, la explotación, la experimentación con fines cosméticos y científicos, la matanza, el abandono, el maltrato, etc., se sostienen sobre esta definición metafísica para sostener su legitimidad política. El animal, por su falta de respuesta, queda excluido de un modo absoluto de la esfera del derecho.

Nuestra estructura metafísica supone la división ontológica entre un ámbito del ser y un ámbito del no-ser; esto sostiene una serie de dicotomías que estructuran el



edificio del pensamiento occidental: luz-oscuridad, verdad-ficción, espíritu-materia, masculino-femenino, hombre-animal, razón-pasión, libertad-instinto, mente-cuerpo, etc. Estos polos dicotómicos no son equivalentes, sino que suponen una jerarquía de valores, que se traduce en una jerarquía política. En cada una de estas dicotomías uno de los polos tiene mayor peso y valor que el otro. Siguiendo con la herencia nietzscheana en la deconstrucción, es necesario, en primera instancia, una inversión de los valores –o transvaloración de todos los valores–, sin embargo, el objetivo no es reinaugurar con esto el mundo de las certezas y la Verdad dejando intacta la estructura jerárquica, sino desplazarla a través de un pensamiento y una economía de valores de mayor complejidad. Equilibrios en tensión y en devenir que se sostienen *entre* los polos de estas dicotomías, sin anular uno de ellos frente al otro. Este desplazamiento, y equilibrio de fuerzas en tensión, implica un esfuerzo del pensamiento que abandona la comodidad de las taxonomías simplificadoras.

El lenguaje, las palabras y las definiciones que utilizamos para referirnos al mundo, a nosotros mismos y al animal suponen la metafísica occidental, y por esto, es necesario ponerlas en tensión a la hora de pensar el ser-con-el-animal. Esto es necesario para plantear una convivencia con el Otro animal no basada sobre el régimen sacrificial y *carnofalologocéntrico*, que define nuestra convivencia política y económica actual. Así, nuestro objetivo es señalar que es necesario problematizar nuestra metafísica y nuestro lenguaje para posibilitar líneas de reflexión en torno los vivientes un humanos y el orden de la Justicia.

Acercas de nuestro lenguaje Jacques Derrida señala que no es únicamente dicotómico, sino también, fálico, sacrificial y fónico. Ante la diseminación del sentido en la escritura valoriza únicamente la palabra hablada del Padre o Príncipe. En la noción de *escritura* de Derrida, su idea de diferencia y de resto permite pensar una ontología del devenir y no de las verdades absolutas. Estas nociones serán las que inspirarían en la obra de Hélène Cixous la idea de una *escritura femenina* que nosotros retomamos para pensar la noción de lengua animal.

Uno de los puntos centrales de la deconstrucción es señalar la complicidad de la filosofía con el antropocentrismo y la capacidad subversiva del lenguaje poético. Derrida afirma que hay un mayor número de poetas y profetas que filósofos entre aquellos que piensan de otro modo al viviente animal. En nuestra opinión esto es sintomático de nuestro esquema dicotómico del pensamiento. Desde ciertas tradiciones filosóficas la literatura, y sobre todo la poesía, han sido calificadas de mero invento, adorno decorativo y entretenimiento de espíritus femeninos que no entienden los rigores del trabajo conceptual. En la idea derrideana de escritura estas



delimitaciones pierden todo sentido. Dicotomías centrales del pensamiento como escritura y pensamiento quedan desplazadas. Este paso habilita en algún sentido la prosa híbrida de Cixous donde filosofía, biografía, literatura, feminismo y psicoanálisis se contaminan, dando inicio a una tradición transdisciplinaria y deconstructiva conocida como escritura femenina.

La consecuencia del antropocentrismo, no es únicamente la opresión de los animales, sino también el desprecio del hombre hacia lo animal en sí. El antropocentrismo y la lógica sacrificial suponen el rechazo del cuerpo, la desvalorización de los sentidos y de la afectividad. El humanismo, como teología secularizada –donde la idea de razón reemplaza la idea de alma– conserva las marcas de este antropocentrismo. El humanismo es, en este sentido, un proceso de domesticación de la animalidad del hombre. Es posible pensar la relación entre el maltrato y la tortura sistemática hacia los animales y la relación del hombre con su ser animal, es decir con su cuerpo. Los crueles procesos de domesticación del animal se muestran en nuestro maltrato del cuerpo, en la explotación del hombre por el hombre, en la relación hombre-mujer, en la relación con la infancia, en el culto a la belleza anabólica, etc. Así, detrás del rechazo filosófico a los sentidos y a las pasiones se oculta una estrategia y unas tácticas de guerra contra el animal. Derrida ve en esta repetición automática, en esta denegación constante del animal, las marcas de aquello que quizás constituye la filosofía misma. Ante la pregunta por el animal esta responde siempre lo mismo (de manera automática o *animal*)

La mujer no es neutra en esta escena sacrificial. A partir de la tradición bíblica es asociada al animal como origen del mal. De este modo la estructura del pensamiento occidental, a través de dicotomías jerarquizadas, constituye las coordenadas de nuestra configuración política y comunitaria. Si lo masculino y lo racional es valorado positivamente; lo femenino, lo corporal y lo animal son lo que debe ser sacrificado para alcanzar el bien y la verdad.

Para recorrer la subversión de este pensamiento es necesario comenzar por Nietzsche. En su tratamiento de la corporalidad hay una deconstrucción de la definición tradicional del hombre y del animal. Su ataque sobre la metafísica occidental y sobre las nociones de sustancia y sujeto permiten una redefinición de lo humano, a partir de la noción de lo ultrahumano.

En el *Zaratustra* de Nietzsche el cuerpo aparece como equivalente al “sí mismo” y este aparece como la causa del yo. El cuerpo es la gran razón y el “yo” es una pequeña razón, o un instrumento del cuerpo. El cuerpo como pluralidad de pasiones es una multiplicidad de voluntades de poder. Las fuerzas que constituyen la vida son las mismas que constituyen al cuerpo. Detrás del cuerpo están las pasiones o



apetitos y, detrás de estos, están las fuerzas de la voluntad de poder. En este sentido, es imposible señalar un inicio para pensar el movimiento de la interpretación (o de la creación de ficciones y nombres) El movimiento se anilla sobre sí mismo en la forma circular que expresa la voluntad de poder en el eterno retorno.

Así, hombre y animal no se diferencian en términos esenciales. Este desplazamiento, donde el cuerpo aparece como *gran razón*, permite pensar la corporalidad, como lo animal en el hombre, y esto conduce a una revaloración del animal mismo. En *Más allá del bien y del mal* Nietzsche afirma “Es denkt”. El “Es” como cuerpo piensa; mientras el “yo” y la conciencia sólo reciben parte de este acontecer subterráneo. Esta idea de *gran razón*, que es el cuerpo, inspiraría más adelante el tratamiento freudiano del inconsciente. Con Freud y Nietzsche se produce un desplazamiento en la tradición que piensa el cuerpo y lo afectivo bajo un signo negativo.

Es interesante identificar cómo esta ruptura con un ámbito de la racionalidad entendida como conciencia, en Nietzsche y en Freud, acompaña las transformaciones en el arte y la poesía que se dieron a comienzos del siglo XX.

Es Julia Kristeva quién señala en las ecolalias de los infantes, que comienzan a utilizar el lenguaje, la cercanía con los procesos iniciados en poesía por las vanguardias. Este uso del lenguaje propone un corte con una organización libidinal de la lengua, del cuerpo y del pensamiento en términos edípicos y falocéntricos. Así, la *escritura animal* es heredera de los procesos de escritura automática que nacen con el Surrealismo. Es una escritura donde aparece todo aquello reprimido por el *super yo* colectivo.

Derrida señala la misma ruptura y llama a ese desplazamiento la deconstrucción del *fonofalologocarnocentrismo*, en referencia al modo en que se estructura la racionalidad y su vínculo con los valores viriles y androcentrados, que suponen un carácter sacrificial sobre la carne. De este modo, la deconstrucción, establece una solidaridad entre la resistencia de un modo de estructurar el pensamiento y el lenguaje, el feminismo y la cuestión del animal. En esto se diferencia de las teorías clásicas sobre la opresión y la explotación incorporando aquellos sujetos que tradicionalmente no son interpelados como actores del cambio social. Por otro lado, así como en el feminismo está el riesgo de reforzar una economía de valores androcentrados, lo mismo sucede con la animalidad que corre el riesgo de humanizar al animal, planteando la cuestión de la equidad no desde la diferencia, sino desde la identidad con el hombre.

Ricoeur es quien señala como la tradición necesita librarse de la metáfora restringiéndola a un mero adorno del lenguaje, y por otro lado, excluyéndola del uso científico, por entorpecer la referencia de los enunciados permitiendo la ambigü-



dad del lenguaje. Ricouer habla de una hermenéutica del lenguaje poético en términos de verosimilitud, en las reglas de composición y del sentido global de la obra, que no refiere a una concepción semántica –con referencia a un mundo externo o estado de cosas–, sino a un sentido global y ficcional. Es *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* el texto nietzscheano que abre estas reflexiones para Derrida y Sarah Kofman. Estos autores encontraron allí un giro lingüístico *avant la lettre* que anticipaba lo que en ese momento hizo temblar al pensamiento francés: el uso de la metáfora.

Esta idea metaforicidad unida a la de ficcionalidad también aparece en el modo que Derrida lee a Nietzsche. Ya no hay hechos, sino interpretaciones y cada interpretación es una entre otras. Se busca romper con los esquemas y categorías tradicionales para luchar contra una interpretación hostil a la vida. Según estos autores es posible otro modo de estructurar el lenguaje, las palabras y el sentido. *En La llegada a la escritura* dice Cixous:

Hay una lengua que yo hablo o que me habla en todas las lenguas. Una lengua a la vez singular y universal que resuena en cada lengua nacional cuando quien la habla es un poeta. En cada lengua fluyen la leche y la miel. Y esa lengua yo la conozco, no necesito entrar en ella, brota de mí, fluye, es la leche del amor, la miel de mi inconsciente. La lengua que se hablan las mujeres cuando nadie las escucha para corregirlas (Cixous 2007:84)

Siguiendo a Cixous esta lengua no es ni filosófica ni poética, sino ambas, y se deja escuchar en la obra de autores como Nietzsche y Blake. En ambos autores hay una serie de resonancias que hablan de esta crisis de las categorías tradicionales. Su búsqueda de ruptura con el principio de individuación, con la división cuerpo-mente, su elogio de la embriaguez, como modo legítimo del conocimiento, los llevan necesariamente a otro uso del lenguaje que permite la plasticidad de las definiciones, y por tanto, una mayor hospitalidad para con el Otro no humano.

Algunos de los elementos de resonancia entre ambos autores son la revalorización del cuerpo, del animal, el rechazo de las dicotomías y la crítica a la herencia moral del cristianismo y su lectura del bien y el mal. En *El matrimonio del cielo y del infierno*:

1. El hombre no tiene un cuerpo distinto de su alma.
Aquello que llamamos cuerpo es una porción de alma
percibida por los cinco sentidos, pasajes principales del



alma en esta edad.

2. La Energía es la única vida, y procede del cuerpo;
y la Razón es el límite o circunferencia de la energía.

3. Energía, delicia eterna (Blake 2005:24)

Ya en una primera lectura es notable el tono nietzscheano de estas palabras. A partir de estas experiencias con el lenguaje es posible pensar la posibilidad de una escritura femenina y corporal, y también, una *escritura animal* en las huellas que se leen, en la mirada del los animales, en su canto, en su modo de transmitir placer, dolor y aprobación o rechazo. El animal responde, el animal piensa porque el cuerpo piensa. Así, la semiótica, como ciencia de los signos lingüísticos, abre su campo de estudio hacia la semiología como estudio de los signos en general.

Esto por un lado, tiene consecuencias para pensar la comunidad con el Otro animal, y por otro, señala la complicidad entre la lengua poética y la deconstrucción del *fonofalocentrismo*. No es casual que el tratamiento derrideano de la mujer y lo femenino haga tanto hincapié en el estilo literario de Nietzsche para hacer filosofía.

El punto es que estas transformaciones en nuestros mitos acerca del mundo tienen el poder de transformar toda nuestra visión de mundo y por tanto todo nuestro modo de vincularnos con el Otro. Así, *El matrimonio del cielo y del infierno*:

Un petirrojo enjaulado pone a todo el cielo furioso.

Una casa de palomas enjauladas provoca escalofríos en todas las regiones del infierno.

Un perro hambriento en la puerta de su amo predice la ruina del Estado.

Un caballo maltratado en la ruta reclama al cielo sangre humana.

Cada grito de la liebre cazada destroza una fibra del cerebro.

Un ave herida en el ala, y un querubín deja de cantar

Un perro criado para la pelea atemoriza al sol naciente (Blake 2005:54)

En estos versos se cuestiona tanto las representaciones tradicionales del animal, como aquellas que el hombre da a los mismos. Del mismo modo que la escritura automática del surrealismo, la escritura femenina y la escritura animal, se enmarcan en el período de crítica de los ideales iluministas. Las nociones de hombre y sujeto revelaron ser universales solamente en teoría y, a la vez, sumamente restrictivas en la práctica, habilitando una serie de eugenismos que permiten pensar la relación con el animal en el modo del exterminio y la explotación.

En la escritura animal, como en la escritura femenina, hay una escucha a aquello que rompe con la transparencia de la conciencia: el inconsciente y aquello que



fue negado y rechazado por la conciencia colectiva. En palabras de Nietzsche un pensamiento no viene cuando yo quiero, sino cuando él quiere, señalando un ámbito que socava toda pretensión apropiadora desde una subjetividad cerrada. Por otro lado, no se trata de adscribirle al animal un lenguaje humano ni de identificarlo a lo humano, sino de multiplicar las diferencias mostrando la inestabilidad del límite. Mostrando cómo aquello que se adscribe con toda seguridad al hombre, bajo la pretensión de ser un concepto seguro, riguroso y cerrado, también difiere de sí mismo. La palabra es siempre huella y difiere siempre de sí misma. Es decir, tampoco hay en el lenguaje humano certeza absoluta ni estabilidad semántica que asegure la transparencia de la comunicación.

Alguien, quizás podría responder que si bien es cierto que la cuestión del sufrimiento animal es algo que debe llegar a su fin, no es necesario llevar la cuestión hasta el punto de plantear una deconstrucción de la metafísica y del lenguaje. A esto respondemos que si la cuestión del animal se agota en una mera cuestión de piedad hacia los animales el resultado práctico, político y legislativo de esa expresión de preocupación no deja de ser inestable, volátil y efímera. Así, esta piedad solamente puede ser el punto de partida para sostener un proceso de transformación que atravesase el derecho, el deber y la justicia. La comunidad con el animal no es del orden de lo deseable sino de lo que corresponde. De otro modo la cuestión de los derechos de los animales se mantiene en un discurso condescendiente y paternalista que, por mejores intenciones que exprese, se mantiene inofensivo frente a los intereses políticos y económicos que se sostienen bajo la explotación, la experimentación y el asesinato de los animales.

Finalmente, algunas notas en torno a la pregunta: ¿qué es la lengua animal?

En primer lugar es una lengua que rompe con la noción activa, penetrante de la lengua para permitir un espacio a lo receptivo, una lengua que se deja hablar por el Otro, en tanto otro. En palabras de Derrida el problema en relación a las posiciones sobre el lenguaje animal es sobre todo político:

Pues todo lo que me dispongo a confiaros consiste sin duda en pedirlos que me respondáis, vosotros a mí, que me respondáis a propósito de lo que es responder. Si podéis. Toda la susodicha cuestión de mencionado animal consistiría en saber no si el animal habla sino si puede saber lo que quiere decir responder. Y distinguir una respuesta de una reacción (Derrida 2008:23)

Nuestro intento de pensar una operación animal o lengua animal implica una lengua donde irrumpe aquello que ha sido reprimido y denegado por la tradición



filosófica: las pasiones, el cuerpo, lo femenino, lo animal y lo pasivo. También es una lengua que desquicia las dicotomías y la idea misma de fragilidad mostrando la fortaleza que reside en la actitud de entrega, que supone lo animal y lo femenino, en su exposición amante. El gesto autoinmune del humanismo *viriloide* se muestra inspirado por el temor, y la pasividad y la exposición aparecen como un modo de la fortaleza.

Una lengua donde el animal no tiene prohibida, censurada, silenciada y expropiada toda posibilidad de respuesta en sus complejas manifestaciones de alegría y aversión, de generosidad y furia. Entendemos que negar el lenguaje al animal y la respuesta no sería un problema si no encubriera la necesidad de defender intereses que se sostienen poniendo el cuerpo y la carne del animal a disposición de la explotación y la violencia más sórdida.

Es por esto que es necesaria una lengua animal donde los diques y filtros que establecen la censura, se abran al sonido de otras voces, sonidos y lenguajes y, sobre todo, a la escucha de su demanda de Justicia. Una escritura animal donde lo impensable y lo monstruoso sean posibles. Una escritura que disloca las dicotomías como mente-cuerpo y, también, teoría-práctica. Donde la Justicia no es solamente una cuestión en el mundo de las Ideas, sino un movimiento que permita un cambio efectivo en la vida de los animales y del animal que somos.

Referencias bibliográficas

- Blake, W.**, *El Matrimonio del Cielo y el Infierno*, Madrid, Hiperión 2005
- Derrida, J.**, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. C. de Peretti y C. Rodríguez Marciel, Madrid, Trotta, 2008
- *Eperons. Les styles de Nietzsche*, Paris, Flammarion, 1978, trad. española, *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, trad. M. Arranz, Valencia, Pre-textos, 1981.
- *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Paris, Galilée, 1984.
- “Il faut bien manger’ ou le calcul du sujet”, en *Cahiers Confrontation*, Paris, Aubier, Numéro 20, Hiver 1989, pp. 91-114.
- Heidegger, M.**, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, trad. A. Ciria, Madrid, Alianza, 2007, segunda parte, caps. II, III, IV y V, pp. 225-329.
- Kofman, S.**, *Nietzsche et la métaphore*, Paris, Ed. Galilée, 1983
- Nietzsche Friedrich.**, *Así habló Zaratustra*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Buenos Aires, Alianza, 2007.



¿Qué hay de metódico en el método socrático?

ÁLVARO MADRAZO

UBA

Quizá el rasgo más conocido de Sócrates, además de haber tomado la cicuta para no violar las leyes de la ciudad, sea su llamativo método de interrogación. Los diálogos denominados “tempranos” de Platón presentan a Sócrates dialogando con diversos interlocutores. Generalmente busca expertos, como generales, sofistas y rapsodas, para preguntarles acerca de cuestiones morales, sometiéndolos a su característico método de preguntas y respuestas, también conocido como *élenchos*. En estos casos, los supuestos expertos no pueden responder las preguntas de Sócrates de manera satisfactoria, y caen en *aporía*.¹

Si bien constituye uno de los problemas de la filosofía socrática más discutidos del siglo XX y lo que va del XXI, la bibliografía no ha podido ponerse de acuerdo acerca de qué es el *élenchos*. A continuación, pasaré revista a las principales interpretaciones sobre el supuesto método socrático: la lógica, la existencial y la “refutativa en sentido amplio.” Por mi parte, voy a tomar elementos de estas tres interpretaciones para delinear las líneas principales de mi propia perspectiva: el proceder socrático constituye una variedad de procedimientos, que incluye acciones, para poner en práctica a *éros*.

La primera de estas líneas interpretativas es la lógica, inaugurada en 1953 con el clásico trabajo de Richard Robinson. Para este autor, el *élenchos* es el método distintivo empleado por Sócrates, que consiste en hacerle una pregunta general a su interlocutor, habitualmente en el campo de la ética. Luego sigue haciendo preguntas sencillas -en realidad pedidos de asentimiento-, y a partir de ellas infiere una contradicción con la respuesta primaria (1953: 7). Este método, por lo tanto, es puramente destructivo.

El trabajo más influyente sobre el *élenchos* en general también se inscribe en esta perspectiva. En su famoso artículo de 1983, Vlastos realiza una reconstrucción lógica del *élenchos*. Para este autor, la interrogación socrática es un método cuyo fin es encontrar verdades en el campo de la moral. Pero el *élenchos* sólo parece probar una inconsistencia entre las premisas del interlocutor, y éste es, para Vlastos, el

¹ Por ejemplo, en *Laques*, el general homónimo no puede contestar qué es la valentía; en *Eutifrón*, el personaje del mismo nombre no puede dar la definición de la piedad; en *Lisis*, los amigos Lisis y Menóxeno no pueden decir qué es la amistad (*φιλία*), etc.



problema del élenchos. Su solución es utilizar dos premisas metaeléncticas: (A) quien tiene una creencia falsa también debe tener, al mismo tiempo, una creencia verdadera; (B) Sócrates tiene un sistema de creencias consistente. De la conjunción de estas proposiciones se puede deducir (C): el sistema de creencias de Sócrates es verdadero. El trabajo de Vlastos despertó numerosas críticas de parte de los especialistas, quienes le señalaron varios problemas lógicos (H. Benson, 1987; T. C. Brickhouse & Smith, 1984; Kraut, 1983; Polansky, 1985).

Con sus trabajos de 1987 y 2002, Hugh Benson hace una “vuelta a Robinson.” Para este autor, el *élenchos* es una forma única de argumento, cuyo rasgo distintivo es el requerimiento doxástico, o en otras palabras, la necesidad de que el interlocutor acepte todas las premisas de la discusión (2002: 115). Pero como el refutando también debe ser aceptado por el interlocutor, el *élenchos* sólo puede mostrar la inconsistencia entre las premisas y el refutando. Si bien el problema del *élenchos*, tal como lo acuñó Vlastos, es legítimo, éste no tiene una solución, por lo cual debemos abandonarlo y disolverlo.

Si bien Robinson, Vlastos y Benson parecen tener puntos de vista encontrados, nunca dudaron del carácter metódico de la manera de hacer filosofía de Sócrates, y tampoco cuestionaron la posibilidad de lograr una reconstrucción lógica de este supuesto método. Dicho método, que consiste en aplicar una forma específica de argumento, tiene el fin de probar la verdad o la consistencia de una premisa del interlocutor.

Más allá del fracaso en cuanto a la articulación de una forma argumentativa lógicamente correcta para demostrar la verdad de una creencia, y a la problemática en cuanto a las continuas violaciones del requerimiento doxástico,² esta perspectiva, a mi parecer, es insatisfactoria porque presenta una visión del *élenchos* demasiado estrecha. Si bien en varios pasajes Sócrates parece estar buscando la verdad (o al menos consistencia) mediante la argumentación, también hace muchas otras cosas que exceden este marco argumentativo (como muestran Carpenter y Polansky, cf. *infra*). Considerar que Sócrates tiene este objetivo único y sólo un método para lograrlo es amputar la riqueza del texto platónico, que nos presenta perso-

² John Beversluis (2000) muestra que muchas veces los interlocutores de Sócrates no aceptan las premisas de la argumentación, no obstante lo cual Sócrates hace la vista gorda y los da por refutados. Este autor también pone en tela de juicio el requerimiento de que el interlocutor realmente acepte las premisas de la discusión (el requerimiento doxástico de Benson). Brickhouse y Smith (2002), por su parte, indican que postular el requerimiento doxástico como el rasgo esencial del *élenchos* no permite distinguirlo de la erística de Eutidemo y Dionisodoro, aunque nadie aceptaría que estos personajes utilizan la misma metodología de Sócrates.



najes discutiendo en acción, además de cuestiones filosóficas, sus problemas más personales.

Sin embargo, al establecer claramente el fin del *élenchos*, esta perspectiva tiene el mérito de construir un norte mediante el cual puede evaluar los métodos que Sócrates utiliza. Si bien sostengo que considerar éste el único fin que persigue Sócrates es falsear los textos, reconozco la necesidad de establecer una finalidad del *élenchos* a partir de la cual podrán distinguirse y analizarse sus medios, herramientas o estrategias. La cuestión es establecer cuál es el fin del *élenchos*. Mi propuesta es la siguiente: la teoría erótica que expone Sócrates en el *Banquete* oficia de norte frente al cual se puede evaluar el *élenchos* en algunos diálogos. La finalidad del método socrático, entonces, es erótica, por cuanto la noción de *éros* permite distinguir con precisión qué es lo que Sócrates está buscando. Si sabemos *qué* está buscando, es fácil explicar *cómo* lo hace.

Brickhouse y Smith (1991) iniciaron una línea de lectura alternativa, que podemos denominar “existencial.” Esta perspectiva va en contra de las interpretaciones lógicas, que ponen el acento en la consistencia o verdad de las creencias en discusión. Para estos autores, en cambio, Sócrates se dedica a cuestionar ciertas premisas fundamentales mediante las cuales su interlocutor dirige su vida, por lo que busca causar en él un giro existencial. El énfasis no debe ponerse en los procedimientos lógicos, sino en la subversión en la escala de valores vital que causa el *élenchos*.

En un texto posterior, Brickhouse y Smith (1994) sostienen que Sócrates no consideraba que estaba poniendo en práctica un método, y que no veía lo que los estudiosos llamaron *élenchos* como una empresa sistemática. Sin embargo, estos autores consideran el *élenchos* un único tipo de argumento (1994: 29) que constituye la herramienta filosófica idónea para cumplir con su misión divina. El *élenchos* tiene, en primer lugar, un lado destructivo, aunque redundante en un beneficio para el interlocutor, ya que depura las creencias previas que barraban el camino de la indagación. Sócrates, entonces, muestra la inconsistencia entre las creencias del interlocutor acerca de cómo hay que vivir. En segundo lugar, el *élenchos* tiene un lado constructivo, en tanto Sócrates llega a rechazar ciertas proposiciones mediante la repetición de encuentros refutatorios. Inductivamente, entonces, esto vuelve plausibles las negaciones de estas proposiciones. En tercer lugar, tiene un aspecto hortativo, porque exhorta al interlocutor a seguir un curso de acción determinado.

En otro trabajo posterior, titulado “The Socratic *Elenchos*?”, Brickhouse y Smith, frente a la incapacidad de distinguir el *élenchos* socrático de la erística de Eutidemo y Dionisodoro, niegan directamente su existencia (2002: 155). Estos autores argumentan que no se puede llegar a una solución para el problema del *élen-*



chos, ni a un análisis unívoco de los argumentos elécticos, por la simple razón de que no existe cosa tal como el *élenchos* socrático. La idea misma de *élenchos* es un invento de la bibliografía moderna (2002: 147). Lo único que se puede afirmar es que Sócrates examina las creencias vitales de su interlocutor (y a veces las de Sócrates mismo) utilizando el medio genérico del argumento, pero no mediante una forma específica de argumento (2002: 155).

Si bien estos autores ponen en duda la existencia misma del *élenchos*, parece que caracterizan las conversaciones de Sócrates como un método, aunque sea muy amplio: tiene el fin de examinar creencias vitales utilizando argumentos.

Vemos, entonces, que las líneas lógica y existencial tienen similitudes y diferencias. Ambas pueden constituirse como un método, en tanto tienen un fin y un medio para llevarlo a cabo. Robinson, Vlastos y Benson planteaban que el *élenchos* tiene el fin de probar la verdad o la consistencia de determinada premisa, mediante una forma específica de argumento; mientras que Brickhouse y Smith sostienen que el fin es examinar ciertas creencias vitales del interlocutor mediante la forma genérica del argumento. Si bien el énfasis está puesto en puntos diferentes, son bastante similares.

En contraste con la perspectiva lógico-formal, la interpretación existencial representa una ampliación de los horizontes del *élenchos*. Aunque estos autores todavía se manejan con el supuesto, a mi parecer incorrecto, de que el método socrático es una forma de argumentación genérica, el fin que persigue y los medios que utiliza parecen ajustarse más a lo que sucede en los textos platónicos. Sócrates no busca únicamente una verdad, sino que quiere causar un efecto existencial en sus interlocutores que redunde en un cambio de conducta y en un cuestionamiento de sus creencias vitales.

Sin embargo, esta interpretación existencial resulta algo vaga. Prescindiendo de la motivación oracular de su misión divina, Brickhouse y Smith no brindan un marco teórico y filosófico lo suficientemente robusto para explicar con mayor precisión cuál es el fin que busca Sócrates con el *élenchos*. Responder que Sócrates refuta a sus interlocutores para causar un giro existencial en ellos es correcto, pero hay que exigir mayores precisiones: ¿en qué consiste este giro existencial? ¿Cuáles son las consecuencias filosóficas de cuestionar estas creencias vitales? ¿Cómo repercute el giro existencial en el interlocutor? ¿Cuál es la motivación de Sócrates para involucrarse continuamente en encuentros elécticos? A su vez, dado que el fin del *élenchos*, entendido como un giro existencial, es vago, esta perspectiva es incapaz de distinguir los métodos que utiliza Sócrates para lograr este cometido más allá de la



forma genérica de argumentación. Podemos agregar, entonces, la siguiente pregunta: ¿cuáles son los medios por los cuales Sócrates logra su cometido?

Mi interpretación brindará una respuesta a estos interrogantes, en tanto la doctrina erótica de Diotima constituye el marco teórico frente al cual se puede especificar cuál es el fin que quiere alcanzar Sócrates. Mi perspectiva, por ende, es una profundización de la lectura de Brickhouse y Smith, en tanto desarrolla con más detalle en qué consiste el giro existencial que provoca Sócrates en sus interlocutores. Por otra parte, una vez distinguido en qué consiste este giro existencial, podremos especificar cuáles son los métodos con los cuales Sócrates lo logra, que exceden la forma genérica de argumentación.

La tercer línea interpretativa que quiero discutir es la de Michelle Carpenter y Ronald Polansky. Estos autores sostienen que es imposible hacer una reconstrucción unívoca del método socrático, dado que Sócrates utiliza una variedad de enfoques y metodologías restringidos al contexto conversacional y al fin que quiere alcanzar. Hay varios fines que persigue Sócrates en su quehacer filosófico, como examinar la vida del interlocutor, derrumbar presunciones de sabiduría, establecer ciertas posiciones, y hacerse amigos, pero todos estos fines pueden lograrse mediante la refutación (2002: 89). El acto de refutar, entonces, se vuelve una noción central para comprender el proceder de Sócrates.

Si profundizamos esta línea nos encontramos con consecuencias indeseables: como hay varios fines que Sócrates persigue, no hay criterio para distinguir *qué* es lo que está buscando alcanzar; y como hay varios enfoques que utiliza para lograr estos fines, entonces no hay criterio para distinguir *cómo* lo logra. Postular la refutación como el rasgo que le da unidad al *élenchos* no resuelve el problema, porque estos autores dan una definición demasiado amplia: hay refutación cuando se genera una dificultad para sostener una creencia de la manera en que el interlocutor lo hace, una dificultad que, si es apreciada, requeriría una modificación importante de la creencia. La refutación, entonces, puede pasar inadvertida para todos los miembros de la conversación, e incluso una acción podría contar como una refutación (2002: 90–1). Esta noción de refutar es problemática, dado que cualquier cosa podría pasar por una refutación.

Dejando de lado las dificultades señaladas, considero que esta perspectiva es valiosa en tanto pone sobre el tapete la multiplicidad y la variedad del *élenchos* socrático. Estoy de acuerdo en cuanto a que una reconstrucción unívoca del *élenchos* es una tarea vana, por lo que considero necesario restringir el alcance de mi interpretación. Sostengo que el *élenchos* tiene una finalidad erótica, pero sería precipitado afirmar que esto es así en todos los diálogos platónicos. Por ejemplo, es im-



prudente argumentar que Sócrates tiene un fin erótico cuando dialoga con Trasímaco o Calicles. En consecuencia, acoto el alcance de mi interpretación a diálogos con una evidente tensión erótica, que constituyen el siguiente *corpus*: *Alcibíades I*, *Lisis*, *Cármides*, *Banquete* y *Fedro*.

Dentro de este *corpus*, y más precisamente en el *Banquete*, sostengo que Sócrates emplea una variedad de métodos y estrategias. Pero, a diferencia de la interpretación refutativa en sentido amplio, que plantea una variedad de fines, voy a ocuparme de un fin único, que es erótico. Con vistas a este fin, ofrecido por la teoría erótica, podré evaluar los métodos utilizados por Sócrates. Dichos métodos incluyen una variedad de procedimientos, como argumentaciones, acciones y narraciones.

Hasta ahora he hablado siempre de “*élenchos*” socrático, pero considero que hace falta una aclaración terminológica para evitar confusiones. El término *élenchos* (o en latín *elenchus*) tiene una larga historia, y habitualmente se refiere a las argumentaciones de Sócrates. Sin embargo, sostengo que el filosofar socrático, si bien incluye estas argumentaciones, también empuña otras herramientas para lograr sus fines. Por tanto, creo que es más prudente utilizar la fórmula “proceder socrático” para referirse al enfoque socrático en sentido amplio, y el término “*élenchos*” para referirse únicamente a las argumentaciones. Asimismo, como considero que el fin del proceder socrático es erótico, también lo denominaré “proceder erótico-socrático.”

El *proceder erótico-socrático*, entonces, incluye una variedad de métodos, por lo que no puede reducirse a una argumentación, sea específica (como en Benson) o genérica (como en Brickhouse y Smith). Sócrates hace muchas más cosas que argumentar: llega tarde a banquetes, hace demostraciones de cómo se debe seducir, imita a sus interlocutores, ignora a su amado, se involucra en narraciones, etc.³ Dentro de esta variedad de acciones resalta el *élenchos* en sentido estricto, que es un instrumento más en la caja de herramientas filosóficas de Sócrates.

En resumen, para forjar mi perspectiva sobre el proceder socrático tomo elementos de las tres principales interpretaciones, ubicándolos dentro del marco de la teoría erótica.

- La *perspectiva lógico-formal* distingue un fin para el proceder socrático (probar la verdad o la consistencia entre premisas morales), que es demasiado estrecho, por lo que la variedad de métodos que usa Sócrates también resultan amputados. Por tanto, me ocupo de ampliar el fin del proceder socrático mediante la noción de

³ Sócrates llega tarde al banquete de Agatón en el *Banquete*, dicta una clase práctica de seducción en *Lisis*, imita a su interlocutor en *Alcibíades I* y *Fedro*, e ignora a su amado en el comienzo de *Protágoras*.



éros, que oficiará de norte ante el cual podré analizar los medios por los cuales quiere cumplir esta finalidad.

- La *perspectiva existencial* supone otro fin (el giro existencial), que es demasiado amplio, por lo cual no puede distinguir los medios adecuados para lograrlo. Por tanto, me ocupo de especificar en qué consiste este giro existencial utilizando el marco de la teoría erótica.

- La *perspectiva refutativa amplia* indica la variedad de fines que persigue Sócrates y la multiplicidad de métodos que usa para llevarlos a cabo, que son demasiado amplios y vagos, y también resalta la imposibilidad de una reconstrucción unívoca del proceder socrático. Por tanto, voy a especificar un fin determinado, ofrecido por la teoría erótica, frente al cual podré analizar los métodos particulares que utiliza para lograrlos. A su vez, restringiré el contexto de aplicación de mi interpretación a los diálogos eróticos.

Referencias bibliográficas

- Benson, H.** (1987), "The problem of the elenchus reconsidered", *Ancient Philosophy* 7: 67–85.
- Benson, H. H.** (2002), "Problems with socratic method", en Scott, G. A. (ed.), *Does Socrates have a method? Rethinking the elenchus in Plato's dialogues and beyond*, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, pp. 101-113.
- Beverluis, J.** (2000), *Cross-examining Socrates: A defense of the interlocutors in Plato's early dialogues*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Brickhouse, T. C., & Smith, N. D.** (1984), "Vlastos on the elenchus", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 2: 185–196.
- Brickhouse, T. C., & Smith, N. D.** (1991), "Socrates elenctic mission", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 9: 131–159.
- Brickhouse, T. C., & Smith, N. D.** (2002), "The Socratic Elenchos?", en Scott, G. A. (ed.), *Does Socrates have a method? Rethinking the elenchus in Plato's dialogues and beyond*, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, pp. 145-160.
- Brickhouse, Thomas C., & Smith, N. D.** (1994), *Plato's Socrates*, Oxford: Oxford University Press.
- Carpenter, M., & Polansky, R. M.** (2002), "Variety of socratic elenchi", en Scott, G. A. (ed.), *Does Socrates have a method? Rethinking the elenchus in Plato's dialogues and beyond*, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, pp. 89-100.



Kraut, R. (1983), "Comments on Gregory Vlastos' The socratic elenchus", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1: 59–70.

Polansky, R. (1985), "Professor Vlastos's analysis of socratic elenchus", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 3: 247–60.

Robinson, R. (1953), "Elenchus", *Plato's earlier dialectic*, Oxford: Clarendon Press, pp. 7-49.



Dos escándalos: mujeres filósofas en la Edad Media

SILVIA MAGNAVACCA

UBA/CONICET

Resumen

Esta conferencia aborda dos reiterados prejuicios que se nutrieron y, en muchos casos, se siguen alimentando: el primero es que no ha habido Filosofía en la Edad Media; el segundo es que, menos aún, han habido mujeres que, en cuanto intelectuales -si se permite el anacronismo-, se dedicaran a ella. Por eso, la exposición se articula en dos partes. En la primera, y después de señalar actualizaciones historiográficas de periodización, la A. ilustra con ejemplos la relevancia de las cuestiones filosóficas efectivamente discutidas en los diferentes mundos medievales. En la segunda, y en lo que concierne a las mujeres, toma cinco casos, mencionando la principal tesis de diversas ramas de la Filosofía desarrollada por cada una: Eloísa, Hildegarda de Bingen, Christiane de Pizan, Bettisia Gozzadini y Novella d'Andrea.

Es comprensible que pueda resultar chocante lo escandaloso de este título. Pero es, en realidad, un título filosófico, en la medida en que está dirigido a atacar dos prejuicios, solapadamente persistentes, como suelen ser los prejuicios. Uno es el que supone que no hubo Filosofía en la Edad Media, considerando en algunos casos que “filósofos medievales” es una *contradictio in terminis*. Espero haber desmontado este prejuicio, por lo menos, en algunos que sobrellevaron mi enseñanza a lo largo de tantos años de actividad docente. Pero, para quienes no tuvieron que hacerlo y/o para aquellos en quienes subsiste tal prejuicio -que, por lo demás, atrasa más de dos siglos- permítanme algunas breves observaciones como para comenzar a despuntar ese vicio tan filosófico: el de poner en duda lo que se da por descontado.

En primer lugar, conviene aclarar que efectivamente existió algo que damos en llamar “Edad Media”, o, para ser más precisos, que tiene sentido histórico hablar de “Medioevo” o de “medieval”. En segundo lugar, supone también que durante los siglos centrales de ese largo período, que por convención asumimos va desde el siglo V al XV, efectivamente se ejerció la Filosofía y se habló de ella, o, en otros términos, que no se trató sólo de Teología ni del hecho de que la primera haya queda-



do absorbida por la segunda hasta perder su esencia. Tratemos, pues, de indicar qué significado atribuimos a estos términos.

La extensión de la Edad Media, que se prolonga más de un milenio, contribuye a poner en tela de juicio su identidad en cuanto período. Semejante lapso torna casi imposible utilizarlo como categoría histórica, aun respecto de tiempos en los que no se dio la aceleración a la que hoy asistimos. Para ir ciñiendo el foco de atención, atengámonos sólo al campo cultural e intelectual, esto es, a lo que se puede llamar “pensamiento medieval”. En él, es prácticamente imposible establecer rasgos comunes, por ejemplo, entre concepciones agustinianas y la moral subyacente en el cantar de los goliardos; entre la poesía altomedieval, muchas veces filosófica, y la lógica ockhamista; entre las irritadas reflexiones de Pedro Damiano y la antropovisión implícita en el amor cortés; entre los comentarios de Averroes y los místicos renanos.

Esta heterogeneidad hace que acaso sea preferible hablar de “mundos medievales”, universos de sentido que se van sucediendo a lo largo de ese milenio y que, a veces, hasta conviven. Si tenemos en cuenta el marco institucional, por así decir, podemos hablar de pensamiento monástico, o del que surge en las cortes, o de la escolástica que se genera en las universidades. Pero el pensamiento y la literatura que lo testimonia no siempre se atuvieron al marco de las instituciones; fueron más allá de ellas, surgieron muchas veces como plantas espontáneas.

Quede, entonces, establecido desde ahora que, al seguir hablando de “Edad Media” por costumbre y comodidad, nos estaremos refiriendo a esos mundos diferentes, sucesivos y a veces hasta simultáneos a lo largo del milenio mencionado. Entonces, el desafío consiste en rastrear lo que posiblemente tienen en común.

Una cosa está más allá de toda duda: comoquiera que se lo haya concebido, Dios es la referencia inevitable del hombre medieval. Pero esto es aún algo muy incompleto. Más eficaz se revela recurrir a lo que Kuhn llama “paradigma”. Entonces, la pregunta asume otra forma: ¿existe un paradigma medieval, un modo más o menos determinado de aproximarse al mundo, que se supone creado por Dios, un modo que no se haya dado en otras edades y que se refleje en los diversos aspectos de la vida humana?

Una positiva respuesta inicial a esa cuestión es la que propone Clive S. Lewis en un ya viejo pero todavía vigente ensayo, *La imagen del mundo, introducción a la literatura medieval*,¹ al mostrar múltiples diferencias de perspectiva entre la mirada medieval y la contemporánea, mejor aún, la moderna. Por ejemplo, dice que “el concepto fundamental de la ciencia moderna es –o era hasta hace muy poco– el de

¹ Lewis, C. S., *La imagen del mundo. Introducción a la literatura medieval y renacentista*, Barcelona, Bosch, 1980, pp.



las 'leyes naturales'; en principio, todo fenómeno se describe en función de la obediencia a dichas leyes, sin que importe si éstas son, por así decir, precarias. En la ciencia medieval el concepto fundamental era el de ciertas afinidades, oposiciones y contraposiciones inherentes a la propia materia. Todo tenía su lugar apropiado, su domicilio, la región que le convenía y, aunque constreñido por la fuerza, se movía hacia ella mediante una especie de instinto. Así, mientras que para nosotros, la caída de cualquier cuerpo ejemplifica la 'ley' de gravedad, para los medievales ilustra la 'inclinación natural' de cuerpos terrestres hacia su lugar propio, la tierra...".

La actitud medieval es diferente también respecto de la historia que era vista por estos hombres (y mujeres, como veremos) a manera de confirmación. En efecto, nosotros partimos de una serie de hechos y, a partir de ellos, elaboramos una determinada interpretación, esbozando una dirección a la que supuestamente podrían conducir. El hombre medieval, en cambio, tiene una determinada idea acerca de la dirección que tiene la historia humana (*La ciudad de Dios* agustiniana es la gran conceptualización de esto), noción que su misma fe en el texto sagrado le procura. A partir de ella, busca después en los hechos puntuales una confirmación de tal dirección.

En el orden cosmológico, un universo finito, limitado, circunscrito, quizá sería para nosotros hoy una idea sofocante. El hombre medieval tenía, por el contrario, una suerte de terror por el infinito en este mundo; sabiendo de su finitud, de su contención, se movía dentro de él con la disposición y el entusiasmo de un viajero por vocación. En muchos sentidos, pues, el medieval es *homo viator*, no sólo por ser peregrino en esta tierra y llamado a habitar el cielo. En la misma medida de ese terror ante el infinito actual en el orden inmanente, puede estimarse su confianza en la dicha de un mundo trascendente eterno e infinito.

En el ámbito del conocimiento, cabe observar que al sujeto cognoscente de esos siglos lo asistía algo que hemos perdido: una serena -para nosotros, ilusoria- confianza en la posibilidad del conocimiento no sólo cierto sino, además, no transido de precariedad ni ordenado únicamente a la funcionalidad. De los dos términos entre los que se da la relación de conocimiento, sujeto cognoscente y objeto conocido, el primero fue concebido en todos los siglos medievales como dotado de una facultad hecha para la verdad, aun cuando ésta fuera arduamente alcanzable; el segundo, el mundo a conocer, fue visto siempre como dotado de un orden, una arquitectura a descubrir que respondía a una *lex aeterna*.

Ahora bien, ¿acaso no teorizaron los medievales estas concepciones?, ¿acaso no intentaron fundamentar filosóficamente estos puntos de vista? Desde luego que sí. Es decir, hicieron "*philosophia*". Además de estar tejida en un bastidor teológico



por el supuesto fundamental al que acabamos de aludir, la Filosofía en la Edad Media tuvo límites mucho más amplios que los que le conferimos hoy. Ciertos desarrollos de la Psicología, por ejemplo, como tratados sobre las pasiones, o introducciones a tratados de Medicina donde se fundamentan determinadas concepciones antropológicas, o la justificación ética de determinadas leyes, se consideraban “*philosophia*” de pleno derecho.

Desde luego, hay un núcleo duro en la Filosofía en la Edad Media, quienes anhelan tener las botas de siete leguas para saltar de los griegos a Descartes, desconocen decisivas tesis medievales en la historia de la Filosofía. Por ej., en el plano metafísico, el de la inconsistencia ontológica del mal (Agustín de Hipona), o el del primado del significado de una cosa por sobre su mera existencia o aun inexistencia (Rabano Mauro y hasta Isidoro de Sevilla), o el poner en tela de juicio la omnipotencia divina objetando que Dios no puede hacer que lo que ha sido no se haya dado (Pedro Damián).

Desde el punto de vista cosmológico, bastaría con tener presente que el retorno del aristotelismo en el mundo escolástico hizo que se volviera a ciertas bases que hicieron concebir no sólo el tiempo sino también el espacio no como receptáculos vacíos –idea que es más propia de la Modernidad- sino como sistemas de relaciones entre cosas materiales. En este orden, no muchas polémicas han sido en la historia de la filosofía tan encarnizadas como las que enfrentaron, en el siglo XIII, a quienes afirmaban que el mundo tuvo un comienzo en el tiempo contra los que sostenían que cabía otra posibilidad; a quienes reivindicaban la unicidad del alma en el hombre contra los que suponían tres principios sustanciales y de operaciones; a quienes propugnaban la unicidad de un intelecto transmundo del que todos participaríamos, y los que defendían que cada uno de nosotros posee el propio. Y sólo hemos mencionado las principales discusiones que se libraron en pocas décadas en los planos cosmológico, antropológico y gnoseológico.

En lo que hace a la filosofía del lenguaje, a los gramáticos especulativos. Ellos persiguieron, como después algunos filósofos contemporáneos, la búsqueda de posibles paralelismos –“especulares”, justamente- entre la sintaxis verbal y la mental, para tratar de indagar después si esos paralelismos también se dan entre la sintaxis mental y la estructura misma de la realidad. En otros términos, en el siglo XIII, y aun antes, se preguntaron, dado que hablaban en términos de sujeto y predicado, sustantivo y adjetivo, si ello obedecía a que veían las cosas en términos de sustancia y accidente; y, en caso de la respuesta afirmativa, se preguntaron por último si acaso articulaban así su pensamiento porque la realidad misma se daba articulada en sustancias y accidentes.



Pero, como hemos anticipado, alrededor de este núcleo duro de cuestiones filosóficas, se debatían también otros temas sobre los cuales se gestaban preciosas reflexiones filosóficas. Tanto en ese núcleo como en su periferia la documentación de la época no alcanzó a ocultar la actividad intelectual de mujeres, de “filósofas medievales”, lo cual nos conduce al segundo motivo de escándalo.

~

Así como hemos hecho con los grandes temas medievales, tomaremos aquí también a unos pocos nombres femeninos para ilustrar esa presencia, añadiendo en cada caso sólo algunas de las más significativas tesis que defendieron o de las ideas que propugnaron.

Nuestro primer ejemplo, como no podía ser de otra manera, es el de **Eloísa** que nace a comienzos del siglo XII y muere en 1163. Dotada de un talento extraordinario, había adquirido como autodidacta una gran cultura filosófica, clásica y bíblica que unía a una prosa vigorosa y elegante. Su educación fue encomendada por su tutor al más renombrado maestro de la pujante París de entonces: Pedro Abelardo. La historia lineal de la pasión que estalló entre ambos y que fructificó en un hijo, es bien conocida. Sorprendidos por el celoso tutor, los amantes son separados y Abelardo sufre la castración como venganza. Obligado a vivir lejos de Eloísa y abatido por persecuciones que hoy llamaríamos “ideológicas”, Abelardo resuelve abandonar la actividad pública y retirarse a la vida monacal para continuar escribiendo. Pero, sin fuerzas para eso, pide a Eloísa, a quien como a él tampoco la asistía la vocación religiosa, que lo preceda en la decisión. Así, ambos ingresan en sendos monasterios en la periferia de París: Pedro en San Denis, Eloísa en Argenteuil donde se prepara para convertirse en una activa abadesa. Lo será por casi treinta años durante los cuales nunca dejará de añorar el amor perdido.

La Filosofía no ha sido consuelo para esta mujer que, con todo, no podía desmentir su talento. Así, escribe cuarenta y dos *Problemata* sobre cuestiones éticas y exegéticas. Una y otra vez vuelve en desarrollos cada vez más profundos a una tesis, revolucionaria para la época, y que había discutido en sus comienzos con el propio Abelardo: el fundamento del acto moral. Hasta el siglo XII, lo que regulaba la condición positiva o negativa de una acción libre era su adecuación o no *de hecho* a la ley religiosa y civil. El gran giro que propone esta mujer notable es invertir la sede de la fundamentación. En efecto, para Eloísa el significado moral de una acción no radica en el comportamiento visible y comprobable -lo cual es criterio de legalidad social- sino en la intención que mueve al que actúa. De este modo, “Nada puede contaminar al alma sino lo que proviene de ella”. Semejante ética de la intenciona-



lidad, obviamente de fuerte acento antropológico en la interioridad, cuestiona las habituales nociones de mérito moral y, sobre todo, de culpabilidad. Es cierto, por lo demás, que deja sin apoyo previo a la fundamentación del Derecho. Pero ésta es otra cuestión.

Lo curioso es que Eloísa se juzga, tanto en su vida pasada como en la presente, sin misericordia y sin severidad, simplemente con arreglo a la convicción que derivaba de su propia tesis. De esta manera, sobre el pasado, dice “Yo, que he pecado mucho, soy, sin embargo, completamente inocente”. Entiéndase: la falta condenada por la ley de la Iglesia, se disuelve frente al carácter genuino, de lealtad sin límite, de su amor apasionado por Abelardo. Y es siguiendo el mismo criterio de intencionalidad como valor moral rector como juzga la propia vida de monja, tan impecable a los ojos de todos, una vida sin verdadero mérito: “No puedo esperar nada de Dios por la vida monacal [que he seguido por tantos años] –declara- y por los sufrimientos padecidos, porque no los llevé a cabo por amor a Dios sino para obedecerte a ti, Abelardo, porque tú me lo pedías...”.

No es posible resistirse a al menos una breve mención de la correspondencia personal entre Eloísa y Abelardo. Baste una muestra elocuente. Nuestra filósofa encabeza una de sus cartas en estos términos: “A mi esposo, mejor aún, mi amante; a mi amante, mejor aún, mi amigo; a mi padre, mejor aún, mi hijo; a mi hijo, mejor aún, mi padre [...] de su esposa, mejor aún, su amante; de su amante, mejor aún, su amiga; de su hija, mejor aún, su madre; de su madre, mejor aún, su hija...” Y la cierra diciendo: “De Eloísa a Abelardo, mi único”.

Sobre todo, en el siglo XIX, se puso en duda la autenticidad de una correspondencia tal audaz y sensual, tan opuesta, supuestamente, a la imagen que se tiene de la cultura medieval. Pero en las últimas décadas las investigaciones de Dronke, Luscombe y Mariateresa Fumagalli –a quien cito en este punto- disiparon las dudas sobre esa autenticidad, siguiendo el parecer de Gilson, que consideró esas cartas demasiado hermosas para *no* ser ciertas.

Si Eloísa fue monja a pesar de suyo y por amor a Abelardo, **Hildegarda de Bingen**, alemana y prácticamente contemporánea de la francesa, aprovechó su condición monacal por amor a la Filosofía y a la ciencia. Asignada a la vida religiosa por mandato familiar desde muy pequeña, tuvo la fortuna de encontrar en su formación una excelente maestra, Iutta, que le procuró nociones fundamentales de Filosofía y de Física. Con ellas y ya abadesa, Hildegarda se procura, mediante medios que la historiografía ignora todavía, una actualización bibliográfica, científica y filosófica notable, que la pone a la altura de los maestros de Chartres y de París.



Con todo, insiste con gran énfasis en que es una apasionada vocación por el cultivo de la razón lo que permite el acceso al conocimiento, más que la instrucción a la que se pueda tener acceso. De hecho, Hildegarda unió a su formación en la tradición clásica, por ej., la de Plotino y San Agustín, sus concepciones sobre Filosofía de la Naturaleza (parte de la cual después se llamó Física) para aplicarla a su experiencia en el arte de curar a mujeres y a hombres, lo que la convirtió en una médica famosa en su tiempo. Así, por ejemplo, suscribe, desarrollándola en sus propios términos, la tesis del mal como ausencia o privación de bien; con ello, frente al surgimiento de cualquier patología, por ejemplo, se niega a hablar de pato-génesis para optar, en cambio, por la expresión hipo-génesis, desde el momento en que concibe la enfermedad como una disminución del orden que implica la salud. Y el orden natural es un bien puesto que consiste en el armonioso equilibrio entre los elementos naturales del macrocosmos que se reproducen en el microcosmos. Digamos también, de paso, que su reivindicación de la actividad sexual como elemento de equilibrio y su conocimiento de diferencias temperamentales entre hombre y mujer hablan de la afirmación de un nuevo lenguaje que ya está lejos del ascetismo propio de la cultura altomedieval.

Hildegarda también incursiona en cuestiones de teología y aun de filosofía política, cuestionando no pocas de las disposiciones de la Iglesia en cuanto institución. En líneas generales, se puede decir que *Scivias* o los caminos del saber es la obra que Hildegarda dedica a la Teología, mientras que el *Liber de vita meritorum* pone en el centro del cosmos la figura del Hombre alado, el hombre pleno, símbolo de la divinidad eterna, inmanente al mundo y obrante en él. Este tema retorna en la que quizá sea la obra más sistemática de Hildegarda, *De operatione Dei*, donde la figura del Amor reconoce el mundo como inmensa manifestación de lo divino y, a la vez, se identifica con la obra de la Razón.

La forma de exposición de sus escritos es, según la propia autora, simple y burdo, puesto que, al ser mujer, le estaba vedado el ingreso a los círculos académicos y no maneja, por así decir, el lenguaje de la escuela; hoy, en cambio, los críticos consideran la suya una prosa original y vigorosa, sobre todo, por la recurrencia a las imágenes visuales y auditivas. Su discurso -declara ella misma- le es dictado por una Voz o Luz que la envuelve. Más allá de que se crea o no en sus visiones, lo cierto es que su mensaje debía estar legitimado por una instancia divina. Esto le asegurará a Hildegarda una gran autoridad en su tiempo y le permitirá dialogar por escrito con los poderosos de la tierra y con los doctos de su época. Pero no enseñar fuera del claustro.



También ése fue un gran obstáculo de la siguiente intelectual -si se nos permite el anacronismo- que mencionaremos. Se trata de **Christine de Pisan**. Nacida en Pisa en 1364, recibió su primera instrucción humanística y científica de su padre maestro en Boloña y consejero de Carlos V en París, donde se estableció. Fue su padre quien, al contrario de su madre, vio en esa hija un talento excepcional. Cristine se casó muy joven y tuvo tres hijos, pero enviudó a la edad de 24 años, muriendo su padre también al poco tiempo. Christiane debe así proveer sola a la familia y para eso cuenta únicamente con su formación cultural. Apela no sólo a su inteligencia sino también a su empuje. Y se convierte en la primera mujer que vive de su condición de intelectual; más aún, se convierte en biógrafa del emperador y... en la primera editora de la que se tiene memoria. Mujer, laica y burguesa consiguió hacer de su cultura un instrumento de autoafirmación.

Pero ella misma dice con ironía no exenta de amargura que “se convirtió en un hombre”. Por sus cartas y escritos en general, sabemos que no era el tipo de actividad a la que se dedicaba lo que le ocasionaba molestia, puesto que esa labor la apasionaba. Lo que le pesaba era algo que hoy llamaríamos “descolocación social”, o sea, el precio que tuvo que pagar por ser pionera en un campo que finalmente ella sintió que los hombres debían compartir. Es así como se vale de su prestigio para escribir sobre cuestiones de género y redacta obras, sorprendentes para su tiempo, de fundamentación de la paridad hombre-mujer. Ambos, afirma, son pares “*per natura*” en lo que hace a capacidades intelectuales. Sólo la educación, el papel social y las circunstancias hacen la diferencia y relegan a la mujer. Al respecto, el texto más importante es *La ciudad de las mujeres*, donde, entre otros, cita a Aristóteles, muchas veces con espíritu crítico, y a Dante, particularmente lo que atañe al *Convivio*. Allí se atreve inclusive a cuestionar el mérito literario del renombrado Jean de Meun, quien en su famoso *Romance de la rosa* satiriza las convenciones del amor cortés, al mismo tiempo que retrata a la mujer como una simple seductora.

En el texto de Christiane se congregan tres damas: la Razón, la Rectitud y la Justicia e invitan al lector a construir una fortaleza en la que los prejuicios no tengan lugar. De hecho, la Ciudad alberga una larga serie de mujeres ejemplares, pero también de hombres que supieron estar a la altura de la razón y la rectitud, con lo cual construyeron la justicia.

El otro costado del pensamiento de Christiane es el de la Filosofía política, cuya base de sustentación ha de estar, para ella, en la nobleza de ánimo, única aristocracia genuina, según aparece, sobre todo, en *El libro de las tres virtudes*. En su *Diccionario a Juana de Arco*, cuya condena a la hoguera Christiane no llegó a conocer, combate con sólidos argumentos la supuesta necesidad de la guerra.



De todos modos, a quienes supongan de modo recalcitrante que fue, en todo caso, una intelectual dilettante por no haberse ocupado de temas centrales de la Filosofía, hay que recordar que Christiane contribuyó en buena medida a acuñar el léxico filosófico francés: lo toma fundamentalmente de la *Metafísica* de Aristóteles especialmente según el comentario de Tomás de Aquino.

Con todo, el acceso a la enseñanza y a la discusión públicas, para las mujeres filósofas en la Edad Media, tardará en llegar, prácticamente se puede decir que nunca llegó durante el período que nos ocupa.

Umberto Eco nos alcanza retazos de una crónica curiosa sobre esto. Dice así: “En el siglo XIII una mujer, **Bettisia Gozzadini**, dio clase de Filosofía del Derecho en la Universidad de Boloña. Probablemente, fue la primera mujer que enseñó en un ateneo [...] Dice la leyenda que Bettisia era tan hermosa que, para no distraer a los estudiantes que la seguían en gran número, debía dar clase cubierta por un velo. La misma leyenda circula sobre su colega **Novella d’Andrea**, quien, un siglo después, habiéndose formado con su padre, famoso profesor, lo reemplazaba cuando éste debía ausentarse también en la cátedra de Filosofía del Derecho en Boloña. También ella estaba cubierta con un velo o, según otros, con una especie de telón. Pero nunca sabremos -cito textualmente a Eco- si la docente se cubría para no distraer a los alumnos o si éstos eran una caterva de locos que no más verla metían bulla y la acribillaban con desmanes y bromas propias de papiro goliárdico. Comoquiera que hayan sido las cosas, el nacimiento mismo de la leyenda nos dice que enseñar y hablar en público para una mujer no era experiencia cotidiana, ni la sociedad de la época habría podido pasar en silencio ese acontecimiento. Quizá Bettisia o Novella no se cubrieron para dar clase, pero la vida ante sus estudiantes no debe de haber sido fácil para ellas, aun cuando no hayan sido hermosas como la leyenda dice que lo fueron. Literal o metafóricamente se escondieron; la costumbre y la crónica han sido mucho más indulgentes con las poetisas y las místicas, las emperatrices y las cortesanas que con las filósofas.

Como se ve, entonces, está documentado que en la Edad Media se hizo Filosofía y que aun algunas mujeres se arriesgaron a su ejercicio. Pero, ¿cuántas otras en la Modernidad y aun en nuestros días, por diversas razones, han corrido la misma suerte y se vieron obligadas a velar el propio talento?



El pensador subjetivo en Kierkegaard

HERNÁN MANZI LEITES

Universidad de Buenos Aires

La subjetividad como alternativa al pensador "positivo" o "negativo"

La aparición de la figura del pensador subjetivo en Kierkegaard obedece tanto a motivos teóricos como políticos. Por un lado, el danés critica la sociedad de masas, que en su tiempo se encontraba en pleno proceso de consolidación. Como dice Karl Löwith, «su concepto fundamental -el de individuo- constituye un antídoto contra la "humanidad" socialdemocrática y la "cristiandad" culta y liberal» (Löwith, 2008:325). El cuadro de situación atisbado por Kierkegaard es el de un individuo que busca "ser sí mismo" e intenta, así, ser "algo" -"la generación" o "el siglo XIX"-, aunque alejándose de su propia individualidad. Esta desesperación de querer disolverse en lo histórico-mundano de la totalidad explica, para nuestro autor, el éxito del "sistema" hegeliano, frente al cual Kierkegaard contrapone su filosofía de la existencia.

En el reino animal, el animal particular se relaciona directamente con la especie como espécimen, participa de hecho en la evolución de la especie [...] Pero es ciertamente distinto cuando un individuo cualificado como espíritu se relaciona con la generación. O, ¿es que se asume que de padres cristianos nacen hijos cristianos automáticamente? (Kierkegaard, 2010:340).

Ahora bien, la línea opuesta al danés está formada por aquellos llamados "pensadores objetivos", quienes pretenden construir un sistema filosófico que aparte las cuestiones existenciales del individuo en cuanto ser humano. Por un lado, este pensamiento objetivo puede ser *abstracto* -lo que implica el distanciarse del filósofo de la realidad que lo circunda-, pero también puede pretender convertirse en un pensar *puro*, lo cual es, para Kierkegaard, una contradicción, pues su concreción conllevaría al suicidio de quien lo ejerce.

En otro orden de cosas, el pensamiento objetivo tiende a objetivar la contingencia de la historia, al transformar sus hechos en verdades de la razón, bajo las rela-



ciones del tipo sujeto-objeto. Así, se elimina no sólo al pensador como sujeto, sino además, a los sujetos que movilizan el desarrollo histórico mismo. A propósito de esto, el filósofo danés contrasta los pensadores “negativos” con los que nombra como “positivos”. Dentro de este último grupo se encuadraría a Hegel, hacia quien Kierkegaard apunta principalmente sus críticas. Pero la “positividad” de un pensador es, para él, ciertamente relativa, pues ¿cómo podría hablarse de certezas positivas cuando la subjetividad y el proceso histórico se encuentran en situación de *devenir*? De aquí Kierkegaard colige que no puede existir un sistema existencial, porque no puede concebirse un “sistema” que no esté completo, y el devenir señala justamente una carencia de completitud, como se ve en el caso de la existencia humana. Este razonamiento permite, a la sazón, un nuevo ataque kierkegaardiano al “sistema” de Hegel y sus seguidores: la infinidad espúrea. Si el devenir del sistema tiene un fin, entonces no puede hablarse con propiedad de “devenir”. Y si el “sistema” no concluye, entonces es imposible llamar a éste un “sistema” (Cf. Kierkegaard, 2010: 119-125).

Uno de los puntos más importantes para poder efectuar un contraste entre ambos tipos de pensador, es la comunicación *directa* que realiza el pensador objetivo. Esto no quiere decir que la misma sea particularmente *clara*, sino que *carece de secreto*. Es un tipo de comunicación que elude el proceso de doble reflexión de la comunicación indirecta, propia del pensador subjetivo. Expresa una seguridad que debe ser validada por la aprobación del mundo exterior, sin que se refleje la verdad comprendida como interioridad. Esta última verdad no puede comunicarse directamente -porque precisa de *certezas* que no se hallan en la subjetividad en proceso de devenir-, excepto como *verdad interior*, que puja por manifestarse, y de allí el carácter *indirecto* de la comunicación del pensador subjetivo.

Más arriba, se ha hablado de la *certeza* como una nota de los pensadores objetivos, cuyas características son aquellas de los pensadores que el danés también llama *positivos*: “certeza sensorial, conocimiento histórico, resultado especulativo” (Kierkegaard, 2010:81). Nuevamente, el problema de esta positividad radica en que este pensamiento no puede adecuarse a la movilidad existencial, es decir, al proceso de devenir en el que se halla el individuo como existente. Según la opinión kierkegaardiana, el sujeto generado por esta línea filosófica es objetivado hasta el punto de hacer de él un ente ficticio. En consecuencia, todo conocimiento proveniente del mismo extraído de esta manera no es sino ilusorio.

Sin embargo, la negatividad por sí sola no hace al pensador kierkegaardiano, pues ésta puede ser transmitida *directamente*, como una filosofía a seguir. Pudieron haber sido pensadores subjetivos alguna vez, hasta que obtuvieron un resulta-



do, una certeza, y por consiguiente ya no lo son más. Para convertirse en un pensador subjetivo debe tenerse la negatividad de lo eterno en coexistencia con lo temporal y, además, mostrarse la positividad de una continua inmersión en la interioridad. Kierkegaard dice que este pensador no se cobija en la alegría de la vida, en el hecho de haber culminado determinada búsqueda personal, sino que “conserva permanentemente abierta esta llaga de la negatividad” (Kierkegaard, 2010:94).

Otra forma de expresar la conjunción entre lo positivo y lo negativo en la existencia del pensador subjetivo es decir que posee tanto de *pathos* como de cómico. Kierkegaard habla de una proporción entre ambos componentes. De esta manera, el pensador subjetivo se transforma en un ser bifronte, o sea, una forma alternativa de expresar la tensión contradictoria entre lo infinito y lo finito. De hecho, el *pathos* representaría a la infinitud, y lo cómico, la contradicción interna de la existencia provocada por la constante lucha del individuo -la de tener un “yo” que se relaciona tanto con lo temporal como con lo eterno.

Las características del pensador subjetivo que hemos explicitado pueden verse a lo largo del *Postscriptum* en la concepción filosófica griega y, en particular, en la figura de Sócrates. “El mérito infinito de Sócrates reside justamente en ser un pensador *existente*” (Kierkegaard, 2010:207). El danés veía en el ateniense una mezcla perfecta entre el *pathos* y lo cómico. Kierkegaard opinaba que para los griegos la filosofía constituía un *acto*, un estilo de vida, hasta el punto de que la misma persona se convertía en una obra de arte viviente, lo cual coincide con el propósito kierkegaardiano de que el pensador subjetivo construya un modo indirecto de comunicación artística.

Filosofar, en Grecia, era un acto; por tanto, el que filosofaba era una persona existente. Sabía poco, pero ese poco lo dominaba, porque de día y de noche se ocupaba de lo mismo. ¿En qué consiste filosofar hoy día? Y ¿sobre qué está rigurosamente informado un filósofo hoy día? Pues no niego que lo sepa todo. (Kierkegaard, 2010: 327)

Comunicación y verdad interior

A partir de este punto en el que introdujimos la cuestión de la comunicación, es posible comenzar con el tratamiento de las características específicas del pensador subjetivo. Es en Lessing en quien Kierkegaard encuentra inspiración para formular sus ideas, y a él dedica varias páginas del *Postscriptum*, aunque se cuida de comentar que no es “para tener a quien remitirme para lo que he traído a colación a Les-



sing, pues ya el mero hecho de querer ser subjetivo sólo para remitirse a otra subjetividad es ya un intento de hacerse objetivo” (Kierkegaard, 2010:74). La centralidad otorgada al tema de la comunicación indica de por sí que la labor del pensador subjetivo excede la esfera individual y se dirige hacia el prójimo. Esto es lo que Kierkegaard pretende hacer, por ejemplo, en *Las obras del amor*, escrito en el que no emplea pseudónimos. El preguntarse acerca del tipo de comunicación ha de incluir, en consecuencia, la cuestión de cuál es la tarea de este individuo. Éste ha de pensar, comunicar y existir, como ser humano individual. Sin embargo, la empresa kierkegaardiana consiste, precisamente, en captar la contemporaneidad de todos los elementos, pues “en la existencia, lo importante es que [éstos] estén presentes simultáneamente. En lo referente a la existencia, pensar no es para nada superior a la imaginación y al sentimiento, sino que está coordinado. En la existencia, la supremacía del pensamiento se va al traste” (Kierkegaard, 2010:342). Si existe una mediación en Kierkegaard, tal es la *existencia* y la simultaneidad de sus componentes. En cierto modo, el pensamiento objetivo elimina esta dificultad al abstraerse de la misma, pues en ella los opuestos conviven, y así es como han de ser expresados por el pensador subjetivo, cuya tarea será la de “comprenderse a sí mismo en la existencia”. Mientras existe y porque existe, este individuo piensa *concretamente* lo abstracto, a la inversa del pensador objetivo, quien piensa abstractamente lo concreto.

Otro aspecto de la comunicación es que se debe llevar a cabo *artísticamente*. El sentido kierkegaardiano de lo artístico da lugar aquí a distintas acepciones. Por un lado, se puede ver allí una denominación que expresa una mirada contrapuesta al tipo de escritura y trabajo filosófico de los filósofos “objetivos”. Además, por otro lado, es plausible creer que Kierkegaard buscaba que el pensador subjetivo alcanzara una forma de comunicación similar a la que emplea el arte para transmitir su mensaje, es decir, la fórmula estética de la interrelación del estilo (forma) con el contenido, como modo indirecto de comunicarse. A la vez, el arte es utilizado figurativamente para describir la existencia, mientras que la ética tendría una función controladora o equilibrante (Cf. Kierkegaard, 2010:346), y de allí que el pensador existente pueda ser llamado un “artista”.

En cuanto a la problemática de la verdad y la de la relación entre los pensamientos requerimos de la distinción entre realidad actual [*Virkelighed*] y realidad pensada [*Tanke-Realitet*]. La una significa la existencia misma, con todos sus elementos actuantes, y la segunda mienta la *mera realidad*, la *mera existencia* de entidades como los pensamientos. También, Kierkegaard empleará las categorías de posibilidad y actualidad para otorgarle una determinada categoría ontológica a re-



laciones gnoseológicas. Cuando se sostiene que la comunicación de las ideas ha de ser *directa*, se piensa en la aprehensión de entidades en estado de actualidad. Sin embargo, el danés cree que la única actualidad es la que corresponde a la interioridad de la existencia: el resto de los vínculos de conocimiento son mantenidos entre esta actualidad y objetos que, dada su existencia ajena, son accesibles sólo como posibilidad.

La razón de la inclusión de esta descripción metafísica kierkegaardiana se halla anclada en la mismísima propuesta del pensador subjetivo. Es crucial ver en ella un sentido referido a la *praxis*. Porque si el individuo ve en otros simplemente actualidades, se quedará estanco en la admiración que le produzca la otra persona. Se trata de la lógica del “gran hombre”, inaccesible en su cerrada actualidad.

En *Estadios en el camino de la vida* se dice: “Es espíritu el preguntar sobre dos temas: (1) ¿Es lo que se está diciendo posible? (2) ¿Soy capaz de hacerlo? Pero es falta de espíritu preguntar dos cosas: (1) ¿Es que realmente sucedió? (2) ¿Es que ha sido mi vecino Fulanito?, ¿es que precisamente lo ha hecho él?” [...] Al preguntar éticamente en lo que concierne a mi propia realidad, estoy preguntando por su posibilidad, excepto que esta posibilidad no es estética e intelectualmente desinteresada, sino que es pensamiento - realidad que está relacionada con mi propia realidad personal-, es decir, que lo voy a poder llevar a cabo (Kierkegaard, 2010:319).

Vinculado al *contenido* que el pensador subjetivo ha de transmitir, conviene aclarar algunos puntos. En primer lugar, no resulta adecuado hablar exactamente de *contenido*, pues así estaríamos limitando el mensaje del pensador kierkegaardiano a un *qué* determinable *in abstracto* respecto de la existencia humana. Se trata, más bien, de un *cómo* de la comunicación misma; es *cómo* y no *qué* es lo dicho, aquello que importa dentro de esta propuesta de Kierkegaard (Kierkegaard, 2010:204). Ese *cómo* que debe comunicarse, es la *verdad*. La verdad es definida en el *Postscriptum* -según la típica división de esta obra- en objetiva y subjetiva. La versión objetiva suele otorgarle una primacía o bien a lo empírico, o bien al pensamiento, pero en ambos casos se sostiene que ésta, como acción, se produce en el acuerdo del pensar con el ser, cuyo producto es exterior al individuo, la verdad como objeto.

De esto último, Kierkegaard desprende dos críticas principales; la una concierne a la laxitud en el uso del término ser, que puede entenderse tanto en un sentido abstracto, como en un sentido más concreto de un ser/objeto. La otra crítica radica en que el individuo es puesto, en el proceso objetivo de la verdad, cual mediación:



mediación que no es posible entender sin privar al sujeto de su existencia, puesto que ella se concibe en una instancia de constante devenir, mientras que la verdad objetiva requeriría en éste un alto que abstrayera al individuo de la misma.

También es presentado otro argumento en contra de la comunicación directa de las verdades objetivas. Éste se halla vinculado al ejemplo de que puede haber, por ejemplo, algún tipo de locura que permitiera que el loco comunicara ideas científicamente válidas, sin por ello salir de su insanía (Kierkegaard, 2010:196,197). En efecto, el loco puede transmitir estas ideas objetivas, pero además le es posible hablar de *verdad subjetiva*.

La verdad subjetiva es la *pasión*, una pasión de la *interioridad*, que muestra la relación del sujeto con el infinito. El danés explica que, de cierta manera, no se trata de otra cosa que de la fe -como relación paradójica entre la actualidad individual y la divina, a través del salto. Es crucial comprender que esta verdad interior se encuentra cuando, en contraste, no hay certezas en el plano objetivo. Esto se debe a una oposición clave que atraviesa todo el *Postscriptum* -que, justamente, es “no científico”-, a saber, la oposición entre certeza y paradoja, expresiones de la exterioridad y la interioridad respectivamente.

Las obras pseudónimas

Finalmente, debemos destacar una sección del *Postscriptum* titulada “Ojeada a un esfuerzo contemporáneo en la literatura danesa”. En este apéndice, Kierkegaard -bajo el nombre de Johannes Climacus- realiza un repaso por sus obras anteriores, explicitando el sentido de su estructura y el por qué del empleo de los pseudónimos. Negándose a aplicar el formato de la reseña, el danés se coloca, en primera instancia, como “lector” y fundamentalmente admirador de dichas obras, ya que éstas realizan aquello que se encuentra en sus planes. Sin embargo -aclara Climacus- esta interpretación puede no ser compartida por los pseudónimos, y por ello los dota de independencia artística y comunicativa. Ahora bien, el análisis de estos últimos puede conducirse tanto a nivel individual, como colectivo.

En el plano individual, cada pseudónimo hace uso de la comunicación indirecta al no ser didácticos y al *privar al lector de una conclusión* que pudiera a llegar a asimilarse como tal, como ocurre en libro *La Repetición*: “en él no se enseña nada, ni de lejos, y esto es justamente lo que yo quería, pues, en efecto, la desgracia de nuestra época reside a mi modo de ver en que se ha conseguido saber muchas cosas, pero se ha olvidado qué es existir y qué es la interioridad. En tales condiciones es



deseable que el que comunica sepa sustraerse” (Kierkegaard, 2010:262). Ésto lo logra hacer también Vigilius Haufniensis en *El concepto de la angustia* a través de la noción de *experimento* (Cf. Kierkegaard, 1984). En la opinión de Climacus, la propia comunicación se crea así un obstáculo que quita la posibilidad de que exista una relación directa entre autor y lector.

Si proseguimos con el nivel individual de los pseudónimos, podemos ver cómo los mismos revelan la visión religiosa de Kierkegaard. Al parecer de Climacus, el paradigma religioso no podría ser expresado de modo simplemente universal, o bien sólo particular, “porque el paradigma religioso es una irregularidad y a pesar de todo debe seguir siendo el paradigma” (Kierkegaard, 2010:258). De allí que el pseudónimo opere como un peculiar tipo de “héroe”, constituido en una individualidad existente que incluye otra de las características del pensador subjetivo, la pasión, imprescindible en toda producción literaria existencialmente significativa (Cf. Kierkegaard, 2010:264-265).

Johannes Climacus explica que la totalidad de las obras pseudónimas mencionadas en este apéndice responde a un derrotero que describe el camino del existente desde el estadio estético, pasando por el ético hasta finalmente culminar en lo religioso. Así es cómo en *O lo uno o lo otro*, la Primera Parte estaba dedicada a la estética, mientras que la Segunda Parte “muestra una individualidad ética que existe en virtud de la ética” (Kierkegaard, 2010:253). La etapa religiosa recién vería la luz con la introducción del pecado en *El Concepto de la Angustia* y en *Estadios en el camino de la vida*. Estos momentos denotan un cambio efectivo en el individuo a nivel interior, del cual no se puede retroceder, aunque sí quepa en él la decisión de no continuar avanzando. Con esto se ve cómo los pseudónimos actúan como individualidades existentes independientes, “a espaldas” del autor -cuyo nombre esconden-, generando, al parecer de Kierkegaard, una vía de comunicación indirecta. De todo esto, puede inferirse que el pseudónimo en la obra kierkegaardiana es una manera de encontrarle salida a la constitución del pensador subjetivo.

Mi tesis era que la subjetividad, la interioridad, es la verdad. Lo que acabo de mostrar es cómo, a mi modo de ver, los escritores pseudónimos ponen todo su interés en esta tesis que, en su más profunda significación, es la del cristianismo. Que también se puede existir con interioridad fuera del cristianismo lo pone de manifiesto, entre otras, la civilización griega. (Kierkegaard, 2010:277)



Referencias bibliográficas

- Dip, Patricia** (2012), *Teoría y praxis en Las obras del amor*, Buenos Aires: Gorla.
- Kierkegaard, Søren** (1992), *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, trad. Howard V. Hong y Edna H. Hong, New Jersey: Princeton University Press.
- (1984), *El concepto de la angustia*, Madrid: Orbis.
- (2010), *Post Scriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, trad. Javier Teira y Nekane Legarreta, Salamanca: Sígueme.
- (2005), *Tratado de la desesperación*, trad. Carlos Liacho, Buenos Aires: Quadrata.
- Löwith, Karl** (2005), *De Hegel a Nietzsche*, trad. Emilio Estiú, Buenos Aires: Katz.



El problema de la no-identidad y el concepto de sujeto en la Teoría Crítica

FACUNDO NAHUEL MARTÍN

UBA/CONICET

Introducción

En este trabajo me propongo discutir con la interpretación de Postone (2006), según la cual el giro teórico de Horkheimer en los años 40, desde la tesis de la identidad de sujeto y objeto del conocimiento social hacia una concepción centrada en la no-identidad, manifestaría una deriva pesimista. Suprimidas las bases histórico-objetivas de la crítica por el surgimiento del fascismo, Horkheimer se habría refugiado en la no-identidad de pensamiento y realidad, abandonando la autorreflexividad histórica de la teoría. Adoptando la tesis de Pollock sobre la supresión tendencial de las contradicciones de clase en el “capitalismo de Estado”, Horkheimer habría creído encontrarse ante “una modalidad en la que se han superado las contradicciones del capitalismo” (Postone, 2006: 172). Frente al cierre de la crítica históricamente situada, se habría volcado a la interioridad del pensamiento como sitio falso de una formulación crítica que perdió autorreflexividad social. Para Postone, la no-identidad de sujeto y objeto, que Horkheimer pasa a afirmar en la década del 40, responde a este vuelco a la interioridad del pensamiento, que es correlativo con una evaluación pesimista de la posibilidad de una crítica históricamente situada del capitalismo.

En contra de la interpretación de Postone, pretendo mostrar que el vuelco hacia la no-identidad dado por Horkheimer entre “Teoría tradicional y teoría crítica” (1939) y *Crítica de la razón instrumental* (publicado en inglés en 1947) tiene razones de orden filosófico. Esta reelaboración rompe con el marco hegeliano-marxista mantenido aún en la década del 30, bajo el cual se identificaba la emancipación social como la *realización de la totalidad social*, gobernada por un sujeto global. En el nuevo contexto, Horkheimer revisa las bases antropocéntricas de su planteo anterior, mostrando que la pretensión de realizar la totalidad social centrada en el sujeto responde más a la realidad de la dominación que a genuinas aspiraciones emancipatorias. La nueva idea de la emancipación ya no está centrada en la pretensión de superar toda escisión entre sujeto y objeto, sino que se orienta a redefinir la relación entre ambos sin pretender lograr su identidad.



La identidad de sujeto y objeto en “Teoría tradicional y teoría crítica”

En esta sección presentaré una reconstrucción de las bases epistemológicas de “Teoría tradicional y teoría crítica” con el fin de resaltar algunos de los aspectos problemáticos del ensayo. La teoría tradicional se basa en la identificación de regulares observables en lo dado. “En la investigación corriente, teoría equivale a un conjunto de proposiciones acerca de objetos” (Horkheimer, 2003: 223). Esta forma teórica ignora “tanto la génesis de las circunstancias dadas, como también la aplicación práctica (...), y por consiguiente el papel de la praxis, son consideradas exteriores” (Horkheimer, 2003: 241). Se trata de un pensamiento “operacional”: permite disponer de los datos de manera eficaz.

La teoría tradicional identifica correlaciones recurrentes entre los hechos, pero los considera no susceptibles de interrogación ulterior. Así, equipara la vida social con la existencia natural. La naturaleza, para Horkheimer, puede ser conquistada progresivamente pero “nunca desaparecerá del todo”, oponiéndose al hombre como una necesidad exterior irreductible (Horkheimer, 2003: 260). La teoría tradicional extrapola los métodos de las ciencias naturales al estudio de la vida social (Horkheimer, 2003: 225). Esto eterniza la *reificación* de las relaciones sociales bajo el capitalismo, equiparando el mundo de la acción humana con una segunda naturaleza inamovible. La realidad social se enfrenta al sujeto de la teoría tradicional como un cúmulo de datos ajenos e inmodificables, a los que es posible aprovechar pero cuya necesidad última es inexorable. Esta perspectiva eterniza las “leyes” que empíricamente puedan encontrarse en los fenómenos, sin interrogar por las condiciones históricas específicas (mudables) que les subyacen.

La teoría crítica, frente a la concepción tradicional, apela a la unidad de sujeto y objeto y de teoría y práctica. Se identifica con la totalidad social y la comprende “como voluntad y razón” (Horkheimer, 2003: 240). En lugar de contemplar pasivamente conexiones sociales cosificadas, el sujeto de la teoría crítica se asume como productor de la totalidad social. El principio epistémico y práctico de la teoría crítica radica en que “la acción conjunta de los hombres en la sociedad es la forma de existencia de su razón; en ella emplean sus fuerzas y afirman su esencia” (Horkheimer, 2003: 237). La sociedad de conjunto es, para la teoría crítica, la forma objetivada como existen las facultades humanas colectivas. La existencia colectiva no se enfrenta al sujeto de la teoría crítica como portadora de una necesidad ciega e inmutable, sino que aparece como objetivación de sus capacidades propias.



El impulso ético que orienta a la crítica es “la idea de autodeterminación del género humano, es decir, la idea de un estado tal que, en él, las acciones de los hombres ya no emanen de la necesidad, sino de sus mismas decisiones” (Horkheimer, 2003: 259). La teoría crítica no admite la separación entre el plano descriptivo y el normativo. Su captación de la totalidad social está orientada éticamente, pero a la vez esa orientación ética no es puesta desde fuera por la teoría, sino que surge del movimiento contradictorio de su propio objeto.

Este ensayo de Horkheimer encierra algunas dificultades para abordar la concepción de la naturaleza. Horkheimer reconoce la imposibilidad de reducirla a la acción humana: “la actividad intelectual y material del hombre siempre seguirá teniendo algo exterior: esto es, la naturaleza como suma de los factores no dominados aún en cada época, y con los cuales la sociedad está en relación” (Horkheimer, 2003: 242). Esto acarrea una dificultad significativa para la aspiración emancipatoria a realizar la unidad de sujeto y objeto: la humanidad no puede llegar a ser plenamente su propio sujeto absoluto en la medida en que se enfrentará siempre a la naturaleza como resto no domable. La aceptación de un punto de exterioridad o pasividad frente al sujeto-objeto idéntico de la teoría debilita la solvencia de todo el planteo. La unidad dialéctica de sujeto y objeto, al fin, sólo es válida para la sociedad, porque sólo en la sociedad el hombre puede apropiarse de la objetividad hasta considerarse su productor. Esto significa que la teoría crítica supone el contrasentido de un “sujeto casi-absoluto” o “parcialmente absoluto” que puede concebir como totalidad *una parte* de la objetividad, pero no el conjunto. La delimitación rígida de ámbitos de objetividad (el social y el natural) es contraria al carácter totalizante de la teoría dialéctica.

El problema de la naturaleza es testimonio de una dificultad teórica en este primer planteo. La equiparación de toda objetividad externa al sujeto con la reificación capitalista y la dominación social discurre sobre una concepción subjetivista y antropocéntrica en la que anidan dificultades para dar cuenta filosóficamente de lo no-idéntico al sujeto. Es dudoso, incluso, que sea deseable aspirar a la unidad de sujeto y objeto de la sociedad, en tanto llevaría a una carrera de violencia contra todo lo heterogéneo. Aceptar la alteridad o no-identidad como algo irreductible no nos permite ya aspirar a construir un sujeto-objeto idéntico de la historia. En la sección siguiente intentaré mostrar que los desplazamientos conceptuales hacia la década del 40 exceden la lectura del “giro pesimista” y responden, en cambio, a la necesidad de reelaborar las complicaciones acarreadas por el proyecto de construir un sujeto de la totalidad.



La no-identidad de espíritu y naturaleza en *Crítica de la razón instrumental*

En esta sección propondré una reconstrucción de *Crítica de la razón instrumental* que no se centre en el vuelco al pesimismo político. En este nuevo trabajo, la polaridad conceptual principal se da entre las nociones de “razón objetiva” y “razón subjetiva”. La razón subjetiva está centrada en “la relación que tal objeto o concepto guarda con un fin” (Horkheimer, 2002: 15) y sirve “a los intereses del sujeto con miras a su autoconservación” (Horkheimer, 2002: 13). La razón objetiva, por su parte, supone “un sistema vasto o una jerarquía de todo lo que es, incluido el hombre y sus fines” (Horkheimer, 2002: 14). La razón objetiva se pretende contenida “no sólo en la conciencia individual, sino también en el mundo objetivo, en las relaciones entre los hombres” (Horkheimer, 2002: 14). Si la razón subjetiva se identifica con un aparato mental que dispone a la medición y control de la realidad externa, la razón objetiva implica un orden racional de la propia realidad, del que la conciencia individual es un momento.

La historia universal parece ser un proceso de desarrollo creciente del aspecto subjetivo de la razón. Ambos conceptos de racionalidad “han existido desde un principio” pero “el predominio del primero [razón subjetiva] sobre el segundo fue estableciéndose en el transcurso de un largo proceso” (Horkheimer, 2002: 15). Este proceso es el *iluminismo*, que “disuelve la idea de razón objetiva” (Horkheimer, 2002: 15). La historia (al menos, la de Occidente) coincide entonces con un ciclo de “formalización de la razón” (Horkheimer, 2002: 16) que separa el concepto de razón del anclaje en el mundo objetivo. A lo largo del tiempo, la razón se repliega crecientemente en la interioridad subjetiva, contrapuesta al mundo exterior.

Los conceptos de razón objetiva y razón subjetiva de 1947 están sin duda emparentados con los de teoría tradicional y teoría crítica de 1937. Sin embargo, la relación entre ambas polaridades conceptuales se modifica, en la medida en que la formulación del 47 abandona la unidad de sujeto y objeto como marco normativo y epistémico. En el planteo de *Crítica de la razón instrumental*, Horkheimer estudia el vínculo intrínseco entre la dominación social y la violencia ejercida por el sujeto sobre la naturaleza. La formalización extrema de la razón conduce a identificar el pensamiento conceptual con la *operación*. La razón instrumental reduce el accionar intelectual a la producción de efectos inmediatos sobre la realidad. La primacía del sujeto, la reducción a la racionalidad pensante, comporta entonces un ciclo de regresión que acaba por socavar a propia libertad del sujeto.



El proceso de iluminismo, que realiza la formalización de la razón, produce sin embargo una nueva forma de mitología (Horkheimer, 2002: 27). Cuando la razón subjetivada al extremo corta todo vínculo intrínseco con la objetividad, se convierte paradójicamente en una mera “herramienta” de dominio de la naturaleza, sin diferencias con el resto del mundo objetivo. El antropocentrismo que opone radicalmente sujeto y naturaleza termina confinando al sujeto en la cárcel de su propio dominio (Horkheimer, 2002: 81). El sujeto de la razón formalizada acaba por limitarse a perpetuar su dominio sobre el mundo objetivo, equiparándose a sí mismo con un instrumento de autoconservación. “La historia de los esfuerzos del hombre destinados a subyugar la naturaleza es también la historia del sojuzgamiento del hombre por el hombre” (Horkheimer, 2002: 91). La maximización del dominio del sujeto sobre la naturaleza en la sociedad industrial conlleva la maximización simultánea del dominio sobre el sujeto, cuya racionalidad instrumental termina identificándose con la huera objetividad de una herramienta.

En esta reformulación teórica cambia el sentido mismo del concepto de crítica. En la matriz de 1937, más típicamente hegel-marxista, la teoría crítica aparece montada sobre el movimiento por el cual el sujeto llega a concebir la objetividad alienada (aparentemente exterior) como un momento de su autodespliegue. Ahora, la teoría crítica se realiza en la reflexión recíproca de momentos no-idénticos que, empero, sólo pueden definirse en relación. “La real dificultad del problema de la escisión entre espíritu y naturaleza consiste en que la hipóstasis de la polaridad de estas dos entidades es tan inadmisibles como la reducción de la una a la otra” (Horkheimer, 2002: 141). Ya no se trata de reducir la objetividad heterogénea al sujeto, sino de revisar la extrema formalización de la razón que conduce a una identificación opresiva con la naturaleza.

El Horkheimer de los años 40 ya no carga las tintas contra la “alienación” comprendida habitualmente como génesis de una objetividad aparentemente contrapuesta al sujeto. El dominio de la naturaleza y el hombre, en cambio, se redefine por la *unilateralización* de la relación entre razón objetiva y subjetiva. Ambas racionalidades “han existido desde un principio” (Horkheimer, 2002: 15) pero una *ilustración mal dirigida* trajo un crecimiento desproporcionado del aspecto subjetivo de la razón. La formalización incontrolada en la época moderna se revierte, dialécticamente, en su otro, terminando por equiparar al sujeto dominador con una simple herramienta del dominio.

Estas reconfiguraciones teóricas atestiguan el abandono de la unidad de sujeto y objeto como meta emancipadora y marco epistémico. El horizonte de un sujeto-objeto idéntico de la historia (que implícitamente ordenaba el planteo de 1937) es



desplazado por un programa de ejercicio de la memoria como vía de salida de la dominación social. Este ejercicio aspira a reconciliar los polos que, bajo la racionalidad instrumental, se identifican ciegamente en su escisión. Poner coto a la violencia de la razón formalizada permitiría morigerar su autarquía formalista tanto como su identidad regresiva con la naturaleza deformada. La nueva propuesta teórica apunta a recordar a la naturaleza olvidada en el sujeto, revelando la constitución instintiva y corpórea de la subjetividad que se alza como dominadora. Este trabajo del recuerdo tantear la posible *conciliación sin identidad* entre cultura y naturaleza. Esto supone realizar una “anamnesis de la naturaleza en el sujeto” (Adorno y Horkheimer, 2002: 47). *Recordar* a la naturaleza en el interior de la actividad racionante del sujeto, develar el carácter natural, instintivo y ligado a la autoconservación de toda la labor del espíritu, permitiría dejar de violentar sin miramientos al ser natural. Así, la razón subjetiva podría también salir del círculo mítico en que la encierra la racionalidad instrumental.

Recordar a la naturaleza en el sujeto es desautorizar sus pretensiones de señoreamiento violento, que lo encierran en la repetición natural, habilitando una nueva “autocrítica de la razón” (Horkheimer, 2002: 146). El trabajo del recuerdo, al tiempo que actualiza lo recordado, salva al sujeto de repetirlo, poniéndolo a distancia. La razón instrumental se ve encerrada entre el olvido de la naturaleza y el retorno ciego a ella. Romper ese círculo terrible supone, pues, recordar a la naturaleza en el sujeto, para que éste no se identifique con ella y se libere de la lógica de la repetición y la regresión, que sume a ambos en la lógica dominación.

Esta redefinición, es preciso aceptarlo, implica la asunción de *cierta* “enfermedad” en la razón como algo transhistórico. “No debería entenderse esa enfermedad como si hubiera atacado a la razón en algún momento histórico, sino como algo inseparable de la esencia de la razón dentro de la civilización” (Horkheimer, 2002: 145). La imposibilidad de identificar sujeto y objeto implica la asunción de una fractura no saldable en la complejidad de la razón misma. Si el aspecto objetivo y el subjetivo de la racionalidad existen desde un comienzo, entonces el peligro de la unilateralización instrumental y su dialéctica regresiva parece instalarse en la constitución misma de la subjetividad. Esta advertencia, empero, no conduce necesariamente a una parálisis pesimista. La razón puede reflexionar sobre su propia enfermedad y morigerar las tendencias regresivas que le son concomitantes: “la razón puede realizar su racionalidad únicamente mediante la reflexión sobre la enfermedad del mundo tal como la produce y reproduce el hombre” (Horkheimer, 2002: 145). La escisión entre razón y naturaleza es una determinación irreversible y constitutiva de la civilización, pero puede elaborársela dialécticamente mediante un trabajo del recuerdo que morigere



los peligros de la racionalidad instrumental y su deriva regresiva. Este nuevo planteo implica una redefinición de la idea de emancipación humana en una clave superadora de las aporías de la unidad de sujeto y objeto. Si el esquema del sujeto-objeto idéntico de la historia resulta insolvente para lidiar con la naturaleza y lo no-idéntico; este nuevo esquema, definitivamente posthegeliano y de inspiración freudiana, atravesado por la asunción de la imposibilidad de una totalidad gobernada por el sujeto, ofrece un nuevo campo para la teoría crítica.

Conclusión

En este trabajo propuse una nueva interpretación de la evolución intelectual de Horkheimer hacia la década del 40. Discutí lecturas como la de Postone, que ve el giro a la no-identidad de sujeto y objeto como un corolario de la caída de Horkheimer en el pesimismo. La mutación teórica efectuada por Horkheimer implica el paso del horizonte de la unidad de sujeto y objeto a un contexto original donde se asume la no-identidad entre ambos, sin a la vez absolutizar su escisión. En su maduración intelectual, Horkheimer deja de comprender la dominación social como *alienación* en sentido clásico, es decir, como el aparecer-otro de un sujeto originario que se enfrenta a una objetividad aparentemente exterior. La dominación social, ahora, es comprendida a partir de la unilateralización de la relación entre el momento objetivo y el momento subjetivo de la razón, unilateralización que acarrea una regresión dialéctica que menoscaba las potencialidades humanas para una existencia racional. La nueva idea de emancipación, correlativamente, ya no es estructurada por la promesa de realizar un sujeto de la totalidad, sino que asume cierta escisión entre razón y naturaleza como una marca indeleble de la civilización.

Referencias bibliográficas

- Adorno, T. W.** (1991) *Actualidad de la filosofía*, Madrid: Paidós.
- Adorno, T. W.** (2008) *Dialéctica negativa*, Madrid: Akal.
- Adorno, T. W. y Horkheimer, M.** (2002) *Dialéctica del Iluminismo*, Madrid: Editora Nacional.
- Buck-Morss, S.** (1981) *Origen de la dialéctica negativa. (Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt)*, Méjico: S. XXI.



- Freud, S.**, (2007) “Repetir, recordar, reelaborar”, en Freud, S. *Obras completas*, Tomo IX, Buenos Aires, Amorrortu.
- Horkheimer, M.** (2002) *Crítica de la razón instrumental*, Madrid: Editora Nacional.
- Horkheimer, M.** (2002) *Teoría crítica*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Jay, M.**, (1974) *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*, Madrid: Taurus.
- Lukács, G.** (1985) *Historia y conciencia de clase*, Madrid: Hyspamérica.
- Lukács, G.** (2010) *Teoría de la novela*, Buenos Aires: Godot.
- Sotelo, L.** (2009) *Ideas sobre la historia. La Escuela de Frankfurt: Adorno, Horkheimer y Marcuse*, Buenos Aires: Prometeo.



El modo de ser del *esse intentionale* en Tomás de Aquino

MAURO F. MARTINI

UNR

Sabido es que Tomás de Aquino recurre a la noción de *esse intentionale*, de ser intencional, para salvar la especificidad de conocimiento humano. En efecto, el acto de conocer una cosa implica que el alma recibe de algún modo su forma, ya sea ésta sustancial o accidental. De allí sus célebres afirmaciones de que “el conocimiento se da en cuanto lo conocido está en el que conoce” (*Suma Teológica* I, q. 16, a. 1) y de que el intelecto humano tiene, en cierta manera, la capacidad de convertirse en todas las cosas (*quodammodo omnia*): “lo inteligible es inteligido en cuanto es uno en el acto con lo que intelige” (*Suma contra gentiles* I, 47). Estas aseveraciones inclinan a pensar que la misma forma o esencia que está individualizada en la cosa real es la que está presente en el alma como si ésta fuese informada por la forma aprehendida de la realidad extramental. Sin embargo, tal manera de entender el acto cognoscitivo terminaría reduciendo el conocimiento humano a una operación natural, es decir, que no tendría ninguna diferencia con el proceso físico de adquisición de una forma por parte de una materia. Si así fuese, el alma humana se volvería pétreo cuando aprehende intelectualmente la forma de la una piedra.

Pero lejos de la voluntad del Aquinate está realizar tal reducción del conocimiento a factores físicos/mecánicos (como justamente habrían hecho los filósofos presocráticos, según la perspectiva de Aristóteles en su *De anima* I, 2). La oposición que señala Tomás entre la noción de *ser intencional* como opuesto al *ser natural* salvaría la cuestión. (Cf. *ST* I, q. 56, a. 2, *ad* 3; *Quaestiones quodlibetales*, VIII, 4, c.). La forma o *species* está presente en el alma de modo especial y diferente a como está presente en los seres naturales pues está presente de modo “intencional”. Ahora bien, ¿en qué consiste este modo especial de existencia propio de lo intencional? Aquí es donde comienzan los problemas ya que Tomás no ha realizado un tratamiento sistemático sobre la ontología del *esse intentionale*. Sólo podemos hallar en sus obras indicaciones dispersas en diferentes contextos sobre este peculiar modo de ser de lo intencional que permitiría demarcar entre lo cognitivo o mental y lo cognitivo extramental. ¿Por dónde entonces comenzar la reconstrucción de al menos algunos aspectos de tal metafísica de lo intencional subyacente a la teoría del



conocimiento tomista? Propongo partir de la enumeración de las características comúnmente aceptadas de la noción de intencionalidad que nos ofrece Deborah Black (Cf. Black, 2010: 66-67), que a su vez se basa en el artículo de Pierre Jacob sobre *Intencionalidad* de la *Enciclopedia de Filosofía Stanford*:

1º) Lo intencional es *direccionalidad* hacia objetos, es decir, que tiene la propiedad de dirigirse hacia algo otro.

2º) La intencionalidad como *existencia mental*, o sea, como un modo especial de ser que es propio de los objetos de conocimiento en cuanto son conocidos.

3º) La intencionalidad es la *propiedad distintiva de lo mental*, ya que sólo los estados conscientes son intencionales.

La primera característica, la direccionalidad, sin duda es una característica que Tomás le atribuye a lo intencional, lo que queda manifiesto cuando explica la noción de *intentio* a partir del verbo *intendere* entendido como un “tender hacia algo otro” (*in aliud tendere*) (Cf. *In I Sent.*, d. 38, q. 1, a. 3). La segunda característica, la existencia mental, es justamente lo que venimos marcando como el recurso de Tomás para no reducir el acto de conocimiento a una mera operación física. La tercer característica muestra que la segunda característica de lo intencional, su especial modo de ser, es exclusivo de lo mental y de los estados cognitivos. En otras palabras, significa que el *esse intentionale* solo puede tener una existencia mental. No hay nada fuera del alma que pueda ser una *intentio*, es decir, que exista de modo intencional. En algunos pasajes de su obra Tomás parece entender de este modo la intencionalidad. Por ejemplo, cuando afirma que “en todas las intenciones es verdadero que las intenciones mismas no están en las cosas sino tan sólo en el alma”¹. No obstante, en otros pasajes Tomás amplía el espectro ontológico de la intencionalidad ubicándola *también* fuera del alma. Así parece ocurrir cuando trata el tema de la presencia activa de los colores en el aire (en el caso del *médium* de la visión) o de la causalidad instrumental propia de los sacramentos. (Cf., por ejemplo, *In de Anima*, II, 14; *In IV Sent.*, 1, 1, 4, qc 2. c.)

Se nos presenta entonces un primer problema. Si se puede atribuir un ser intencional a entidades extramentales, entonces ya lo intencional no sería el rasgo exclusivo y definitorio de la naturaleza y las propiedades del conocimiento. Simenin, en un clásico artículo de 1930, aportaría la siguiente solución. Tomás sólo utili-

¹ “In omnibus autem intentionibus hoc communiter verum est, quod intentiones ipsae non sunt in rebus sed in anima tantum” (*In I Sent.*, 33, 1, 1, ad 3)



za en sus primeras obras el término de *intentio* para designar algo fuera del alma, a saber, la virtud que recibe el instrumento de su causa principal. Pero en sus obras posteriores este uso del término desaparece. Por tanto, habría una evolución terminológica que hace de la *intentio* extramental una “anomalía” temprana que se elimina en el pensamiento maduro del Aquinate, según el cual la intencionalidad es la marca distintiva de lo cognitivo. (Cf. Simonin, 1930: 445-463)

La interpretación de Simonin es desechada alrededor de una década después por André Hayen, quien señala que el Aquinate emplea también en obras tardías el término *intentio* para designar la virtud instrumental. No habría así tal evolución terminológica proclamada por Simonin. Nunca Tomás abandonó la idea de que puede haber un *esse intentionale* fuera del alma (cf. Hayen, 1942: 56-57). Esta visión es ahora la más comúnmente aceptada por estudiosos del tema tales como Pasnau, Tellkamp y Mosser. Ahora bien, si se asume que Tomás utiliza la noción de intencionalidad tanto para el caso del conocimiento como para seres no-cognitivos, el problema es saber qué relación guardan estos dos usos del término. En efecto, ¿decir que algo tiene un *esse intentionale* fuera de la mente es sólo una confusa metáfora extrapolada de la teoría del conocimiento? ¿O, por el contrario, el modo en que se da la existencia intencional de una cosa fuera del alma es idéntico a la presencia intencional de la *species* o forma de lo conocido presente en lo anímico?

Hay apoyatura textual como para sospechar que el *esse intentionale* extramental sea meramente una metáfora. No obstante, no puede ser que para Tomás sea idéntica la manera en que se da la intencionalidad en la mente y el modo en que se da en la realidad extramental, ya que se diluiría la especificidad propia del conocimiento humano. ¿Pero qué es lo que tienen en común y en qué difieren la existencia intencional de un ser inanimado y de uno inmanente al alma? En general los autores abocados al tema buscan responder esta cuestión en los textos donde Tomás trata el tema de la luz y el medio necesario para la visión o la audición. Prácticamente nadie lo analiza desde el tratamiento que hace Tomás de la causalidad instrumental considerada como *esse intentionale*.² Sin embargo nos parece pertinente trabajar la virtud instrumental como caso a comparar con las intenciones mentales y ello por dos razones. Primero porque es un contexto rico en precisiones. Y segundo porque el aire como medio del conocimiento sensible puede ser considerado como un caso de causalidad instrumental si tenemos en cuenta lo dicho en *De Veritate* XXVII, 4, *ad* 4, donde el aire es visto como un “motor movido”, que es

² Hayen en su *L'intentionnel selon Saint Thomas* es una excepción. De todos modos su estudio sobre la causalidad instrumental es demasiado sucinto (lo que no quita que sea bastante sugerente).



justamente lo que caracteriza al instrumento, o sea el mover en cuanto él mismo es movido.³

Lo primero que hay que notar es que lo propio de la causalidad del instrumento es que produce (o alcanza) un efecto que va más allá de la capacidad causal de su propia naturaleza o forma. Pero tal extensión de su alcance a un efecto superior sólo es posible porque la causa instrumental actúa bajo el influjo de una causa principal cuya naturaleza sí es proporcional al efecto producido por el instrumento. Esto explica que la similitud de dicho efecto se da con la causa principal y no con la causa instrumental. Así, la cama producida por el carpintero se parece a la cama que éste tenía en su mente y no al hacha por más que se haya servido de este instrumento para fabricarla:

El [agente] principal ciertamente opera por virtud de su forma, a la cual se asimila el efecto, así como el fuego calienta por su calor. [...] Sin embargo, la causa instrumental no actúa por virtud de su forma, sino solo por el movimiento con que es movida por el agente principal. De allí que el efecto no se asimile al instrumento, sino al agente principal, tal como la cama no se asemeja al hacha, sino al arte que está en la mente del artífice.⁴

El agente instrumental es movido por el agente principal para que realice su acción. De todos modos no hay que entender mal esta idea. La esencia del instrumento como motor movido no se basa en que el agente principal *aplique* la virtud propia del instrumento a la producción del efecto. La acción instrumental del hacha no es cortar, sino producir “a su modo” la cama. Es esto consiste la *virtud instrumental*, es decir, la “presencia” en el instrumento de una capacidad casual o perfección que supera aquella capacidad natural proveniente de su esencia o forma. “En efecto, el instrumento es de algún modo causa del efecto de la causa principal, no por su forma o virtud propia, sino en cuanto que participa algo de la virtud de la

³ “[...] instrumentum movet in quantum movetur. Motus autem est actus imperfectus, secundum philosophum; unde, sicut illa quae movent in quantum sunt iam quasi in termino motus assimilata agenti, movent per formam perfectam: ita illa quae movent prout sunt in ipso moveri, movent per virtutem incompletam. Et huiusmodi virtus est in aere ad movendum visum secundum quod immutatur a colore parietis ut in fieri, non ut in facto esse: unde species coloris est in aere per modum intentionis, et non per modum entis completi, sicut est in pariete.” (De Veritate XXVII, 4, ad 4)

⁴ ST III, 62, 1, co.: “Principalis quidem operatur per virtutem suae formae, cui assimilatur effectus, sicut ignis suo calore calefacit. [...]. Causa vero instrumentalis non agit per virtutem suae formae, sed solum per motum quo movetur a principali agente. Unde effectus non assimilatur instrumento, sed principali agenti, sicut lectus non assimilatur securi, sed arti quae est in mente artificis.” Cf. SCG, IV, 56, [§ 4].



causa principal por el movimiento de ella”⁵. En otras palabras, la causa principal mueve al instrumento gracias a que su virtud o poder causal está presente *en* el instrumento, o sea, le es en cierto sentido inmanente o inherente. Ahora bien, esta inmanencia no puede ser nunca la inmanencia o inherencia natural característica de los accidentes propios de una sustancia, tal como el caso del calor en el fuego, cuya presencia es natural y, por tanto tal calor goza de un ser completo y perfecto. Tomás entonces nos dice que el poder de la causa principal tiene una presencia, no natural, sino intencional en el instrumento: “...per modum intentionis, sicut virtus artis es in instrumento artificis” (*In IV Sent.*, d. 1 q. 1 a. 4 qc. 2 *ad* 4). Tal presencia es lo que se denomina “virtud instrumental”. El poder causal del instrumento en cuanto instrumento es el mismo poder que se encuentra en la causa principal de modo natural, es decir, de modo completo y perfecto. Pero en el instrumento tal poder, al no proceder de su forma o naturaleza, tiene un modo de ser incompleto o imperfecto.

La virtud del instrumento en cuanto es de un modo tal que actúa para un efecto que está más allá de lo que le compete según su esencia o forma, no es un ente completo que tiene un ser fijo (*fixum*) en la naturaleza; sino cierto entre incompleto, como es la virtud de inmutar la visión en el aire, en cuanto es instrumento movido por la cosa visible externa. Y a los entes de esta naturaleza se acostumbra llamarlos intenciones; y tienen algo similar con el ente que está en el alma, que es un ser disminuido (*deminutum*). (*In IV Sent.*, d. 1 q. 1 a. 4 qc. 2 *co.*)

Queda claro por esta cita que la virtud instrumental es un *esse intentionale* y que Tomás expresamente marca su semejanza con la presencia de la forma en el alma como objeto de conocimiento. ¿Pero en qué consiste esta semejanza? Consiste en lo que a criterio de Hayen (cf. Hayen, 1942: 18), es lo distintivo de un ser intencional, a saber, la presencia, en este ser, de una fuerza o perfección que lo rebasa en su naturaleza y que lo “empuja” o “encamina” más allá de sí mismo sin que por ello este ser padezca una mutación física o natural. Este ser arrastrado más allá de sí mismo, esta direccionalidad, este “tender hacia algo otro” se da en lo mental. Pero también en el instrumento que es llevado más allá de su potencialidad natural de producción de efectos. Asimismo se da en ambos la presencia o inmanencia de una perfección que por sí misma es trascendente, a saber, la virtud del agente principal en el caso del instrumento y de la forma de la cosa conocida en la *species cognosci-*

⁵ “Instrumentum enim est causa quodammodo effectus principalis cuasae, non per formam vel virtutem propriam, sed in quantum participat aliquid de virtute principalis causae per motum eius [...]” (De pot., III 7, resp. [§ 16].)



tiva. Y en ambos casos ni el instrumento ni la mente padecen una modificación física, sino una modificación espiritual o intencional (*inmutatio spiritualis sive intentionalis*) al decir de Tomás que delata su influencia de Averroes en esta cuestión (cf. Back, 2010; Tellkamp 2006).

Ahora bien, no obstante estos aspectos en *común* que justifican el uso de la noción de intencionalidad tanto en el ámbito mental como en aquél ámbito extramental propio de la casualidad instrumental, es preciso encontrar lo *diferente* de estos ámbitos para que se pueda explicar lo específico del conocimiento humano. Si tal diferencia se encontrase sólo en una diferencia cuantitativa en que es posible la “espiritualización” de una forma o perfección, entonces lo único que explica que el aire no conozca y el alma humana sí es que el aire no es lo suficientemente espiritual como medio y el alma sí. Pero no habría entonces ninguna cualidad propia en el alma que explique su capacidad cognoscitiva. Tal es la opinión de Pasnau (cf. Pasnau, 1997: 47). Veamos si se puede encontrar otra explicación que deje a Tomás mejor conceptualizado al respecto.

Para tal propósito notemos que la presencia intencional del agente principal en la causa instrumental es una presencia pasajera que permanece en el instrumento sólo por el lapso de tiempo que dura el influjo de la causa principal (cf. *ST III*, 62, 3, *co.*). La virtud instrumental es una *intentio fluens* que tiene un modo de ser equiparable al del ser movimiento en sentido aristotélico, o sea, al de un compuesto *in fieri*, en tránsito de la potencia al acto y, por ello, sin un acto o ser completo. Así, la virtud instrumental es *via in ens* (cf. *ST III*, 62, 4, *co.*; *In IV Sent* 1, 1, 4, *qc 2, co.*). En cambio, en el alma las intenciones de las cosas poseen una existencia “remansada” o “quieta” (*per modum intentionis quiescentis*) (cf. *In IV Sent* 1, 1, 4, *qc 4, co.*).

¿Qué es lo que explica esta diferencia entre *intentio fluens* en el instrumento y la *intentio quiescens* en el alma? Sea lo que sea tal explicación, la misma puede darnos un criterio para diferenciar lo cognoscitivo de lo no-cognoscitivo. Tal vez, una posible explicación pase por la diferencia ontológica del alma con los instrumentos, ya que ésta es inmaterial y los instrumentos siempre tienen un grado de materialidad. Pero esta es una cuestión que queda abierta a futuras investigaciones. Sin embargo, dejamos la siguiente cita a modo de sugerencia o indicio de nuestra hipótesis argumentativa.

[...] hay que tener presente que la diferencia entre los seres que tienen conocimiento y los que no lo tienen, estriba en que estos últimos no tienen más que su propia forma, mientras que a aquéllos les es connatural tener también la forma de otra cosa, pues la especie de lo conocido se encuentra en quien conoce. Así, resulta evidente que la natu-



raleza de lo que no tiene conocimiento es más reducida y limitada: en cambio, la naturaleza del que tiene conocimiento es más amplia y extensa. Por todo lo cual, el Filósofo en III De Anima dice: En cierto modo el alma lo es todo. La limitación de la forma se debe a la materia. Por eso, y como ya dijimos [q.7 a.1 y 2], las formas, cuanto más inmateliales son, tanto más se acercan a la infinitud. Así, pues, queda claro que la inmaterialidad es lo que hace que algo sea cognoscitivo: y según el grado de inmaterialidad, así será el grado de conocimiento. De ahí que en II De Anima se diga que las plantas, por ser materiales, no tienen conocimiento: Por su parte, el sentido es cognoscitivo, porque puede recibir especies inmateliales. Y el entendimiento es todavía más cognoscitivo, porque está más separado de la materia y no se mezcla con ella, tal como se dice en III De Anima. (ST I, q. 14, a. 1, co.)

Referencias bibliográficas

- Black, D.** (2010), "Intentionality in Medieval Arabic Philosophy." *Later Medieval Perspectives on Intentionality*, special issue of *Quaestio* 10: 65-81.
- Hayen A.** (1942), *L'intentionnel selon Saint Thomas*, Paris: Desclée de Brouwer.
- Mosser, R.** (2011) "Thomas Aquinas, esse intentionale, and the cognitive as such", *The Review of Metaphysics* 64 (4):763-788.
- Pasnau R.** (1997), *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Simonin, H. D.** (1930), "La notion d'«intentio» dans l'oeuvre de St. Thomas d'Aquin", *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 19: 445-463.
- Tellkamp J.** (2006), "Aquinas on Intentions in the Medium and in the Mind", *Intelligence and the Philosophy of Mind* 80: 275-289.



Técnica y Naturaleza en *Ser y Tiempo*: Estudio acerca de los modos de aparición de la naturaleza en el contexto del trato pragmático con los entes

LUCIANO MASCARÓ

CONICET/ANCBA (CEF)/UBACyT

Introducción

A lo largo de los párrafos de *Ser y Tiempo*, pueden identificarse diversos usos del problemático término “Naturaleza”. Algunos de estos usos resultan más asociados al empleo cotidiano y pre-filosófico del término, otros, responden a un nivel de mayor reflexión temática, ya sea ésta de índole filosófica o científica. Paralelamente, algunas de estas acepciones se relacionan de manera más directa con las estructuras existenciales que constituyen el ser-en-el-mundo, otras, por el contrario, responden a diversos niveles de derivación, o alejamiento del suelo originario que relaciona el problema de la Naturaleza con la cuestión de la existencia.

Dentro de este contexto hace su aparición un problema: dado que el trato técnico-pragmático con los entes es descripto como la forma cotidiana y originaria de relación hombre-mundo, y dado que la Naturaleza, en su sentido más tradicional, parece manifestarse sólo ante una reflexión temática, o ante una contemplación artística que se aíslan en cierto modo de la ocupación técnica, nos preguntamos: ¿de qué manera, si acaso existe alguna, hace su aparición la Naturaleza ante los ojos de la ocupación?. ¿Es posible tener una experiencia de la Naturaleza desde el interior de la actitud técnica en la que la existencia se despliega más cotidianamente?, y si lo es, ¿de qué tipo es esta experiencia, qué estructuras involucra, y cómo puede ser descripta ontológicamente?

Teniendo en cuenta dicha situación, comenzaremos por una breve exposición de los diversos sentidos de Naturaleza empleados en la obra fundamental de 1927, para ubicarlos en los diversos niveles de originariedad que les corresponden, diferenciando a su vez los sentidos ónticos de los ontológicos. Luego de realizada esta exposición, nos ocuparemos puntualmente del modo de aparición de la Naturaleza en el contexto del quehacer técnico con los entes. Se afirmará, junto con Heidegger, que la Naturaleza posee diversas formas originarias de aparición dentro del contex-



to pragmático de la ocupación, y que, de hecho, las consideraciones científicas del “mundo natural” derivan de estas primarias formas de aparición.

1.

A continuación expondré brevemente los diversos sentidos en los que se emplea el término “Naturaleza” en el contexto de Ser y Tiempo; casi todos los sentidos que serán mencionados coinciden en encontrarse dentro del rango de la derivación, es decir, se muestran como alejados del suelo de la experiencia originaria por medio de la cual la Naturaleza viene primariamente a la presencia.

a) El sentido derivativo fundamental en el que se comprende la naturaleza es el de *conjunto exterior de lo que está-ahí ante los ojos* (Cfr. Heidegger, 2006:168). Según Heidegger, esta concepción es deudora de la distinción cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa*, y, consiguientemente, entre el ámbito de lo espiritual y el de la naturaleza.

Según Heidegger, la Naturaleza aparece en la concepción cartesiana (y desde ella, en toda la tradición filosófica posterior), como el “ente intramundano que funda en su ser todo otro ente” (Heidegger, 2006:125). Desde esta perspectiva, la Naturaleza sería ella misma un ente que comparece dentro del mundo, y que, por tanto, no se identifica con este último. “La Naturaleza, comprendida en sentido ontológico categorial es un caso límite del ser del posible ente intramundano” (Heidegger, 2006:93)

La Naturaleza queda comprendida como un ente, el ente máximo, y caracterizada, como todos los demás entes, por su substancialidad, es decir, su independencia de la instancia productora (Cfr. Heidegger, 2000:§12a). La Naturaleza se define como la totalidad del ente que comparece ante los ojos [*Vorhandensein*], ente que se muestra determinado por una serie de propiedades predicativas, últimamente derivables de la *extensio*, su característica más esencial

Heidegger considera que la noción de Naturaleza como *lo exterior corpóreo-sustancial* encuentra sus raíces en el así llamado *proyecto matemático de la naturaleza*, propio de la modernidad; el mismo interpreta a este ámbito como el espacio fenoménico de los procesos susceptibles de cuantificación y cálculo.

b) En segundo lugar, también puede descubrirse la Naturaleza como *Fuerza natural* [*Naturmacht*] la cual se expresa en el poder de los elementos y los desastres naturales. Esta consideración aparece con ocasión del tratamiento del proble-



ma del sentido [*Sinn*]¹. El sentido constituye una estructura existencial del Dasein, por lo tanto, “sólo el Dasein puede estar dotado de sentido o desprovisto de él” (Heidegger, 2005:175). En el modo poderoso, y, por lo mismo, potencialmente amenazador de manifestarse de la fuerza natural, la Naturaleza se muestra como un *contrasentido* para el Dasein, es decir, como aquello que, estando presente ante la existencia, puede ir en contra de ella (Cfr. Heidegger, 2006: 175)

e) En tercer lugar puede destacarse la noción de *Naturaleza histórica*, un aspecto de lo natural que lo coloca en una relación directa con el despliegue del acontecer humano en general. (Cfr. Heidegger, 2006: 404). La naturaleza histórica nombra la posibilidad de detectar, en una aproximación historiográfica a antiguos contextos pragmáticos, la relevancia histórica de espacios donde la intervención humana no resulta tan manifiesta como en los artefactos o las obras escritas, se trata de ámbitos que, de algún modo u otro, han sido afectados por el proyectar de la existencia, y que en esa medida, se vuelven expresión de un contexto pragmático que ha quedado alejado en el tiempo en sentido vulgar. Así harán su aparición ciertos sectores del “mundo exterior” especialmente recargados de un contenido y sentido definido por el transcurrir histórico, tales como el terreno de asentamiento o explotación, el campo de batalla, y el lugar de culto. De esta manera, la Naturaleza se configura como un objeto temático más que cae bajo los intereses de la historiografía.

f) En último lugar, puede destacarse el que quizás resulte el sentido de Naturaleza más alejado de la originaria experiencia pragmática en el mundo; nos referimos a la acepción fundamental de la Naturaleza en tanto región ontológica, es decir, ámbito de objetos de estudio de la ciencia natural,

La ciencia, en tanto *conocimiento de objetos* es un modo derivado de la comprensión, un modo que conlleva una desmundanización del mundo, que extrae a los entes de su originario trasfondo pragmático, y los presenta como lo ante los ojos [*das Vorhandene*], caracterizado por propiedades predicativas.

Cuando en el contexto de la investigación científica se hace referencia a las “leyes de la naturaleza”, o al anteriormente mencionado “proyecto matemático de la naturaleza”, se está empleando el sentido científico de naturaleza que del que aquí nos ocupamos. Según esta visión tematizante, la Naturaleza quedaría integrada por la totalidad de los objetos que se encuentran ahí ante los ojos, en tanto abiertos desde un proyecto de calculabilidad y medición

¹ El *sentido* es descripto como el horizonte de comprensibilidad de algo, articulado en tres niveles del comprender previo: el modo previo de ver [*Vorsicht*], el modo previo de concebir [*Vorgriff*], y haber previo [*Vorhabe*]



2.

Luego de haber expuesto sintéticamente los principales sentidos en los cuales se utiliza el término “Naturaleza” en Ser y Tiempo, nos corresponde estudiar los modos de aparición de la Naturaleza dentro del contexto del trato pragmático con los entes.

En Ser y Tiempo se afirma que el modo primigenio de relación del hombre con su mundo no es cognoscitivo en el sentido manejado por las ciencias, sino inicialmente pragmático. Tal como ya se ha indicado, la visión contemplativa, que convierte al ente en tema de un discurso, sólo es accesible si primero se abandona la visión ocupacional de la circunspección. Tratándose, pues, de un modo primordial de visión dirigido a lo circundante, deberán interponerse a la circunspección una serie de procesos derivados, que la cancelen y transformen en teoría. Lo dicho pone de manifiesto el carácter originario de la visión ocupacional, y del correlativo trato pragmático con los entes. Por tanto, cabe preguntar: ya que los sentidos de Naturaleza a los que nos dedicamos coinciden en manifestar, con diverso grado de objetivación, al medio ambiente como el conjunto de lo que está ante los ojos [*Vorhandenheit*], ¿es posible establecer una serie de formas de aparecer de la Naturaleza asociadas al estilo de visión interesada (la circunspección)?, o en otras palabras, ¿Existen modos de manifestación de la Naturaleza que la hagan accesible en términos de la segunda modalidad fundamental del ente, a saber, la condición de a la mano [*Zuhandenheit*]?, ¿Cómo es la experiencia de la naturaleza que se ofrece a partir del contacto con los artefactos?

Ser y Tiempo destaca una serie de experiencias técnicas de lo natural, que a continuación expondremos. Como se verá, todas ellas coinciden en que la Naturaleza se hace presente en tanto relacionada con la praxis, y no como algo ante los ojos, ofrecido a una experiencia contemplativa o tematizante. En estas experiencias, la Naturaleza es descubierta como fenómeno accidental del trato ocupacional con artefactos, es decir, ella misma nunca comparece como ente a la mano, sino como algo en relación al útil y a la ocupación técnica, en otras palabras, aparece de manera concomitante e implícita con el trato pragmático. Para el estudio de estas nociones serán fundamentales las reflexiones del parágrafo 15 de Ser y Tiempo.

a) En primer lugar, la Naturaleza viene a la presencia en el *material* (o el “de qué” [*Woraus*]) del ente técnico. “Martillo, alicate, clavo, remiten por sí mismos al acero, hierro, mineral, piedra, madera (están hechos de todo eso). Por medio del uso, en el útil está descubierta también la “naturaleza”, y lo está a la luz de los productos naturales” (Heidegger, 2006:98). Así, el proceso pragmático de martillar



descubre el aspecto utilitario de los elementos de los que está fabricado este útil: la tarea que el martillo debe realizar demandan el peso y la solidez de la cabeza; además de la resistencia y comodidad del mango, características que remiten, a su vez, a su composición de madera y acero respectivamente, o bien, otros elementos que satisfagan estas mismas necesidades.

b) Un segundo aspecto que dirige y da sentido al uso técnico de herramientas es el así llamado “para-qué” [*Wozu*]. Junto con el “de-qué”, el “para-qué”, orienta el obrar hacia una finalidad, que siempre coincide con la obra terminada. El para-qué es capaz de traer la Naturaleza a la presencia de un modo peculiar: ella se hace accesible cotidiana, y pre-temáticamente en la llamada “materia prima”, es decir, en el tipo de elemento requerido para el desarrollo del producto técnico finalizado: cuero, madera, piedra, hierro, etc. La Naturaleza compareciente de este modo se vuelve disponible para el Dasein en tanto usuario y productor, y, según las características y comportamientos de los elementos utilizados (dureza, flexibilidad, resistencia, y también forma, tamaño, figura) ella se revelará como adecuada o inadecuada para aquello que le otorga sentido a todo el proceso de producción: las finalidades propias del proyectar fáctico de la existencia. Por ejemplo, si el proyectar fáctico requiere de la fabricación (o re-diseño) de un artefacto para cumplir con la primitiva función de cortar cuero, cualquier material liviano, flexible e inestable como el caucho, o el algodón se mostrará como ineficaz para llevar a cabo la tarea especificada, al haber sido incorporada al diseño del artefacto; lo contrario vale para cualquier material sólido, resistente y fácil de tallar y manejar, como el pedernal. Por supuesto, todas aquellas características no son percibidas temáticamente, sino desde la comprensión pre-científica inherente a la circunspección que hace uso de las cosas. En cada uno de los mencionados materiales se acusa, como última referencia la Naturaleza, la cual ya no depende de ninguna instancia de producción. La Naturaleza comparece aquí como lo disponible y adecuado, aquello sobre lo cual la ocupación puede extenderse para incorporarlo al plan técnico con el fin de que este último sea llevado a término.

Un sentido adicional, que no se encuentra explicitado en Ser y Tiempo, pero que puede ser pertinentemente extraído de los principios expuestos es el siguiente: La Naturaleza comparece como aquello que posee una posibilidad latente tal que lo relaciona con el trato pragmático con los entes, pero que, sin embargo, no requiere de una intervención humana para cumplir con su función, sino simplemente que la existencia se coloque bajo su espectro, y se deje beneficiar por sus potencialidades. Es en este sentido que decimos que el árbol es sombra, que la caverna es guarida, o que una serie de piedras en un arroyo, es un puente. Desde esta perspectiva, algo



que ya se manifiesta frente a nosotros como carente de interés técnico, es redescubierto por los ojos de la ocupación, y pasa a formar parte del circuito de motivaciones y finalidades pragmáticas, sin que el hombre lo modifique materialmente en modo alguno.

c) Este sentido de Naturaleza al que aún nos dedicamos, puede extenderse hacia ámbitos más amplios: No hacemos referencia ya a los materiales de los cuales está hecho el artefacto, o los elementos que el trato técnico requiere para llevar a cabo su obra, sino a la misma posibilidad de obtención de materia prima y energía, es decir, a la disponibilidad total de materiales en general. Este modo de visión descubre técnicamente a la naturaleza, fijando su atención pre-teórica en las posibilidades inherentes al medio ambiente disponible. Heidegger afirma que la Naturaleza puede resultar abierta en el mismo descubrimiento del mundo circundante: el río comparece como energía hidráulica, el bosque como reserva forestal, y el cerro como cantera. La utilización del paisaje para los fines técnicos de la ocupación revela a la Naturaleza como “aquello de lo cual se puede extraer algo”, como reserva de energía y materia prima, que espera a la intervención humana para poner sus posibilidades al servicio de la existencia. Este modo de aparición es quizás el más discutido por las críticas heideggerianas posteriores a la *Kehre*, que se centran en la concepción de la *Gestell* (“imposición”, “estructura de emplazamiento”) como esencia de la técnica contemporánea.

d) En cuarto lugar, y en un sentido quizás más omnipresente, pero por lo mismo, más subliminal, puede destacarse el descubrimiento de la Naturaleza como aquello en vistas a lo cual los objetos técnicos adquieren su configuración específica. La Naturaleza está presente en el sistema de alumbrado público, en tanto que éste tiene en cuenta la oscuridad; el reloj lleva consigo la originaria referencia a una determinada posición del sol en el firmamento; el desagüe y el techo a dos aguas esperan la lluvia, a la vez que protegen de la intemperie. La misma configuración de nuestro mundo circundante “civilizado” ha ido adquiriendo su forma actual en referencia a los fenómenos naturales de los cuales ha intentado protegerse o separarse de manera insistente y constante. En este sentido, podría afirmarse que la Naturaleza comparece permanentemente en nuestra experiencia del mundo técnico [*Werkwelt*] circundante, pero en tanto que cancelada por éste, o, más bien, prevista en el diseño que persigue la protección contra ella.



Conclusiones

Las modalidades hasta aquí expuestas representarían las dimensiones originarias de aparición de la Naturaleza en el contexto del trato técnico con los entes. Desde estas modalidades se derivarán todas las demás, siempre acompañando el desarrollo del interés de la existencia.

Este trabajo persiguió el objetivo de ofrecer un panorama de la posible y necesaria coordinación entre técnica y Naturaleza, por medio del posicionamiento en la obra fundamental de la filosofía Heideggeriana anterior a los años '30, una perspectiva que aún no resalta los aspectos críticos característicos del así llamado “segundo período” de su pensamiento, en donde la técnica, en tanto *Gestell*, como la última (y perniciosa) forma de relación entre el hombre y el ser, se revela como modo fundamental del pensar contemporáneo y el fenómeno central de la cultura. En contraste con esta última perspectiva, Ser y Tiempo ofrece una visión en torno a la técnica, en cierto sentido, más neutral que la propia de los escritos posteriores a la *Kehre*, obras que representan el obligado foco de análisis para las temáticas asociadas a la técnica y sus fenómenos auxiliares.

Los párrafos precedentes han señalado el modo en el que la Naturaleza se muestra como un fenómeno multiforme ante los divergentes ojos de la ocupación y de la teoría. El análisis de la obra de 1927 ofrece una descripción del modo de aparición de la Naturaleza desde la visión circunspectiva, que plantea una posibilidad de articulación que no compromete ni oscurece la originaria relación del hombre con el ser, de hecho, se percibe en este análisis la exigencia ontológica de una particular comparecencia de la Naturaleza desde la perspectiva ocupacional. La asociación Naturaleza-técnica por medio de la mirada afín a la praxis cotidiana, pone de manifiesto que dicha coordinación encuentra sus bases en la misma estructura de ser del Dasein, y que, por tanto, la técnica no necesariamente compromete al medio ambiente en el despliegue de su esencia. La articulación Naturaleza-técnica es posible, tal como se extrae de los principios de la analítica existencial.

Referencias Bibliográficas

- Escudero, J.A.** (2011): *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, Barcelona: Herder
- (2009): *El lenguaje de Heidegger, diccionario filosófico 1912-1927* Barcelona: Herder



- Guignon, Ch.** (1983): *Heidegger and the problem of knowledge*, Indiana, USA: Hackett publishing company
- Gethmann, C. F.** (1991): “Der existenziale Begriff der Wissenschaft. Zu Sein und Zeit, §69b”. *En Neuzeit und Gegenwart. Philosophische Studien. Band1: Lebenswelt und Wissenschaft.*, C.F Gethmann ed., Bonn: Bouvier Verlag. p.181-208
- Heidegger, M.** (1967): *Sein un Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- (1993): *Lenguaje tradicional y lenguaje técnico*, Materiales del curso de doctorado “el discurso filosófico de la modernidad”, Universidad de Valencia. Versión castellana de Manuel Jiménez Redondo.
- (1994): *La pregunta por la técnica*, en *Conferencias y Artículos*, Barcelona: Ed. del Serbal, Trad. de Eustaquio Barjau.
- (2000): *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid:Trotta, Trad. y prólogo de Juan José García Norro.
- (2006): *Ser y Tiempo*, Madrid: Trotta. Traducción y notas de Jorge Eduardo Rivera
- Kisiel, Th.** (1995): *The genesis of Heidegger’s Being and time.*, Berkeley / Los Angeles: University of California Press
- Parente, Diego** (2008a): “La concepción Heideggeriana del Artefacto en *Grundbegriffe der Metaphysik*” en *Signos Filosóficos*, vol. X, núm. 20, julio-diciembre, pp. 75-93
- (2008b): “Observaciones sobre uso y función de artefactos en *Sein und Zeit* de M.Heidegger” en *Contrastes, Revista internacional de filosofía*, Vol.XIII, Málaga, España: Ed. De la Universidad de Málaga, pp. 37-59
- Vigo, A.G.** (2008): *Arqueología y aletheiología*, Buenos Aires: Biblos



La antropoplástica platónica

NICOLÁS MATHOV

CONICET/UNSJ

En su diálogo *Leyes* Platón esboza un minucioso proyecto socio-político de ordenación de la vida. Habría que preguntarse, hoy, más de dos milenios después de Platón, cuál es el influjo que este aristócrata, admirador de la disciplina espartana, ha tenido sobre la cultura y el pensamiento de Occidente: o bien, cuál es su legado socio-filosófico-político. Para ello, para medir la “influencia” o la “vigencia” del pensamiento platónico, tal vez resulte útil retomar algunos pasajes de *República* y *Leyes* para, a partir de allí, comprender los alcances del proyecto platónico, como así también, naturalmente, la estrecha conexión existente entre algo así como la “estética” y la “política”. Así las cosas, la presente exposición pretende resaltar, del pensamiento platónico, la siguiente cuestión: la estrecha ligazón entre vida y poder en su pensamiento socio-político, haciendo especial hincapié en el hecho de que, para Platón, la filosofía no es sino el gran arte del *paidagogeio* (es decir, de conducción de infantes, de *infantes adultos*), y donde la pedagogía filosófica, retomando a Werner Jaeger, es una actividad *antropoplástica* (Jaeger, 2010:11). A partir de esta noción que Jaeger aplica a los griegos –calificándolo de *pueblo antropoplástico*–, toda la cuestión filosófica, socio-política, estética, adquiere una nueva “profundidad”. Y se trata, en definitiva, de poder comprender, a partir de Platón o *en* Platón, esta cuestión: el *alcance* de la noción de *ley*, del *imperio de la ley*, del imperio del *nómos*. Es desplazando la pregunta hacia una *antropoplástica*, y partiendo de una adecuada comprensión del término “*nómos*”, que el proyecto socio-político platónico puede llegar a ser comprendido como un verdadero proyecto *biopolítico* o *zoopolítico* de organización e institución de *animales urbanos*. La *antropoplástica* es sencillamente eso: la acuñación de hombres a partir de ciertos modelos eidéticos que han de inducir una serie de *identificaciones miméticas*. Que la noción de “*nómos*”, para Platón, excede ampliamente eso que hoy en día alguien podría entender como una “mera ley formal”, es algo a todas luces evidente: el *nómos* platónico sólo puede ser comprendido en tanto que actividad artístico-plástica de producción de *lo humano* (de un cierto *hábitat* y, junto a él, de ciertas *formas de vida*).

Sobre el término *nómos*, Francisco Lisi, en su Introducción a *Leyes*, anota:



El término *nómos*, que en su forma plural da el título al tratado, tiene en griego un campo semántico que supera en mucho a nuestra palabra 'ley'. Originariamente significa 'división', 'distribución' y su uso se encuentra atestiguado a partir de Hesíodo (Los trabajos y los días). Abarca significados tan diversos como 'hábito', 'costumbre', 'ley' y 'aire musical', 'norma de conducta', 'regla para la acción', etc. Todas estas significaciones están presentes en el uso de esta palabra en la obra de Platón y todas están entrelazadas entre sí para formar un conjunto coherente que estructura la obra de un extremo al otro. La noción de *nómos* adquiere una dimensión trascendente, religiosa, que hay que tener en cuenta al momento de analizar su proyecto político (Lisi, 2007:69).

El amplio espectro semántico de la noción de "*nómos*" obliga de algún modo al intérprete que se mide con los diálogos platónicos a más de dos milenios de distancia, a efectuar una suerte de *deconstrucción* sobre la compartimentalización de los saberes. Por un lado, cuestiones "estéticas", "éticas" y "políticas", se dan como fenómenos híbridos, donde las "representaciones artísticas" que golpean los sistemas nerviosos de los ciudadanos, tienen inmediatas consecuencias e implicancias ético-políticas. Es decir: relatos, imágenes y músicas pueden funcionar, ético-políticamente, por turnos, como *aceleradores o desaceleradores pulsionales*. El problema de la expulsión-inclusión del poeta en *República* sólo resulta comprensible a partir de allí. Desde una concepción meramente "formal" o "abstracta" de la ley, el problema de los poetas-artistas sólo puede generar cierta perplejidad. Sin embargo, desde el momento en que se comprende la dimensión omniabarcante – *biopolítica*- del *nómos* (en tanto que ordena y espacia toda una serie de formas de vida a lo largo y ancho de un territorio), entonces el encono platónico hacia determinadas prácticas artísticas deviene completamente razonable: *en ellas está en juego la propia legalidad*, en ellas se pone en juego la vida misma y la subsistencia del *nómos*, de un *determinado nómos*. El arte, con su poder de "golpear" y afectar, en un sentido u otro, la sensibilidad, posee el poder de modificar (generar y regenerar) "hábitos", "costumbres", "conductas": *disposiciones (héxis)*. Nociones estas últimas que quedan claramente abarcadas bajo la órbita semántica de "*nómos*". Pero incluso se podría ir todavía un poco más lejos; *nómos* hace referencia a "división" y "distribución", es decir, a la estructuración y a la ordenación misma de la vida dentro de la *pólis* y sobre un cierto *territorio*, que es siempre el efecto de un *dibujo normativo* -una *ley*- generada por un legislador-poeta cuya tarea esencial y primera es producir una suerte de *gran container* socio-político (la *pólis*, la ciudad-estado).



La ley es *formadora* en el más estricto sentido artístico-técnico del término: es aquello que le debe dar *forma* a una suerte de material in-forme, de-forme o a-forme (es decir: el *nómos* es la *téchne* de producción-institución de *formas humanas* de vida). Toda la cuestión pedagógica ligada a la aristocracia y a la *areté* (virtud) tiene que ver con eso: con acuñar buenos “tipos” o “copias” de hombres a partir de un modelo eidético-paradigmático absolutamente *noble* o “superior”. La producción de hombres virtuosos es una tarea que, ya en *Leyes*, y tal como es concebida por Platón, abarca la totalidad de la existencia del individuo, desde su nacimiento y hasta su muerte. Aunque, a decir verdad, esto no es del todo exacto: la tarea pedagógica comienza incluso *antes* del nacimiento, con los ejercicios prenatales que Platón exige que la madre efectúe para comenzar a educar al feto a partir de vibraciones y movimientos (*Leyes* 789e). Inclusive, de manera *virtual*, empezaría todavía antes de la conformación del feto, puesto que el proyecto platónico de administración de la vida prevé un cuerpo de magistrados que monitoreen los matrimonios y su procreación (*Leyes* 784a-c), formulando, a partir de allí, una ponderación acerca de los apareamientos más convenientes según las necesidades de la propia ciudad-estado (teniendo en cuenta, a partir de la “personalidad” o el “carácter” de los padres, el tipo de vástago que engendrarán). Incluso es preciso tener presente que, ya en el *Político*, Platón concibe esa “ciencia real” -o “política”- como una tarea explícita de *producción y crianza de seres vivos* (*Político* 261d).

La tarea pedagógica –biopolítica o zoopolítica- de moldeo de cuerpos se sostiene ininterrumpidamente a lo largo de toda la existencia del individuo. El verdadero “gran pedagogo” es el poeta-legislador, de ahí que sea preciso comprender la “pedagogía” como conducción-guía de infantes *ontológicos*; es decir: el *adulto pagano*, no-sabio, es, en términos ontológicos, una suerte de *infante eterno* (sólo el *fuego espiritual* de la pedagogía podría hacer *virar* al alma de lo sensible a lo inteligible). Pero eso no es todo; la ley (el *nómos*) no opera sólo sobre las almas, es también producción plástica de espacialidad. En efecto, en *Leyes*, Platón no dejará de lado la cuestión urbanística: describirá una ciudad cuyo “diseño urbanístico está minuciosamente planificado tanto en lo que concierne al plan general como a los detalles relacionados con la construcción de edificios públicos, templos, murallas y casas privadas” (Lisi, 2007:70). Platón atribuirá a los “guardias urbanos” la misión de “controlar que se respeten las líneas de propiedad, que las construcciones de los edificios no invadan los espacios públicos y que los habitantes mantengan en condiciones sus casas” (Lisi, 2007:70). En su Introducción a *Leyes*, Lisi remarcará, dentro de la generalizada influencia que ese diálogo ha ejercido sobre una multiplicidad



de autores, el particular influjo que tuviera sobre el jurista inglés Jeremy Bentham (Lisi 2007:127). La *pólis* platónica es una ciudad en la cual no debe haber nada sin vigilancia (Leyes 760a): es preciso vigilar los matrimonios, la reproducción, las construcciones y las edificaciones; hasta el punto de construir casas que faciliten la vigilancia de sus habitantes (Leyes 779b-c). Pero hasta ahí la vigilancia parecería ser, por así decir, meramente “externa”. Ahora bien, en un pasaje de *República* II, Platón se refiere a la necesidad de que cada uno sea el vigilante de sí mismo (*República* 367a), para no tener que estar vigilándose, ininterrumpidamente, los unos a los otros (*República* 367a). Cabría pensar y comprender la más contundente realización del *nómos* –de la *ley*- bajo la forma de una *conciencia viviente* que habría de ser ético-políticamente implantada dentro de un cuerpo pulsional desorganizado, lleno de apetitos desenfrenados, sin medida, sin *ley*. La dimensión política de una *ética* es eso: la posibilidad de un auto-dominio de sí, la posibilidad de hacer, por parte del individuo, de su “sí mismo”, una pequeña *pólis* dentro de la *pólis*. Un pasaje de *República* IX:

También tiene esto en vista nuestro gobierno de los niños, en cuanto no les permitiremos ser libres hasta haber implantado en ellos una organización política tal como en el Estado; y después de alimentar lo mejor que hay en ellos con lo que en nosotros es de esa índole, y tras dejar, en lugar de esto último, un guardián y gobernante semejante en cada uno, sólo entonces los pondremos en libertad (*República* 591a)

El *nómos* es *antropoplástico*, *antropotécnico*. Sobre el “imperio de la ley” en Platón, Lisi señala: “Platón formula por primera vez la idea de ser esclavo de la ley” (Lisi 2007:127). El imperio de la ley (del *nómos*) ha de extenderse a lo largo de toda la ciudad-estado. Más aún: el *nómos* es la *pólis* misma en su tarea artística –plástica- de autoproducirse. Si la cuestión del “arte” preocupa tanto a Platón al momento de pensar “lo político”, ello se debe a que, entre una tarea y otra, entre “estética” y “política”, no hay, a decir verdad, diferencia alguna. Tal vez sea la noción de “pedagogía”, con su hacer referencia a la formación-guía de un infante, por parte de un adulto ya *formado*, la que con mayor fuerza exprese esa tarea de *orfebres* que unos animales deben efectuar sobre otros, para hacerlos ingresar en el orden *humano*. Un animal no guiado, que no hubiere sido sometido al proceso pedagógico de adquisición de *la forma* (humana), sería sencillamente un bárbaro, un animal. Sólo el *lógos*, como una suerte de *nómos viviente*, puede apoderarse de un cuerpo animal –instalarse dentro de él como *conciencia*- para hacerlo ser un *animal urbano*, es decir, un *ciudadano*. La *formación* – la *paideia*, la *Bildung*- tiene



que ver con la necesidad de imitar o emular un paradigma arquetípico de “humanidad” o de “virtud” (una noción remite a la otra, mientras que la virtud hominiza y enaltece, el vicio animaliza y degrada). Se trata de darle -o imprimirle- una cierta *forma* al hombre a partir de un cierto *ideal*. La *paideia* es eso. De ahí que el propio Platón monte, en torno de la figura de Sócrates, un teatro *trágico* a partir del cual pueda surgir un *hombre prototípico o paradigmático* que desencadene toda una serie de *identificaciones miméticas* en las generaciones venideras. El Sócrates platónico es un *transformador libidinal* cuya función ético-política es servir como ejemplo de vida virtuosa. Ahora bien, ¿dónde radica la virtud de Sócrates? En su auto-sacrificio, en su *esclavitud ante la ley*. El prócer ratifica su virtud en un último y decisivo gesto de auto-inmolación: con su rechazo a sustraerse a esas leyes que lo fabricaron (aún mediando una condena flagrantemente injusta).

En el *Critón* Platón-Sócrates intenta justificar el sometimiento a la ley, más allá de toda consideración acerca de la justicia o injusticia de una condena. Para ello Sócrates imagina un diálogo entre él y esas leyes que, con la intermediación de unos jueces, lo condenaron a muerte; allí, éstas le reclaman a Sócrates ese cuerpo que es él (o que es *de él*) pero que en verdad ellas mismas fabricaron y moldearon. El pasaje del *Critón* en el que *las leyes le exigen* a Sócrates ese cuerpo que le dieron *en comodato* es el siguiente:

¿Es esto, Sócrates, lo que hemos convenido tú y nosotras, o bien que hay que permanecer fiel a las sentencias que dicte la ciudad? (...) Sócrates no te extrañes de lo que decimos, sino respóndenos, puesto que tienes la costumbre de servirte de preguntas y respuestas. Veamos, ¿qué acusación tienes contra nosotras y contra la ciudad para intentar destruirnos? En primer lugar, ¿no te hemos dado nosotras la vida y, por medio de nosotras, desposó tu padre a tu madre y te engendró? Dinos, entonces, ¿a las leyes referentes al matrimonio les censuras algo que no esté bien? (...) Entonces, ¿a las que se refieren a la crianza del nacido y a la educación en la que te has educado? ¿Acaso las que de nosotras estaban establecidas para ello no disponían bien ordenando a tu padre que te educara en la música y la gimnasia? (...) Después que hubiste nacido y hubiste sido criado y educado, ¿podrías decir, en principio, que no eras resultado de nosotras y nuestro esclavo, tú y tus descendientes? (Critón 50d-e)

Y también:



Tú mismo, en primer lugar, si vas a una de las ciudades próximas, Tebas o Mégara, pues ambas tienen buenas leyes, llegarás como enemigo de su sistema político y todos los que se preocupan de sus ciudades te mirarán con suspicacia considerándote destructor de las leyes; confirmará para tus jueces la opinión de que se ha sentenciado recatemente el proceso. En efecto, el que es destructor de las leyes, parecería fácilmente que es también corruptor de jóvenes y de gentes de poco espíritu (Critón 53b-c)

Sócrates está rodeado, no tiene escapatoria: o huye y *confirma* las acusaciones en su contra (cayendo, así, en la *injusticia*), o permanece en la virtud y la justicia pero a condición de *restituir* ese cuerpo que los hombres, en nombre de las leyes, le han exigido devolver *injustamente*. El *Sócrates ante la ley* está en la siguiente disyuntiva: huir de la condena injusta pero transformarse en culpable, o aceptar la condena injusta y perder el cuerpo (pero para conservar la inocencia). Disyunción constitutiva del sujeto *sujeto* a la Ciudad, y que sólo puede encontrar una resolución paradójica: el auto-sacrificio, el sacrificio de sí, la *auto-inmolación heroica*. La “cuestión socrática” no tiene nada que ver con Sócrates: es la cuestión del *nómos* viviente, del sujeto-ciudadano auto-sacrificante. El Sócrates que Platón construye es, en todo caso, el gran cuerpo (heroico) del suplicio: el cuerpo que se entrega sin miramientos, incluso a una condena *flagrantemente injusta o absurda*. Cuerpo que *reconoce* o que *asume* esa “sujeción originaria” –*biopolítica*- que lo *ata* a la *pólis* que lo produjo, que lo diseñó, que lo moldeó, que lo *hizo vivir*, y que ahora, sencillamente, lo *hace morir*.

Referencias bibliográficas

Jaeger, W. (2010), *Paideía. Los ideales de la cultura griega*, Buenos Aires: FCE

Lisi, F. (2007), “Introducción” a *Diálogos VII*, Madrid: Gredos

Platón (2007), *Diálogos I, IV, V, VII, VIII*, Madrid: Gredos



***Vicissitudine y visión de lo infinito en De los heroicos furores* de Giordano Bruno**

DIEGO MOLGARAY

UBA

Cuando estudiamos el pensamiento de Nicolás de Cusa en su proyección hacia la Modernidad encontramos una primera recepción en el pensamiento de Giordano Bruno, quien, al mismo tiempo que asume muchos de los elementos de su concepción metafísica y cosmológica, también insiste en la fuerza de la metáfora como elemento que colabora con la presentación de su pensamiento.

A lo largo del presente trabajo presentaremos la formulación del aspecto simbólico del pensamiento de Bruno, a partir, en una primera instancia, del papel que juega la metáfora de la visión en el mito de Acteón, y en las dos historias alegóricas acerca de nueve ciegos. En el siguiente apartado desarrollaremos el concepto de *vicissitudine*, mostrando su aspecto ontológico e histórico, contenido en las metáforas previamente descriptas. En último término, determinaremos lo descrito en forma metafórica a partir de la fuerza de los conceptos filosóficos del Nolano, al mismo tiempo que mostramos su implicancia respecto de nociones claves del pensamiento del Cusano.

El camino de ascenso del alma se despliega en la última obra compuesta por Giordano Bruno en lengua italiana, *Degli eroici furori*, en la cual expone en diez diálogos, divididos en dos partes de cinco cada una, comentarios a diversos poemas. En el diálogo, como explica el mismo Bruno en la introducción, si bien usa muchas veces alegóricamente la belleza de las mujeres, no debe creerse que se trata de amores vulgares y naturales, sino que utiliza estas imágenes para hacer referencia a objetos heroicos.¹

Dado que, como fue mostrado en *De la causa*, la materia es la unidad indiferenciada que contiene todo como potencia de todas las cosas, puesto que es todo lo que puede ser,² en el ejercicio de ascensión del alma lo que se produce es el despertar de ésta a su propio origen, que no reside en el sometimiento a la materia, sino en bus-

¹ *Degli eroici furori* (GA 932)..

² *De la causa* (A, 130-131): "Quella materia per essere attualmente tutto quel che può essere, ha tutte le misure, ha tutte le specie di figure e di dimensioni, e perché le have tutte, non ne ha nessuna, perché quello che è tante cose diverse, bi- sogna che non sia alcuna di quelle particolari."



car el retorno a sí misma.³ Las almas se mueven en un doble movimiento de ascenso y descenso, que sigue el orden de la alternancia de los contrarios.

I. La visión en *Degli eroici furori*

A lo largo de *Degli eroici Furori* encontramos diversas alusiones al tópico de la visión. Pasaremos revista de tres pasajes que consideramos particularmente relevantes: la relectura del mito de Acteón, y las dos alegorías de los nueve ciegos.

A) Mito de Acteón

Se trata de un mito que nos llega a través de varias fuentes, como Eurípides,⁴ Diodoro Sículo,⁵ y, de modo más célebre y canónico, Ovidio.⁶ De acuerdo a la historia que relata el poeta romano, Acteón, nieto de Cadmo, era un cazador que en una expedición descubrió accidentalmente a la diosa Diana cuando ella se bañaba en el río del valle Gargafia, acompañada de sus ninfas, y tras verla y ser visto por ella, la diosa lo convirtió en ciervo. Tras esta metamorfosis, sus propios perros le dieron caza y mataron.

Bruno cuenta esta historia en un poema con el que abre el diálogo cuarto de la primera parte de la obra.⁷ A continuación, propone el siguiente análisis:⁸ el “cazador”, Acteón, que simboliza el intelecto humano en busca de la verdad, cuenta con dos elementos para lograr su objetivo: el entendimiento y la voluntad, y si éste precede a aquella, es la segunda la que tiene mayor fuerza, porque, como veíamos en el punto anterior, el amor es lo que impulsa la búsqueda de lo divino. El “cazador” envía sus perros a dar caza a la presa, es decir, sus ideas que buscan la verdad. Pero este “cazador” se vuelve él mismo la “presa” de sus propios perros; es decir, el objeto de estas ideas se encuentra en él mismo

En este marco,⁹ nos interesa detenernos en el momento en que Acteón y Diana se ven el uno al otro. Puesto que la verdad, en tanto primera contracción de la divinidad,¹⁰ resulta inalcanzable por sí misma, sólo puede ser alcanzada a través de su imagen infinita, la cual se da en eterna alternancia vicisitudinal.

³ Cfr. *Degli eroici furori* [2011: 313] (GA, 1001).

⁴ *Bacantes*, v. 337.

⁵ *Biblioteca Histórica*, 4.81.4.

⁶ *Metamorfosis*, L. III, vv. 138-252

⁷ Cfr. *Degli eroici furori* (GA 1005-1006).

⁸ Cfr. *Degli eroici furori* (GA 1006-1007) [2011].

⁹ Manzo (2005: 387) remarca el aspecto de la doble visión de Acteón de Diana y de Diana de Acteón.

¹⁰ Cfr. *Spaccio* (GA 646) [1985].



B) Primera alegoría de los nueve ciegos

En este caso nos encontramos con un tema más propiamente bruniano. Se trata de referir alegóricamente a los nueve límites para la comprensión humana de lo divino.

Nos parece importante destacar este texto por tratarse de una aproximación al tópico de la visión desarrollado precisamente antes del diálogo en el que nos centraremos, si bien Bruno dice explícitamente que no se trata de los mismos ciegos.¹¹ Los nueve “ciegos” simbolizan formas de “ceguera”: (a) el primer ciego lo es de nacimiento, y su ceguera descansa en la naturaleza la especie; (b) el segundo recibió una infección de la serpiente de los celos, por lo que la ceguera es causada por perturbaciones producidas por afectos perturbados, como los celos respecto del amor; (c) el tercero ascendió repentinamente de las tinieblas a la luz; (d) el cuarto, habituado a la contemplación de la única luz, dejó de ser sensible a las otras; (e) el quinto nubló sus ojos con lágrimas, por lo que ya no puede ver, es una ceguera que proviene de la improporcionalidad de los medios de nuestra naturaleza para el conocimiento de lo cognoscible, lo cual lleva a la necesidad de la recurrencia a figuras y similitudes que nos acerquen a lo por conocer, y se emparenta con la teología negativa del Cusano;¹² (f) al sexto se le ha secado todo humor y el mismo cristal por haber gastado todas las lágrimas; (g) en el séptimo, el fuego proveniente del corazón lo convirtió en átomos dispersos que ya no pueden reunirse; (h) el octavo sufrió un flechazo de Amor directamente en el corazón; aquí se produce una ceguera del intelecto causada por la excelencia del objeto inteligible, lo cual produce los llamados vestigios [*vestigio*], sobre los cuales, por haber sido formados por una causa absolutamente desproporcionada respecto de sus potencias, no tiene facultad para recibir otra marca; (i) el noveno es además mudo por lo que el guía es quien pide paso.

C) Segunda alegoría de los nueve ciegos

El quinto y último diálogo de *Degli eroici furori* destaca formalmente, por ser el único en el que se da un monólogo por parte de un personaje, en tanto su interlocutor sólo pronuncia unas pocas palabras en el cierre, y por tratarse de ser el único cuyos interlocutores son mujeres.

¹¹ Cfr. *Degli eroici furori* (GA 943).

¹² Cfr. *Degli eroici furori* (GA 1158) [1987]: “la piú alta e profonda cognizion de cose divine sia per negazione e non per affirmazione”. Esta afirmación podría ser puesta en relación con *De docta ign.* I c.26 (h I n.87): “Docuit nos sacra ignorantia Deum ineffabilem; et hoc, quia maior est per infinitum omnibus, quae nominari possunt; et hoc quidem quia verissimum, verius per remotionem et negationem de ipso loquimur, sicuti et maximus Dionysius, qui eum nec veritatem nec intellectum nec lucem nec quidquam eorum, quae dici possunt, esse voluit; quem Rabbi Salomon et omnes sapientes sequuntur.”.



El personaje Laodamía narra la siguiente historia: nueve jóvenes apuestos y enamorados, tras haber sido cautivados por la belleza de su interlocutora, Giulia, y sabiendo imposible alcanzar su objeto de amor, emprendieron un viaje jurándose buscar una belleza superior o semejante a la de su amada. Al tercer día se acercaron al cabo Circeo, ubicado a las orillas del Golfo de Gaeta. Allí, el más osado de los nueve pidió a los cielos por una Circe que pusiera fin a su pesar. En un majestuoso palacio, se les apareció Circe, quien abrió un cofre, les apergió agua y pronunció un conjuro, tras lo cual los convirtió en ciegos. Ella accedió a darles otro cofre, para que recuperaran la vista, pero no podía abrirlo con sus propias manos, sino que debían peregrinar a lo largo del mundo para intentar hallar quien pudiera hacerlo, ellos podrían ver “las dos estrellas más hermosas del mundo”, y “probar la virtud divina”.¹³ Llegados los nueve ciegos a Londres, hallaron a las ninfas del Támesis, entre las cuales, la principal de ellas pudo abrirlo sin esfuerzo. Así, los ciegos pudieron abrir los ojos y contemplar los dos soles, y no sólo pudieron recuperar su antigua vista, sino además obtener la que les permite ver la imagen del supremo bien en la tierra. En este punto, los videntes, que son llamados “furiosos embriagados” [*furiosi debaccanti*], se ordenan en círculo y entonan una sextina cada uno, ordenadas de tal forma que el primer verso de uno repite el último verso del anterior, y el último verso del noveno repite el primer verso del primero. Luego, todos bailando en círculo en torno de la ninfa que abrió el cofre entonaron la “Canción de los Iluminados”:¹⁴ con la cual cierra el diálogo. En esta canción, el padre Océano afirma no envidiar el firmamento de Júpiter, pues se basta con su propio imperio, a lo cual Júpiter lo acusa de soberbio. Pero el padre Océano afirma tener en su región el feliz Támesis y las más bellas ninfas, que brillan más que el propio sol de Júpiter. Éste no admite que halla alguien más poderoso que él, por lo que llama a que corran parejas los dos tesoros.¹⁵

¹³ Cfr. *Degli eroici furori* (GA 1171) “Allor, s'avvien ch'aspergan le man belle/Chiunque a lor per remedio s'avicina,/Provar potrete la virtù divina/Ch'a mirabil contento/Cangiando il rio tormento,/Vedrete due piú vaghe al mondo stelle.”

¹⁴ *Degli eroici furori* (GA 1176) [1987]: “Canzone de gl'illuminati”.

¹⁵ Cfr. *Degli eroici furori* (GA 1177) [1987]. “Vagl'il sol tra tue ninfe per costei;/E per vigor de leggi sem-piterne,/De le dimore alterne,/Costei vaglia per sol tra gli astri miei.”



III. Concepto de *vicissitudine*

El concepto de *vicissitudine* atraviesa la obra de Giordano Bruno en diversos planos.¹⁶ Podemos expresar este principio con la siguiente afirmación: todo cambia, y este cambio no sigue un orden azaroso, sino la regla de la alternancia de los contrarios.

A) *Aspecto ontológico*

La vicisitud universal, en su aspecto ontológico, es el medio a través del cual el universo despliega la totalidad de la esencia divina, haciendo posible la realidad efectiva de los contrarios en el curso del despliegue de la naturaleza. Es en este sentido que creemos debe entenderse la noción de “causa final” que el Nolano presenta en el curso de la formulación de su doctrina metafísica en *De la causa*: la causa final es el despliegue absoluto de la potencia divina, la cual sólo puede darse en la infinitud en el tiempo y el espacio.¹⁷ Cuando Bruno, en dicha obra, despliega su primera caracterización del “intelecto universal”, advierte que los órdenes que éste establece en la materia son tan admirables que “en manera alguna pueden atribuirse al azar”.¹⁸

En la metafísica bruniana hay una única sustancia, que permanece siempre igual a sí misma, idéntica, eterna e infinita. Esta sustancia se expresa dentro de sí a partir de la alternancia vicisitudinal en la configuración de sus partes. En el último diálogo de esta obra, que se dedica al Universo entendido como sustancia infinita, eterna, en la que el acto y la potencia se identifican.¹⁹

B) *Aspecto histórico-social*

En su diálogo *Spaccio*, dedicado explicitar la necesidad de una reforma ética en la sociedad contemporánea, Bruno dedica páginas centrales al aspecto histórico del concepto de *vicissitudine*. Al comienzo mismo de la obra se afirma que todo lo bueno consiste en un tránsito desde un aspecto malo: así, no hay deleite sin dolor, no hay justicia sin error. Por este motivo, la interlocutora principal, que lleva el significativo nombre de Sofía afirma que, tras ser la verdad durante mucho tiempo ocultada, hundida y sumergida, era el momento de que ella, la sabiduría mundana, retornara de una forma inversamente proporcional a las adversidades enfrenta-

¹⁶ Granada (2005: 245-248) ha estudiado la historia de este concepto. Asimismo, acerca de este concepto, cfr. M. Ciliberto (1986: 123-126).

¹⁷ Cfr. *De la causa* (A, 70).

¹⁸ *De la causa* (A, 68).

¹⁹ Cfr. *De la causa* (A 161).



das.²⁰ Afirma Sofía que el destino [fato]²¹ es el que ordena el tránsito de un momento histórico a otro. En los términos del presente diálogo, la alternancia se da por el paso de una época en la que se venera una religión falsa, que supone una noción falsa de Dios y del hombre y su relación con Él, así como una falsa imagen del universo y una falsa visión de las religiones paganas.²²

IV. Vicissitudine y visión de lo infinito

El propio Bruno nos ofrece un comentario sobre su segunda alegoría, en su introducción al diálogo. En primer lugar, narra que los nueve fueron: “ora videntes, ora ciegos, ora iluminados”.²³ Mientras estaban en la primera condición, llegaron al palacio de Circe, que personifica la materia progenitora de todo, y es llamada hija del Sol porque éste es padre de las formas, que le deja en herencia a ella. Estas formas, por el acto de generación (simbolizada en la aspersion de las aguas) y la armonía oculta de la razón (simbolizada en el arte de magia), alteran todo, en el seno mismo de la materia, de modo que vuelven ciegos a los que ven.²⁴

Circe, la materia, tras volverlos ciegos, les entrega otro cofre que les devolverá la vista. Las ninfas representan las inteligencias divinas, que sirven a la inteligencia primera, que tiene un triple poder que le permite abrir todo sello, y a la cual compara con la diosa Diana. Queremos destacar que esta “iluminación” no se da tras un quiebre en la continuidad narrativa, sino que se afirma que la propia ninfa que les devuelve la vista es “el sumo bien en la tierra”.²⁵ Esto mismo parece indicarnos el hecho de que el cofre que contiene su liberación de la ceguera se los da la propia

²⁰ Cfr. Spaccio (GA 571-572).

²¹ Spaccio (A 574).

²² Cfr. la traducción que Bruno realiza de un pasaje del texto hermético Asdepius (GA 785-786). La traducción de Bruno no es ingenua, como ha demostrado M. Ciliberto, (1986: 160-162), quien compara el texto latino y la traducción bruniana. Muestra allí que hay añadidos de Bruno para introducirse a sí mismo como “profetizado” por Hermes. Específicamente, las palabras “o altri ministri della sua giustizia misericordiosa” es agregado bruniano, con la evidente intención de añadirse a sí mismo como uno de los agentes de la restitución de la antigua religión. Asimismo, Bruno descarta traducir numerosos pasajes del texto hermético. La discusión de las razones de esta “traducción” bruniana, si bien interesante, excede con mucho la extensión del presente trabajo.

²³ Degli eroici furori (GA 945).

²⁴ Téngase presente el nivel ontológico en que aquí se está expresando Bruno: recordemos la concepción ontológica bruniana, según la cual la materia permanece pese a las alteraciones [mutazioni] en la configuración de las formas; aquí vemos que este esquema se mantiene idéntico: la materia es la que se altera en sí misma, permaneciendo idéntica a sí en su totalidad.

²⁵ Cfr. Gatti, p. 273.



Circe, esto es, la materia: el contenido que Bruno llama espiritual parece estar así contenido en la materia misma, o bien contenerla. Tras la apertura del cofre hay música y canto siguiendo el orden de la esfera: cantan los nueve jóvenes en una armonía continua, cuyo último verso coincide con el primero, para que no haya un vacío o una ruptura en el círculo.²⁶ De esta forma se produce la armonía en todas las esferas e inteligencias, en una misma alternancia vicisitudinal que mantiene, sin cortes, la misma corriente de las aguas más altas a las más bajas.

La “Canción de los Iluminados”, que cierra la alegoría, no es comentada por Bruno, pero creemos que puede ser interpretada a la luz de sus comentarios previos: encontramos allí dos divinidades, una celestial, Júpiter, y otra terrenal, el Océano, la segunda de las cuales afirma frente a la primera su independencia. No niega a la otra el deberle su origen, pero afirma que sus propios dominios, los que alcanzó por sí mismos, le son suficientes, de modo que ya no necesita recurrir al otro, sino que en sí encuentra su propia divinidad. Esta nos parece una referencia a la infinitud del universo, que encontrábamos en el último diálogo del *De la causa* como uno e infinito, y en el cual parecen depositadas todas las características que podríamos hallar en la divinidad.

Si volvemos ahora al tercer diálogo de la primera parte de esta obra, al momento en que Tansillo describe el movimiento del alma de ascenso y descenso a lo inteligible, encontraremos que se describe precisamente este movimiento que se plantea en la alegoría de los ciegos que fueron iluminados.²⁷

La relación alma-materia se da en virtud del ordenamiento de la alternancia de los contrarios. Y a causa de esta alternancia, las aguas inferiores suben y las superiores bajan, el alma y la materia se unen y se separan en las diversas configuraciones, y esta conformación dinámica del todo se produce de forma dinámica.

V. Consideraciones finales

En la noción de infinito de Bruno encontramos, pues, dos aspectos: el absoluto, Dios, el cual se identifica en el mito de Acteón con Apolo, y en la Canción de los iluminados con Júpiter; y el universo, que se identifica respectivamente con Diana y Océano. En este aspecto podemos considerar la importante influencia del Cusano, que en *De docta ignorantia* distingue el infinito negativo y el privativo, referente al

²⁶ Cfr. *Degli eroici furori* (GA 947)[1987].

²⁷ Cfr. *Degli eroici furori* (GA, 1002) [2011].



absoluto y al universo respectivamente. No obstante, en el universo infinito bruniano, a diferencia de lo que ocurría en el universo del Cusano, encontramos aplicadas las categorías de coincidencia de los opuestos y de identidad de acto y potencia.

Tras haber hecho un breve recorrido por elementos simbólicos del pensamiento de Bruno, y mostrado las importantes huellas que dejó en el mismo la lectura atenta de Nicolás de Cusa, quisiéramos concluir diciendo que no debe perderse de vista que Bruno es, por un lado, el primer heredero consciente de la metafísica del Cusano; pero, por otro, no se agota en esto su pensamiento. Al ver el elemento simbólico en Bruno, notamos la importancia que le brinda a obras literarias como la de Ovidio o la de Virgilio, pues cree que en ellos hay una filosofía escrita de forma alegórica, y no conceptual. Por eso nos ofrece tantos símbolos, el Nolano: no son sólo adornos de su pensamiento, sino una fundamental parte de su expresión.

Referencias bibliográficas

Fuente

Giordano Bruno. *De la causa.: De la causa, principio et uno*, a cura di G. Aquilecchia, Einaudi, Torino 1973 (A)

_____. *Spaccio: Spaccio de la bestia trionfante; Degli eroici furori: Dialoghi italiani, nuovamente ristampati con note da Giovanni Gentile*, terza edizione a cura di G. Aquilecchia, Firenze, Sansoni 1985 (=GA)

_____. *Expulsión de la bestia triunfante. De los heroicos furores*. Intr., trad. y notas Ignacio Gómez de Liaño. Madrid: Siruela, 2011.

_____. *Expulsión de la bestia triunfante*. Intr., trad. y notas Miguel A. Granada. Madrid: Alianza, 1985.

_____. *Los heroicos furores*. Intr., trad. y notas María Rosario González Prada. Madrid: Tecnos, 1987.

Nicolai De Cusa. *Opera Omnia*. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita (h).

_____. *De docta ign.: De docta ignorantia* (h I). Ed. R. Klibansky et E. Hoffmann. Lipsiae: 1932.

Secundaria

Ciliberto, M. (1986), *La ruota del tempo. Interpretazione di Giordano Bruno*, Roma: Editori Riuniti.

Gatti, H. (2011), *Essays on Giordano Bruno*, New Jersey: Princenton University Press.



Granada, M. (2005), *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, Barcelona: Herder.

Manzo, S. (2005) “Imágenes venatorias del conocimiento en Nicolás de Cusa, Giordano Bruno y Francis Bacon” en J. M. Machetta y C. D’Amico (eds.) *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: su genealogía y proyección*, Actas del Primer Congreso Internacional Cusano de Latinoamérica, Buenos Aires, Ed. Biblos, pp. 377-393.



El idealismo de Macedonio Fernández: la influencia de Schopenhauer

FLORENCIA MÜLLER

UNC

Resumen

Nos ocupamos de la problemática idealista tal como fue elaborada en el planteo metafísico de Macedonio Fernández, cuya obra transluce sin lugar a dudas un desarrollo filosófico, el cual no sólo se basa en un diálogo con la tradición sino también en un pensamiento original. Nos interesa particularmente la importancia en este sentido de la influencia en su pensamiento de la filosofía de Arthur Schopenhauer.

Palabras claves: Macedonio Fernandez, Idealismo, Schopenhauer, Metafísica.

Macedonio Fernández es un pensador comúnmente encasillado en el canon literario, sin embargo su obra ha dado lugar, más de una vez, a un abordaje filosófico. El puesto que Macedonio ocupa dentro de la historia de la filosofía es algo muy discutido, quizá debido a que el tono humorístico de sus escritos dificulta el intento de circunscribirlos dentro de los límites de la “seriedad” académica. Pero no toda filosofía es la institucionalizada, ni aquella que circula por ciertas cátedras y congresos. Este hecho es el que nos permite abordar a dicho pensador como a un filósofo, situado en un diálogo con la tradición, cuyo distanciamiento con la academia puede ser interpretado como una crítica a cierta forma de circulación del saber¹.

El abordaje de la obra filosófica de Macedonio Fernández que proponemos en este trabajo, se realiza desde una temática de particular importancia en la tradición metafísica, esto es, el problema del idealismo. El punto de vista idealista, entendido aquí como la perspectiva según la cual se considera a la realidad del mundo externo como ontológicamente subsidiaria de las facultades de un sujeto cognoscente, es un planteamiento típico de la modernidad filosófica, el cual sin embargo puede rastrearse, como adoptando diferentes matices, en muchos momentos de la historia

¹ “No se puede decir que Macedonio Fernández sea un “gentleman escritor”, es decir, un intelectual anacrónico y ajeno a las nuevas reglas que se imponen en la circulación de los bienes simbólicos. En todo caso, su desconfianza con respecto al saber erudito y la filosofía universitaria lo ubica más como un intelectual crítico y descentrado respecto de las nuevas formas institucionales” (Muñoz, 2010: 72)



del pensamiento. Que aún hoy la teoría del conocimiento lo refiera inevitablemente, aunque sólo sea para desacreditarlo como pseudo-problema, habla de su impacto en la tradición.

Si bien pueden rastrearse, con relación al desarrollo del idealismo de Macedonio, muchas influencias de renombre en sus escritos, nos interesa particularmente la importancia en este sentido de la filosofía de Arthur Schopenhauer, a quien nuestro filósofo designa como el “único gran metafísico”.

Ahora bien, sabemos que el pensamiento metafísico de Macedonio Fernández no se agota en una formulación idealista, sino que pueden encontrarse elaboraciones posteriores que han sido interpretadas en clave fenomenológica y existencialista. Estos son temas que exceden este trabajo, pero consideramos al mismo un primer paso hacia una contribución a la comprensión global del pensamiento de Macedonio. En concreto, nos proponemos realizar una aproximación a la postura idealista del pensador argentino, intentando descifrar en la misma, las huellas de una lectura de la obra de Schopenhauer.

En una lectura atenta de *No todo es vigilia la de los ojos abiertos* y de sus escritos aledaños, proponemos destacar la importancia de Schopenhauer como una figura clave en el pensamiento filosófico del escritor argentino. Nuestra propuesta es tratar de rastrear las simientes del punto de vista idealista de Macedonio Fernández, en ciertas consecuencias que se desprenden de la lectura de la filosofía schopenhaueriana, a saber: la dependencia del mundo externo de nuestra representación, la crítica a la ley de causalidad elaborada como *principio de razón suficiente*, el rechazo del *principio de individuación*, el continuo esencial entre el mundo de la vigilia y el del sueño, y la incorporación de lo afectivo al campo del pensamiento metafísico. Las referencias de la lectura de Schopenhauer que se encuentran en la obra del pensador argentino son principalmente de *El mundo como voluntad y representación* y de *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Macedonio se lamenta, en su particular interpretación, de las múltiples reiteraciones y enunciaciones diferentes de un mismo pensamiento y asegura que podría reducir la obra del filósofo alemán a unas veinte páginas sin que su contenido esencial se viera afectado. Esta afirmación, que puede resultar incómoda a cualquier lector aplicado de Schopenhauer, se basa en el hecho de que, lo interesante para Macedonio, es la postulación del mundo como representación, es decir el primer libro de la obra principal de dicho pensador, donde se encuentra todo el desarrollo de su pensamiento que puede interpretarse como favorable a ciertas tesis idealistas. En la primera afirmación de éste escrito, a saber, “el mundo es mi representación” (Schopenhauer, 2003: 51), encuentra el filósofo argentino la inspiración para desarrollar



su idealismo radical. Incluso puede pensarse que, en la tesis sobre el *principio de razón suficiente*, están ya contenidos todos los aspectos de la filosofía schopenhaueriana que Macedonio toma como punto de partida², a saber, la crítica al materialismo y su postulación del carácter absoluto del espacio, el tiempo, la materia y la causalidad, así como la refutación del dogmatismo realista que pretende separar la representación y el objeto como dos cosas diferentes.

La presencia de Schopenhauer en la obra de Macedonio puede rastrearse desde los escritos más tempranos de 1907 y 1908, es decir, veinte años antes de *No todo es Vigilia*, e incluso las referencias se extienden hasta los textos del último período, de la década del '30 en adelante. Por cuestiones de extensión, un relevamiento exhaustivo de dichas referencias y menciones sobre el filósofo alemán supera los límites de este trabajo. Por lo cual intentaremos realizar una presentación general de las temáticas más importantes en las que Schopenhauer se revela como una fuente determinante.

Antes de abordar la relación entre estos dos autores es importante delimitar algunos aspectos relevantes del pensamiento de Macedonio a la hora de entender su postura idealista.

Siguiendo a Dante Aimino, podemos decir que es a partir de los escritos póstumos de 1908 cuando el pensamiento de Macedonio empieza a tomar una forma definitiva, que a pesar de los cambios en la terminología de los años venideros, se mantiene en una perspectiva constante.

Como si el pensar macedónico hubiera localizado un punto de mira desde el que viera desfilar los problemas y conceptos, una y otra vez, con distinto ropaje, pero sin que presenten variaciones de monta, y con la posibilidad de descubrir, aquí y allá, los viejos rostros detrás de las nuevas máscaras. (Aimino, 2010: 77)

A partir de este momento se consolida su posición frente al Yo, la Materia, el Espacio, la Causalidad y la Pluralidad como meras *inexistencias*, productos de lo que se da a llamar la *apercepción*. En este contexto, la *apercepción* es entendida como un proceso mental constructivo, que llena los intervalos de la percepción, la cual es por naturaleza fraccionaria y discontinua. En el escrito titulado *La Metafísica* de 1908 se postula a la *apercepción* como la potencia psicológica edificadora del

² Cfr. Carta a Juan B. Justo, Marzo de 1926: "A mí me parece que Schopenhauer posee plena la percepción metafísica; ningún otro nos puede auxiliar en el problema y *Cuádruple Raíz* es lo que nos basta de él". (Fernández, 2007: 151)



mundo, éste último es “creación suya, instalado por ella con aspecto de solidez y permanencia, con eficacia de fijación, ubicación y encadenamiento” (Fernández, 2007: 64). Esta elaborada construcción se constituye con el mismo tejido del *ensueño*; siendo, en realidad, la sensibilidad única, eterna, continua y sin sujeto, todo lo existente. Dicha sensibilidad debe ser entendida como un único estado psicológico en modificación continua, un fenómeno que es toda la realidad sin ser apariencia de nada. Elaborando una síntesis, Macedonio nos dice: “Llamo *estado* a toda ocurrencia de la sensibilidad, o sea: sentimientos, sensaciones de dolor y placer e imágenes. Esto es todo lo que existe en toda forma concebible de existencia o Ser. Es todo lo que somos y todo lo que es, en múltiple variedad o especificidades simples” (Fernández, 2007: 332). Dicho en los términos de *No todo es vigilia*: el Ser es un *Almismo Ayoico*. Terminología ésta que puede resultar muchas veces oscura, pero cuyo autor se excusa en el hecho de que un lenguaje “estrictamente idealista” no sería todavía asequible. En el mismo sentido se entiende la interpretación, central en su obra, que Macedonio hace de la realidad como *ensueño*, ya que la sensibilidad tiene en esencia la misma constitución que el sueño, esto es, la plenitud inmediata en un eterno tiempo presente.

La profunda crítica que Macedonio dirige a los planteos metafísicos tradicionales, no se concentra sólo en un ataque al materialismo o al realismo absoluto, sino que se extiende hacia el mismo idealismo, tal como fue postulado en la Modernidad. Esta teoría se equivoca, según nuestro autor, al seguir aferrándose al yo o sujeto como una realidad de la que no puede dar justificación alguna, por lo cual se queda a mitad de camino en la reducción crítica del realismo. “Que sólo exista lo sentido es una mitad del idealismo: que no exista lo sintiente es la otra. No han visto los idealistas que la concepción del Yo es un realismo, una externalidad al estado tan ajena a él como a la percepción del mundo exterior; la Materia” (Fernández, 2007: 340).

Ahora bien, debemos reconocer que esta postulación de una *nihilidad del yo* tiene consecuencias que van más allá de la mera formulación de un idealismo radical, más bien que forma parte de lo que, sobre todo a partir de *No todo es vigilia*, se enuncia como la *Mística* de Macedonio. Dicha teoría (si es que puede ser llamada así) supone la anulación del yo como lo único mortal, para llegar así a una plenitud mística donde toda posibilidad de Muerte queda desestimada³. Sin embargo, abordarnos en estos temas, sin lugar a duda fascinantes, nos llevaría muy lejos de nues-

³ Cfr. “No hago metafísica por voluptuosidad de pensar; sino para hallar el cómo de una eternidad de figura humana que amo. Es posible que Schopenhauer o Hegel no tuvieran alguien corporal amado cuya muerte no quisieron, y cuyo cómo de no muerte no creyeran posible hallar”. (Fernández, 2007: 352)



tro objetivo, por lo cual debemos retornar al tópico de la formulación de la perspectiva idealista en la obra de Macedonio.

Como ya dijimos, las referencias al filósofo alemán abundan en la obra de Macedonio, y si bien reconocimos anteriormente que lo que resulta en primera instancia interesante para este último es la temática del mundo como representación, no puede descartarse la importancia que da a ciertas consecuencias de la “Metafísica de la Voluntad”. La dura crítica al racionalismo que Schopenhauer hace a través de la postulación del mundo como Voluntad, impacta en la teoría de *No toda es vigilia* como la subordinación de las funciones intelectuales (la representación) a las afectivas. En el mismo texto de 1908 ya citado nos dice: “El pensamiento generalísimo de Schopenhauer, su novísima iniciativa estriba en la incorporación de lo afectivo al campo de la Metafísica” (Fernández, 2007: 67).

De todas formas, el núcleo de la influencia schopenhaueriana en nuestro pensador se debe a una lectura atenta del primer libro de *El Mundo como voluntad y representación*, donde Schopenhauer formula su crítica al realismo en dos niveles. En principio se trata de una continuación de las nociones presentadas en su tesis doctoral *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, que podría resumirse en la siguiente afirmación:

(...) no se puede pensar sin contradicción un objeto sin sujeto, hemos de negar la realidad del mundo externo en el sentido que la interpreta el dogmático: como su independencia respecto al sujeto. Todo el mundo de los objetos es y sigue siendo representación, y justamente por eso está condicionado por el sujeto absoluta y eternamente. (Schopenhauer, 2003: 63)

No es difícil ver por qué Macedonio se refiere a Schopenhauer como aquél que comprendió más plenamente el idealismo y sus consecuencias, y a su vez como el autor que le brindó el punto de partida para su reflexión.

No reconozco en el momento de iniciar estas líneas influencia de nadie, pero sí el precioso estímulo de trabajo de las lecturas de Schopenhauer, único gran metafísico, que, aunque algo intrincado por perseguir cierta teatralidad, poseyó probablemente la plena verdad metafísica, que expuso inadecuadamente. (Fernández, 2007: 212)

Si bien es cierto que el pensador alemán es concebido como una excepción en toda la metafísica, ya que ésta en general no discute la construcción con que se exhibe el mundo material, es decir, que presenta a la realidad como sujeta a una o



varias necesidades causales; Macedonio no se guarda de dirigir duras críticas contra éste filósofo. El mayor error de Schopenhauer es heredado, tomado de otro (lo cual es para Macedonio peor que un error cometido por uno mismo) y se basa en la repetición de la distinción sujeto-objeto.

¡Ah, Schopenhauer, si hubiera sido usted tan amigo del lector como es mío, habría renunciado a ese Yo que mantiene vacante en la lamentable gramaticalidad sujeto-objeto (imire que un metafísico dejarse escamotear por lo más inocuo que hay en el mundo, la gramática...!) (Fernández, 2007: 315).

Podemos ver, que la teoría schopenhaueriana incurre en el mismo error que es achacado al idealismo, sostener la sustancialidad del sujeto. Esto, sin embargo, no impide que Macedonio rescate y reconstruya la crítica al *principio de individuación*, clave en la teoría del pensador alemán, para defender su tesis de que la sensibilidad es una sola y es todo el Ser.

Finalmente, y para retomar la crítica al realismo realizada por Schopenhauer, debemos referirnos a la concepción referente al sueño y la vigilia, que impacta fuertemente en la obra del pensador argentino. Basta leer el parágrafo 5 de el segundo volumen de *El mundo como voluntad y representación*, donde se presenta a la vida y al sueño como “páginas de un mismo libro”, para comprender que Macedonio recurra a estos pensamientos para fundamentar su teoría. “Schopenhauer opina que concurren circunstancias dadas, podría sernos imposible saber si una determinada serie de sucesos cuyo recuerdo reconstruye nuestra conciencia ha sido soñada o vivida” (Fernández, 2007: 93).

En conclusión podemos decir que el recorrido presentado en este trabajo no llega a ser exhaustivo, es sólo una aproximación que pretende presentar a Macedonio Fernández como un pensador que mantiene un diálogo profundo y muy elaborado con la tradición filosófica. Schopenhauer debe presentarse sólo como una de sus fuentes importantes, pues podría realizarse un rastreo similar con su lectura de muchos autores, como Berkeley, Hobbes, Spencer, Husserl, Heidegger y James, por nombrar algunos. Es el *precioso estímulo* de esas lecturas, y no el mero humorismo e inspiración literaria el que lo lleva a formular toda su metafísica. Es por eso que consideramos valioso un ejercicio de aproximación a sus fuentes, como una forma de abordaje que contemple las estrategias de lectura y de escritura del autor, para lograr una comprensión más profunda de sus escritos y de alguna forma facilitar la comprensión del potencial filosófico de su obra.



Referencias bibliográficas

- Aimino, D.** (2010), Apertura y clausura de la metafísica en el pensamiento de Macedonio Fernández (con un apéndice de textos inéditos), Córdoba: Alción Editora.
- Camblong, A. M.** (2006), Ensayos Macedonianos, Buenos Aires: Corregidor.
- Fernández, M** (2007) Epistolario. Obras Completas Vol.2, Buenos Aires: Corregidor.
- Fernández, M** (2004) Papeles de recién venido y continuación de la nada. Obras Completas Vol.4, Buenos Aires: Corregidor.
- Fernández, M** (2007), No toda es vigilia la de los ojos abiertos. Obras Completas Vol. 8. Buenos Aires: Corregidor.
- Muñoz, M.** (2010) “La historiografía filosófica argentina, una lectura desde la obra de Macedonio Fernández”. Solar. N° 6. Año 6: 67-83.
- Schopenhauer, A.** (1981), La cuádruple raíz del principio de razón suficiente, Madrid: Gredos.
- Schopenhauer, A.** (2003), El mundo como Voluntad y Representación, Vol. 1 y 2. Madrid: Trotta.
- Schopenhauer, A.** (2006), Parega y Paralipómena, Vol. 1 y 2. Madrid: Trotta.



¿Hay en el *Trauerspiel* una escatología barroca?

La disputa en torno a la ocurrencia *Es gibt keine barocke Eschatologie* y su interés filosófico para la interpretación del barroco benjaminiano

FRANCISCO NAISHTAT

Universidad de Buenos Aires/CONICET/Proyecto Walter Benjamin CONICET-PIP

2012-2014/Proyecto CSIC-Madrid WORLDBRIDGES 2014-2017

En el capítulo 4 de su ensayo *Stato di Eccezione* (Agamben, 2003), abocado a Benjamin y a su relación con Schmitt, Giorgio Agamben, luego de afirmar la centralidad de la catástrofe en el *Ursprung des deutschen Trauerspiels* y su función como modelo del estado de excepción en el barroco, sorprende con la afirmación siguiente:

Un infelice emendamento nel testo delle Gesammelte Schriften ha impedito di misurare tutte le implicazioni di questo spostamento. Dove il testo benjaminiano recitava : es gibt eine barocke Eschatologie, “vi è un’escatologia barroca”, gli editori, con singolare ignoranza di ogni cautela filológica, hanno corretto: Es gibt keine..., (“non vi è un’escatologia barroca”) (ibid.). Eppure il passo successivo è logicamente e sintatticamente coerente con la lezione originale. (Agamben, 2003: 73)¹

Aunque tipográficamente la diferencia es mínima, semánticamente es máxima: de la misma se sigue, en efecto, nada menos que dos tesis antinómicas entre sí: (I) *Hay una escatología barroca* (“Es gibt eine barocke Eschatologie”); (II) *No hay una escatología barroca* (“Es gibt keine barocke Eschatologie”). Ahora bien, Agamben no habla de un error tipográfico, sino de una *infeliz corrección (emendamento)* del texto original, que procedería de haber suplantado (I) por (II), y que habría terminado embarullando las pistas que libra el *Trauerspielbuch*.

Mi propuesta aquí es:

a) Relacionar esta grave imputación agambeniana a los editores frankfurtianos de Benjamin (Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser), no solamente con el

¹ “Una enmienda poco feliz al texto de los *Gesammelte Schriften* ha impedido medir todas las implicaciones de este cambio de enfoque. Donde el texto benjaminiano recitaba. *Es gibt eine barocke Eschatologie*, “hay una escatología barroca”, los editores, con singular ignorancia de toda cautela filológica, han corregido, *Es gibt keine...*, “no hay una escatología barroca” (*ibid.*)”, (Agamben, 2004: 109).



ensayo de Giorgio Agamben *Estado de Excepción* (Agamben, 2003) sino también con su ensayo previo *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani* (Agamben, 2000). Se trata de medir la imputación agambeniana primeramente a la luz de la “gigantomaquia” (*Gigantomachia*) pretendida por el autor italiano en el capítulo IV de *Stato di Eccezione*, entre Carl Schmitt y Walter Benjamin en torno al vacío (*Vuoto*) sobre el que se asentaría el derecho; y segundamente en torno al carácter final de la historia secular, tal como se plasma en el comentario de Agamben a las epístolas de San Pablo. Más allá del carácter algo novelesco y novelado que, en primera apariencia, posee la imputación de Agamben (reforzado por la pérdida del manuscrito original del *Trauerspiel* y por la ocurrencia “*eine Eschatologie*” en la edición de 1928 (Benjamin, 1928)², lo que evoca algunos relatos borgianos a los que es afecto Umberto Eco en *El Nombre de la Rosa*), nos parece sin embargo más significativo aquí el que la imputación desborde la filología y posea su importancia dentro del pensamiento escatológico de Agamben, en afinidad con su propósito kojéviano de interpretar la catástrofe barroca (*Katastrophe*) en el *Trauerspielbuch* como una figura de la catástrofe de la historia, y por ende como una clave escatológica que sería propia del final de la historia.

b) Ampliar esta polémica con la ayuda de algunos hallazgos recientes aparentemente desconocidos por Agamben (en particular, una carta de Gershom Scholem al editor Rolf Tiedemann de 1963, reproducida en un sugerente, y relativamente reciente, artículo del comentarista alemán Thomas Meyer acerca de este mismo tema (Meyer, 2007), donde Scholem defiende enfáticamente la versión “*keine barocke Eschatologie*”, sobre la base de su lectura del manuscrito original y de la coherencia del conjunto en el pensamiento benjaminiano del barroco y proponer una lectura conducente a pensar que la solución de este indecible problema filológico (ante la pérdida del manuscrito original) no consiste en (I) *Eine barocke Eschatologie* contra (II) *Keine barocke Eschatologie* (ni viceversa), sino en considerar, más allá de la cuestión filológica originaria, que estamos en presencia de dos extremos que son constitutivos del barroco benjaminiano : *ausencia de una escatología en el barroco* y, al mismo tiempo, *presencia de una forma barroca de la esca-*

² Como es sabido, en la primera edición berlinesa de 1928 por la casa Rowolt Verlag, la frase que aparece es “Es gibt eine barocke Eschatologie” (Benjamin, 1928: 56). En cambio en la edición del *Trauerspielbuch* en la obra completa, los editores Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, transcriben “Es gibt keine barocke Eschatologie” (Benjamin (1928), 1974b: 246). Esto es lo que desata la queja de Giorgio Agamben, quien imputa a los editores una adulteración gratuita del original. En rigor, el manuscrito original sobre el que se basó la impresión de 1928 se perdió, y Tiedemann y Schweppenhäuser tomaron en 1974 (Benjamin (1928), 1974b) la decisión de transcribir *keine* en vez de *eine* sobre la base de algunos argumentos que consideramos más abajo.



tología. Rara vez, si no nunca, las cuestiones se saldan en Benjamin merced a lo dicotómico de las oposiciones; Benjamin es por el contrario un fino pensador de los matices, de las mediaciones y de las posibilidades que abren las ambigüedades mismas de los términos. Es por ende en la gama de los matices que encontraremos una solución conceptual a la laguna filológica de la “escatología barroca”.

1. La saga agambeniana de la “gigantomachia intorno a un vuoto”

En su ensayo sobre el estado de excepción Agamben (2003) tituló el cuarto capítulo, consagrado a Walter Benjamin y a Carl Schmitt, con el sugestivo nombre de “Gigantomaquia en torno a un vacío” (“*Gigantomachia intorno a un vuoto*”). Es precisamente allí que aparece, como anunciamos más arriba, su queja acerca de la adulteración del pasaje de la escatología barroca y del juego filológico “*eine*”/“*keine*”. La pista de la gigantomaquia se vuelve por ende una senda que se impone para reconstruir la posición agambeniana. Es en efecto explícito el juego especular establecido en el texto agambeniano entre la “*Gigantomachia peri tes ousias*” en el *Sofista* de Platón [Sof. 244a], a la que alude Heidegger en su epígrafe de *Sein und Zeit* (Heidegger, 2006: 1) y esta pretendida gigantomaquia en torno a un vacío (“*intorno a un vuoto*”) que domina todo el capítulo 4. “Gigantomaquia” quiere decir desde el remoto pasado griego un combate entre titanes. Como lo recuerda el propio Agamben en su texto, los gigantes a los que Platón alude en *Sofista* para hablar de un duelo en torno a la *ousía*, y por ende en torno al ser, son “los hijos de la tierra” y “los amigos de las ideas” [Sof. 246a]. Pero Heidegger reconduce desde el primer párrafo de *Sein und Zeit* el tema de la *gigantomachia peri tes ousías* por la senda de la diferencia ontológica entre el ser y el ente, imprimiendo un giro que Agamben pretende decisivo para su propio texto:

Porque manifiestamente vosotros estáis familiarizados desde hace mucho tiempo con lo que queréis decir cuando usáis la expresión “ente”, en cambio, nosotros creíamos otrora comprenderlo, pero ahora nos encontramos en aporía. [Sof. 244a], (Heidegger, (1927) 2006: 1)

La gigantomaquia que subyace a la *ousía* es en verdad para Agamben el duelo en torno al abismo que separa el ser del ente, y que gira por ende en torno a la imposibilidad de reducir el ser a un predicado lógico en la malla del logos. Y del



mismo modo que el logos exhibe en esta gigantomaquia su punto ciego dejando escapar al ser, que se le sustrae, el derecho moderno exhibirá su punto ciego en el abismo que lo separa de la excepción y de la violencia, como su punto ciego. La lucha en torno a la interpretación del ser que define ab initio para Heidegger la metafísica occidental se ha vuelto así, en el texto de Agamben, una lucha en torno a la interpretación del punto ciego del derecho que define la comprensión moderna de la relación entre la norma y la excepción. Entretanto, los titanes no serán ya los hijos de la tierra y los amigos de las ideas, sino Walter Benjamin y Carl Schmitt, y es el vacío del derecho y el lugar de este vacío en relación a la soberanía que salta ahora al primer plano (Agamben, 2003: 77-78). En efecto, tanto Benjamin como Schmitt reconocen, desde 1921 y 1922 respectivamente, la incompletitud de la norma y del derecho, que choca contra la pura excepción (Ausnahme), pero mientras que el filósofo berlinés sitúa la excepción por fuera del derecho, en el exceso que la violencia pura o divina (reine, gottliche) opone exteriormente a la violencia del derecho, considerada como violencia mítica (mythische) (Benjamin (1921), 1977), Carl Schmitt, por su parte, define la excepción como la prerrogativa constitutiva de la soberanía moderna, que da según Schmitt su sustento a la idea misma de derecho, pero desde dentro de la soberanía (Schmitt (1922), 1985).

Para Agamben, la gigantomaquia entre Benjamin y Schmitt tendría varios rounds y no se agota en estos dos primeros textos del inicio de la década del veinte, sino que se prolongaría incluso hasta después de la muerte de Benjamin, cuando, en Hamlet o Hécuba (Schmitt (1956), 1993), Schmitt reconocerá en la obra de Benjamin, particularmente en el *Trauerspielbuch*, por primera vez públicamente, una de las tres fuentes fundamentales para su propia interpretación de Hamlet (Schmitt (1956), 1993: 5, 51-55)³. Ahora bien, en este marco, Agamben interpreta el espacio

³ Las etapas de esta "gigantomaquia" están definidas según Agamben por un dossier "exotérico" y por otro "esotérico" (Agamben, 2003: 68-69); el primero está constituido por los materiales que, según Agamben, los estudiosos de esta relación conocen bien: a) las referencias de Benjamin a Carl Schmitt en las notas a pie de página 14, 16 y 17 pertenecientes a la "Theorie der Souveränität" del *Trauerspielbuch* (Benjamin (1928), 1974b: 245-247); b) la carta de Benjamin del 9/12/1930 a Carl Schmitt (no editada originalmente en la edición de los *Briefe* por Adorno y Scholem (Benjamin (1930), 1997: 558); c) las referencias de Schmitt al *Trauerspielbuch* en su *Hamlet o Hécuba* de 1956 (Schmitt (1956), 1993: 5, 51-55) y, finalmente, la tesis 8 de Benjamin *Sobre el concepto de historia* (Benjamin (1940), 1974a: 697). Por su parte, a este dossier exotérico el dossier esotérico agregaría dos piezas insospechadas por los eruditos de dicha relación hasta el mencionado ensayo de Agamben: el mismo texto de Benjamin sobre la violencia (Benjamin (1921), 1977) y la *Teología Política* de Carl Schmitt ((1922) 1985); en efecto, Agamben arriesga que al haber sido originariamente publicado en el célebre *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* fundado por Max Weber y Werner Sombart, pero ya entonces dirigido en Heidelberg por Emil Lederer, el texto benjaminiano de 1921 sobre la violencia no debió pasar desapercibido al escrupuloso lector del *Archiv* que era, en aquel momento, Carl Schmitt (Agamben, 2003: 68-69). El argumento agambeniano (2003: 69) es que al haber publicado también Carl Schmitt su célebre



del barroco definido en el *Trauerspielbuch* a partir, precisamente, de la tensión entre norma y excepción, siguiendo una idea de Samuel Weber (1992), que se apoya en la propia definición benjaminiana de la soberanía barroca (*barocke Souveränität*), como una soberanía incapaz de evacuar (*auszuschließen*) la excepción (Benjamin, 1974b: 245, 250-253) y debiendo por ende componer todo el tiempo con una excepción “que se ha vuelto la regla”. Pero este ingreso de la excepción como regla definiría para Agamben lo que en su célebre ensayo anterior sobre la Epístola a los Romanos de San Pablo (Agamben, 2000) el filósofo italiano había interpretado como el “tiempo mesiánico”, esto es, “el tiempo que queda”, definido por una situación de escatología inmanente y que, en el barroco benjaminiano, estaría marcado por la inmanencia misma de la catástrofe. Por ende, la existencia de una escatología barroca cumpliría para Agamben un papel bisagra entre la inmanenciación de la catástrofe que es propia del barroco y la irrupción del tiempo mesiánico como tiempo excepcional. De allí, por ende, el énfasis puesto por el filósofo italiano en la existencia de una escatología barroca, ya que habría un isomorfismo entre a) la fragilidad de una soberanía barroca, incapaz de evacuar la excepción comprendida, no ya al modo schmittiano como milagro, sino al modo benjaminiano como catástrofe (*Katastrophe*), b) el tiempo mesiánico como tiempo paulino “de ahora” (*Kairos*) y como tiempo benjaminiano de suspensión del continuo (*Jetztzeit*), y nuestra propia condición contemporánea, marcada a su vez por la primacía de la excepción sobre la norma, de la “fuerza de ley” sobre la “forma de ley”, de la inmanencia barroca de la catástrofe (“escatología blanca”) sobre la teleología divina medieval y trascendente de una vida celestial. Esta sería propiamente para Agamben la condición post-histórica de la permanencia contemporánea de la crisis respecto de la resolución de la crisis, como sello ontológico de la gobernanza y de la biopolítica. Desde este punto de vista, el tiempo mesiánico quedaría definido como tiempo de la catástrofe interna e inmanente al mundo, y donde la fragilidad estructural de la soberanía tendría su réplica en el como si no (el *Hos me griego* de Pablo), que Aga-

ensayo *El concepto de lo político* precisamente en el mismo *Archiv* (Carl Schmitt, “Der Begriff des Politischen”, in: *Archiv für Sozialwissenschaft und sozialpolitik* 58 (1927)), al igual que numerosos de sus artículos entre 1924 y 1927, no cabe duda alguna de que Schmitt era en 1921 un asiduo lector del *Archiv* y que, *a fortiori*, fue, precisamente, un lector atento del texto de Benjamin de 1921 acerca de la violencia, de donde Agamben arriesga, finalmente, que la *Teología Política* de Schmitt ((1922) 1985) es exactamente una respuesta de Schmitt a Walter Benjamin acerca de la relación entre el derecho, la excepción y la soberanía (Agamben, 2003: 69), y que ambos textos son los genuinos iniciadores de la “gigantomaquia” en torno al “vacío” del derecho entre ambos pensadores, según una secuencia que se extiende hasta mucho después del suicidio de Benjamin en 1940, ya que el propio ensayo schmittiano sobre Hobbes estaría continuando esta saga *esotérica*.



mben interpreta como la “potencia del no” de cada hombre, y en el Jetztzeit mesiánico (“tiempo ahora”, Kairos) de la suspensión política del presente.

2. Debilidades y fuerzas de la interpretación de Agamben

Un examen atento del *Trauerspielbuch* no permite en verdad zanjar la disputa interpretativa entre la existencia o la inexistencia de una escatología en el barroco benjaminiano. Por una parte, el pasaje aludido donde viene inserta la tesis de la escatología o de la no-escatología en el barroco parece dar razón a Giorgio Agamben (2003: 73-74): resulta en efecto paradójal, al restituir la frase de la escatología en el largo párrafo en el que se inserta, la afirmación de que “no hay ninguna escatología barroca”, ya que pareciera que se está afirmando exactamente lo contrario:

Der religiöse Mensch der Barock hält an der Welt so fest, weil er mit ihr sich einem Karakt entgegentreiben fühlt. Es gibt keine barocke Eschatologie; und eben darum einen Mechanismus, der alles Erdgeborene häuft und exalziert, bevor es sich dem Ende überliefert. Das Jenseits wird entleert von alledem, worin auch nur der leiseste Atem von Welt webt und eine Fülle von Dingen, welche jeder Gestattung sich zu entziehen pflegten, gewinnt das Barock ihm ab und fördert sie auf seinem Höhepunkt in drastischer Gestalt zu Tag, um einen letzten Himmel zu räumen und als Vakuum ihn in den Stand zu setzen, mit katastrophaler Gewalt dereinst die Erde in sich zu vernichten. Denselben Sachverhalt, nur transponiert, berührt die Einsicht, der barocke Naturalismus sei “die Kunst der geringsten Abstände...In jeden Fall dient das naturalistische Mittel zur Verkürzung der Distanzen...” (Benjamin, 1974b: 246)⁴

La idea de la “catarata” (*Katarakt*) y del mecanismo (*Mechanismus*) que “junta y exalta todo lo nacido sobre la tierra antes de que se entregue a su final” (*der alles Erdgeborene häuft und exalziert, bevor es sich dem Ende überliefert*) va exactame-

⁴ “El hombre religioso del Barroco le tiene tanto apego al mundo porque se siente arrastrado con él a una catarata. No hay una escatología barroca, y por ello mismo existe un mecanismo que junta y exalta todo lo nacido sobre la tierra antes que se entregue a su final. El más allá es vaciado de todo aquello en lo que sople el más ligero hálito del mundo, y el Barroco le arrebató una profusión de cosas que solían sustraerse a cualquier tipo de figuración y, en su apogeo, las saca a la luz del día con una apariencia contundente a fin de que el cielo así desalojado, en su vacuidad última, quede en disposición de aniquilar algún día en su seno a la tierra con violencia catastrófica. A este mismo hecho, sólo que en otro contexto, hace referencia la observación de que el naturalismo barroco es “el arte de las distancias mínimas...El recurso a lo natural sirve en todos los casos para acortar las distancias...” (Benjamin (1928), 1990: 51)



mente en dirección de un escatón. Es verdad, por otra parte, que el cielo barroco, entretanto, como toda la naturaleza moderna, se ha vaciado de sentido trascendente, y que ya no figura ni representa, en su cruda presencia muda, el más allá y el pleno de sentido del cielo medieval; pero precisamente, este “cielo último” (*letzen Himmel*) así desalojado, en su vacuidad (*Vakuum*), queda en disposición de aniquilar (*vernichten*) algún día con “violencia catastrófica” (*katastrophaler Gewalt*) la tierra (*die Erde*). Hay aquí, en este vívido pasaje, una imagen escatológica nítida que parece evocar *ante litteram* la película *Melancholia* de Lars von Trier [2011], cuando toda la vida en la tierra se sabe signada a su final irreversible por el colapso de un astro gigante contra nuestro planeta. El sentido escatológico ya no vendría en el barroco de una decisión trascendente de Dios sino que estaría inscrita de manera inmanente en la estructura misma de la naturaleza caída, lo que da sentido a la expresión de *escatología blanca* (*escatología bianca*) con la que Agamben designa y expresa la inmanentización barroca de la catástrofe y de la escatología (Agamben, 2003: 74)⁵.

Por ende surge inmediatamente la pregunta: Si la situación del texto es tan clara, ¿qué motivo habrían tenido los editores Tiedemann y Schweppenhäuser para contradecir el sentido más contundente de todo el pasaje, adulterando el *eine barocke Eschatologie* de la edición de 1928? Agamben no suministra ninguna respuesta y se limita a dejar sentada su protesta, que sin embargo queda inmediatamente asociada en su capítulo a otra indicación que, unida a la presente, permitiría recomponer sin dificultad su razonamiento no desprovisto de carga conspirativa: si Adorno y Scholem ocultaron, en su edición de la correspondencia de Benjamin, la carta de Benjamin a Carl Schmitt de 1930, la decisión de los editores, que como bien se sabe han sido discípulos de Adorno, ha de haber tenido el mismo patrón explicativo, esto es, no librar el barroco benjaminiano al ámbito schmittiano de la teología política. En este movimiento, el planteo de la ausencia de toda escatología en el barroco, reforzaría la coherencia de un barroco des-teologizado. Sin embargo, esta hipótesis choca rápidamente contra dos evidencias filológicas:

a) Como subraya el editor Rolf Tiedemann en una carta hasta hace poco desconocida a Gershom Scholem, y revelada en un reciente artículo de Thomas Meyer (2007), una lectura atenta del *Trauerspielbuch* de 1928 demuestra que hay otro pasaje en el libro en el que aparece la cuestión de la escatología barroca y que, en este pasaje, se afirma dos veces, del modo más explícito y claro, la caída (*Ausfall*) y

⁵ Sobre la expresión “escatología blanca” y su relación con la catástrofe, véase también el sugerente artículo de Julián Jiménez Hefferman, “Exit King. La escatología blanca de Lord Maucaulay”, en Julio A. Pardos et al., *Historia y catástrofe*, Madrid, Ediciones de la UAM, Madrid 2012, pp. 43-62.



el abandono (*Abkehr*) de toda escatología en el barroco, siendo eso lo que muy probablemente movió a Tiedemann a su opción de 1974 (Benjamin, 1974b) de dejar *keine* en vez de *eine* en el pasaje anterior aludido de la pág. 246. Permítasenos aquí reproducir íntegramente este otro párrafo, perteneciente a una sección más adelantada de la obra, bajo el título de “Juego y reflexión” (*Spiel und Reflexion*):

Die werdende Formensprache des Trauerspiels kann durchweg als Entfaltung der Kontemplativen Notwendigkeiten gelten, die in der theologischen Situation der Epoche beschlossen liegen. Und deren eine, wie der Ausfall aller Eschatologie sie mit sich bringt, ist der Versuch, Trost im Verzicht auf einen Gnadenstand im Rückfall auf den bloßen Schöpfungsstand zu finden. Hier wie in anderen Lebenssphären des Barock ist die Umsetzung der ursprünglich zeitlichen Daten in eine räumliche Uneigentlichkeit und Simultaneität bestimmend. Sie führt tief ins Gefüge dieser Dramenform hinein. Wo das Mittelalter die Hinfälligkeit des Weltgeschehens und die Vergänglichkeit der Kreatur als Stationen des Heilswegs zur Schau stellt, vergräbt das deutsche Trauerspiel sich ganz in die Trostlosigkeit der irdischen Verfassung. Kennt es eine Erlösung, so liegt sie mehr in der Tiefe dieser Verhängnisse selbst als im Vollzuge eines göttlichen Heilsplans. Die Abkehr von der Eschatologie der geistlichen Spiele kennzeichnet das neue Drama in ganz Europa; nichtsdestoweniger ist die sinnungslose Flucht in eine unbegnadete Natur spezifisch deutsch. (Benjamin, 1974b: 259-260)⁶

Aquí aparece de manera clara que la escatología, asociada a la salvación trascendente en el más allá, que es la figura de la escatología en la historia sacra, y que procede del cristianismo medieval, ha caído. Esta forma medieval, orientada por la

⁶ “En su proceso de formación, el lenguaje formal del *Trauerspiel* puede ser perfectamente visto como el desarrollo de las necesidades contemplativas inherentes a la situación teológica de la época. Una de esas necesidades, resultante de la merma (el término de Benjamin es en verdad *Ausfall*, que el traductor debió verter por *Caída*) de toda escatología, es el intento de hallar consuelo para la renuncia a un estado de gracia en la regresión a un mero estado creatural. Aquí, como en otras esferas de la vida barroca, es decisiva la conversión de los datos originariamente temporales en una incongruencia y simultaneidad temporales (el texto de Benjamin reza “el desconsuelo de la condición terrena. Si admite la posibilidad de la redención, dicha posibilidad reside en lo profundo de esta misma fatalidad, más que en el cumplimiento de un plan divino de salvación. räumliche”, que debió verterse por “espaciales”). Tal transposición nos introduce de lleno en la estructura de esta forma dramática. Mientras que la Edad Media presenta la precariedad de la historia y la caducidad de la criatura como etapas en el camino de la salvación, el *Trauerspiel* alemán se sume por completo en El alejamiento (el texto alemán da *Abkehr*, que debió verterse por “Abandono”) de la escatología por parte del teatro religioso caracteriza al nuevo drama en toda Europa; la huida irreflexiva a una naturaleza abandonada por la gracia es, sin embargo, específicamente alemana.” (Benjamin, 1990: 66).



redención (*Erlösung*) trascendente como respuesta a la caducidad del mundo profano, será luego retomada por los románticos: el segundo Fausto de Goethe concluye precisamente con el célebre pasaje atribuido al coro de ángeles que, ante la vista del alma de Fausto, pronuncia la sentencia clave de esta figura de la redención (*Erlösung*): “*Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen*” (A quien siempre se ha esforzado tanto, podemos redimirlo) (Goethe, 2010: 346). Esta conocida sentencia de Goethe, que según Max Brod suministra luego la clave fallida en torno a la que fracasa el protagonista del *Proceso* (*Das Prozess*) y del *Castillo* (*Das Schloss*) de Kafka (Brod, 1965), encalla ya en el drama barroco del siglo XVII, donde la respuesta a la caducidad profana del mundo no es la redención (*Erlösung*) ultraterrena en el más allá, bajo el régimen de la simbología medieval de la redención victoriosa de los santos, sino la expresión melancólica de la historia como ruina, bajo el régimen opuesto de la alegoría:

Mientras que en el símbolo- escribe Benjamin en el *Trauerspielbuch*- con la transfiguración de la decadencia, el rostro transformado de la naturaleza se revela fugazmente a la luz de la redención, en la alegoría la *facies hippocratica* de la historia se ofrece a los ojos del observador como pasaje primordial petrificado. Todo lo que la historia desde el principio tiene de intempestivo, de doloroso, de fallido, se plasma en un rostro; o, mejor dicho: en una calavera. Y, si bien es cierto que ésta carece de toda libertad “simbólica” de expresión, de toda armonía formal clásica, de todo rasgo humano, sin embargo, en esta figura suya (la más sujeta a la naturaleza) se expresa plenamente y como enigma, no sólo la condición de la existencia humana en general, sino también la historicidad biográfica de un individuo. Tal es el núcleo de la visión alegórica, de la exposición barroca y secular de la historia en cuanto historia de los padecimientos del mundo, el cual sólo es significativo en las fases de su decadencia.” (Benjamin, 1990: 159).

Por ende el barroco opera una supresión de la escatología de redención, propia del cristianismo medieval, en provecho de una condición de caducidad, propia de una figura caída de la naturaleza y de la historia profanas, que se articulan alegóricamente en el drama barroco alemán. Es esto lo que Gershom Scholem recoge escuetamente en su respuesta a Tiedemann del 10 de julio de 1963, ante la consulta del editor alemán a propósito de la escatología barroca, en la que Tiedemann le señalaba las páginas de los pasajes que acabamos de reproducir:

“Estimadísimo Señor Tiedemann, con respecto a su consulta le comunico que estoy convencido de que en los pasajes del libro de Benjamin citados por Usted (p. 56 de la



edición impresa) debe decir *ninguna* (como Usted lo concibe) y que se encuentra en las pruebas de impresión pasadas por alto. Precisamente la continuación de la frase del mesianismo [inmanente] que se vuelve visible en el transcurso de la creación (...), deja afuera la transición a la salvación, como el libro lo demuestra. No creo que pueda tomárselo de otro modo. La idea del estar caído de la creación a-escatológico inmanente atraviesa el libro, en efecto, como un pensamiento fundamental continuamente recurrente. Su devoto. G. Scholem” [10 de julio de 1963] (citada en Meyer, 2007: 107. trad. Laura Carugatti).

Esto demuestra que Giorgio Agamben, en su erudita e incluso brillante reconstrucción filológica y filosófica de la cuestión del debate entre Benjamin y Schmitt, ha dejado sin embargo de lado una pieza decisiva, que le pudo haber jugado en contra de su acusación contra Tiedemann y Scheweppenhäuser. Podríamos entonces devolver contra Agamben el propio método filológico-dramático que él emplea contra los editores: ¿por qué esta laguna decisiva? Porque Agamben pre-interpreta quizá el barroco benjaminiano en el sentido del tiempo mesiánico paulino, y más allá, en el sentido del tiempo-ahora (*Jetztzeit*) de las *Thesen* sobre el concepto de historia. Pero ¿es el mismo tiempo el del barroco que el de nuestro presente? ¿No se ha interpuesto, entretanto, en el armado del *Jetztzeit* benjaminiano la temporalidad revolucionaria del siglo XIX francés, como un decisivo separador de aguas entre nuestro presente y el presente del barroco? Si esto es así, entonces la estructura de catástrofe inmanente del barroco benjaminiano no coincide con el presente histórico del siglo XX, o mejor dicho, sólo podrían coincidir al precio de olvidar y sacrificar el objeto histórico del siglo XIX, pero es precisamente contra eso que Benjamin llevó una lucha desesperada el último decenio de su vida. Confundir el barroco y nuestro presente, más allá de las afinidades y parentescos que puedan existir desde el ángulo del estado de excepción que tematiza Agamben, sería como dar por sentado el resultado de la lucha historiográfico-política de Walter Benjamin en el sentido del fracaso; pero si no se prejuzga esa cuestión y se admite la actualidad (o la política inactualidad) de la agenda historiográfico-política de Benjamin, entonces el verdadero tiempo mesiánico no es el del barroco sino el de la temporalidad revolucionaria cargada por la historia política del siglo XIX. No por azar Benjamin señaló tardíamente que su ensayo sobre el Barroco, aunque dialéctico, no era materialista, contrariamente a su ensayo sobre los *Passagen* parisinos.

De este modo, hemos privilegiado aquí una solución problemática, en detrimento de una imposible solución genética del problema, dada la pérdida del manuscrito original. Esta solución consiste en afirmar simultáneamente una ausencia



de escatología mesiánica de salvación en el barroco, y la inmanencia de una forma barroca de la escatología. Aunque esta solución problemática se conecta con la idea agambeniana de “una escatología blanca” (*escatología bianca*) (Agamben, 2003: 74) como forma particular de la escatología barroca, la misma se aleja de la idea kojéviano-agambeniana de un final de la historia universal. En este sentido, el siglo XIX seguiría operando en el *presente* como una decisiva divisoria de aguas entre una forma barroca de la escatología como catástrofe inmanente y una forma revolucionaria y mesiánica de la escatología como *Jetztzeit y Kairos*. Pero la perspectiva de Agamben ha propendido más bien a olvidar esta puerta giratoria que es el salvataje y la redención del siglo XIX francés en provecho de la cuestión más schmittiano-heideggeriana del vacío ontológico en el que queda suspendido el mundo de la caída.

Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio** (2000) *Il tempo che resta. Un commento alla « lettera ai Romani »*, Bollati Boringhieri editore, Milán.
- Agamben, Giorgio** (2003) *Stato di Eccezione*, Bollati Boringhieri editore, Milán.
- Agamben, Giorgio** ((2003) 2004) *Estado de excepción*, Adriana Hidalgo ed., Buenos Aires. Trad. esp. por Flavia Costa e Ivana Costa
- Benjamin, Walter** (1928) *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Rowolt Verlag, Berlín.
- Benjamin, Walter** ((1940) 1974a) “Über den Begriff der Geschichte”, en Benjamin, Walter, *Gesammelte Schriften*, Band I. 2, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main. Trad. esp. en Reyes Mate, (2006) *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de historia”*, Trotta, Madrid.
- Benjamin, Walter** ((1928) 1974b) “Ursprung des deutschen Trauerspiels”, en Benjamin, Walter, *Gesammelte Schriften*, Band I. 1, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Benjamin, Walter** ((1921) 1977) “Zur Kritik der Gewalt”, en Benjamin, Walter, *Gesammelte Schriften*, Band II. 1, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main. Trad. esp. en Benjamin, Walter (2010) “Hacia una crítica de la violencia”, en Benjamin, Walter, *Obras*, Libro II, vol. I, Abada, Madrid.
- Benjamin, Walter** ((1928) 1990) *El origen del drama barroco alemán*, Taurus, Madrid.
- Benjamin, Walter** (1997) *Gesammelte Briefe*, Band III, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.



- Brod, Max** (1965) “Postface à la première édition de *Le Château*“, en Kafka, Franz, *Le château*, Gallimard, París.
- Goethe, Johann Wolfgang von** (2010) *Faust. Erster und zweiter Teil*, Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG, Munich.
- Heidegger, Martin** ((1927) 2006) *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen.
- Meyer, Thomas** (2007) “Tatort Trauerspielsbuch. Ein unbekannter Brief von Gershom Scholem”, *Zeitschrift für Ideengeschichte*, Libro I, N°3, Otoño 2007, [Verlag C. H. Beck](#), Munich.
- Schmitt, Carl** ((1922) 1985) *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker und Humblot, Berlín. Trad. esp. en Schmitt, Carl, (2005) *Teología Política. Cuatro ensayos sobre la soberanía*, Struhart, Buenos Aires.
- Schmitt, Carl** ((1955) 1993) *Hamlet o Hécuba. La irrupción del tiempo en el drama*, Pretextos, Murcia.
- Weber, Samuel** (1992) “Taking Exception to Decision. W. Benjamin and C. Schmitt”, *Diacritics*, N° 3/4, Vol. 22, Commemorating Walter Benjamin, The John Hopkins University Press, Maryland.



La concepción cusana del conocimiento a la luz de la metáfora del hombre cosmógrafo (homo cosmographus) en *El Compendium*

IELKA WARSAWSKI/FLORENCIA ORDOQUI

UBA/FFyL

Introducción

En un intento por comprender la filosofía de Nicolás de Cusa, es interesante analizar su lugar en la historia del pensamiento. Si bien muchos lo han interpretado como “precursor” de la filosofía moderna, otros han intentado desentrañar la confluencia de tradiciones que lo llevó a plasmar su propuesta. Quizás sea cuestión de distinguir, de un lado, las problemáticas que el Cusano retoma de la filosofía medieval, y del otro, los modos de abordar dichas problemáticas. Al reflexionar sobre la obra de Nicolás de Cusa, percibimos una constante que se mantiene en todas sus especulaciones filosóficas y que, por tanto, consideramos el camino a partir del cual es posible delinear distintas perspectivas del pensamiento cusano; aquél será lo que es dado en llamar “La máxima doctrina de la ignorancia.”

Así pues, este trabajo se propone leer a Nicolás de Cusa como una figura de “umbral”¹, como un pensador situado sobre ese límite imperceptible que separa a una época de otra, en una zona en la que no habría experiencia de un cambio de época como tal, pero sí una noción del estar de uno u otro lado. Desde esta clave de lectura, analizaremos la concepción cusana del hombre, considerando qué aspectos de la tradición se retoman y preservan, y qué otros aspectos son tenidos en cuenta para ser modificados. Para ello, elegimos el concepto de “microcosmos”, iluminándolo con la metáfora del cosmógrafo, presentada por el autor en una de sus últimas obras, *El Compendium*. Si bien la metáfora pone de manifiesto toda la concepción cusana del conocimiento, no podemos dejar de señalar que, a la vez, refleja su antropología. Por eso mismo, con la intención de mostrar la complejidad de la metáfora, la abordaremos desde tres perspectivas: la relación del hombre con el mundo, su relación con otros hombres y la relación consigo mismo. De este modo, buscamos señalar que Nicolás de Cusa concibe un hom-

¹Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*: “Vierter Teil: Aspekte der Epochenschwelle: II. Der Cusaner: Die Welt als Selbstbeschränkung Gottes”, Frankfurt am Main, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1996, p. 558 y ss.



bre abierto al conocimiento del mundo que lo rodea, dispuesto a relacionarse con otros, pero que, a la vez, se vuelve sobre sí mismo, a fin de conocerse. Y conociéndose de modo conjetural, conoce también de modo conjetural aquella Verdad o Principio del que él y todo procede.

El hombre ignorante

Ya en la *Docta Ignorancia*, Nicolás de Cusa señala que el hombre, por su condición finita, no puede alcanzar la verdad de las cosas. Ahora bien, para el Cusano, igual que para Aristóteles, el hombre desea por naturaleza saber. La imposibilidad de alcanzar la Verdad funcionará, nos atrevemos a decir, como motor de una búsqueda incesante e inagotable de aquélla: “Y uno será tanto más docto, cuanto se sepa a sí mismo más ignorante.” (De Cusa, N., 2003:41) A partir de la conciencia de su imposibilidad, el hombre comenzará a recorrer “la máxima doctrina de la ignorancia”. Ésta no nos confina a un escepticismo que postule tan solo la incognoscibilidad de la verdad, por el contrario, mueve al saber. En este punto, es legítimo afirmar la relación entre la docta ignorancia y el arte conjetural.² Pues, si bien el hombre no puede alcanzar la verdad, sí puede producir aserciones acerca de ella, logrando así una comprensión simbólica de la misma. Este comprender *simbólico* del hombre, guarda relación con su naturaleza de índole intelectual. Y en virtud de su carácter creativo, en tanto artífice del mundo conjetural, se vuelve símbolo de lo divino, y a la vez creador.

El hombre por más semejante a Dios que pueda ser, no deja por eso de ser una creatura. (...) Por eso, el hombre nunca es en acto todo aquello que él puede ser, lo que hace que la contracción humana sea inevitablemente movimiento y dinamismo, tendiendo, consecuentemente, hacia una actualización permanente de esa naturaleza contractiva y encontrando en aquello de lo que es contracción el impulso que dinamiza su potencialidad. (André, J.M., 1997:445)

El hombre crea nuevas posibilidades de existencia y conocimiento. Por esto, sostenemos que el acto creador es el mayor en él. El hombre crea y conoce a través de símbolos, y no es éste un conocimiento dudoso, sino el único modo que encuentra para alcanzar la unidad en la multiplicidad. Por ello el Cusano define a la conje-

² D’amico, Claudia, *Ignorancia y conjetura en la propuesta de concordia de Nicolás de Cusa*, II Congreso internacional Cusano.



tura como una aserción positiva de la verdad en la alteridad conjetural.³ En este sentido, es evidente que las conjeturas no sólo suponen la ignorancia, sino que únicamente pueden darse en ella, dado que toda conjetura se da entre la máxima y la mínima ignorancia.

El hombre cosmógrafo

En virtud de lo precedente, intentaremos poner en juego una herramienta fundamental de la Docta Ignorancia y del arte conjetural, al ser frecuente, en la obra cusana, el uso de metáforas, por medio de las cuales, Nicolás despliega sus pensamientos. Así, la metáfora de la visión, que expresa el esfuerzo realizado por el hombre para alcanzar el conocimiento de lo divino, apoyándose en su fuerza creativa. Asimismo, la metáfora del arte en la fabricación de cucharas en el Diálogo *Idiota. De mente*, que devela la virtud activa y productiva de la mente humana en la creación de nombres. Como también el uso de la simbología matemática. En virtud de ello, nos proponemos poner de manifiesto, la metáfora del cosmógrafo, que el Cusano utiliza en una de sus obras de senectud, El *Compendium*, en la que concurren la docta ignorancia y el arte conjetural, si acaso son cosas distintas.

En primer lugar, nos interesa ahondar en la noción misma de Cosmografía, para situarnos en la época en la que escribe el Cusano y entender por qué ha optado por la metáfora del cosmógrafo. En un principio podría dar la impresión de que la metáfora a la que nos referimos tiene sus raíces en la modernidad, en el Renacimiento; con todo, es una metáfora que pertenece a la tradición, y justamente por eso sería productivo analizar de qué modo Nicolás la retoma, la explicita y para qué. En este sentido, quisiéramos comentar que la noción de Cosmografía se vuelve significativa en este tiempo de umbral. La Cosmografía comienza a tomar importancia fundamentalmente en el suroeste de Europa, y en particular en los reinos cristianos peninsulares. Casualmente, el Cusano, en sus últimos años se encontraba en Umbría, Italia, donde finalmente muere. Y siendo el *Compendium* una de sus últimas obras, puede especularse que probablemente la ubicación geográfica tuvo importancia en la recepción de la cosmografía y su posterior utilización volcada hacia la metáfora del proceso de conocimiento del hombre. Esta ciencia, o mejor dicho, este arte, se ocupa de describir las características del mundo en forma de mapas, por

³ Nicolás de Cusa, *Acerca de las conjeturas*, Prólogo.



tanto, será el cosmógrafo el encargado de captar aquellos signos que describen el mundo de la manera más perfecta.

A partir de la metáfora del hombre cosmógrafo, el Cusano señala que el hombre extrae datos de los sentidos y los consigna en un mapa ordenado, conformando una “perfecta” descripción del mundo. Ahora bien, con respecto a esta perfección en la descripción, nos gustaría enfatizar la perfección que el Cusano le otorga al hombre. Él nos habla del hombre como de un “animal perfecto”, ya que podrá realizar la descripción más completa y verdadera del universo. En este sentido, la noción de perfección estaría ligada a la de completitud, debido a que este animal cuenta no sólo con cinco sentidos, sino también con la fuerza racional y la fuerza intelectual de la mente.

De todos modos, al realizar la descripción del mundo, se da cuenta de su imposibilidad para alcanzar el verdadero modo de ser de las cosas. No obstante, sabe que un modo tal existe, y en el camino hacia su encuentro se reconoce como creador de signos, los cuales le permitirán direccionar el intelecto hacia la Verdad Absoluta, que si bien no es, como ya dijimos, alcanzable, es participable en el conocimiento conjetural.

Este animal completo dispondrá del oído, de la vista, del gusto, del olfato y del tacto. Con todos los sentidos abiertos al conocimiento podrá conocerse a sí mismo y conocer el principio por el cual todas las cosas son. No obstante, si acaso careciera de algún sentido, o se encontrase alguno de modo defectuoso “desearía con todas sus fuerzas suplirlos.”⁴ Con todo, según el Cusano, el animal completo extrae, a partir de los sentidos, tantos signos como le son necesarios para su bienestar de acuerdo a su naturaleza. Por ello, no es necesario que el topo tenga visión, dado que no tiene necesidad del conocimiento de los signos visibles, al encontrar aquello que busca para su bienestar, en la oscuridad de la tierra. Del mismo modo, al poseer el hombre una naturaleza intelectual, extrae de los sentidos, signos o especies convenientes para su buen razonamiento, su bienestar corporal y espiritual.

Además, señala el Cusano, más allá de todos los signos sensibles que el hombre capta por sobre el animal carente de juicio, cuenta con una fuerza razonadora, la cual contrae los signos de las variadas artes, para así suplir el defecto de los sentidos, “afín de que el hombre pueda progresar y se vuelva especulador de lo divino.”⁵ Gracias a la existencia de esta facultad de la mente humana, cualquiera sea el defecto contenido en alguno de los sentidos, el hombre no detendrá su potencia de cono-

⁴ Nicolás de Cusa, *Compendium*, cap. VIII.

⁵ *Ibid.*, cap. VI



cimiento. Y en este sentido, tampoco podrá equipararse a un animal bruto, puesto que el saber es inherente a su ser.

Pues bien, una vez concentrada y ordenada la información en el mapa, el hombre se vuelve sobre sí mismo, llevando la mirada hacia su interior. En este movimiento se abre paso al camino de su autoconocimiento; emprende la búsqueda de la Causa y Principio de todo, la cual lo lleva a reconocerse semejante al Creador, Fundador de todas las cosas, Causa del universo, y en este sentido, anterior a él; al igual que el hombre, es anterior al mapa. Así, el hombre se ve como en un espejo frente al Creador, descubriendo aquella *vis creativa*⁶ que lo hace similar y que lo erige en una viva imagen de Dios. En este sentido, la mente humana y la mente divina son semejantes en cuanto a sus funciones, habiendo siempre una diferencia en aquello creado por cada una, siendo la primera artífice de todas las cosas que son, las cosas reales; y la segunda, de todos los signos a través de los cuales las cosas reales se pueden conocer, es decir, las conjeturas. Nicolás señala que, así como la mente divina es complicante de todo lo real, la humana *mens* es *imago complicationis* de todas las nociones; porque mientras la primera produce todas las cosas, la segunda asimila nocionalmente todos los ejemplares de las cosas. Esta capacidad de la mente humana radica en la *vis assimilativa*. Ésta consiste en la acción simultánea de ascenso y descenso que realiza la mente humana en el proceso de conocimiento. El ascenso será desde los sentidos hacia el intelecto, por medio de la imaginación; y el descenso, partirá desde el intelecto hacia los sentidos, por medio de la imaginación.

De este modo, la mente humana aprehende los signos sensibles y los complica en la unidad de la imaginación, para luego volver a complicarlos en la unidad del intelecto. Allí se encuentran sólo los conceptos, separados de toda corporeidad. Y al mismo tiempo, la mente se despliega en signos intelectuales que descienden por medio de la imaginación hacia la sensibilidad. De esta manera, la unidad intelectual se explica en la unidad de la imaginación, y ésta en la unidad sensible. Por eso, cuánto más sutilmente se conozca la mente en el desdoblamiento de sí misma, es decir, en la explicación del mundo racional que hace desde sí, tanto más copiosamente se concebirá en su interior.

⁶ El concepto de "*virtud creativa*" aparece en Nicolás de Cusa, *Idiota. De mente*, cap. IV [edición bilingüe] introd. Jorge Machetta y Claudia D'Amico, trad. Jorge M. Machetta, notas Circulo de estudios cusanos de Buenos Aires, Buenos Aires, Ed. Biblos, 2005, Pag 61.



El hombre “microcosmos”

Muchos de los elementos que conforman la metáfora del cosmógrafo, pueden rastrearse en planteos filosóficos del siglo XII o incluso antes, remontándonos hasta el *Timeo* de Platón. Puntos claves como la importancia de los sentidos como mensajeros, la mezcla de lo intelectual con lo corporal en el hombre, el deseo humano por saber, por conocer, el hombre como “microcosmos”, entre otras cosas.

El término “microcosmos” caracteriza al hombre como un pequeño mundo en cuanto que en él se sintetizan todos los niveles ontológicos que se dan en el universo, el cual, por oposición, se denomina *macrocosmos*. Esta expresión, ya utilizada en la antigüedad, pasa a la cultura medieval a través de los neoplatónicos y de Boecio. También es mencionada por reconocidos escolásticos como Buenaventura, quien se refiere al concepto en cuestión como “*minor mundus*” y lo fundamenta diciendo que el hombre consta de los cuatro elementos y de tres fuerzas vitales perfectivas: la vegetativa, la sensible y la racional. Es interesante también, señalar la perspectiva que tuvo el humanismo, planteando que, al recuperar el hombre, el centro de la escena filosófica durante el Renacimiento, es su naturaleza la que se proyecta sobre el mundo y no al revés, por lo cual el mundo es visto como macrohombre; así se lee por ejemplo en Pico Della Mirandola.⁷

Ahora bien, para ilustrar estos aspectos caros a la filosofía medieval, quisiéramos apoyarnos en el pensamiento de Bernardo Silvestre, poeta y filósofo francés del siglo XII, quien condesó en su obra, *Cosmographia*⁸, gran parte del pensamiento de la época. Éste tratado, nos ha llegado a través del comentario al *Compendium* que realizó la autora alemana Brigitte Haselbach, que señala en el apartado que dedica a la metáfora del cosmógrafo, una referencia a este célebre escritor.⁹

La obra de Silvestre está dividida en dos secciones: “Macrocosmos” y “Microcosmos”. En la primera parte, se intenta explicar la creación, la totalidad del universo, para luego detallar, dentro del mismo, la naturaleza humana, entendiendo al ser humano como un microcosmos. Lo interesante es notar en qué términos se describe a esta naturaleza, cuyo cuerpo proviene de las profundidades del caos, y su espíritu, de los poderes superiores; volviendo una vez más a este lugar intermedio que ocupa el hombre, que por una parte, se ve limitado por la declinación de su propio cuerpo y necesita entre otras cosas, del alimento para vivir; y por la otra, se diferencia del resto de las creaturas por su dignidad y por su alma. De cualquier

⁷Magnavacca, Silvia, *Lexico técnico de filosofía medieval*, Miño y Dávila srl, Buenos Aires, 2005, p.441.

⁸Silvestris, Bernardus, *The cosmographia*, Columbia University Press, New York, 1938.

⁹Haselbach, Brigitte, *zum Compendiumdes Nikolaus von Kues*, <http://cusanus.ch/index.html>



manera, todo esto conforma una unidad perfecta, un cuerpo sólido dividido en tres partes: cabeza, pecho y vísceras, que a su vez albergan al cerebro, al corazón y al hígado, desde los que podemos, respectivamente, hablar del alma, de la fuente de la vida y de los apetitos. Así pues, se ve por qué podemos hablar de un microcosmos, comparando a la cabeza con el cielo, al pecho con el aire y a las partes inferiores del cuerpo, con la Tierra.¹⁰ Así, en la obra se intenta explicitar un orden en el hombre que se asemeja al orden del universo y que lo convierte en un mundo pequeño que se relaciona con el mundo gracias a los cinco sentidos que le son propios y que ofician de mensajeros, cada uno del modo que le corresponde y que le resulta funcional al hombre.

Ahora bien, como se ha visto muchas veces a lo largo del tiempo, suele haber un orden de prioridad entre los sentidos; del mismo modo en la *Cosmografía* se da prioridad a la vista, luego al oído, al gusto y, finalmente, al tacto. Con todo, tenemos la intención de resaltar el lugar que, en la obra, se le da al oído y a la lengua como puntos fundamentales para la comunicación, para el contacto con el otro: el oído percibe lo que viene del exterior, y la lengua, revela lo interior.

Nos centramos en este punto porque la metáfora en la que trabajamos pone de manifiesto la relación del hombre con el mundo y consigo mismo, saliendo de sí y volviéndose sobre sí mismo en un proceso simultáneo de ascenso y descenso, pero lo que no queda tan en evidencia y nos interesa profundizar, es la relación del hombre con otros hombres.

A raíz de esto, nos preguntamos cuál es el lugar de este microcosmos, si acaso intenta mostrar a un hombre aislado y cerrado sobre sí mismo, o si, por el contrario, y como nos inclinamos a pensar, se trata de un microcosmos abierto al mundo; un hombre que se nutre de su entorno, que se empeña en conocer el mundo que lo rodea y a la vez, intenta conocerse a sí mismo. Hay un dinamismo, un camino que transitar, y en ese camino queremos salir de lo trascendental del Verbo, para hablar del hombre no sólo como portador de la palabra, sino del hombre que habla, el hombre que se comunica, el hombre que habita un mundo intersubjetivo, si es que entendemos, como afirma Peter Casarella, que el hombre es el creador de su propio mundo.¹¹ Y en ese mundo experimenta la verdad, como si la misma lo atravesara, lo interpelara, tal como afirma Joao María André:

¹⁰Silvestris, Bernardus, *The cosmographia*, Columbia University Press, New York, 1938, II.13.10.

¹¹Casarella, Peter, *La productividad de la imagen en San Buenaventura y Nicolás de Cusa*, II Congreso Internacional Cusano, p.65.



La experiencia de la verdad es, así, en Nicolás de Cusa una experiencia eminentemente simbólica, o sea, sólo experimentándose como símbolo (símbolo creado y símbolo creador), el hombre se experimenta en su tensión hacia la verdad que lo supera, y que al superarlo lo obliga a superarse a sí mismo. (André, J.M., 1997:441)

En este sentido, pensamos al hombre del cusano, no desde una perspectiva solipsista y cerrada sobre sí misma; sino desde una perspectiva más abierta y dinámica, que piensa en un hombre que habita un mundo, y que por eso le es fundamental contar con su propia corporalidad, al mismo tiempo que poseer racionalidad. De este modo, el hombre sale al encuentro del otro, de otros cuerpos semejantes, de otras subjetividades que también crean su propio mundo; así, queda en evidencia que sin un cuerpo que entre en contacto con lo externo, sin sentidos que puedan vincularlo con su interior y sin la voluntad de recorrer el camino de la docta ignorancia, no existe el conocimiento. Teniendo esto en consideración, podríamos pensar en un microcosmos que se diferencia del planteo naturalista tradicional del hombre como un mundo menor, un mundo pasivo, un mundo establecido e inamovible dentro de la arquitectura de un mundo cerrado; el microcosmos cusano podría leerse entonces, como “microtheos”¹², ya no entendido como “pequeño mundo”, sino como “pequeño dios”, enfatizando, de este modo, su carácter activo y creativo, su condición espiritual y su capacidad transformadora del mundo. Así pues, si bien aparecen incontables elementos de la tradición en el planteo cusano, es fundamental no perder de vista la nueva imagen del hombre que nos ofrece; una imagen en la que brilla la libertad creadora del ser humano, en la que el hombre “es un regente conformador de ‘su’ mundo a cuyo destino están ligadas todas las cosas.”¹³

Conclusión

Después de lo presentado en este trabajo, queríamos concluir resaltando el enfoque que nos propusimos abordar: el de los hombres particulares, reales, libres, que deciden y que tienen la posibilidad de superarse a sí mismos. Hombres que se abren al mundo, que son animales cazadores en busca del conocimiento y al mismo tiempo, espíritus libres con el afán de encontrar la Verdad. Es interesante el tópico de la cacería, entendido como la búsqueda del conocimiento; porque deja ver, tanto

¹²Castellan, Ángel, Variaciones sobre la cosmo-antropología del humanismo (Del “microcosmos” al “microtheos”) cap. I.

¹³*Ibid.*, p.197.



la animalidad del hombre, el hecho de que la fuerza comprensiva de la mente necesite de un cuerpo orgánico que entre en contacto con los objetos y la excite para conducirla hacia el conocimiento; como la libertad mental y espiritual de investigación, de búsqueda y de conciencia no sólo de estar buscando, sino también de los resultados que se van alcanzando.

Así, en la metáfora del cosmógrafo se vislumbra el intento del hombre por conocerse como microcosmos, como un pequeño Dios. Al volverse sobre sí mismo, busca satisfacer de modo conjetural su natural deseo de conocimiento. Pero esto no es posible sin tomar del exterior, del macrocosmos, todos los signos que le son necesarios para construir ese mapa completo que dibuja en su mente. En este sentido, el hombre es cada vez más docto en la ignorancia, en la medida en que va produciendo nuevas y mejores conjeturas. De este modo, el hombre transita y busca el conocimiento a través del camino de la docta ignorancia. Y en virtud de que lo construye con sus conjeturas, las cuales sólo son aserciones acerca de la verdad, constituyendo ellas mismas un arte ignorante, que es éste un camino ignorante. De aquí que la docta ignorancia y el arte conjetural sean la misma cosa.

Referencias bibliográficas

- André, J.M.** (1997), *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*, Fundação Calouste Gulbenkian- Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica.
- Casarella, Peter**, *La productividad de la imagen en San Buenaventura y Nicolás de Cusa*, II Congreso Internacional Cusano,
- Castellan, Ángel**, Variaciones sobre la cosmo-antropología del humanismo (Del “microcosmos” al “microtheos”) cap. I.
- D’amico, Claudia**, *Ignorancia y conjetura en la propuesta de concordia de Nicolás de Cusa*, II Congreso internacional Cusano.
- De Cusa, N.** *Acerca de las conjeturas*, Prólogo.
- De Cusa, N.** (2003), *Acerca de la docta ignorancia*, Libro I: Lo máximo absoluto, cap. I [edición bilingüe] Introducción, traducción y notas: Jorge M. Machetta y Claudia D’amico, Buenos Aires, Ed. Biblos.
- De Cusa, N.** *Compendium*, cap. VIII.
- De Cusa, N.** (2005), *Idiota. De mente*, cap. IV [edición bilingüe] introd. Jorge Machetta y Claudia D’amico, trad. Jorge M. Machetta, notas Circulo de estudios cusanos de Buenos Aires, Buenos Aires, Ed. Biblos.



Hans Blumenberg, (1996), *Die Legitimität der Neuzeit*: “Vierter Teil: Aspekte der Epochenschwelle: II. Der Cusaner: Die Welt als Selbstbeschränkung Gottes”, Frankfurt am Main, Suhrkamp Taschenbuch Verlag.

Haselbach, Brigitte, *zum Compendium des Nikolaus von Kues*,
<http://cusanus.ch/index.html>

Magnavacca, S. (2005), *Lexico técnico de filosofía medieval*, Miño y Dávila srl, Buenos Aires.

Silvestris, Bernardus, (1938), *The cosmographia*, Columbia University Press, New York.



Elucidaciones fenomenológicas del tratamiento wittgensteniano acerca de la percepción de objetos

NATALIA OZAN

UBA

1. Introducción

La investigación desarrollada por Wittgenstein en el *Big Typescript* en torno a la percepción de objetos rechaza tanto las vías explicativas fisiológicas como psicológicas para dar cuenta de dicho fenómeno. En este sentido, sus afirmaciones se encuentran estrechamente vinculadas a enfoques fenomenológicos de la percepción como los expuestos por Husserl y Gurwitsch, donde el punto de llegada parece ser también el mismo: establecer lo que pertenece a toda percepción posible. Precisamente, las secciones de *BT*, se ocupan de señalar la peculiaridad de la investigación fenomenológica-gramatical por sobre otros enfoques, con la pretensión de apartarse de un punto de vista empírico y acercarse a uno trascendental. Por otro lado, las *Investigaciones Filosóficas*, proponen una elucidación del fenómeno de la visión donde se parte de una crítica a posiciones empiristas y a posturas psicológico-intelectualistas, para sostener que es el manejo de cierta técnica lo que determina la configuración de las vivencias perceptivas. Sin embargo, mientras que en *BT* aquello que determina las impresiones sensoriales es una armazón (su estructura gramatical o lógica) que establece lo que pertenece a toda percepción, en *IF* aquello que opera como sustrato de la percepción (la técnica) no parece poder entenderse en términos de una estructura trascendental. De esta manera, será propósito de este trabajo considerar si los enfoques fenomenológicos merleau-pontyanos, con su idea de hábito y su carácter general, son los adecuados para elucidar la peculiar noción wittgensteniana de técnica como sustrato de vivencias perceptivas.

2. Las observaciones wittgenstenianas

En las secciones 94 a 100 del *Big Typescript*, Wittgenstein sostiene en diversas ocasiones una idea que también podemos encontrar en la segunda parte de las *Investigaciones Filosóficas*: la percepción se caracteriza por ser borrosa e indetermi-



nada y al mismo tiempo organizada. Esto quiere decir que los objetos se nos presentan a través de sus múltiples apariciones, pero agrupadas bajo una configuración unitaria y determinada. De esta manera, en ambos escritos parece sostenerse el mismo punto de partida, esto es, lo que percibimos son aspectos que se organizan en función de diversos elementos. En este trabajo se esperará elucidar de qué manera entiende Wittgenstein aquello que opera en la configuración de sentido de los objetos perceptivos, considerando especialmente la diferencia de perspectiva, concepto que aparece en los dos textos mencionados.

Podríamos afirmar que la pregunta desarrollada por Wittgenstein tanto en *BT* como en *IF* es qué funciona como fundamento o sustrato de toda experiencia. Sin embargo, mientras que en *BT*, se intenta ir a las condiciones de posibilidad, es decir, a las condiciones *a priori* acerca de la percepción de objetos, no parece adecuado atribuir esa intención a *IF*. ¿Cómo entender entonces la idea de un sustrato operando como condición de las vivencias fenoménicas?

Son quizás las secciones de *BT* más claras al respecto, cuando a partir de diversos ejemplos (figuras geométricas, octaedro de colores, melodías musicales, etc.) se apunta a mostrar que hay una diferencia entre lo que puede establecerse físicamente acerca de la percepción, y lo que puede establecerse *a priori*. Este último camino exige un método distinto al utilizado en el trabajo científico o experimental. Se trata de una investigación fenomenológica dedicada a elucidar de qué manera nos es dada la gramática que exhibe nuestro espacio perceptivo. Lo que establece Wittgenstein, de esta manera, es una distinción entre el campo de la investigación gramatical y el campo de la investigación de los procesos perceptivos. En particular, a través del ejemplo expuesto por Wittgenstein acerca de la incompatibilidad de colores, a saber, la imposibilidad de un objeto color rojo verduzco o verde rojizo, pueden verse estas cuestiones metodológicas que señalan la incapacidad de la física para dar cuenta del carácter necesario de enunciados como “nada puede ser simultáneamente verde y rojo”. Si esta afirmación no depende de cuestiones de hecho, entonces, no será la física la vía adecuada para elucidar su carácter específico. Estamos así, ingresando en el ámbito de una interrogación trascendental, puesto que estamos buscando establecer en qué reside la imposibilidad de percibir un objeto de dicho color. La mera correlación físico-causal entre concepto de color y realidades físicas, son insuficientes para elucidar la gramática de los colores.

Desde una postura similar, Wittgenstein mediante el uso de determinados ejemplos muestra en la segunda parte de *IF* que el concepto de “ver” no puede ser reducido a impresiones y efectos físicos. Mi percepción del objeto-dibujo conejo no puede ser totalmente entendida teniendo en cuenta sólo las líneas del dibujo, y pa-



rece estar implicado otro nivel explicativo, además de aquel que utiliza las nociones de reacción y de causa. ¿Podría la fisiología dar cuenta de aquellas percepciones de un objeto que *nunca podrían* darse? Teniendo en cuenta los ejemplos mencionados, el problema de la percepción de distintos aspectos sugiere la presencia de algo que excede la simple disposición de las líneas que generan en nosotros una impresión -que no se reduce a meras relaciones causales entre hechos físicos.

¿Cómo puede entonces entenderse aquello que excede lo que los físicos llaman “ver”, es decir, los meros estados físicos? Luego de descartar la legitimidad de la hipótesis que supone la aplicación de algún proceso psicológico interpretativo, Wittgenstein afirma que eso que excede la experiencia parece ser cierta técnica puesta en juego y aplicada en la observación corriente de objetos. Cuando hablamos de visión, no estamos hablando sólo de reacciones, el concepto de visión se encuentra también relacionado con el de atención, organización, configuración, etc. Sin embargo, uno no es conciente a todo momento de los conocimientos previos o procesos que pone en juego al percibir. Si esto es así, el mecanismo por el cual interviene algo externo a la propia experiencia debe ser entendido de otra manera, ni reducido a un proceso psicológico-intelectual, ni reducido a un conjunto de conocimientos teóricos, ni reducido a lo lingüístico.

El substrato de esta vivencia es el dominio de una técnica.

¡Pero qué extraño que esto deba ser la condición lógica para que alguien *viva* esto o lo otro! En efecto, no dices que sólo ‘tiene dolor de muelas’ quien es capaz de hacer esto o lo otro. – De donde se sigue que aquí no nos las podemos haber con el mismo concepto de vivencia. Es otro distinto, aunque emparentado.

Sólo de alguien que puede hacer esto o lo otro, que lo ha aprendido, dominado, tiene sentido decir que *lo* ha visto.

Y si esto suena extravagante, debes tener en cuenta que aquí se ha modificado el concepto de *ver*. (Wittgenstein, 1988:479)

A partir de aquí, intentaremos dar respuesta a la pregunta: ¿Qué quiere decir que el dominio de una técnica funciona como condición previa, como substrato de una vivencia? Argumentaremos que en particular, la teoría de Merleau-Ponty, y no una teoría constitutiva-trascendental, al estilo de Husserl, parece ser la más adecuada para entender la idea de técnica como sustrato de vivencias en clave de una organización intrínseca de la percepción, donde se replantea la manera de pensar la relación entre los diferentes elementos que están involucrados en la percepción de objetos, sin concebir la configuración en términos de una organización externa en la



que tenga lugar algún proceso inductivo o una operación intelectual. Esto quiere decir que la organización de la experiencia no se piensa a partir de un principio exterior sino inmanente a ella, de manera tal que la relación entre dicho principio y lo organizado se entiende extrínsecamente.

Teniendo en cuenta, entonces, este intento de dar cuenta de la percepción a partir de principios que no se encuentren por fuera de ella, el núcleo de esta investigación consiste en la elucidación de la noción de técnica y la manera en que ésta “determina” o “condiciona” las vivencias perceptivas, pero considerando al mismo tiempo el carácter *contingente* que exhibe cada técnica determinada (a diferencia del carácter *necesario* que exhiben las relaciones lógicas-gramaticales de los conceptos del lenguaje de la percepción de objetos físicos). En *IF* no se pretenden resultados *a priori*, ni se pretende postular algo como fundamento o principio que determine todos los fenómenos, sean del lenguaje o de la percepción. Sin embargo, se afirma la idea de que hay *algo que funciona como sustrato de otra cosa*. En lo sucesivo, intentaré ver si dicha afirmación puede entenderse desde los conceptos utilizados por Merleau-Ponty, examinado su pertinencia en el trasfondo de las críticas más importantes que Wittgenstein despliega en *IF* contra aquellas concepciones que entienden los fenómenos normativos y del significado generando el conocido hiato entre las reglas y su aplicación en la práctica.

3. La crítica a las teorías dualistas de la percepción desde la fenomenología

Como ya se ha mencionado, Wittgenstein y también Hanson, critican explicaciones fisiológicas señalando las limitaciones explicativas de estas teorías para resolver problemas que presentan un carácter especial. Los conceptos que utilizan dichas teorías (causa, reacción, estímulo, etc.) no pueden dar cuenta de la complejidad que presenta el fenómeno de la percepción, y en este sentido esta crítica se enlaza con las desplegadas tanto por Gurwitsch como por Merleau-Ponty, donde el punto fundamentalmente criticado es que las teorías-fisiológico causales no hacen justicia a lo que hayamos en la experiencia en cuanto tal. Los supuestos de dichas teorías alegan la existencia de procesos físicos, que provocan procesos fisiológicos, cuyo correlato en la conciencia son las sensaciones. Sin embargo, la percepción de una melodía, o la percepción de diferencia de colores, no parece presentar tal correlato físico.



Por otro lado, este conjunto de autores apuntan también contra explicaciones psicológico-intelectualistas. En Wittgenstein, se critica la idea de concebir la visión como dos procesos que tienen lugar diferenciadamente: por un lado, el proceso físico que consistiría en ser afectado en nuestras retinas por algo del mundo exterior, y por otro, el proceso mental de interpretar esos datos y arrojar un resultado determinado que sería el objeto ya configurado, como por ejemplo la cabeza de un conejo. Pero según Wittgenstein, la postulación de mecanismos mentales no aporta a la elucidación filosófica del concepto de visión, y no explicita la manera en que nosotros de hecho comunicamos nuestras vivencias perceptivas. Esto parece indicar que Wittgenstein sugiere que la manera correcta de encarar el análisis del problema es desentenderse de lo que la corriente fenomenológica llama el dualismo sentido/percibido. En efecto, las críticas de Gurwitsch y Merleau-Ponty apuntan a dar una serie de argumentos para poner en tela de juicio dicha hipótesis, mostrando que las teorías dualistas de la percepción, al intentar explicar la organización de la percepción en función de factores externos a ésta, presentan una serie de confusiones y dificultades.

Las explicaciones psicológicas intelectualistas intentan abarcar el fenómeno afirmando que las sensaciones dependen causalmente de los estímulos físicos mediante procesos fisiológicos de origen periférico. Pero, claro está, esto no es todo lo que exhibe el fenómeno perceptivo. Si la sensibilidad se limita a originar meras sensaciones, es decir, haces de puntos carentes de orden, agrupamiento u organización, siempre que se de algo más que sensaciones, no ha de corresponder lo que se de por añadidura a ningún estímulo físico específico y, por consiguiente, a ningún componente especial de la actividad sensible. La presentación de lo que rebase los meros datos sensibles (la de una melodía, una relación, una forma) debe por tanto tener su origen extra-sensible. Para dar cuenta, pues, de tales presentaciones, es menester remontarse a partir de ellas hacia procesos y factores psicológicos específicos. De esta manera, para estas teorías, los datos sensibles dependen sólo y exclusivamente de los estímulos externos. De esto se sigue que las mismas sensaciones se repitan cuando los mismos estímulos actúen sobre los órganos receptores. Para estas teorías psicológicas, si los estímulos son los mismos, los perceptos se distinguen en función de los diversos aspectos de agrupamiento, de los diversos resultados de los procesos psicológicos puestos en juego. Los perceptos resultantes distintos entre sí, tienen en común el estrato de sensibilidad pura que sirve de sustrato al proceso psicológico extra-sensible.

Sin embargo, todas estas afirmaciones corresponden a hipótesis científicas y no a descripciones fenomenológicas. El concepto de visión que muestra la perspectiva



fenomenológica no apunta a señalar un repertorio de cualidades sensibles a las que se adosa un mecanismo mental, sino que apunta a dar cuenta de una determinada manera de estructurar o dar forma que no puede explicarse en términos fisiológicos ni intelectualistas.

En este punto, podemos afirmar que nuestra piedra de base es la afirmación “la percepción se encuentra ya significativamente organizada”. Y, siguiendo a Wittgenstein y a Merleau-Ponty, la manera de entender dicha organización no puede ser capturada ni por explicaciones físico-causales ni por explicaciones que postulen algún principio intelectual organizador.

Precisamente, es aquí donde resulta apropiado introducir la noción de esquema corporal como aquello que organiza la experiencia, y opera en tanto norma intrínseca a la experiencia, exhibiendo la relación orgánica y originaria que existe entre el sujeto y el mundo. El esquema corporal, tal como lo entiende Merleau-Ponty no puede reducirse ni al mero hábito o repetición de casos particulares ni tampoco constituye conocimiento teórico de algún tipo. La noción de esquema corporal, plantea de esta manera, un desafío para replantear la idea de generalidad, de relación entre sujeto y mundo, entre lo constituyente y lo constituido.

En la *Fenomenología de la Percepción*, la posibilidad de la percepción de objetos, está dada en tanto y en cuanto se haya consagrado un esquema motriz determinado. De esta manera, el concepto de esquema motriz puede ser entendido como norma de la percepción, y ofrece a su vez la posibilidad de concebir de manera intrínseca la forma en que éste opera determinando la percepción, dado que no se encuentra por fuera de la percepción, pero tampoco se reduce a las percepciones particulares, como si fuera el resultado de un proceso causal-inductivo. Así, la generalidad que exhibe el hábito y el esquema motriz, generalidad que no resulta de un simple reflejo ni a una operación intelectual, muestra de manera más clara la relación condicionante/condicionado tal como exige pensarla Wittgenstein.

Esto es así porque la organización de los diversos aspectos de la cosa percibida no exige desde la teoría merleau-pontyana principio o agente de unificación de índole especial. No es necesario, según Merleau-Ponty que tenga lugar ninguna forma de unificación explícita, ya que los diversos aspectos según los cuales aparece una cosa no se experimentan como si carecieran de conexión entre sí o como si fueran independientes unos de otros. Al implicarse unas a otras, al modificarse mutuamente y al transformarse recíprocamente, las diversas apariencias de una cosa percibida se dan en cuanto coordinadas en virtud de la referencia intrínseca que hay de una a otra. No precisan de una coordinación que se les sobreañada y mediante la cual se conviertan en casos de una ley. Si un objeto se presenta con un sentido de-



terminado, esto no resulta del funcionamiento de operaciones intelectuales que unifiquen y coordinen los aspectos sensibles. Más bien sucede que el sentido en cuestión se integra y encarna en las experiencias mismas. Por consiguiente, no se construye la cosa percibida por medio de interpretaciones, ni a base de datos inconexos, sino en nuestra experiencia encarnada, que presenta en todo momento la estructura de una organización coherentemente estructural. Se trata de una unidad por interdependencia, determinación mutua e implicación recíproca, de manera que las variaciones que tienen lugar en nuestro cuerpo no se aprehenden explícitamente, porque la conciencia que tenemos a cada momento de nuestro cuerpo, no es un conocimiento de índole temática, sino que es una especie de familiaridad inarticulada, carente de carácter de conciencia proposicional.

La analogía entre la percepción de cosas materiales y la existencia encarnada se debe a que la estructura de la organización de que se trata se origina en la existencia y de ahí es transferida y comunicada a las cosas percibidas. Los diversos aspectos y apariencias de una cosa no se coordinan entre sí en virtud de un principio especial de unificación, sino que dichos aspectos pasan unos a otros debido a una especie de unidad que predomina en el ámbito de la organización de nuestro cuerpo. Es por esta razón que la síntesis perceptiva es una síntesis de transición y no una síntesis posicional de actos que lleven a cabo una unificación explícita. La unidad y la identidad de la cosa percibida son correlativas a la unidad y a la identidad del cuerpo. La identidad de la cosa no es sino otro aspecto de la identidad del cuerpo propio, al igual que el esquema corporal, la cosa es un sistema de equivalencia que no se funda en el reconocimiento de una ley, sino en la vivencia de una presencia corporal.

4. Conclusiones

A partir de los desarrollos merleau-pontyanos apuntados, se ha delineado un modelo para comenzar a entender la propuesta de Wittgenstein, propuesta que nos exhortaba a pensar una especial relación entre lo dado en la experiencia y aquello que en algún sentido la excede y determina. El nivel de la práctica, el concepto de forma de vida y la técnica que en ella tiene lugar, han sido las nociones centrales para analizar dicha relación, interpretadas de acuerdo al movimiento argumentativo de Merleau-Ponty, en el que se vuelve a vincular de manera dialéctica al sujeto y al mundo, vínculo que había sido disuelto en aquellas teorías que buscaban las condiciones de posibilidad del conocimiento del mundo fuera del mismo. En esta clave, la idea wittgensteniana de recordar aquello que se ha olvidado precisamente por su



propia familiaridad, coincide con la restricción metodológica de no atravesar los límites de la contingencia que Merleau-Ponty establece para volver lo dado temático. Y si acaso es imposible dar cuenta de la percepción desde una normatividad externa a ella, es porque no puedo salirme del mundo, porque estoy siempre en el plano de su unidad articulada y ya normativamente organizada.

Referencias bibliográficas

- Gurwitsch, A.** (1957), *El campo de la conciencia*, Madrid: Alianza.
- Hanson, N.** (1958), *Patterns of Discovery: An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McDowell, J.** (1984), "Wittgenstein on following a rule", *Synthese*, Vol. 58, No. 3, Essays on Wittgenstein's Later Philosophy.
- Merleau-Ponty, M.** (1948), *El mundo de la percepción. Siete conferencias*, Buenos Aires: FCE.
- Merleau-Ponty, M.** (1945), *Fenomenología de la percepción*, México, FCE.
- Wittgenstein, L.** (1988), *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona: UNAM.
- Wittgenstein, L.** (1956), *Philosophical Remarks*, Ed. R. Rhees, trad. R. Hargreaves y R. White, Oxford Blackwell.



La experiencia del espacio como factor político

Una lectura de la práctica de la deriva en el situacionismo

PABLO NICOLÁS PACHILLA

UBA/CONICET

En *Walkscapes. El andar como práctica estética* (2002), Francesco Careri historiza la rápida sucesión de avatares estéticos en torno del movimiento por la ciudad que se desarrollan en torno a París entre 1921, año de la visita dadaísta a la ciudad luz, y 1969, cuando el pintor holandés nucleado en la Internacional Situacionista Constant Nieuwenhuys realiza, inspirado en el trabajo con una comunidad gitana de Alba, el proyecto de una ciudad nómada llamada *New Babylon*. Mientras que las ciudades mismas fueron históricamente consideradas desde un punto de vista estético, y la arquitectura y el urbanismo pueden desde siempre reclamar su condición de artes, puede asegurarse que es el siglo XX el que vio la invención del deambular mismo por las ciudades *en tanto experiencia* —esto es, en su calidad temporal y, habría que agregar, *colectiva*— como un hecho estético. Esta invención puede atribuirse sin lugar a dudas a los dadaístas y fecharse a las tres de la tarde del 14 de abril del '21, cuando se dan cita frente a una iglesia de Saint-Julien-le-Pauvre para “iniciar una serie de incursiones urbanas a los lugares más *banales* de la ciudad” (Careri, 2002:68). La práctica será pronto aprovechada por los surrealistas, quienes proponen una exploración de lo inconsciente y lo onírico a partir del deambular urbano (y campestre). Sin embargo, es recién con la Internacional Letrista —antecedente inmediato de la Situacionista, que recogerá varios de sus miembros— que se reconoce en la acción de perderse en la ciudad —ahora conocida como *deriva*— “un medio estético-político a través del cual subvertir el sistema capitalista de posguerra” (Careri, 2002:90).

La deriva es definida en el primer número de la revista como un modo de comportamiento experimental ligado a las condiciones de la sociedad urbana o una técnica de paso ininterrumpido a través de ambientes diversos. Asimismo, según la revista, el término se usa también para designar la duración de un ejercicio continuo de esa experiencia, y va a la cabeza de un conjunto de operaciones todas ellas con el horizonte mentado. Su objetivo principal consistía en romper con el hábito arraigado en los cuerpos y en la percepción de la ciudad a partir de los trayectos urbanos trazados por los requerimientos del trabajo y del consumo. Los practicantes de la deriva, escribe Debord, “renuncian durante un tiempo más o menos largo a



las motivaciones normales para desplazarse o actuar en sus relaciones, trabajos y entretenimientos para dejarse llevar por las solicitaciones del terreno y los encuentros que a él corresponden” (Navarro, 1999:50). En palabras de Sadie Plant, “*dérivé* era darse cuenta de cómo ciertas áreas y calles, ciertos edificios armonizan con los estados de ánimo, las inclinaciones, los deseos, y buscar razones para moverse más allá de aquéllas para las que un entorno era diseñado” (Plant, 2008:99).

Esta práctica es correspondida, asimismo, por las investigaciones psicogeográficas, que como su nombre lo indica, eran *al mismo tiempo* y en el mismo sentido exploraciones de lo psíquico y de lo urbano. En contraste con la concepción surrealista, para los situacionistas “el espacio urbano era un *terreno pasional objetivo*, y no sólo subjetivo e inconsciente” (Plant, 2008:92), a tal punto que según Debord, las experiencias surgidas en los diferentes practicantes de la deriva debían contrastarse entre sí para así lograr una imagen más acabada del recorrido en cuestión. En la “Introducción a una crítica de la geografía urbana” (’55), Debord afirma que

la gente es consciente de que algunos barrios son tristes y otros agradables. Pero generalmente asumen simplemente que las calles elegantes causan un sentimiento de satisfacción y las calles pobres son deprimentes, y no van más allá. De hecho, la variedad de posibles combinaciones de ambientes, análoga a la disolución de los cuerpos químicos puros en un infinito número de mezclas, genera sentimientos tan diferenciados y tan complejos como los que pueda suscitar cualquier otra forma de espectáculo. (Debord, 1955)

Resulta sumamente curiosa la extraña idea de fusión entre objetividad y subjetividad que subyace en el texto, que propone experimentar con “la disposición de los elementos del marco urbano, en relación estrecha con las sensaciones que provocan” (Debord, 1955). En el mismo sentido y diferenciándose nuevamente del deambular surrealista, en “Teoría de la deriva” (1958) Debord sostiene que “la parte aleatoria es menos determinante de lo que se cree: desde el punto de vista de la deriva, existe en las ciudades un relieve psicogeográfico, con corrientes constantes, puntos fijos y remolinos que hacen difícil el acceso o la salida de ciertas zonas” (Navarro, 1999:50). La contraposición entre la deriva situacionista y su antecedente inmediato, el deambular surrealista, puede resumirse entonces en tres puntos: la búsqueda rigurosa de un conocimiento preciso de las corrientes psicogeográficas en contraposición con un *perdersé* concebido como exploración del inconsciente subjetivo individual; el desdén absoluto por toda práctica deambulatoria rural y la ubicación de estas experimentaciones exclusivamente en la ciudad; por último, una concepción bastante difícil de asir sobre la relación entre objetividad y subjetividad



y entre relevamiento de lo existente y producción de lo nuevo. En “Informe sobre la construcción de situaciones”, de 1957, escriben que

el urbanismo unitario es dinámico, es decir, guarda una relación estrecha con los estilos de comportamiento. El elemento mínimo del urbanismo unitario no es la casa, sino el complejo arquitectónico, que es la unión de todos los factores que condicionan un ambiente o una serie de ambientes enfrentados a escala de la situación construida. El desarrollo espacial ha de tener en cuenta las realidades afectivas que la ciudad experimental va a determinar. Uno de nuestros camaradas ha enunciado una teoría de los barrios-afectivos, según la cual cada barrio de una ciudad intentaría suscitar un sentimiento simple, al cual el sujeto se expondría con conocimiento de causa. (Navarro, 1999: 216).

Pero, ¿cómo asir aquella noción de correspondencia estricta entre recorrido urbano y sensación proviniendo de un autor marxista y fuertemente hegeliano en varios aspectos, que no deja de insistir en pensar la mediación? ¿Acaso exista una divergencia entre la mirada dialéctica de *La sociedad del espectáculo* y las bases de la psicogeografía? Resulta de interés recordar a este respecto la polémica epistolar entre Adorno y Benjamin a propósito del *Baudalaire* del último, relevada y teorizada por Agamben en el breve ensayo “El príncipe y la rana”. Adorno le reprocha a su antiguo colega el poner en relación directa determinados pasajes poéticos con fenómenos sociales, especialmente de índole económica, sin pasar por la mediación de considerarlos momentos de un todo y en consecuencia sopesarlos dialécticamente, tildándolo por ello de “marxista vulgar”. Aún más tarde, en una reseña biográfica, Adorno dirá que Benjamin “nunca asimiló del todo la idea de la mediación universal que tanto en Hegel como Marx fundamenta la totalidad”, y que “sin ninguna vacilación se mantuvo firme en su principio de que la mínima célula de realidad contemplada equilibraba con su peso al resto del mundo” (Agamben, 2007:172).

La original lectura que realiza Agamben en su defensa de Benjamin puede servirnos acaso para pensar la correspondencia situacionista. “El verdadero materialismo”, afirma el filósofo italiano con respecto a la tradicional separación entre base material y superestructura cultural defendida por Adorno, “es sólo aquel que suprime radicalmente dicha separación y que nunca ve en la realidad histórica concreta la suma de una estructura y de una superestructura, sino la unidad inmediata de ambos términos en la praxis” (Agamben, 2007:180). Hay en Debord y su concepción de la ciudad una idea fuerte pero al mismo tiempo extraña de objetividad que habría que tomar con suma cautela. Las derivas y las investigaciones psicoge-



gráficas buscaban obtener resultados “objetivos” respecto de las sensaciones producidas por diferentes zonas. Las diferentes zonas, según los textos de la *Internacional*, producen inequívocamente una sensación determinada, si bien singular. Hay una correspondencia estricta entre sensación y zona. Pero en esta correspondencia, de tan estricta pareciera haber una superación de la dicotomía. En otros términos, podríamos preguntarnos si más que de una correspondencia propiamente dicha no se trata en efecto de una extraña forma de identificación.

En la Argentina podemos encontrar pocos años más tarde ecos de la política del espacio situacionista en algunos artistas del grupo formado en torno al instituto Di Tella, por ejemplo, en la obra de Rubén Santantonín. En “La Menesunda” (1965), este artista propuso un recorrido polisensorial dirigido a sacudir la percepción embobada por el hábito. Como afirma Andrea Giunta, “Santantonín lo imaginaba como una cápsula perceptual capaz de exacerbar aspectos adormecidos en el espectador y de complicarlo, de comprometerlo y de involucrarlo en una experiencia estética que invadiera distintas zonas de su sensibilidad” (Giunta, 2008:163). También Santantonín concebía la existencia de una estricta correspondencia entre espacio y sensación: con un pasillo de luces de neón, intentaba “lograr la sensación de la calle Lavalle compactada” (Giunta, 2008:163). Se trata de un procedimiento evidentemente diferente de los situacionistas, pero coincide con ellos en dos aspectos. En primer lugar, existe en ambas la concepción de que es posible el transporte de una relación o, como dice Deleuze con respecto a la pintura, la producción de una semejanza por medios no semejantes (2012: 134). Pero al mismo tiempo, era también la puesta en tela de juicio de la categoría limitada —en términos debordianos, *separada*— de *obra* en favor de la más prometedora categoría de *experiencia*. “La noción abría un campo infinito para el artista, ya que la experiencia no tiene límite alguno; era, por definición, el espacio por el que el arte se expandía” (Giunta, 2008:164).

Los situacionistas eran, en su mayoría, artistas y esto, si bien no lo explica, al menos debe ponerse en relación con la puesta en juego de un movimiento endocéntrico del arte hacia su afuera, una apertura de las vallas que cercaban lo estético en la institución-arte, para sacarlo de los museos a las ciudades. Este movimiento era, por un lado, inverso y como la respuesta enfurecida a la operación capitalista de absorción de lo estético en su propia lógica, operación cada vez más omnipresente en las sociedades modernas a través de la publicidad, el diseño y la espectacularización —también, y no menos importante, la estetización de la política estudiada por Benjamin—. Pero por otro lado, se oponía al mismo tiempo a las vanguardias estéticas que pretendían “integrar el tiempo en el arte”, cuando, según afirman en el



nº8 de la *Internacional*, el programa de su época es más bien disolver el arte en el tiempo vivido. Es por eso que afirmábamos que se trata, no de un procedimiento de absorción por parte del arte que lo haría progresar, sino por el contrario de un procedimiento de superación y supresión de sí a través de su integración a la vida. Al mencionar la palabra “belleza”, Debord no deja de aclarar: Se entenderá que al hablar aquí de belleza no me refiero a la belleza plástica —la nueva belleza no puede ser otra que la belleza de la situación— sino solamente a la presentación particularmente conmovedora, en ambos casos, de una suma de posibilidades (Debord, 1955). Imposible dejar de asociar esa frase con el concepto benjaminiano de imagen dialéctica como constelación de posibilidades. He ahí “la belleza de la situación” y la razón de su trascendencia con respecto a los límites de lo realmente existente en la sociedad capitalista espectacular: se trata de encontrar una belleza concebida como *destello de las posibilidades* entre las ruinas de una sociedad en decadencia o, como rezaba un eslogan en mayo del '68, de encontrar la playa bajo los adoquines.

Referencias bibliográficas

- Agamben, G.** (2007), *Infancia e historia*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Careri, F.** (2002), *Walkscapes. El andar como práctica estética*, Barcelona: Gustavo Gili.
- Debord, G.** (1955), « Introduction à une critique de la géographie urbaine », *Les lèvres nues* n° 6, Bruxelles.
- Deleuze, G.** (2012), *Pintura. El concepto de diagrama*, Buenos Aires: Cactus.
- Guinta, A.** (2008), *Vanguardia, internacionalismo y política. Arte argentino en los años sesenta*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Navarro, L. (ed.)** (1999), *Internacional situacionista, vol. I: La realización del arte*, Madrid: Literatura Gris.
- Plant, S.** (2008), *El gesto más radical. La Internacional Situacionista en una época postmoderna*, Madrid: Errata Naturae.



Las dos caras de Jano: pesimismo y resistencia

El temprano pensamiento de Benjamin

JULIO ALEJANDRO PAEZ

I

Para la presente intervención propongo abordar el tema de “la secularización y la crisis de la modernidad”, desde el “llamado” temprano pensamiento benjaminiano. En cuanto a los límites temporales, obviamente arbitrarios, están dados por la aparición de sus primeros escritos hasta 1924, año que se produce el ‘fracaso’ con su *‘Habilitationsschrift’*, que conceptualmente pone fin al intento de exponer libremente su pensamiento ante la ‘academia’. Entre estos extremos aparece un ‘emergente’ que produce profundos cambios ‘conceptuales’, aunque se mantiene su pesimismo y su voluntad de resistencia. Ese ‘emergente’ sucede en 1914 con el estallido de la ‘Primera Guerra Mundial’, en lo ‘conceptual’ este hecho marca el fin de una ‘idea’, asociada con la *‘Jugend’*, la *‘jugendliche Erfahrung’*; pero también señala el comienzo de otra ‘idea’, la *‘neue Erfahrung’*, más relacionada con el pensamiento teológico.

Pero en ninguno de los dos casos hacen que se una al carro de los vencedores, al contrario ante las catástrofes, y la necesaria ‘conciencia’ de las mismas, él anteponía una propuesta de salvación, pero siempre desde los márgenes porque sólo a partir de ellos se puede tener conciencia y aportar una salida, una *‘Erlösung’*. De este modo no llega a ser nihilista porque permanece la promesa mesiánica.¹

II

Una de las variables a tener en cuenta es que Benjamin proviene de una familia judía-burguesa-asimilada, variable relevante ya que se rebelará especialmente contra la burguesía y los judíos asimilados, es decir que es destructor de su propia tradición burguesa y judía. Esto lo hace porque es sensible a la crisis que atraviesa la *Weltanschauung burguesa*, en la que las palabras ya no tenían el poder para reconstruirla.²

¹ Forster, W. Benjamin - Th. W. Adorno: El ensayo como filosofía, 1991, pág. 41.

² Buck-Morss, Origen de la dialéctica negativa, 2011, pág. 27.



Entonces ante “...el consenso universal acerca de la ruina de la cultura burguesa. El debate consistía en saber si aplaudir o lamentar la situación...” (Buck-Morss, 2011:27). En especial dos fenómenos caros al sentir de Benjamin sufren modificaciones, por un lado el arte, que se transforma en mercancía y su público en masa. Y por otro lado la filosofía, que aunque él pueda aplaudir el desmoronamiento de los grandes sistemas justificadores, no aprueba las alternativas que a veces absorben los problemas filosóficos en la Lógica o en las Ciencias Sociales o en las filosofías de la vida; por otro lado la proclamada “vuelta a Kant” nunca fue tan radical como planteaba el pensador de Königsberg como para poner en cuestión la sociedad industrial; pero lo más preocupante es que estos cambios no eran producto del espíritu, de la cultura, sino de “las formas de vida industrializadas y destradicionalizadas”.³

Ahora bien si la modernidad es un proyecto inconcluso ¿en qué se ha convertido?, en mito, es decir para Benjamin en aquello a lo que aparentemente se oponía, devenido en un nuevo dominio. Así el ‘proyecto moderno’ “racionalización, desencantamiento del mundo” se convierte en fracaso, vuelven los dioses míticos, hay un reencantamiento o remitologización del mundo, en esto coincide con Weber⁴, así la conciencia colectiva no logra despertarse, vive como secuestrada en un inconsciente mítico. En este sentido, el diagnóstico moderno de Benjamin consiste por un lado en señalar que la Modernidad es un sueño, y por otro que debe tener un despertar colectivo consistente en una respuesta política.⁵

Su lectura es afín como reconoce Zamora a lo planteado por Weber y por Marx, ya que como aquél Benjamin percibió el desencantamiento, la racionalización y la profanización como rasgos de la modernidad capitalista, pero al mismo tiempo anunció el retorno de los viejos dioses.⁶ En comparación Benjamin está más cercano a Marx que a Weber, afirma Zamora, pero a diferencia de aquél reconoció la verdadera dimensión de la conexión entre la forma capitalista de la mercancía y la religión, así se apropia de sus elementos míticos para ‘construir su propio mito’.⁷

III

Ahora bien centrándome en este periodo es fácil entender como la crítica a la *Wel-tanschauung burguesa* es vehiculizada a través del cuestionamiento a la Educación Formal.

³ Amengual, Cabot, & L., Introducción a Ruptura de la tradición. Estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger, 2008, pág. 11.

⁴ Reyes Mate, Sobre la fuerza subversiva del trapero, en *Anthropos* 2010, pág. 52.

⁵ *Ibíd.*

⁶ Zamora, 2010, pág. 58.

⁷ *Ibíd.*



Tal vez sirva para entender esta actitud el ‘carácter propio’ de Benjamin. Fernández Martorell relata que en su infancia sus escritos aparecen llenos de ‘soledad’ por ese ambiente burgués⁸, lo mismo cuenta Sontag relacionando esa soledad con la ‘tristeza’ y la ‘melancolía’, a la que se agrega la ‘lentitud’, el ‘disimulo’ y el ‘secreto’, todo esto lo explica el propio Benjamin, no por la psicología sino por la astrología “...Yo vine bajo el signo de Saturno: la estrella de revolución más lenta, el planeta de las desviaciones y demoras...” (Sontag, 2007:118-119) Este carácter lo acompañará durante toda su vida.⁹ Todo esto resulta relevante para entender una cierta predisposición a mantenerse alejado, a ser un “outsider”, a ser un extraño, en cuanto la potencialidad de su “*selbstdenken*”.

De este modo, desde los escritos juveniles la tendencia de nuestro pensador fue siempre estar en ‘disconformidad’, actitud sustentada en la ‘*jugendliche Leben*’ opuesta a la ‘*bürgerlichen Leben*’ (vida ilustrada-burguesa), la cual esta naturalizada como real, transmitida a los jóvenes en la educación formal y no formal, internalizada en la mentalidad de los adultos y canonizada en las instituciones escolares. Por ello la emergente epocal lo lleva a luchar por la educación, terreno ganado por la ‘*bürgerlichen Erfahrung*’, desde la ‘*jugendliche Erfahrung*’ pero bajo la corriente de la ‘*Jugendbewegung*’ (Movimiento Juvenil), que a entender de Benjamin era el único, en este terreno, que lograba estar en sintonía con los ideales juveniles y canalizaba, según Crossman, en Alemania la rebelión contra la familia y la autoridad desde el deseo de un sistema ético y social.¹⁰

Desde que regresa al Gimnasio asume la misión de cambiar la educación, siendo un fiel discípulo de las ideas de Wyneken, así participó activamente en intentos del ‘*Jugendbewegung*’ (Movimiento de la Juventud) por la Reforma Escolar. Su punto de partida era el “optimismo pedagógico ilustrado”¹¹, sobre la base de “...la exigencia de un «servicio del espíritu puro» (*Dienst am reinen Geist*), que sólo podría llevar a cabo una juventud aún no corrompida...” (Witte, 2002:24) Lo que proponía, y quizá esto es lo más relevante, era entender a la ‘*kulturelle Reform*’ como una propuesta de ‘Transformación’ de toda la cultura burguesa imperante en Occidente.¹² Precisamente el título de uno de sus artículos resume esta posición: “*La reforma escolar es un movimiento cultural*” (1912).¹³

De todos modos hay que decir que no era una excepción el pertenecer al ‘Movimiento Juvenil’, especialmente para hijos de familias acomodadas.¹⁴ Ante esto Benjamin elabora una posición estética propia, donde el arte no será aquello ‘inofensivo’ tal como lo enten-

⁸ Fernández Martorell, 1992, pág. 17.

⁹ Scholem G. , Walter Benjamin. Historia de una amistad, 2008, págs. 58-9.

¹⁰ Crossman, 1984). (Pérez-Agote Aguirre, 2010, págs. 205-6.

¹¹ Pérez-Agote Aguirre, 2010, pág. 205.

¹² *Ibíd.*, pág. 25.

¹³ Benjamin, La reforma escolar, un movimiento cultural, 2007, págs. 13-14.

¹⁴ Scholem G. , Walter Benjamin. Historia de una amistad, 2008, pág. 41.



día la ilustración, por el contrario para Benjamin el arte era, al menos en este periodo, es una forma de conocimiento, a él estaba unida la verdad, convirtiendo a la 'Estética' en una disciplina cognitiva¹⁵, que mina los cimientos de la realidad construida en relación a la tríada verdad, lógica y razón. Esto es expuesto en varios textos benjaminianos de la época.

En "*Diálogo sobre la religiosidad del presente*", (1912-1913) afirma que en la gran época moderna la declaración de la '*burgerliche Erfahrung*' que sirve para expresar su idea de arte es la del '*arte por el arte*'. De esta forma dice "... Hemos sido educados para no preguntarnos por el valor del arte. *L'art pour l'art!*..." (Benjamin, 2007:17), esto sólo es bueno para proteger al arte del filisteo, pero la verdadera '*jugendliche Erfahrung*' reclama "...! *art pur nous! Extraigamos de la obra de arte valores de vida: la belleza, el conocimiento de la forma y el sentimiento...*" (Ibid.) En esta actitud Benjamin denuncia su 'propia' 'educación burguesa' y a partir de esta conciencia pone su obra en función de una transformación revolucionaria.¹⁶

Esta manera de pensar ya estaba presente desde sus sus primeros escritos. En "*La bella durmiente*" (1911) llama al '*despertar de la conciencia de la juventud*', como condición previa para el actuar. Para ejemplificar esta conciencia lo hace a través de personajes extraídos de algunos cuentos clásicos, de la ficción. Así, a "*Hamlet*" de Shakespeare lo compara con el sentimiento de la juventud diciendo "...*Hamlet se encuentra amargado*", "*el mundo le asquea*" frente a esto "*tiene un sentimiento de misión: Hamlet ha venido al mundo para ponerlo en orden...*" (Benjamin, 2007:10). Así, se expresa la necesidad de una conciencia unida a la reflexión, que apunta a un despertar de la juventud. Este pesimismo al que sucumbe la juventud es producto de la conciencia de la miseria de la sociedad, pero ese pesimismo no es nihilismo, pervive una voluntad de resistencia, como también una necesidad de salvación, de un nuevo barbarismo.

En el Benjamin, de esta época, nace algo que permanecerá a lo largo de su producción: '*la encarnación de su pensamiento en los personajes de ficción*'. Así hay una continúa referencia a personajes extraídos del ámbito de la ficción (Hamlet, Fausto, Moor¹⁷), en ellos habla Benjamin, constituyen paradigmas válidos para la praxis, exceden el ámbito textual y establecen realidades posibles y dignas de imitar. Efectivamente son paradigmas que no han de encontrarse en el ámbito real y por lo tanto, desde *un-afuera*, han de contribuir al cambio de este ámbito. Como es el caso del "*Fausto*" de Goethe. Benjamin afirma que su vida entera es juventud porque él ve continuamente nuevas metas que tiene que realizar, así una persona es joven cuando siempre lucha por un ideal y aunque lo consiga se debe imponer nuevos ideales. Por el contrario el signo del envejecimiento es 'ver lo perfecto en lo dado', con lo que

¹⁵ Ibid., pág. 18.

¹⁶ Eagleton, 1998, pág. 17.

¹⁷ Karl Moor, protagonista de *Los Bandidos* de Schiller.



puede darse el caso de que una persona nunca sea joven. Un joven muere cuando cree que ya ha consumado los ideales. Fausto muere en el instante en que disfruta de lo dado y en que ya no desea nada más. Pero también enseña que puede morir antes luchando infructuosamente y eternamente por los ideales. Idea que puede bien utilizarse para comprender el talante benjaminiano, por su lucha constante y su claudicación final.

Una de las herramientas que tiene la 'experiencia burguesa' contra la '*jugendliche Erfahrung*' es asociar a los jóvenes con el 'romanticismo' y a éste con la pérdida del contacto con lo real. Esto es lo que denuncia Benjamin en "*Romanticismo*" (1913), cuando se busca formar una juventud a-política con una enseñanza que, entre otras cosas, descontextualiza a los autores.

Esas palabras expresadas en "*Romantik*" produjeron críticas, especialmente una que responde en "*Romanticismo: La respuesta del "Profano"*" (1913). Esta réplica expresa la necesidad de mirar a la cara y de abordar al sufrimiento del presente, este es el verdadero romanticismo frente a la consideración del arte como narcótico, inofensivo, tal y como lo intenta transmitir la educación.

Por lo tanto en este período hay una conciencia que se enfrenta al mundo, una conciencia que exige conciencia-de-mundo, que sabe distinguir el ámbito real del ficcional. La ficción 'redefinida' le sirve como ejemplo para el cambio político de lo real, la ficción desde su aporte cultural puede promover un cambio sobre la llamada 'cultura' (civilización) burguesa imperante en occidente. Así este Benjamin, actuante desde la matriz teórica del '*Jugendbewegung*' encontrará en la ficción una herramienta importante para conseguir los fines del 'Movimiento' en el ámbito de lo real.

Pero volviendo a sus cuestionamientos en "*La vida de los estudiantes*" (1915), critica tanto el sistema escolar como el universitario. Su ideal es el '*Geist*' creador frente al profesional, por eso trata de expresar la incongruencia entre el interés espiritual, que él impulsaba, y el interés caritativo de algunos jóvenes socialistas y burgueses. De este modo la acción crítica se efectuará en el presente, en él se encuentra lo valioso como creaciones e ideas expuestas a un gran peligro de desaparecer.

Por ello el joven intelectual tiene una función central en la historia del hombre, en su mundo, en su momento histórico, como estudiante y universitario, sólo así puede liberar al futuro de su presente forma desfigurada, transformando el espíritu conformista en creador. Él es un ente privilegiado y único capaz de realizar esta tarea.

Aquí aparece otra herramienta del joven: la religión, variable marginada de la Ilustración, por el contrario en la antigüedad la religión intercedía de otra manera en la relación del hombre con la naturaleza, con la civilización. Desde la perspectiva benjaminiana el hombre antiguo mantenía unida fuerzas que en la modernidad se descontrolan, por ello la importancia de aquello que aseguraba la experiencia religiosa, esto está expresado en



“*Diálogo sobre la religiosidad del presente*” (1912-1913). En este texto se califica al hombre contemporáneo como ‘insensible’, lo cual es producto de su ‘irreligiosidad’. Witte interpreta este texto como una respuesta dada al panteísmo que la burguesía conserva de la tradición clásica.¹⁸

De este modo, y volviendo a los escritos juveniles, para Benjamin este mundo se olvidó de la alegría, el hombre ya no es feliz. Se lamenta porque lo mínimo que le podemos exigir a este mundo es la alegría, pero ni el progreso ni la mundanidad nos dan esa paz alegre que nos daba la religión. Estamos obligados a la alegría de vivir en todo momento, “*Nuestra mundanidad se nos ha convertido en un deporte agotador*” (Benjamin, 2007:19). Esto demuestra una cierta nostalgia por las viejas religiones debido a las consecuencias acarreadas por su pérdida, por lo que no ve con buenos ojos a toda la Ilustración.

Sin embargo, no se puede perder de vista lo siguiente, en Benjamin no hay un primado de lo académico por sobre su militancia, sobre las propuestas realizadas en el marco de la ‘*Jugendbewegung*’, como tampoco hay un supremacía de la militancia por sobre lo espiritual, por lo tanto la ‘educación’ debe someterse a aquel postulado y a esta supremacía. Pero en la ‘educación formal’ esto se hace imposible.

IV

En 1914 la creencia en la juventud, y en particular en la ‘*Jugendbewegung*’, como reservorio crítico de la humanidad es abandonada. La causa fue la Primera Guerra Mundial que demuestra el poder de la lógica de lo real, con el mayor rigor posible, y la insuficiencia de las fuerzas espirituales invocadas por Benjamin. La consecuencia de este proceso es la conciencia de la imposibilidad de la concreción de la praxis política desde el ‘*Jugendbewegung*’ y el reemplazo de esta praxis política-social por la “praxis crítica”. Todo ello sin dejar de lado los ideales planteados en la juventud, es decir sin abandonar el reservorio ‘crítico-utópico’, conservando la ‘distancia’ de la mirada melancólica sobre el mundo y la necesidad de conciencia, aunque ahora sin el cuerpo juvenil.

Su resistencia evocada al lado del Movimiento Juvenil queda transmutada en la posterior “crítica”. Por crítica entiende principalmente la “Crítica Literaria”, pero para llegar a ella Benjamin transcorre un camino que va desde la búsqueda de una experiencia de totalidad, esto se puede ver en “La felicidad del hombre antiguo”, pasando por una experiencia superior en “El programa de filosofía venidera”, que la vinculará necesariamente al lenguaje, en particular con el lenguaje adánico, esto está trabajado en “El lenguaje en cuanto tal y

¹⁸ Witte, 2002, págs. 29-30.



el lenguaje de los hombres”, hasta la teoría de la crítica, basada en el concepto de crítica de Schlegel, expuesta en “El concepto de crítica de arte en el Romanticismo Alemán” y aplicada en “Las afinidades electivas de Goethe”. Todo esto lo lleva a comprender el estado de caída del hombre y de su ser culpable, por el solo hecho de existir. Ya esta sólo interpretación hace entender la historia del hombre como culpable, todo esto desarrollado en su *Trauerspielbuch*.

Referencias bibliográficas

- Adorno, T. W.** (2001), “Introducción a los Escritos de Benjamin (1955)”, en Adorno, T., *Sobre Walter Benjamin*, Madrid: Cátedra, pp. 35-53.
- Amengual, G. y otros**, (2008), *Ruptura de la tradición. Estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger*, Madrid: Trotta.
- Benjamin, W.** (2007), “Diálogo sobre la religiosidad del presente”, en Benjamin, W., *Obras. Libro II/Vol.1*, Madrid: Abada, pp. 17-35.
- Benjamin, W.** (2007), “La bella durmiente”, en Benjamin, *Obras, Libro II/Vol.1*, Madrid: Abada, pp. 9-12.
- Benjamin, W.** (2007), “La reforma escolar, un movimiento cultural”, en Benjamin, *Obras. Libro II/Vol.1*, Madrid: Abada, pp. 13-16.
- Benjamin, W.** (2007), “La vida de los estudiantes”, en Benjamin, *Obras. Libro II/vol.1*, Madrid: Abada, pp. 77-89.
- Benjamin, W.** (2007), “Romanticismo: la respuesta del "Profano"”, en Benjamin, *Obras, Libro II/Vol.1*, Madrid: Abada, p. 47.
- Buck-Morss, S.** (2011), *Origen de la dialéctica negativa*, Bs.As.: Eterna Cadencia.
- Eagleton, T.** (1998), *Walter Benjamin O Hacia Una Crítica Revolucionaria*, Madrid: Cátedra.
- Fernández Martorell, C.** (1992), *Walter Benjamin. Crónica De Un Pensador*, Barcelona: Perfiles del tiempo.
- Forster, R.** (1991), *W.Benjamin - Th. W. Adorno: El ensayo como filosofía*, Bs.As.: Nueva Visión.
- Kozlarek, O.** (2010), “Walter Benjamin y América Latina: experiencias, descubrimientos y redescubrimientos”, *Anthropos*, pp. 123-135.
- Pérez-Agote Aguirre, J. M.** (2010), “Las inquietudes pedagógicas del oven Benjamin: el poder redentor de la juventud y la educación”, *Anthropos*, pp. 203-213.
- Reyes Mate, M.** (2010), “Sobre la fuerza subversiva del trapero”, *Anthropos*, pp. 52-57.
- Scholem, G.** (2008), *Walter Benjamin. Historia de una amistad*, Bs. As.: De Bolsillo.



Sontag, S. (2007), *Bajo el signo de Saturno*, Barcelona: DEBOLS!LLO.

Valverde, J. M. (1992), "Walter Benjamin -"un héroe de nuestro tiempo"", En I. Scheurmann, & K. Scheuerman, *Para Walter Benjamin*, Bonn: Inter Naciones, pp. 14-33.

Witte, B. (2002), *Walter Benjamin. Una Biografía*, Barcelona: Gedisa.

Zamora, J. A. (2010), "W. Benjamin: "Capitalismo como religión"", *Anthropos*, pp. 58-70.



El estudio de espacios controversiales como herramienta pedagógica

ANDREA A. PAOLINI

Universidad de Buenos Aires

Introducción

No son pocas las voces que a la hora de ponderar la situación actual de la filosofía de la ciencia se pronuncian por el diagnóstico de *impasse* que estaría dado por la ausencia de herramientas satisfactorias para dar cuenta de problemas de interés capital tales como los del progreso y el cambio científico. Es decir, si bien hay acuerdo casi unívoco respecto de que la tradición del positivismo lógico no resistió los embates de sus críticos en su pretensión tanto descriptiva como normativa de la práctica científica, tampoco los llamados nuevos filósofos de la ciencia han logrado proponer un modelo satisfactorio de racionalidad del cambio científico tras haber planteado la tesis de inconmensurabilidad y de subdeterminación empírica de las teorías.

Oscar Nudler (2009) -y antes Marcelo Dascal (1995) - han afirmado que si no contamos con un modelo satisfactorio que dé cuenta del cambio científico, se debe a que no se ha prestado la atención suficiente al rol que cumplen las controversias científicas¹.

No se encuentra entre los objetivos de nuestro trabajo pronunciarnos de modo concluyente sobre si estos modelos que hacen foco en las controversias son superadores del mencionado *impasse*. Nuestro objetivo es más modesto y consiste en pensar cómo el panorama actual de la filosofía de la ciencia impacta sobre en la enseñanza de la filosofía y la historia de la ciencia, en la enseñanza de las ciencias y en la comprensión pública de la ciencia.

Para este fin nos resulta interesante el modelo de espacios controversiales propuesto por Nudler dado que reconoce en las controversias -o más precisamente en los campos o espacios controversiales- una potencia epistémica. Ello nos invita a pensar su potencial pedagógico a la hora de afrontar las consecuencias de mencionado impacto el cual es fácilmente reconocible si indagamos en el imaginario sobre

¹ Otra línea de investigación sobre las controversias es el de los "Estudios sociales de las controversias científicas"



la ciencia. Éste generalmente se corresponde con una imagen bastante alejada de la práctica científica real: se asocia a la ciencia con certezas concluyentes y definitivas y se piensa a las teorías científicas como totalidades sin fisuras ni debilidades. Como podemos ver, esta idea entra en tensión con otra idea corriente que es la del progreso y el cambio científico. Podríamos suponer que la imagen pública de la ciencia se debe, entre otras cosas, a la versión escolarizada de la ciencia: al enseñar ciencia se transmiten y/o refuerzan estas ideas del imaginario social respecto de lo que la ciencia es y de lo que los científicos hacen. Es cierto que, desde la didáctica de las ciencias este problema se ha advertido y una de las líneas de investigación que apuntan a revertir esta tendencia son los llamados estudios sobre la “Naturaleza de las ciencias” (NOS). Los estudios NOS proponen, en líneas generales, incorporar elementos de filosofía, historia y sociología de la ciencia a la enseñanza de la ciencia. El problema es que la incorporación de dichos elementos supone una serie de decisiones acerca de lo que la naturaleza de las ciencias es y por lo tanto una toma de posición filosófico-epistemológica, lo que nos lleva a nuestro punto de partida: la situación actual de la filosofía de las ciencias. Entonces, ya sea al enseñar ciencia desde esta perspectiva o desde la enseñanza de la filosofía y la historia de la ciencia, debemos posicionarnos al respecto.

Si enumeramos a muy grandes rasgos las propuestas filosóficas disponibles como pretendientes a responder la pregunta por el cambio (y el progreso) científico encontraríamos la ya clásica postura de la concepción heredada que plantea que la ciencia progresa gracias a la aplicación del método científico: una combinación de lógica y observación de los hechos. La aplicación del método científico nos garantizaría el progreso continuo y acumulativo mediante la confirmación de teorías en la medida que obtengan apoyo empírico o bien por el descarte de las teorías que no lo consiguieron.

Otra propuesta es la de los nuevos filósofos de la ciencia. Entre ellos, Kuhn, señaló la insuficiencia del tribunal de los hechos e hizo entrar en escena a la historia y la sociología de la ciencia, y puso en cuestión concepciones tradicionales tales como la de la autonomía y la de racionalidad ahistórica de la empresa científica, así como su carácter acumulativo y progresivo. Entonces, si bien es cierto que transcurren períodos en los que se reconocería cierto progreso acumulativo -la ciencia paradigmática-, también los hay extraordinarios-las revoluciones científicas- en los que se operan profundas rupturas y los paradigmas se vuelven inconmensurables. Es a partir de profundizar y extremar afirmaciones de este tenor que pueden trazarse caminos que conducen a posiciones relativistas radicales tales como las de la Escuela de Edimburgo.



En el afán de contrarrestar las ideas dogmáticas e ingenuas ínsitas en la comprensión pública de la ciencia y en vistas la “desacralización del método científico”, se han incorporado a la enseñanza de las ciencias elementos de la filosofía de la ciencia historicista y la sociología de la ciencia. Este saludable énfasis en dichos enfoques de los estudios metacientíficos, a veces provoca en los estudiantes un curioso viraje desde el dogmatismo ingenuo al relativismo radical. En este punto estimamos que, para evitar la oscilación entre estos dos polos, el modelo de los espacios controversiales resulta una propuesta cautelosa y fértil a la hora de enseñar elementos de filosofía de la ciencia en tanto permite dar cuenta de la complejidad de la práctica científica y en especial, del cambio científico pues no queda entramado ni en el polo continuista ni en el rupturista.

Los espacios controversiales

Oscar Nudler (2009) propone un modelo de la dinámica científica y filosófica cuya unidad de análisis son los espacios controversiales. Si bien otros modelos habían contemplado la relevancia de las controversias,² Nudler les otorga un lugar central reparando en su valor epistémico. La estructura y dinámica de los espacios controversiales nos permitirían acercarnos a cuestiones propias de la dinámica científica puesto que se la considera como un continuo entre dos polos ideales, uno donde estarían situadas la controversias que nacen, se desarrollan y se cierran según estándares estrictamente epistémicos (controversias racionales) y otro en el que serían los factores extra epistémicos (controversias contextuales) los que dirimen la cuestión. Si se sitúa la práctica científica como teniendo gradaciones entre estos dos polos, entonces el análisis de un espacio controversial puede revelarnos las oscilaciones dentro de este continuo.

Un espacio controversial- que es más que un conjunto de controversias- está conformado por un foco más un conjunto de presupuestos. Por un lado se encuentra el foco, que es la región visible del espacio y está dado por las controversias (reales y ficticias), donde son identificables el problema indagado, las preguntas que se pretenden contestar o bien, el tema polémico y sus actores. Por otro, los presupuestos del espacio, que son condición de posibilidad de la controversia pues brindan a los protagonistas un terreno común (*common ground*) signado por un tipo de racionalidad a la manera de la racionalidad comunicativa de Habermas

² Sobre todo entre los nuevos filósofos de la ciencia: Kuhn destaca el rol de las controversias en periodos de crisis del paradigma, Laudan también habla de controversias entre tradiciones de investigación.



(1987). Esta región permanece total o parcialmente invisible en tanto presupuestos compartidos por los interlocutores de la controversia, que no son puestos en entredicho. Este *common ground* está dado por los compromisos epistemológicos, procedimentales, metodológicos, axiológicos, metafísicos, etcétera, sobre la cual se erige la polémica. En un espacio controversial estas dos regiones están relacionadas recíprocamente y como se trata de una estructura dinámica, los cambios que se van sucediendo entre los elementos constitutivos del espacio originan cambios en su estructura, así, si algunos aspectos del *common ground*, antes inadvertidos, son puestos en discusión, entonces pasan a ser parte del foco (hay una refocalización). Si el *common ground* es cuestionado en su totalidad, se está ante la presencia de “controversias extraordinarias” que, según su grado, darán paso a refocalizaciones o sustituciones del espacio por uno nuevo. No obstante, esta sustitución³ siempre arrastra presupuestos anteriores puesto que se trata del resultado de una sucesión de refocalizaciones.

Así, la refocalización⁴, en tanto transformación del espacio, da cuenta tanto del cambio como de su continuidad, en esta dinámica entonces no hay ruptura total ni continuidad absoluta.

Utilización de aspectos del modelo en función de su potencia didáctico-pedagógica

Como se anticipó, no es nuestra intención pronunciarnos sobre si este modelo zanja o no el *impasse* en el que se halla la filosofía de la ciencia a la hora de pensar la cuestión del cambio científico. Tampoco pretendemos evaluar la aplicabilidad del modelo, que el propio Nudler (2009:47) advierte, no pretende ser universal. Lo que sí nos proponemos es abordarlo en lo que tiene de potente para la enseñanza de la filosofía de la ciencia –y por qué no- en la enseñanza de las ciencias. En este sentido, más que considerarlo un contenido a enseñar parece ser provechoso pensarlo en clave de recurso didáctico.

En principio, consideramos que el valor cognitivo otorgado a las controversias es un aspecto altamente valioso del modelo. En sintonía con ciertas corrientes de la teoría de la argumentación contemporáneas, pone en escena la dialéctica y su potencia

³ Nudler (2009:45) ofrece como ejemplo de sustituciones el psicoanálisis freudiano o la mecánica cuántica.

⁴ Que, como postula Nudler (2009:45) no es un mero traslado de creencias de una región a otra del espacio sino que incluye o bien una introducción de nuevos conceptos o bien redefiniciones .



epistémica; pues propone abordar las controversias tomando distancia de la mera retórica y su valor persuasivo, para pensar el rol que tienen las polémicas a la hora de conocer. Desde esta perspectiva, los argumentos de una controversia no son sólo un género discursivo narrativo- explicativo donde se exponen razones, sino que en tanto diálogo, construyen conocimiento, es decir que la producción de conocimiento en contextos dialógicos es de índole argumentativo⁵. En este caso, entonces, las controversias nos ayudarían a conocer algo sobre la complejidad dinámica científica.

Por otro lado, leer controversias de la historia de ciencia bajo la clave de las categorías de foco y *common ground*, junto con la dinámica de refocalización puede considerarse recurso fructífero en vistas del abordaje de la mencionada complejidad del problema del cambio científico y a la vez convocar los múltiples aspectos meta-teóricos que pueden confluir en el análisis crítico de la práctica científica.

Una posible aplicación de la herramienta: la controversia sobre la generación espontánea.

El espacio curricular de “Filosofía e Historia de la ciencia y la tecnología” (FHCT), que se sitúa en el último año de estudios del bachillerato en ciencias naturales, propone un abordaje de los contenidos a partir de casos de aplicación. Uno de los casos propuestos es el de la controversia sobre el origen de la vida.

El estudio de este caso puede resultar muy fértil: articula múltiples controversias anidadas y habilita el abordaje de muchos de los contenidos del espacio (metodología de la ciencia experimental, pasando por cuestiones historiográficas, de filosofía de la ciencia, historia de la técnica, por citar sólo algunos)

Además, como este espacio controversial se desarrolla en lo que Kuhn denominaría etapa precientífica de la biología resulta interesante clarificar los sucesivos focos del debate en el que las controversias epistémicas y contextuales están profundamente imbricadas y pensar cómo la filas de los bandos en pugna se van cerrando en favor de una u otra posición a medida que más elementos pasan a formar el terreno común del espacio (en términos de Kuhn, consenso del paradigma)

Este conjunto de controversias tuvo un largo desarrollo en el tiempo, por lo que pueden reconocerse “varios capítulos”. En este sentido pueden leerse esos capítulos como focos y refocalizaciones.

Se puede invitar a los estudiantes a:

⁵ Esta línea de investigación es trabajada por el Dr. Claudio Fuentes Bravo



- Enunciar los actores, los temas y preguntas de la controversia sobre el origen de la vida que se inicia entre los partidarios y detractores del espontaneísmo en el siglo XVII.
- Reconstruir los argumentos de la polémica.
- Reconocer los compromisos filosóficos y religiosos de los actores, en fin, localizar lo que Nudler llama foco de la polémica que es lo visible del espacio controversial.
- explicitar los presupuestos comunes, eso que se mantenía oculto, por ejemplo los compromisos que ambos bandos tienen con el método experimental.
- Hacer un seguimiento de cómo se refocaliza la discusión a partir de las observaciones de “animálculos” a través del microscopio, examinando el rol de la tecnología y reconstruir como se articula la controversia y realineamiento de los espontaneístas y biogenetistas esta vez bajo la forma de epigenetistas versus preformacionistas, y dentro de éstos últimos, la polémica entre ovistas y animalculistas.
- Encontrar la continuidad de la práctica científica al examinar cómo la biología moderna ha incorporado elementos de las escuelas rivales epigenetistas y preformacionistas⁶

Si consideramos la célebre controversia entre Pasteur y Pouchet -que tal vez sea uno de los capítulos más intensos del espacio- podemos rastrear las controversias epistémicas y contextuales, éstas últimas riquísimas: tanto encontraríamos cuestiones de índole técnica (puesto que en ese momento aún estaba en construcción la técnica de medición de la contaminación del aire filtrado, de esterilización, etcétera), como cuestiones de índole político y religioso.

Incluso puede jugarse con la adopción de diversas posturas historiográficas y aventurarse a arriesgar respuestas a preguntas como ¿qué hubiera pasado si Pasteur hubiese realizado sus experiencias con té de heno en vez de levadura? ¿Qué razones tuvo Pouchet para retirarse dos veces del concurso?

Otro punto interesante sería abordar la cuestión de que, si bien en el llamado *common ground* se encuentra la confianza en el método experimental, los resultados son interpretados de modo diferente por Pasteur y Pouchet e ir a la búsqueda de los argumentos o buenas razones aducían los contrincantes para sostener tan disímiles lecturas. Seguramente la lista puede extenderse, pero basten estas sugerencias como ilustración del alcance de la aplicación del recurso propuesto.

⁶ Cfr. S.J. Gould (1982) citado en Flichman et al (1999:49-50)



Conclusión

Para finalizar, esperamos haber mostrado que la potencia cognitiva de este modelo reside en desocultar elementos presentes- aunque no siempre visibles- en la empresa científica. Así, mediante el análisis de la dinámica de la estructura de los espacios, en especial de sus transformaciones a partir de las refocalizaciones, podemos apreciar la mixtura entre continuidad y cambio y, por otro lado, en el estudio del *common ground*, reconocer la presencia de una racionalidad. Podemos ver que esta herramienta habilita a pensar las múltiples facetas y alcances de las controversias y con ello dar cuenta de la complejidad de la práctica científica. Si esto se logra, como profesores de filosofía podemos darnos por satisfechos pues hemos problematizado nociones familiares respecto de la ciencia que ameritan ser puestas en cuestión.

Referencias bibliográficas

- Dascal, M.** (1995) “Epistemología, controversias y pragmática” en *Isegoría* N° 12: 8-43.
Web: <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/viewArticle/239> (acceso 12 de diciembre de 2012)
- Flichman, E. et al** (1999) “Generación de la vida” en *Las raíces y los frutos*. Buenos Aires: Educando, pp. 29-50
- Fuentes, C.** (2011) “Elementos para el diseño de un modelo de debate crítico en la escuela” en Leitão, S. & Damianovic, M. C. (Orgs.) *Argumentação na escola: o conhecimento em construção*, São Paulo: Pontes editores
- Habermas J.** (1987) *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.
- Nudler O.** (2009) *Espacios controversiales. Hacia un modelo de cambio filosófico y científico*. Buenos Aires: Miño y Dávila.



Reflexiones sobre el sujeto y la ideología en la propuesta de L. Althusser

FABIANA PARRA
UNLP/IdIHCSUBA

Introducción

El carácter problemático de la noción de ideología se ha inscripto en *La ideología alemana* (de ahora en más *I.A.*), en la que se origina la tradición más frondosa de desarrollo de esta noción. En esta obra de 1845 Marx y Engels presentan un concepto multifacético, constituido por tesis en tensión, ya que existe una tesis radical, que podríamos caracterizar de “ontológica”, acerca del enraizamiento social de todo pensamiento (“el ser social determina la conciencia”) y otras dos tesis, que podríamos llamar “epistemológica”, acerca del carácter falso, distorsivo o mistificador del conjunto dominante de ideas y concepciones en una sociedad, tesis que debe complementarse con otra, llamémosla “sociológica”, que comprende a este fenómeno de distorsión epistemológica como una función indispensable en las sociedades divididas en clases, en las que la dominación requiere de una instancia de legitimación por la cual las concepciones que representan el interés particular de una clase deben presentarse, para poder promover este interés, como representantes del interés general.¹ En este sentido, la noción de ideología tendería deconstruirse a sí misma, ya que la caracterización de la misma como una forma de pensamiento mistificadora, socialmente inclinada a favor de los intereses de una clase social, se contradice con la tesis más general de la determinación social de todo pensamiento. Por lo cual se encuentra en el compromiso de justificar la posición privilegiada desde la cual se ejerce la crítica.

Al advertir estas tensiones internas del concepto, distintos autores han intentado posibles soluciones para eludir la dificultad en cuestión. Louis Althusser, por ejemplo, advierte que subyace un presupuesto representacionista y en el fondo idealista en la concepción clásica de la ideología según la cual “los hombres se representan en forma imaginaria sus condiciones reales de existencia”². En este marco, el lugar de la crítica de la ideología, sería el de interrogar por el factor que efec-

¹ Ver; Lenk, 2007 y Capdevilla, 2007, entre otros autores.

² Althusser, 1988: 44.



túa esta distorsión en las representaciones, con el supuesto de que si se logra identificar la causa de la representación falsa, se logrará superar la “falsa conciencia”.

Es por ello que ante el proyecto crítico ideológico de disolver una representación idealizada de “lo real” para recuperar la “verdadera realidad” plasmada en la materialidad histórica; Althusser postula una caracterización nueva: “la ideología representa la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia”³. Lo cual implica preguntar por qué esa relación es necesariamente imaginaria. La respuesta de Althusser a esta pregunta da lugar a su noción de Aparatos Ideológicos de Estado (AIE) con lo cual el autor postula la existencia material de la ideología, a través de las prácticas que prescriben los AIE. Lo cual pone de manifiesto que mediante conceptos y procedimientos psicoanalíticos⁴, el análisis althusseriano permite comprender la función de la ideología como legitimadora del orden social vigente.

El presente trabajo se propone explorar algunas líneas generales de la propuesta althusseriana- atendiendo principalmente al tratamiento de las categorías de sujeto y de ideología- intentando mostrar que la misma constituye una alternativa frente a los dilemas que entranpan a la concepción clásica de la ideología, a la que cabe imputar elementos del realismo epistemológico y presupuestos representacionistas.

La existencia material de la ideología

De acuerdo a la concepción clásica de la ideología “los hombres se representan en forma imaginaria sus condiciones reales de existencia”⁵. Bajo esta concepción, la crítica ideológica debe indagar por el origen de las ideologías a través de la pregunta por el factor que origina la distorsión en las representaciones. Una de las respuestas a este interrogante ha sido la que postula que la causa de la transposición imaginaria de la ideología se encuentra en el despotismo del clero⁶. La otra respuesta, ha sido la de Feuerbach – adoptada por Marx en sus escritos de juventud que ha moti-

³ Althusser, 1988: 43.

⁴ El trabajo de Althusser sobre la ideología recoge la conceptualización de S. Freud y J.Lacan sobre “lo imaginario” y la fase del espejo. En la reelaboración althusseriana se describe las estructuras y los sistemas que nos permiten tener un concepto significativo del yo. Principalmente bajo la influencia lacaniana, Althusser caracteriza a la ideología como la relación imaginaria de los sujetos con sus condiciones reales de existencia. Véase Lacan, 1971 y Gillot, 2010.

⁵ Althusser, 1988: 44.

⁶ “(...) existe una causa de la trasposición imaginaria de las condiciones reales de existencia: la existencia de un pequeño grupo de hombres cínicos que basan su dominación y explotación del “pueblo” en una representación falseada del mundo” (Althusser, 1988: 44-45).



vado una lectura humanista⁷- de acuerdo a la cual la alienación material de las condiciones reales de existencia es la causa de la deformación ideológica.

Sin embargo, para Althusser todas estas interpretaciones suponen que en la representación imaginaria del mundo que se encuentra en una ideología se reflejan las condiciones de existencia de los hombres, y por lo tanto, su mundo real. Pero, para Althusser “lo representado es ante todo la relación que existe entre ellos y las condiciones de existencia”⁸, lo cual implica reconocer que es la naturaleza necesariamente imaginaria de esa relación la que sostiene la deformación ideológica. Por ello el filósofo argelino francés propone una nueva caracterización: “la ideología representa la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia”⁹. Esta tesis negativa se refiere al objeto representado en la ideología e implica sustituir la pregunta por la causa de la deformación imaginaria de las condiciones de existencia por nuevas preguntas: “¿por qué la representación de los individuos con sus condiciones reales de existencia es necesariamente imaginaria? ¿Y cuál es la naturaleza de este ente imaginario? La respuesta de Althusser a estas preguntas lo lleva a plantear que “la ideología tiene una existencia material”. Esta tesis positiva muestra que la relación imaginaria con las relaciones sociales existe materialmente en los diversos rituales a los que los individuos se inscriben a través de los Aparatos Ideológicos del Estado (AIE).

La noción de AIE permite explicar los mecanismos mediante los cuales la ideología contribuye a reproducir un tipo específico de relaciones sociales, ya que la ideología existe en un aparato ideológico material que prescribe prácticas materiales reguladas por un ritual material. Y nos provee de una explicación acerca de la constitución de los sujetos, ya que la materialidad de la ideología consiste justamente en mixtificar la relación entre los individuos y sus condiciones de existencia a partir de las prácticas materiales que prescriben los AIE. De tal forma, el sujeto se constituye como tal en tanto que es reclutado por el sistema. Por lo cual cabe denominar a este proceso, un proceso de subjetivación en el cual los individuos se convierten en sujetos. Y es lo que examinaremos a continuación.

⁷ De acuerdo a la lectura humanista la idea de enajenación es la fundamental durante todo el pensamiento marxista. En esta misma línea, diversos autores reivindican la continuidad de la obra de Marx alrededor del concepto de hombre y su enajenación bajo el capitalismo. Véase: Balibar, 1994: 76-93

⁸ Althusser, 1988: 45.

⁹ Althusser, 1988: 43.



Acerca del sujeto

Althusser señala que “no hay práctica sino por y bajo una ideología, y no hay ideología sino por el sujeto y para los sujetos”¹⁰ lo cual conduce a la tesis central de su propuesta de acuerdo a la cual “la ideología interpela a los individuos como sujetos”¹¹.

En este nuevo marco, la tarea principal de la ideología será establecer al sujeto mediante la interpelación, y el sujeto quedará constituido como tal, en tanto “se reconozca” o no en dicha interpelación. De allí que formule: “la categoría de sujeto es constitutiva de toda ideología sólo en tanto toda ideología tiene por función la constitución de los individuos concretos en sujetos”¹².

Efectivamente, en el análisis althusseriano, el funcionamiento de toda ideología existe en ese juego de doble constitución, ya que la ideología “no es nada más que su funcionamiento en las formas materiales de la existencia de ese funcionamiento”¹³. De este modo, las prácticas sociales interpelan a los individuos de manera que estos terminan aceptando como necesarias las formas de comportamiento que las prácticas requieren por parte de ellos. De allí que sostenga que es propio de la ideología imponer las evidencias que no podemos dejar de reconocer. Lo cual es ilustrado mejor con las siguientes palabras:

(...) Tanto para ustedes como para mí, la categoría de sujeto es una “evidencia” primera: está claro que ustedes y yo somos sujetos (libres, morales, etc.). Como todas las evidencias, incluso aquellas por las cuales una palabra “designa una cosa” o “posee una significación” (incluyendo por lo tanto las evidencias de la transparencia del lenguaje) esta “evidencia” de que ustedes y yo somos sujetos- y el que esto no constituya un problema- es un efecto ideológico, el efecto ideológico elemental. (...) (Althusser, 1988:53)

La práctica de la interpelación ideológica consiste en rituales que reclaman de los individuos la evidencia de que sus ideas y sus comportamientos no dependen de la propia interpelación, haciendo alusión a la función de *reconocimiento ideológico*, cuya contrapartida es la función de *desconocimiento*¹⁴. En este sentido, la evidencia

¹⁰ Althusser, 1988:51.

¹¹ Althusser, 1988: 53.

¹² Althusser, 1988: 52.

¹³ Althusser, 1988: 52.

¹⁴ Podemos identificar el influjo del psicoanálisis de Lacan, tal como es conceptualizado en *El estadio del espejo* (1971) donde el pensador francés señala que el reconocimiento del sujeto en la imagen especular, es en realidad un desconocimiento de su “sí mismo”, y lo constituye en un sujeto fragmentado. Lo



del reconocimiento tiene como efecto el desconocimiento por parte de los individuos de que únicamente pueden ser sujetos en tanto inscriptos en una práctica social. Si esto es así, los individuos sólo existen en la práctica de lo social que requiere subsumirlos bajo determinadas relaciones sociales, para lo cual se requiere “sujetarlos” a determinados lugares dentro de la estructura social¹⁵. Por lo cual, el proceso mediante el cual los individuos se constituyen en sujetos (proceso de subjetivación) es al mismo tiempo un proceso de sujeción a determinadas actividades y ámbitos de la vida social de acuerdo a los requerimientos del sistema económico-social¹⁶.

Con esto Althusser prevé que se podrá comprender que el sujeto ya no debe ser concebido como fundante ni constituyente de la realidad¹⁷- sino que éste debe ocupar el lugar que se le ha asignado previamente¹⁸. De tal forma, el “efecto sujeto” se constituye como tal mediante mecanismos que reproducen la formación social bajo la forma de un reconocimiento/desconocimiento. Por otra parte, el filósofo argentino-francés señala que la ideología, al igual que el inconsciente freudiano, es eterna y siempre ya ha “interpelado a los individuos como sujetos” es más, “los individuos son siempre ya sujetos”¹⁹. Lo cual implica que la interpelación y el reconocimiento por parte del sujeto, son cosas que ocurren sin ninguna sucesión temporal ya que “la existencia de la ideología y la interpelación de los individuos como sujetos son una sola y misma cosa”²⁰.

Ahora bien, hemos visto que la categoría de sujeto es constitutiva de la ideología de manera que “toda ideología interpela a los individuos concretos como sujetos concretos, por el funcionamiento de la categoría de sujeto”²¹. La interpelación a los individuos como sujetos supone la “existencia” de otro Sujeto, Único y Central en nombre del cual la ideología interpela a todos los individuos como sujetos. Más precisamente aún: “toda ideología está *centrada*, el Sujeto Absoluto ocupa el lugar único del Centro

que desconoce fundamentalmente el yo son los determinantes simbólicos de su subjetividad, la determinación simbólica de su ser. En otras palabras, el desconocimiento es un no reconocimiento imaginario de un saber simbólico que el sujeto posee en alguna parte.

¹⁵ “los “actores” de esta puesta en escena de la interpelación y sus roles específicos son reflejados en la estructura misma de la ideología” (Althusser, 1988: 58).

¹⁶ Karczmarczyk, 2011.

¹⁷ Del mismo modo que Marx afirmara que la “producción crea al consumidor”, ver Marx, 1971: 12.

¹⁸ De esta manera, “la idea de un proceso sin sujeto y la teoría de la ideología encuentran su conexión en la idea de que la ideología es la forma en la que hombres y mujeres se forman para participar en un proceso del cual no son los creadores y que la ideología realiza esta función, mediante la ilusión de que son los sujetos de la historia” (Callinicos, 1978: 67). En este sentido, para Callinicos, el principal logro de Althusser es haber producido una versión de la dialéctica según la cual la historia es determinada y no predeterminada.

¹⁹ Althusser, 1988: 57.

²⁰ Althusser, 1988: 56.

²¹ Althusser, 1988: 55.



e interpela a su alrededor a la infinidad de los individuos como sujetos en una doble relación especular tal que *somete* a los sujetos al Sujeto”²²; y al mismo tiempo, la ideología asegura que los sujetos sigan reproduciendo “sin interrupción los rituales del reconocimiento ideológico que garantizan que somos realmente sujetos concretos, individuales, inconfundibles e (naturalmente) irremplazables”²³.

Todo lo cual permite comprender que para que tal sistema se mantenga en funcionamiento, y para que la reproducción de las relaciones de producción sea asegurada en las prácticas cotidianas, es necesario que este mecanismo del reconocimiento especular del Sujeto se desarrolle bajo la forma de un reconocimiento/desconocimiento, ya que, “la realidad de este mecanismo, aquella que es desconocida en las formas mismas del reconocimiento es efectivamente, la reproducción de las relaciones de producción y las relaciones que de ella dependen”²⁴.

Bajo la perspectiva althusseriana, reconocer que somos sujetos y que funcionamos en los rituales prácticos de la vida cotidiana más elemental (como ser llamado por el nombre) nos da solamente la “conciencia” de nuestra práctica incesante (eterna) del reconocimiento ideológico-pero no nos da el conocimiento científico del mecanismo de este reconocimiento. De allí que uno de los efectos de la ideología sea “la *negación práctica* del carácter ideológico de la ideología”²⁵, por ello quienes están en la ideología se creen que están fuera de ella.²⁶ Sin embargo, para poder tener este conocimiento es necesario salir de la ideología mediante un discurso científico (sin sujeto) sobre la ideología, que es lo que exploraremos a continuación.

Ciencia e ideología

Althusser propone una novedosa confrontación entre ciencia e ideología, al identificar una importante “ruptura” en la obra de Marx, entre un dominio filosófico o ideológico correspondiente con los escritos de juventud y un dominio científico a partir de 1845 que alcanza su consolidación con la etapa económica de *EC*.²⁷ A

²² Althusser, 1988: 61.

²³ Althusser, 1988: 54.

²⁴ Althusser, 1988: 63.

²⁵ Althusser, 1988: 56 (énfasis original)

²⁶ “se sabe perfectamente que la acusación de estar en la ideología sólo vale para los otros, nunca para sí (...). Esto quiere decir que la ideología no tiene afuera (para ella), pero al mismo tiempo que no es más que afuera (para la ciencia para la realidad). Althusser, 1988: 56.

²⁷ Callinicos sostiene que Althusser atiende a la conceptualización de Marx a partir de 1845, con la que a partir del uso de términos como “fuerzas” y “relaciones de producción” capaces de tornar a la historia como un proceso sin sujeto. Ver Callinicos, 1978: 66.



partir de este nuevo marco, la ideología deberá ser pensada como la “prehistoria de la ciencia”, como la condición de posibilidad de advenimiento de la problemática científica. Y la *ciencia* será concebida ahora como “ciencia de la ideología”, que no puede engendrarse sino a partir de una “prehistoria ideológica”²⁸. Sin embargo, vale aclarar que ésta ruptura no significa una separación plena entre ciencia e ideología, pues si bien la ciencia rompe con la ideología, no implica que ésta última desaparezca.

Asimismo, la reformulación althusseriana también opera una importante innovación en cuanto a su *problemática* específica. Los problemas que se presentan en la ideología teórica son tales, que impiden que ésta realice profundizaciones, limitándola a confirmar sus propias presuposiciones. Mientras que la problemática de la ciencia es tal que permite profundizar los conocimientos que produce dentro de una dinámica de permanente transformación interna, implicando importantes cambios radicales. Lo cual pone de relieve el carácter discontinuista²⁹ de la epistemología althusseriana de acuerdo a la cual la historia de la razón “no es ni una historia lineal de desarrollo continuo, ni es en su continuidad la historia de la manifestación o de la toma de conciencia progresiva de una Razón”³⁰. Y dentro de la problemática ideológica Althusser incluye a la concepción empirista del conocimiento- propia de la filosofía idealista³¹, característico de la Filosofía de las Luces, pero que también incluye a la filosofía de Hegel³²- que consiste en abordar el conocimiento científico como el resultado de una relación preexistente entre un sujeto y un objeto, que precede al trabajo científico, es decir, que se encuentra determinado previamente, cuyo resultado es distinguir en el objeto real, lo esencial de lo accesorio, mediante un proceso de abstracción.

²⁸ Althusser y Balibar, 1969: 51-52.

²⁹ El carácter discontinuista de la propuesta epistemológica althusseriana se confirma a través del reconocimiento que la misma realiza a la labor de algunos representantes de la “epistemología francesa”. Para ampliar ver Lecourt, 1987: 8-15.

³⁰ Althusser y Balibar, 1969: 73.

³¹ La filosofía idealista, que Althusser ilustra a través de la filosofía hegeliana, es tal que en los discursos que elabora sobre sí misma se da como fundamento y garantía de Verdad, postulándose como “ciencia de la ciencia”. El proyecto de “ciencia de la ciencia” según Lecourt, sólo es repetición de la operación idealista señalada: anula la realidad efectiva de la historia de las ciencias bajo el signo de la teleología, teniendo como efecto reducir la historia efectiva de las ciencias a una especie de evolución. De este modo, la historia de las ciencias sólo sería un desarrollo: “una evolución que conduce al conocimiento del error y a la verdad, en la que todas las verdades se miden por la última en aparecer” (Lecourt, 1987: 10).

³² En diversos pasajes de *PLC* Althusser expresa explícitamente este rechazo al modelo del conocimiento de Hegel según el cual “en esta lectura inmediata de la esencia en la existencia se expresa el modelo religioso del Saber absoluto hegeliano” Althusser y Balibar, 1969: 21.



En rechazo a esta posición idealista, caracterizada por nuestro autor como un “obstáculo epistemológico”³³, el conocimiento es concebido como producción y como un proceso que está determinado por la estructura material, histórica y conceptual en el que se inscribe la ciencia y la filosofía. De esta manera, Althusser propone que el proceso de producción de conocimientos, es un proceso sin sujeto³⁴, sentando las bases de su posición materialista. En este nuevo marco, la tesis central afirma que no existe un sujeto constituyente de la realidad ni del orden simbólico (los pensamientos, conceptos, teorías), sino que éstos últimos existen de manera autónoma. La alternativa propuesta por Althusser se basa en una epistemología materialista en la que el proceso de producción de conocimiento, propio de la “práctica teórica” que tiene lugar “enteramente en el pensamiento”.³⁵ Que el proceso de producción del conocimiento ocurra “enteramente en el pensamiento”, implica que el pensamiento ya no pueda ser concebido como la facultad de un sujeto trascendental o de una conciencia absoluta, sino que, contrariamente, está determinado por el sistema de condiciones reales que hacen de él un “*modo de producción determinado de conocimientos*”, constituido por una estructura que combina el tipo de objeto sobre el cual trabaja (la materia prima), los medios de producción teórica de que dispone (teoría, método, técnicas, etc.) y las relaciones históricas en las que se produce. A su vez, “este sistema definido de las condiciones de la práctica teórica es el que asigna a tal o cual sujeto (individuo) pensante su lugar en la producción de conocimientos”³⁶. En definitiva, a través de la práctica teórica, el proceso de conocimiento es concebido como praxis- lo cual implica concebir su naturaleza social-material y además involucra un análisis de las distintas prácticas que constituyen el todo complejo de la estructura social³⁷. Lo cual constituye un aporte novedoso al campo del marxismo y del saber filosófico.

³³ Gaston Bachelard (2000) utiliza la noción de “resistencia al pensamiento” en alusión a los “obstáculos epistemológicos” que designan los efectos sobre la práctica del científico de la relación imaginaria que tiene con ella.

³⁴ Que el proceso de la historia y del conocimiento se desarrollen “sin sujeto” involucra el rechazo por parte de Althusser a la pretensión de un papel explicatorio de la ciencia de la historia que podemos encontrar en la lectura humanista basada en los textos de juventud de Marx, en los que la historia humana tendría como fin la liberación del hombre enajenado. Que la historia sea un proceso sin sujeto, involucra una posición materialista en epistemología cuya tesis central consiste en postular la independencia del mundo exterior (y del conocimiento científico de esta realidad) con relación al sujeto. Callinicos, 1978.

³⁵ Althusser y Balibar, 1969: 47.

³⁶ Althusser y Balibar, 1969: 47.

³⁷ En efecto, Althusser postula que la realidad social es un todo complejo, cuya complejidad radica en que es una unidad de instancias relativamente autónomas entre sí (con distintos modos de desarrollo) y su unidad resulta de la jerarquía que tienen las instancias a través de la determinación de la economía en último análisis. Al mismo tiempo, la unidad del todo no es homogénea, es la unidad de las instancias



Referencias bibliográficas

- Althusser, L.** (1968) *La revolución teórica de Marx*. Buenos Aires: Siglo XXI editores. 1º edición en español 1967, 1º edición en francés 1968. Trad. Martha Harnecker. Título original: *Pour Marx* (1965).
- _____. Y BALIBAR, E. (1969) *Prefacio a “de El capital a la filosofía de Marx” en Para leer el capital*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1º edición en español: 1969. Título original: *Lire le capital* (1967).
- _____. (1988) *Aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1º edición: 1970.
- Bachelard, G.** (2000) *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. Buenos Aires: Siglo XXI editores. Trad.cast: José Babini, 23º edición. 1º edición 1948
- Balibar, E.** (1994) *Nombres y lugares de la verdad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- _____. (2004) “El concepto de corte epistemológico de Gaston Bachelard a Louis Althusser” en *Escritos por Althusser*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Callinicos, A.** (1978). “El sistema. Lecturas y problemáticas” en *El Marxismo de Althusser*. Buenos Aires: Premia editora- La red de Jonás.
- Capdevilla, N.** (2007) *El concepto de ideología*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Gillot, Pascale** (2010) *Althusser y el psicoanálisis*, Buenos Aires: Nueva visión. Trad. castellana de Heber Cardoso.
- Karczmarczyk, P.** (2011) “Materialismo, ideología y juegos de lenguaje” en S.Caletti (ed.) *Althusser, hoy. Proyecciones de un campo problemático*. Buenos Aires: Imago Mundi.
- Lacan, J.** (1971). “El estadio del espejo como formador del yo (je) como nos revela en la experiencia psicoanalítica” en *Escritos 1*. México: Siglo XXI editores.
- Lecourt, D.** (1987) *Para una crítica de la epistemología*, Buenos Aires: Siglo XXI editores, 1º edición en español: 1973.
- Lenk, K.** (2007) “Introducción” a Lenk, K. (Comp.) *El concepto de ideología*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Marí, E. E.** (1974) *Neopositivismo y e ideología*, Buenos Aires: Edit. Univ. de Buenos Aires
- Marx, K.** (2002) *Introducción a los Elementos Fundamentales para la crítica de la economía política* (borrador) 1857-1858, vol. 1. México: Siglo XXI editores. Título original: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlín, 1953. Traducción Pedro Scairon, 1º edición 1971.

esencialmente desiguales que están articuladas mutuamente en la estructura dominante. Ver Callinicos, 1978: 41-44.



De cómo los astrónomos árabes transformaron a las teorías planetarias de Ptolomeo en teorías físicamente consistentes mediante una "negación cuantitativa imperceptible" de las tablas planetarias de Ptolomeo

ROBERTO OSCAR PAUTASSO

UTN/UNTREF

Es bien sabido que algunos aspectos de los modelos matemáticos de Ptolomeo en su obra *Almagesto* son inconsistentes con el modelo cosmológico de Aristóteles. Uno de esos elementos y, quizás, el más importante es el punto ecuante, que Ptolomeo introduce en *Almagesto*, IX, 5 [Toomer, 1998:442], diciendo, sin ofrecer justificación alguna, que el centro del deferente es distinto del centro del movimiento uniforme (la ecuante) [Evans, 1984:1087]. Por otra parte, en su obra de astronomía física "Las hipótesis de los planetas", Ptolomeo identificaba al deferente con una esfera *material* [Saliba, 1996:65]. Los astrónomos árabes no aceptaban la imposibilidad *física* introducida por la ecuante. Podemos ilustrar dicha imposibilidad física con la siguiente imagen: que un disco gire alrededor de su eje de simetría y los puntos de su borde *no* tengan la misma rapidez.

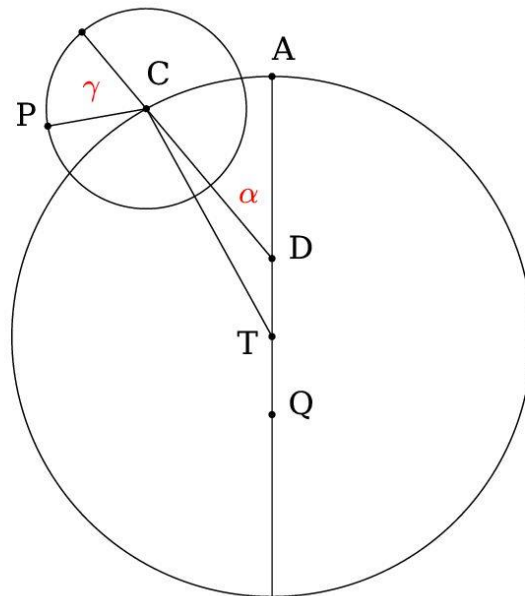
La introducción de la ecuante en sus teorías planetarias, le permitió a Ptolomeo aproximar, de manera cuantitativamente satisfactoria, los datos astronómicos obtenidos tanto a partir de sus propias observaciones como de las observaciones de quienes le precedieron. No obstante ello, los astrónomos árabes criticaron el carácter físicamente contradictorio de las teorías planetarias presentes en el *Almagesto* [Saliba, 1996:80], especialmente con la introducción de la ecuante, un concepto teórico inconsistente con el mundo físico.

Los astrónomos árabes querían que las teorías planetarias fueran consistentes con los principios cosmológicos de Aristóteles. Rechazaban, en consecuencia, el concepto de ecuante por considerarlo *físicamente* imposible, pero aceptaban el éxito *cuantitativo* de las teorías planetarias de Ptolomeo que lo usaban. La siguiente pregunta fijó, en buena medida, el rumbo de la astronomía árabe del siglo XIII: ¿cómo renunciar al concepto de ecuante por su inconsistencia física sin renunciar al grado de exactitud matemática que ofrece? Para aquellos astrónomos árabes resolver el problema de la ecuante significaba dar respuesta a esta pregunta.



Claudio Ptolomeo (c.90-c.168)

La siguiente figura muestra los elementos de las teorías de los planetas superiores, de Ptolomeo, en el *Almagesto*.



El punto Q representa a la Tierra, T es el centro del deferente excéntrico (o, excéntrica), D es el punto ecuante, A es el apogeo (intersección de la recta que contiene al segmento QT con la excéntrica), C es el centro del epiciclo y P es el planeta; los ángulos α y γ varían uniformemente con el tiempo (ver [Evans, 1998:355]).

Nāṣir al-Dīn al-Ṭūsī (1201-1274)

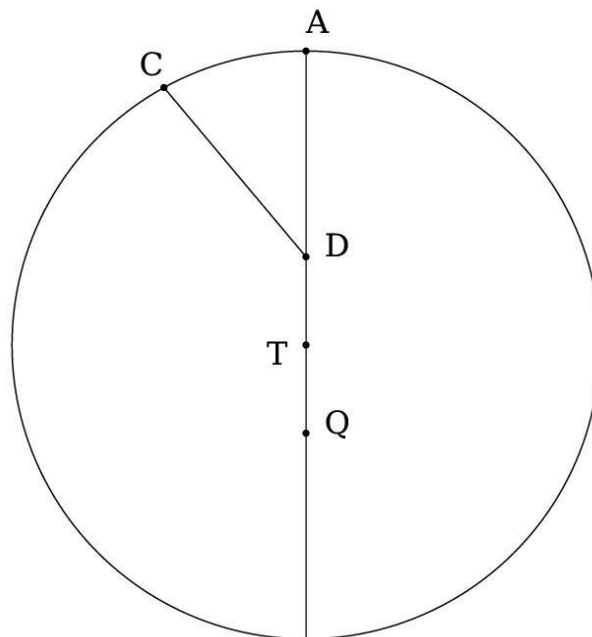
Este gran astrónomo árabe es el iniciador de una revolución *filosófica* en la astronomía del siglo XIII. Ṭūsī propuso unos cambios *teóricos* en los modelos planetarios del *Almagesto* destinados a lograr omitir todo uso explícito de la ecuante y a dejar *casi* invariable la capacidad predictiva-cuantitativa de los modelos del *Almagesto* que usaban la ecuante explícitamente. Ṭūsī introdujo el siguiente teorema que vincula un movimiento circular con un movimiento de oscilación lineal: *si un círculo rueda sin deslizar dentro de la circunferencia de otro, de radio doble, entonces un punto fijo a la circunferencia del primero se mueve sobre una diagonal fija al segundo círculo*. En él basó su modificación de los modelos planetarios del *Alma-*



gesto, modificación que se transformaría en el modelo paradigmático a seguir y que, como tal, fijaría el rumbo de la astronomía árabe de su tiempo.

Dispositivo de Ṭūsī

En el modelo de Ptolomeo (ver siguiente figura y [Evans, 1998:355-359]) el vector DC va de la ecuante D al centro C del epiciclo (situado en un punto de la excéntrica). Por definición, DC gira uniformemente. Pero su longitud es variable, siendo menor en el apogeo A y mayor en el perigeo (punto diametralmente opuesto a A sobre la excéntrica). El movimiento de C alrededor de D no es un movimiento circular uniforme (MCU) pues si bien es uniforme no es circular. La distancia existente entre el punto ecuante D y el punto C varía según una ley periódica. En la figura, los puntos D y Q son equidistantes de T [Evans, 1998:356].

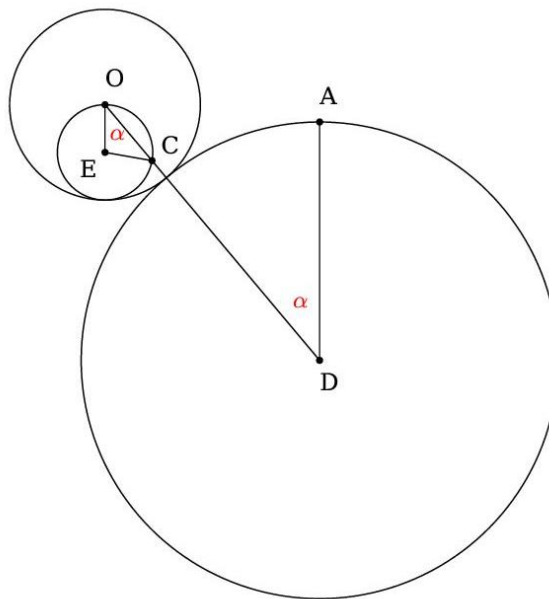


Haciendo uso de su teorema, Ṭūsī muestra que, como veremos en la próxima sección, existe un dispositivo teórico que permite aproximar cuantitativamente el movimiento de rotación uniforme del vector DC, de longitud variable, por una suma de tres vectores de longitud constante representativos de sendos MCU.



Insertando el dispositivo de Ṭūsī

En la siguiente figura (puede verse, además, la Figura 3.24 en [Saliba, 1996:114]), el círculo mayor que pasa por A no tiene ningún significado astronómico, es el círculo cuyo radio es la distancia de la ecuante D al apogeo A. Al apoyar, sobre dicho círculo, el dispositivo de Ṭūsī (también llamado par de Ṭūsī) se logra *aproximar* el movimiento uniforme de un punto sobre la excéntrica visto desde D, que no es un MCU, mediante el movimiento combinado de tres MCU con origen en D.



El disco menor del par de Ṭūsī (de radio EO) gira en sentido antihorario rodando sobre la circunferencia del disco mayor del par de Ṭūsī, que apoya sobre la circunferencia que pasa por A. El movimiento rodante del círculo menor del par de Ṭūsī puede determinarse de manera independiente al movimiento del círculo mayor, descrito por el movimiento de rotación del vector DO. La idea de Ṭūsī es aprovechar el movimiento de oscilación *lineal* que proporciona su par, con el fin de compensar las variaciones de longitud del vector DC del modelo de Ptolomeo. Para lograr esa compensación, Ṭūsī establece la condición de que el segmento EO permanezca siempre paralelo a la línea de ápsides. Ṭūsī elige como diámetro del disco mayor a la longitud de del segmento TD.

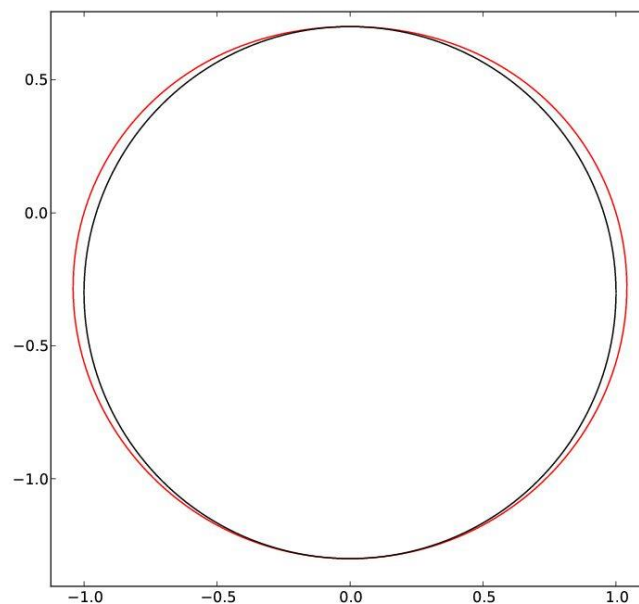
El vector DO, cuyo ángulo α crece en sentido antihorario, respecto a la dirección de referencia DA, gira uniformemente alrededor del punto ecuante D (por definición). El ángulo del vector OE crece en sentido *horario* respecto a la dirección radial DO y es numéricamente idéntico a α . El vector OE gira entonces uniformemente, pues α varía uniformemente. Análogamente, se prueba que EC también gira



uniformemente. Los tres vectores tienen longitud constante. Consecuentemente, la suma vectorial $DO+OE+EC$ representa una combinación de tres MCU. Inicialmente ($\alpha=0$) el punto C coincide con el A, luego cuando $\alpha=90^\circ$ el punto C coincide con O (el centro del disco mayor del par de Ṭūsī) y cuando $\alpha=180^\circ$ el punto C coincide con el perigeo. Resumiendo, el movimiento uniforme sobre la excéntrica de Ptolomeo, registrado desde el punto ecuante D, se puede *aproximar* mediante una combinación de tres MCU: un deferente, de radio DO, centrado en la ecuante D y dos epiciclos materializados por el par de Ṭūsī .

Óvalo de Ṭūsī

El grado de aproximación cuantitativa del par de Ṭūsī a la excéntrica de Ptolomeo puede verse en la siguiente figura, donde se compara la excéntrica de Ptolomeo (negro) con la figura generada por el par de Ṭūsī , a la que llamaré *óvalo de Ṭūsī* (en rojo). Considerando al radio de la excéntrica como la unidad de longitud, usé una excentricidad muy exagerada de 0,3 para poder apreciar la diferencia entre ambas curvas. Usando la de Marte (aproximadamente 0,1), que es la mayor de entre los planetas superiores conocidos en la antigüedad, no se distinguen en el gráfico. El origen de coordenadas está en el punto ecuante.

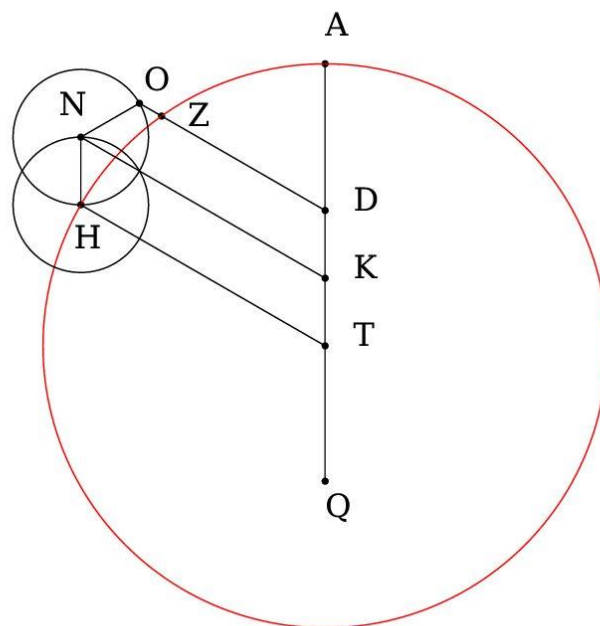




Si bien Ṭūsī no ha eliminado del modelo al punto ecuante D ha logrado aproximar el movimiento del dispositivo ecuante de Ptolomeo, que no es un MCU, por una combinación de tres MCU. Queda para los futuros astrónomos la tarea de trasladar la descripción del movimiento desde el punto ecuante D al punto Q (la Tierra).

Mu'yyad al-Dīn al-'Urdī (-1266)

La siguiente figura muestra los elementos geométricos de la teoría de 'Urdī [Salliba, 1996:105]. El punto medio del segmento TD es K. La longitud TD (idéntica a QT), relativa al radio TA de la excéntrica, representa la excentricidad del planeta (exagerada en la figura). Los segmentos DO, KN y TH son paralelos. El punto Z representa el centro del epiciclo de la teoría de Ptolomeo.



La idea de 'Urdī es análoga a la de Ṭūsī: se trata de acercar el punto O a la excéntrica de Ptolomeo (en rojo) tanto como sea posible, manteniendo la restricción de no abandonar la formulación en MCU. Sin embargo, note que el centro del deferente en la teoría de 'Urdī es el centro de la excéntrica T y no la ecuante D. Para precisar su método enunció primero un lema suyo.

Lema de 'Urdī: Si desde dos puntos de una línea recta se trazan, en un mismo semiplano, dos segmentos de recta de igual longitud que formen el mismo ángulo



con dicha línea, entonces, sean esos segmentos paralelos o no, al unir sus extremos libres quedará determinada una línea recta, paralela a la original.

La suma vectorial $TH+HN+NO$ representa la descomposición del movimiento alrededor de la excéntrica en pretendidos MCU. Mostremos que *son* MCU.

El movimiento de NO es uniforme:

'Urdī elige $NO=KD$ y fija la posición de O sobre el segundo epiciclo, estableciendo la congruencia de ángulos $ONK=DKN$. Entonces, su lema implica que DO es paralelo a KN. Luego $DKN=ADO$ y como este ángulo de la ecuante varía uniformemente, también lo hace así el ONK.

El movimiento de TH es uniforme:

Aplicando una vez más el lema de 'Urdī, se prueba que TH es paralelo a KN. Por transitividad: TH es paralelo a DO. Luego $ATH=ADO$.

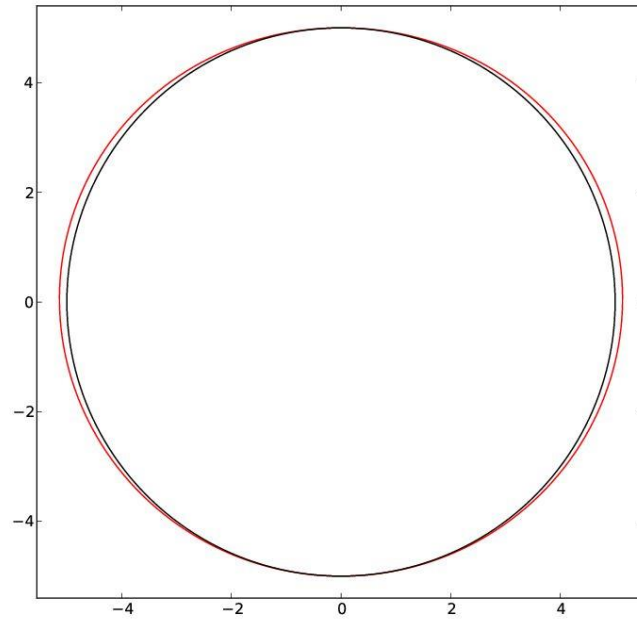
El movimiento de HN es uniforme:

El segmento HN se mantiene siempre paralelo a TK, por construcción de 'Urdī. Luego el ángulo que forma con la dirección TH es igual al $ATH=ADO$.

Nuevamente, la figura descrita por el punto O es un óvalo que aproxima cuantitativamente a la excéntrica de Ptolomeo.

El óvalo de 'Urdī

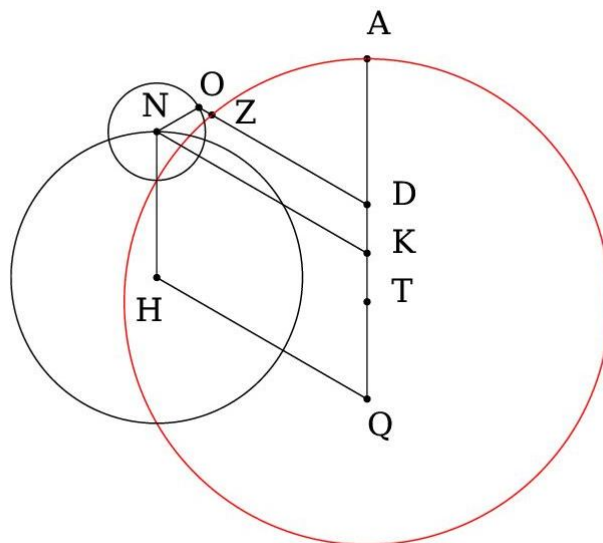
En la siguiente figura muestro, en rojo, lo que llamo el *óvalo de 'Urdī* para $TH=1$ y $NO=0,12$. Elegí estos valores para exagerar el efecto oval. En negro se muestra, para comparar, la excéntrica circular centrada en (0, 0). Para la órbita real de Marte: si $TH=1$ es NO aproximadamente 0,05 (la mitad de la excentricidad), y el óvalo resulta indistinguible visualmente de la circunferencia.



Note que el óvalo de 'Urdī coincide con la excéntrica de Ptolomeo en los dos puntos de intersección con la línea de los ápsides (que une el apogeo con el perigeo).

Ibn al-Shāṭir (1305-1375)

En la siguiente figura se muestran los elementos geométricos de la teoría de al-Shāṭir [North, 2008:209], [Saliba, 1996:109].





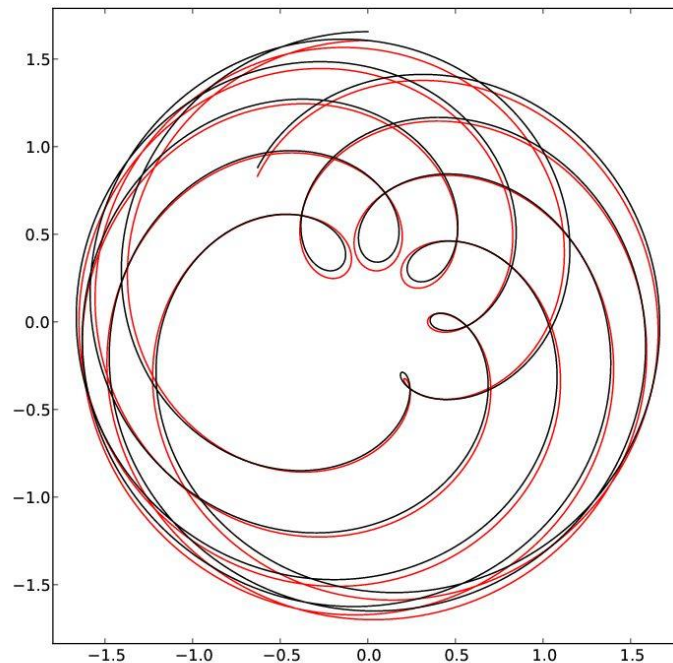
Esta teoría, que corona los esfuerzos de los astrónomos árabes, logra un modelo exento de la ecuante y verdaderamente geocéntrico: el deferente (circunferencia descrita por el vector QH y no mostrada en la figura) está centrado en la Tierra (punto Q). El punto Z representa el centro del epiciclo de la teoría de Ptolomeo.

La suma vectorial QH+HN+NO representa la descomposición del movimiento alrededor de la excéntrica de Ptolomeo (en rojo), en MCU. La demostración de que son MCU es análoga a la del caso de 'Urdī.

Note que en la teoría de Shāṭir, el punto H ya no está sobre la excéntrica de Ptolomeo, sin embargo el radio de esta y la longitud de QH coinciden.

La suma vectorial QH+HN+NO representa la combinación de los tres MCU del método de al-Shāṭir: uno sobre el deferente concéntrico con la Tierra y otros dos sobre sendos epiciclos. Se tiene así una combinación de tres MCU, que no considera *explícitamente* excéntricas ni ecuanes, y que *aproxima* cuantitativamente a la excéntrica de Ptolomeo. La idea fundamental es la misma que en las teorías anteriores: *aproximar el dispositivo ecuate de Ptolomeo mediante una combinación simple de MCU*. El resultado de esa combinación es el *óvalo de al-Shāṭir*, que ciñe ajustadamente a la excéntrica de Ptolomeo. Si esta aproximación es buena—y veremos que lo es—las predicciones cuantitativas de las dos teorías—de Ptolomeo y de al-Shāṭir—serán cuantitativamente próximas entre sí, una vez hallamos agregado el epiciclo de Ptolomeo a la teoría de al-Shāṭir. Esta última teoría consiste, entonces, en un deferente concéntrico y tres epiciclos.

En la siguiente figura comparo, en un período de unos 10 años, la trayectoria de Marte usando el modelo de Ptolomeo (en rojo) con la obtenida con el modelo de al-Shāṭir (en negro). Tomo el radio de la excéntrica como la unidad de longitud. Usé un valor exagerado de la excentricidad (0,2) para hacer visible la diferencia. Usando la excentricidad real de Marte (aproximadamente 0,1) la concordancia vuelve visualmente indistinguibles a las dos trayectorias. A los fines de la comparación he usado unas condiciones iniciales ficticias. El origen de coordenadas está en Q.



Discusión

Para los astrónomos árabes, el concepto de ecuante materializaba la existencia de una inocultable tensión entre su inconsistencia física y la consistencia predictivo-cuantitativa de las teorías planetarias que la usaban. Buscaron la resolución de esa tensión mediante una estrategia general, consistente en la distorsión cuantitativa imperceptible del aspecto predictivo-cuantitativo *compatible* con un cambio teórico sustancial: la omisión explícita de la ecuante.

La *táctica* elegida por los astrónomos árabes fue la distorsión, cuantitativamente imperceptible, *de un solo elemento* de las teorías planetarias: el círculo de la excéntrica de Ptolomeo. Este círculo era sustituido sistemáticamente por un óvalo, tal como quedó ilustrado con las tres teorías árabes mencionadas. En ellas, una combinación de MCU sobre un *óvalo* aproximaba cuantitativamente el movimiento uniforme pero no circular, visto desde la ecuante, sobre el *círculo* de la excéntrica. El grado de aproximación cuantitativo proporcionado por las teorías árabes, medido por la proximidad cuantitativa entre el óvalo y el círculo de la excéntrica, materializa el éxito de la *táctica* utilizada por los astrónomos árabes. El óvalo, en tanto diferente de un círculo pero cuantitativamente próximo a él, materializa la "negación cuantitativa imperceptible" del círculo de la excéntrica de Ptolomeo.

En suma, los astrónomos árabes rechazaban el concepto de ecuante por considerarlo *físicamente* imposible pero aceptaban el éxito *cuantitativo* de las teorías



planetarias de Ptolomeo que lo usaban. Deseaban renunciar a la ecuante pero no al grado de exactitud matemática que ofrecía su uso. Para salir de este dilema impusieron a sus teorías planetarias la siguiente condición *suficiente*, a la que podemos aludir como el método de los astrónomos árabes:

Toda teoría planetaria debía aproximar el movimiento uniforme sobre la excéntrica de Ptolomeo, registrado desde el punto ecuante, mediante una combinación de movimientos circulares y uniformes.

Este método, consistente en limitar las teorías planetarias a aquellas que cumplen dicha condición, es el que *resuelve el problema de la ecuante*. En efecto, el aproximar el movimiento uniforme alrededor del círculo de la excéntrica desde el punto ecuante (dejando el resto de los elementos de las teorías planetarias de Ptolomeo inalterados) mediante una combinación de MCU, que traza un óvalo casi circular, asegura el éxito cuantitativo de las teorías árabes; por otro lado, el uso de una combinación de MCU para establecer dicha aproximación permite excluir el uso *explícito* del controvertido punto ecuante.

Los astrónomos árabes logran separar, así, lo teórico que rechazan (los elementos de la teoría que son físicamente inconsistentes) de lo predictivo-cuantitativo que aceptan (las tablas planetarias) y resuelven el problema de volver consistentes las tablas planetarias de Ptolomeo con la física de su tiempo, mediante una "negación cuantitativa imperceptible" de las tablas planetarias, que evita el uso explícito de la ecuante (el "factor de inconsistencia").

Por supuesto, el método de los astrónomos árabes les eximía de tener que contrastar sus teorías planetarias con la realidad empírica, ya que la extraordinaria proximidad existente entre las predicciones cuantitativas de las tablas planetarias de Ptolomeo con la realidad empírica astronómica conocida era razón suficiente para permitir *sustituir* la una por la otra. De ahí que pudieran considerar a las propias tablas planetarias de Ptolomeo como la fuente empírica de sus teorías. El caso de las teorías árabes aquí expuestas constituye un caso interesante en el que una teoría intenta ser desplazada por otra, que no es mejor predictivamente (en el mejor de los casos serían indistinguibles cuantitativamente) pero que asegura ser la única teoría consistente con el mundo físico.

Los astrónomos árabes no pensaban, pues, que estaban haciendo unas teorías planetarias alternativas posibles, a las ya existentes en el *Almagesto*. No erigieron a las teorías de Ptolomeo en teorías correctas, pese a la exactitud *cuantitativa* de es-



tas. Dejaron claro testimonio escrito de que las consideraban incorrectas. Las siguientes palabras de 'Urdī, citadas por Saliba, confirman lo dicho:

'Urdī assumed confidently that his model was the true one, and that the burden of proof should be required of Ptolemy for it was Ptolemy who was confused about the true path when he assumed that it was along a circular deferent. [Saliba, 1996:107]

O sea, 'Urdī sugiere que el *círculo* del deferente de Ptolomeo no puede estar materializado físicamente. Los astrónomos árabes consideraron *teóricamente* incorrectas a las teorías planetarias de Ptolomeo. Esta convicción tiene sus antecedentes históricos en las críticas, que los traductores árabes de las obras griegas dirigieron al *Almagesto*. Dichas críticas se concentraron, principalmente, en el concepto de ecuante. El origen de dicha convicción podría formularse en estos términos: hasta tal punto creían los astrónomos árabes que el mundo real—representado para ellos por la física de Aristóteles—era la fuente y la garantía de la verdad, que no dudaron en sugerir que las teorías planetarias de Ptolomeo eran solamente una aproximación cuantitativa excelente a las teorías planetarias *árabes*!

Referencias bibliográficas

- Evans, J.** (1984), "On the function and probable origin of Ptolemy's equant", *American Journal of Physics* **52**: 12.
- Evans, J.** (1998), *The History and Practice of Ancient Astronomy*, Oxford: Oxford University Press.
- North, J. D.** (2008), *Cosmos: an illustrated history of astronomy and cosmology*, Chicago: Chicago University Press.
- Saliba, G.** (1996), "Arabic Planetary Theories", en Rashed, R., *Encyclopedia of the History of Arabic Science*, Volumen 1, London: Routledge, pp.58-127.
- Toomer, G. J.** (1998), *Ptolemy's Almagest*, Princeton: Princeton University Press.



Homonorma y Heteroquer, o “No todo lo que brilla es oro, y viceversa”

MOIRA PÉREZ

UBA / UNLZ / CONICET

La reflexión teórica acerca de las diversidades sexo-genéricas, y en particular una de sus vertientes más jóvenes, la teoría *queer*, han recorrido un largo camino en su tarea de detectar, cuestionar y denunciar las normalizaciones presentes en cuerpos, sexualidades y géneros. En algunas ocasiones, ha llegado a ofrecer herramientas para la activación política de las disidencias sexo-genéricas y su lucha por vidas más vivibles. En este sentido, el aporte de la teoría *queer*, en estrecha relación con el activismo, no puede ser menospreciado.

Sin embargo, es fundamental mantener una alerta constante ante las generalizaciones de las que nos servimos (¿paradójicamente?) al pensar la diversidad. El uso de las llamadas “orientación de género” e “identidad sexual” como categorías de análisis, pueden limitar y perjudicar la comprensión de la complejidad de pertenencias identitarias en las que cada sujeto se posiciona. En particular, al pensar a las personas a partir de la diferenciación homosexual/heterosexual o trans*/cis, es frecuente el soslayamiento de otras pertenencias, y por ello la caída en una simplificación que atribuye un carácter disidente, radical o subversivo al primer término del binomio, y uno normal o normalizador al segundo. En otras palabras: en plan de señalar las normalidades y establecer alianzas con la disidencia, muchas veces corremos el riesgo de identificar a la norma (y la normalidad) con el cisgénero y la heterosexualidad, y a la subversión, lo *queer* y el potencial radical con la homosexualidad y las identidades trans*.

En este trabajo, propongo un análisis de los mecanismos que sustentan este tipo de enfoques, los presupuestos que los habilitan, y también las consecuencias teórico-filosóficas y práctico-políticas en que pueden derivar. En particular, para estructurar el análisis recorro a dos casos, relacionados con lo que he denominado “heteroquer” y “homonorma”, o con sus respectivas invisibilizaciones por parte de aquellos discursos que identifican *queer/trans*/LGBT* con “radical” y hetero/cis con “normativo”.



“Quiero que mis hijos crezcan en la fe”

En su artículo “El sexo de las locas” (1984), Néstor Perlongher sugiere:

cuando se cuestiona la normalidad, cabe cuestionar también la pretensión de clasificar a los sujetos según con quién se acuestan. Pero lo que confunde las cosas es que la normalidad alza los estandartes de la heterosexualidad, se presenta como sinónimo de heterosexualidad conyugalizada y monogámica. Eso abre las puertas para una tentación: reivindicar la homosexualidad 'revolucionaria' vs. la heterosexualidad 'reaccionaria'. Algunos hechos, empero, sabotean esas simplificaciones (Perlongher, 2008: 32).

Mi reflexión sobre “homonorma y heteroquerer” surgió precisamente a raíz de dos casos que guiarán este trabajo, y que sirven como muestra de estos “hechos” a los que se refiere Perlongher. En el primer caso, el de la “homonorma”, se trata de una imagen que, hacia mediados del año 2012, tuvo amplia circulación en las redes sociales y causó algo de polémica: la tapa de la Revista Gente en la que la actriz y conductora Florencia de la V afirmaba “Quiero que mis hijos crezcan en la fe” en ocasión del bautismo de sus bebés.

Esta imagen y las declaraciones dividieron aguas y se encontraron, por un lado, con acusaciones de traición a la causa lgbt, así como también con acusaciones de simple estupidez y superficialidad¹; y, por otro lado, con una postura menos crítica que respondía algo así como “déjenos ser [a las travestis y las personas trans*] lo que querramos ser” (Berkins, 2012).

No es la primera vez que alguien se pone a pensar “qué nos pasó”, desde un supuesto pasado revolucionario en el que el colectivo lgbt se consideraba una firme columna de la lucha por los derechos civiles y políticos, hasta el día en que nuestro mayor sueño sería bautizar a nuestros hijos en una iglesia del centro de la ciudad.

Hay, por ejemplo, quienes han observado² que esta “normalización” puede ser en gran parte explicada por la llamada “crisis del sida”, en la que las personas homosexuales tendieron a combatir el estigma de la promiscuidad demostrando que también podemos ser gente seria, aspirando a la familia monogámica y nuclear, el auto y el perro. En *Homografías*, Llamas y Vidarte entienden este fenómeno de cambio como una cuestión de adaptación al medio, una especie de darwinismo rosa: hablan de una

¹ Es el caso de una nota circulada en redes sociales por el periodista Gustavo Pecoraro, 29 de agosto de 2012.

² Ver Perlongher, 2008: 88, y Judith Butler, “Is kinship always already heterosexual?”, en Butler, 2004.



estrategia ecologista de selección natural que sólo está dispuesta a conceder derechos a los individuos que mejor se adapten a su entorno: y este entorno es la homofobia. Adáptate a nuestra homofobia, despréndete de los caracteres adquiridos y/o heredados que no te convienen y te concederemos los derechos que te correspondan (Llamas y Virdarte, 1999: 13).

Es así como quienes no se adaptan al medio (los autores hablan en particular de "homosexuales plumíferos, ostentosos, petardos, promiscuos, que se besan en público") son vistos como un lastre, un obstáculo para la integración al medio. En un giro bastante perverso, la corrección política que en teoría surgió para beneficio de los grupos marginados, ahora es usada para reprimir a esos mismos grupos en sus facetas menos "adaptadas" (ibid: 14).

Por otro lado, tampoco hay que olvidar que una sexualidad o un género disidentes no nos inmunizan contra el capitalismo. El mercado ha descubierto un nicho por acá, y no tenemos por qué pensar que lo va a dejar ir así sin más. En este sentido, es particularmente notable el caso del llamado "pink dollar" o "dólar rosa", esto es, el interés por algunos segmentos de la llamada "comunidad LGBT" en las más altas esferas del mercado global de consumo. Esta tendencia, junto con el "pink washing" ("lavado de cara rosa") y otros tantos "rosas", puede llevarnos a reflexionar acerca de todo lo que se puede hacer con el "rosa" - cosas que nos van a caer mejor, y cosas que nos van a caer peor. La pregunta sigue siendo qué nos lleva a pensar que una experiencia - en este caso, la de un género o sexualidad disidente - desencadena o determina las otras - tales como una postura política o un modo de vivir nuestro posicionamiento socioeconómico. En el contexto mundial actual, quizás no sea evidente que somos más habitantes de nuestra clasificación sexogenérica que de un mercado de consumo que nos interpela directamente y en todo momento.

Considero que hay algo de cierto en todo esto: que la crisis del sida empujó a parte de la comunidad a buscar un "lavado de cara", y que en las últimas décadas la "lucha por los derechos humanos" (y esto no sólo en relación con los derechos sexuales y de género) tomó unos visos más higienistas de lo que muchxs de nosotrxs quisiéramos confesar. También es cierto que el mercado nos interpela, nos presiona - en algunos casos, hasta nos interpela más seguido el mercado que el sexo. Sin embargo, si buscamos el por qué de la "homonorma" (entendiendo aquí "norma" tanto en el sentido de "normal", como en el de "regla"), hay un punto que me parece fundamental, y que por momentos se olvida: *que simplemente somos personas di-*



ferentes, y queremos cosas distintas. Y el hecho de que compartamos un casillero de "orientación sexual" no hace que eso sea menos cierto.

Porque la pregunta tiene que volver a ser: ¿hay sólo una manera posible de ser homosexual, bisexual o trans*? Este cuestionamiento choca con aquellos discursos que identifican la disidencia respecto del género y la sexualidad normativas, con otros tipos de disidencia o con un posicionamiento político antihegemónico. Habiendo ya superado aquellas posturas tempranas de la teoría *queer* que entendían, por ejemplo, las prácticas drag como necesariamente subversivas, deberíamos estar en condiciones de reconocer que una determinada pertenencia de género o sexualidad no conlleva necesariamente una disidencia política o una búsqueda de modelos alternativos de vida.

"La heterosexualidad mata"

El segundo caso que traigo a la reflexión aquí, el de lo que denomino "heteroquerer", surgió a partir de una frase que se multiplicó en paredes y pancartas a partir de una serie de crímenes homofóbicos y transfóbicos que tuvieron lugar en nuestro país recientemente: "*La heterosexualidad mata*". Así como en el caso anterior se tendía a identificar a las sexualidades y géneros no normativos con una postura política subversiva, en este caso se hace la operación inversa, identificando la heterosexualidad y el cisgénero con la defensa de norma, la hegemonía, y las consecuencias represivas que éstas ejercen sobre las personas.

Es indudable que en nuestra cultura la heterosexualidad y el cisgénero ocupan lugares hegemónicos, pero esto no cierra el tema, más bien lo abre. Porque si el "problema" del homosexual no es su homosexualidad (por más que algún pastor exorcista nos quiera convencer de lo contrario), sino el modo en que nuestra sociedad se relaciona con la disidencia – ¿entonces cómo podemos decir que el problema del heterosexual es su heterosexualidad? Más bien, vamos a tener que indagar en qué otros ejes cruzan a cada persona, ya que quien es privilegiadx en el eje de la sexualidad y el género, puede no serlo en otros; y también deberemos observar qué es lo que esa persona hace con ese privilegio, cómo lo usa, ya que el privilegio bien puede ser una herramienta de lucha.

Ante todo, podríamos afirmar que "lo que mata" no es la heterosexualidad, sino la norma y sus prejuicios. ¿Y el prejuicio de que toda heterosexualidad mata, qué mata? Una primera cosa que mata, o soslaya, son todas las *otras* experiencias que constituyen la identidad, con lo cual se vuelve a crear una cadena - ya no una donde



se sigue sexo-género-deseo, pero sí una que parece conectar de manera necesaria género-política o género-ética.

Somos conscientes de la importancia de entender a la identidad no como fija, sino como la ubicación en una red de múltiples experiencias, características y materialidades; esta ubicación es temporaria y contingente, no sólo de un individuo a otro, sino dentro de un mismo individuo, dado que las identidades son, a fin de cuentas, relacionales. Y sin embargo, al repetir gestos como éste lo que hacemos es suponer que un determinado posicionamiento sexo-genérico lleva a una ubicación política. Y esto se asemeja peligrosamente a aquel esencialismo según el cual con determinado sexo, género o deseo vienen determinadas características inherentes.

Por otro lado, *incluso* restringiéndonos al ámbito del aparato sexo-género, ¿qué hay de todas aquellas pequeñas batallas contra la normalidad que libran día tras día un sinnúmero de personas heterosexuales o cissexuales? ¿acaso existe una única forma de ser hetero o cis?³ ¿No debería ser "hetero" nada más que la descripción de una serie de deseos sexuales-amorosos?

No todo lo que brilla

Tanto en el caso en que se identifica a lo hetero/cis con lo normativo (incluso, represivo) y a lo homo/trans con lo subversivo, la raíz del problema parecería estar en *la reducción de la identidad a un sólo eje* – en este caso, el pensar que el de la orientación sexual o la identidad de género es determinante de nuestra manera de ser.

Esto, obviamente, es problemático por muchos motivos. Ante todo, estamos cometiendo el mismo error que no nos cansamos de señalar: ¿cuál sería la diferencia, si no, entre decir que todos los gays son promiscuos (entendido, en boca de quien lo dice, como insulto) y decir que todos los gays son revolucionarios? ¿Entre decir que ser trans* es estar enfermo, y decir que ser trans* es ser la vanguardia del cambio?

Por otro lado, esta tendencia parecería presionarnos para que *nos decidamos por una de estas ubicaciones identitarias, que definiría a modo de cascada a las demás*. Entonces tendremos que elegir: si me presento como mujer, entonces automáticamente se derivaría que lucho por los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres. Pero si me presento como blanca descendiente de europeos, entonces mi entorno me va a recibir como una colonialista incurable. Y la lista continúa...

³ En este sentido es apropiado recordar el "círculo mágico" propuesto por Gayle Rubin en "Thinking sex" (1984) para describir las jerarquías instaladas en nuestras prácticas sexuales y amorosas (Rubin 1999).



¿Cuál elegir? ¿Por qué elegir una sola? Probablemente sea esas y muchas otras cosas – ¿pero lo soy esencialmente, necesariamente, por ser mujer, por ser blanca, por ser lo que sea? ¿O más bien, soy la combinación un poco azarosa de todos esos impulsos, en un equilibrio que cambia día a día?

Un pequeño trabajo genealógico sobre estos casos, en los que se invisibiliza ya sea el aspecto normativo de lo homo/trans o el aspecto *queer* de lo hetero/cis, nos ayuda a entender qué mecanismos estuvieron en juego en su constitución, y cuáles siguen vigentes para su reproducción. Vimos algunas respuestas posibles a ese “qué nos pasó”, pero de todos modos sigue vigente la pregunta de qué función cumplen *hoy* estas esencializaciones.

Tal vez haya sido una estrategia de cohesión, sobre todo en los inicios del movimiento lgbt, retratar a “los heterosexuales” como “enemigos”, y a cada “bando” como un casillero compacto y discreto. Quizás haya servido para aunar filas a la hora de llevar adelante una serie de reivindicaciones políticas – quizás no. Más allá de esa discusión, y más allá de lo que queda en el pasado, resulta fundamental plantearnos qué sentido tiene, hoy, establecer alianzas para fines políticos sobre la base de pertenencias sexo/genéricas. ¿No sería más conveniente establecer *alianzas políticas* sobre la base de *pertenencias políticas*? ¿Y qué hay de aquellas personas – incluidos lxs “heterosexuales que *no* matan” – con quienes podrían existir mayores afinidades políticas que con quienes comparten mis posicionamientos sexo-genéricos?

Resulta fundamental mantener una mirada crítica respecto de nuestros propios deslices esencialistas, ya sea a la hora de establecer “aliadx” (una aparente disidencia homo-trans, que poco tiene que ver con el dólar rosa) o “enemigxs” (la heterosexualidad que “mata”). Quizás así logremos algo de coherencia entre nuestro recorrido político, nuestros objetivos a futuro, y los abordajes teóricos que adoptamos para interpretar las redes de pertenencias identitarias que nos rodean.

Dónde está el oro, entonces

Cuando Perlongher se refería al fenómeno de “la desaparición de la homosexualidad” no lo entendía como la extinción de una serie de prácticas sexuales, ni como el regreso a la clandestinidad en la que éstas se encontraban antes en muchas sociedades. Más bien se refería a la *desaparición casi imperceptible del ruido que estas prácticas hacían* debido a su carácter radical. De esta manera, con lo que he llamado “homonorma”, es decir la normalización de la homosexualidad -que es el



caso que interesa a Perlongher- se cumple lo que anticipara Foucault: el dispositivo de sexualidad, vaciado de sentido, se esfuma tranquilamente.⁴ La homosexualidad se vuelve algo normal, banalizado, apolítico: "Al tornarla completamente visible, la ofensiva de normalización ha conseguido retirar de la homosexualidad todo misterio, banalizarla por completo" (Perlongher, 2008: 88).

En este punto, la pregunta toma la forma de cómo podemos "volver a hacer ruido". Cualquier respuesta deberá tener en cuenta, ante todo, que no toda persona homosexual o trans* *quiere* hacer ruido. A partir de esta aclaración inicial, un camino fértil podría ser empezar a dialogar con personas y colectivos que, a partir de otras identidades o prácticas, quieran hacer ruido también. A partir de este acercamiento saldrá a la luz la inutilidad de preguntarse por la identidad de género u orientación sexual de las personas, cuando en realidad lo que necesitamos saber es si les interesa formar parte de un proyecto de subversión política. A partir de lo dicho, no parecería tener mucho sentido tomar a la identidad o las prácticas sexo-genéricas como factor relevante a la hora de emprender un proyecto político. ¿Quiere hacer ruido, o no quiere hacer ruido? ¿De qué manera, con qué medios? ¿Con qué objetivos?

Desde su inicio como movimiento, la perspectiva *queer* quiso ofrecer una opción para posicionarse en un lugar de "ruido". Parte del potencial de esta etiqueta reside, justamente, en la *incertidumbre* que transmite: "Queer como adjetivo significa que no existe una respuesta inmediata o sencilla a la pregunta «¿Tú qué eres?»; que no hay un término simple o un lugar definido con el que o en el que se sitúen subjetividades, comportamientos, deseos, habilidades y ambiciones complejas" (Ceballos Muñoz, 2007: 167).

Las críticas a las posturas *queer* son numerosas, justamente por su normalización y su acaparamiento por parte de un mercado hambriento por convertir transgresión en "tendencia". Si decidimos mantener y defender esta bandera, no deberemos caer en el mismo problema de presuponer que "lo *queer*" es necesaria y esencialmente "lo radical". Lo *queer* no es nada necesaria y esencialmente, sino más bien lo que queramos y podamos hacer con ello. Mantener una vigilia atenta a esta flexibilidad del término va a ser parte de nuestra tarea política.

Si, por el contrario, llegamos a la conclusión de que lo *queer* ya no tiene salvación en un proyecto radical, entonces nuestra primera tarea será colocarnos en otros lugares igualmente elásticos e inasibles. Nunca lo serán del todo, porque nuestra actividad, como nuestros saberes, están situados. Pero por algo se empieza.

⁴ Es sumamente interesante, en este sentido, observar la creciente despolitización de las llamadas "Marchas del Orgullo" en los países del Norte Global y/o en aquellos donde este evento se ha tornado masivo.



Referencias bibliográficas

- Berkins, L.** (2012), "Para nosotras, tolerancia cero", *Página/12*, 7 de septiembre, <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/soy/1-2609-2012-09-09.html> Web (acceso junio, 2014).
- Butler, J.** (2004), *Undoing Gender*, Nueva York: Routledge.
- Ceballos Muñoz, A.** (2007), "Teoría Rarita", en Córdoba, D., Sáez, J. y Vidarte, F. J., *Teoría Queer*, Segunda Edición, Barcelona: Egales, pp. 165-177.
- Llamas, R. y Vidarte, F. J.** (1999), *Homografías*, Madrid: Espasa Calpe.
- Perlongher, N. (2008), *Prosa Plebeya*, Buenos Aires: Colihue.
- Rubin, G.** (1999), "Thinking sex: Notes for a radical theory of the politics of sexuality", en Parjer, R. y Aggleton, P. (1999), *Culture, society and sexuality: A reader*, Londres: UCL, pp. 143-178. [1984



Heidegger y Plotino: un diálogo en torno al problema de la *temporariedad* y la *eternidad*

MATÍAS PIZZI

UBA

1. El problema del tiempo en Heidegger: La relación fallida entre *Zeitlichkeit* y *Temporalität*

1. a La doctrina extático horizontal de la temporalidad: Un recorrido por §69 de *Sein und Zeit*

A lo largo de toda la presente obra, Heidegger exhibe como tesis inaugural lo siguiente: Toda ontología fundamental debe ir acompañada de una explicación del tiempo como horizonte de comprensión del ser.¹ Dicho de otro modo, toda pregunta por el sentido del ser debe tener como correlato hermenéutico un tratamiento de la temporalidad. A su vez, este proyecto debe efectuarse a través de un paso previo, el cual consta en la constitución de una analítica existencial del ser-ahí.² Adentrándonos específicamente en el §69 de dicha obra, ya al comienzo mismo Heidegger presenta la tesis directriz. Allí señala que:

Die ekstatische Einheit der Zeitlichkeit, das heißt die Einheit des >>Außer-sich<< in den Entrückungen von Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart, ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß ein Seiendes sein kann, das als sein >>Da<< existiert (Heidegger, 1967: 350)

En la presente cita, Heidegger expone los fundamentos de la *doctrina extático-horizontal de la temporalidad*. ¿Cuáles son dichos cimientos? En primer lugar, la puesta en escena de las tres dimensiones constitutivas de la temporalidad: el advenir (*Zukunft*), lo sido (*Gewesenheit*), y el presente (*Gegenwart*). En segundo lugar, la exposición del concepto de éxtasis como la unidad fuera de sí; y en tercer lugar, la necesidad de dichas dimensiones temporales como condición de que un ente exista como su-ahí, y a su vez como condición de la posible unidad de todas las esenciales

¹ Heidegger, M. (1946), *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, pp.15-19.

² *Ibid.* pp.15-16.



estructuras existenciales del ser-ahí. La *doctrina extático-horizontal de la temporalidad* debe verse como una forma de dirigirse hacia una formulación acabada de la temporalidad originaria (*Ursprüngliche Zeitlichkeit*).

1. b Hacia una explicitación de la *Temporalität*: Una lectura de los §19 y 20 de los *Grundproblem der Phänomenologie* (1928)

En el presente apartado tendremos el objetivo de efectuar una somera explicitación sobre el concepto de *Temporalität*. Dicho tópico tiene su puesta en escena inaugural en *Sein und Zeit*.³ Ya en el §69 de la correspondiente obra, Heidegger postula la temporalidad como criterio último de unidad de los éxtasis temporales. A su vez, dicho concepto ya se encontraba prefigurado al comienzo de la presente obra, en el §5. Como es sabido, dicha empresa nunca llegó a consumarse en la presente obra, sino que meramente se postuló la analítica existencial del ser-ahí, esto es, una pregunta por el sentido del ser del ser-ahí, la cual fue acompañada por un tratamiento de la temporalidad, cuyo paso final debía consistir en la puesta en escena de la pregunta que interroga por el sentido del ser. En este paso final se inscribe la temporalidad.

En los *Grundproblem der Phänomenologie*,⁴ dicha tarea es asumida de un modo radical. En el §20, ella es definida como “la temporalización originaria de la temporalidad como tal”.⁵ En dicho contexto, Heidegger trae a la reflexión la comprensión (*Verstehen*), la cual debe verse como la posibilidad de toda captación de la temporalidad. Comprender el ser es abrir las puertas de la temporalidad. A partir de ello, el pensador alemán deslinda una exégesis en torno a dicho existencial. Este, lejos de poseer un carácter meramente cognoscitivo, presenta una forma más originaria, la cual consta en mostrar que la comprensión es una determinación originaria de la existencia del ser-ahí. Dicho en un vocabulario inmanente al problema del tiempo, la comprensión, en tanto temporalidad, es la determinación originaria de la temporalización de la temporalidad originaria. Toda posibilidad de ocuparse de su propio ser, esto es, su poder ser más propio, el cual pre-supone el proyectarse, supone una caracterización temporal, a partir de la explicitación de los diferentes estratos temporales, esto es, la temporalidad vulgar, la intra-temporalidad, y la temporalidad del mundo, tienen sobre la base la comprensión en

³ Heidegger, M. (1946), *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, p.19.

⁴ Heidegger, M. (2005) *Die Grundproblem der Phänomenologie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.

⁵ *Ibid.* p. 361.



tanto temporalidad. Ya las primeras indagaciones fenomenológicas, encaradas a partir de la fundación de la analítica existencial del ser-ahí, suponen de antemano una comprensión implícita del ser, esto es, una caracterización pre-ontológica (del ser). El ser-ahí, ente destinado a comprender el ser a partir de su ser, solo puede hacerlo en la medida en que el ser es, esto es, en tanto se halla sobre la base del comprender en tanto temporalidad. Aquí puede apreciarse una circularidad constitutiva de toda experiencia. Como bien es señalado en el §21, la temporalidad, lejos de ser definida estrictamente como un concepto asible por sí mismo, es explicitado por Heidegger como una posibilidad de toda comprensión del ente, es decir, como la condición de posibilidad de la temporalidad originaria, y sus diferentes estratos previos. Por lo tanto, la meta del planteo heideggeriano consiste en avistar aquello que se halla dado en el principio de toda indagación: la temporalidad en tanto comprensión del ser.

Pese a todo lo que hemos señalado en los primeros dos apartados, Heidegger nunca inicia la tarea de unificación de dichas dimensiones temporales, y por lo tanto, la relación entre la temporalidad y la temporalidad queda en suspenso.⁶

2. Heidegger y Plotino: una aproximación dialógica

2. a El ser-ahí y el alma

En la *Enéada III.7 (45)*, titulada por los especialistas bajo el nombre de *Tiempo y eternidad*, Plotino elabora una suerte de *doctrina* sobre dichos tópicos. Allí [III 7, 11(45)⁷] señala que el pasaje de la pura quietud (eternidad) hacia el nacimiento del tiempo acontece en el *alma*, la cual, desplazándose hacia lo posterior y el después, esto es, lo no idéntico, se configura como imagen de lo eterno.⁸ Por lo tanto, el tiempo es el producto de una potencia del alma, cuya nota básica, en su primer momento, es la *sucesión*, en tanto despliegue constitutivo del alma. Luego de ello, Plotino introduce el concepto de vida (*bíos*), el cual se da en la *eternidad*, y en el *tiempo*. En el primer caso, acontece en la parte *superior del alma*, cuyo fin es la contemplación eterna

⁶ El desplazamiento y abandono de la concepción de temporalidad a partir de la noción de esquema abre el período que podríamos denominar *especulativo* de la doctrina heideggeriana del tiempo, en la cual Heidegger inicia una lectura sistemática del idealismo alemán (Fichte, Hegel, y en especial, Schelling) rehabilitando la eternidad (*Ewigkeit*) como elemento constitutivo de su doctrina, camino, el cual, podría abrir una nueva línea de investigación en el interior de nuestro propio trabajo.

⁷ Plotino. (2007), *Enéadas*, Colihue, Buenos Aires, p. 194.

⁸ *Ibid.* p. 194.



de la inteligencia. En segundo lugar, actúa la parte inferior del alma, en la cual esta no se halla dirigida hacia sí misma, sino que se vuelve hacia la generación y la producción, dando origen al tiempo como imagen de la eternidad. Del mismo modo que el tiempo es una mimesis de la eternidad, en tanto aspira a ser su imagen imperfecta, la vida inferior del alma tiende a imitar la superior. Con ello, Plotino evita pensar que la *vida* sea ajena a la *eternidad*.⁹ A partir de dicho viraje acaece la puesta en escena de la *emanación* o *procesión*, mostrando que lo explicitado, esto es, la serie de hipóstasis, son *lo Uno*, en tanto provienen de él en el despliegue del ser y de todo lo que puede ser; y por otro lado, no son *lo Uno*, en tanto este se concibe como *causa de sí*, dando de este modo, un terreno filosófico propicio para pensar la totalidad en su *emanar*, en la cual acontecen figuras cuasi-independientes, sin ser ellas diferentes del principio.¹⁰ En relación al problema del *alma*, su *capacidad constitutiva del tiempo* no debe verse como una mera copia, sino que refiere aquel modo bajo el cual dicha hipóstasis puede imitar el principio de todo lo que es bajo los límites en los que ella es. Por lo tanto, el *tiempo*, en su *sentido originario*, no debe comprenderse como el mero *movimiento*, ni como un *intervalo*, sino como el despliegue mismo de la potencia constitutiva (mimético) del alma.

Siguiendo lo explicitado hasta aquí, podemos señalar que:

a) Tanto en Heidegger como en Plotino, el esclarecimiento de ambos tópicos es encomendado a un *ente*, o a un modo de *explicitación del ser* (en referencia a Plotino¹¹) En el caso de Heidegger, el *ser-ahí*, en tanto *ente que en su ser le va el ser*, y en la medida en que es aquel destinado a llevar a cabo la pregunta por el ser, puede por ello, estar destinalmente encomendado hacia una explicitación de la temporalidad. En cuanto a Plotino, el tiempo acontece a partir del *alma*, tercera hipóstasis fundamental del ser de lo real, o dicho de otro modo, el alma abre la posibilidad del darse del tiempo a partir de su *naturaleza curiosa*,¹² en tanto sale de sí misma (ἐκσταση), esto es, se distiende, generando un avance hacia lo múltiple.

⁹ En esta explicación acontece una innovación respecto de la visión platónica, ya que para Plotino el tiempo no debe verse meramente como una *copia de lo eterno*, sino como una *mimesis*, la cual asigna, sin ninguna ruptura ontológica (propia del pensar platónico) el pasaje de lo *sensible* a lo *inteligible*.

¹⁰ Plotino. (2007), *Enéadas*, Colihue, Buenos Aires, p. 22. Allí dice: "Todas las cosas son lo primero y no son lo primero. Son lo primero porque de él proceden; pero no son lo primero porque este las ha producido permaneciendo en sí mismo".

¹¹ La discusión en torno a si el *alma* puede concebirse como *ente* radicaría en llevar a cabo un amplio trabajo en torno al concepto de ser el Plotino. Como indicación inicial, *Lo Uno* se halla más allá de todo lo que es, y por lo tanto, aquello que proviene de dicho principio debería leerse como aquello que es. El *alma*, en tanto elemento progenitor de *lo Uno*, puede leerse como algo que es, y por ello, como *ente*, en su sentido más amplio.

¹² Plotino. (2007), *Enéadas*, Colihue, Buenos Aires, p. 195.



b) Finalmente, para ambos autores, lo originario de ambos términos no reside en la *sucesión*, o *movimiento*, sino que, en referencia a Heidegger, habita en la concepción de *έκσταση*, la cual permite otorgar *unidad* a la *temporalidad originaria*, y por ello, brinda sentido a la *unidad de la existencia*, en tanto *ahí*; en el caso de Plotino, el *alma*, en tanto motor del *tiempo*, posee una *simpleza* y *unidad* mayor que el mero *suced*er y *movimiento* de las esferas celestes, y por lo tanto, en ambas concepciones se halla una postulación de lo más originario como aquello que posee *unidad*, y lo secundario como lo *múltiple*.

2. b Un diálogo en torno a los binomios <<temporalidad-tiempo>> y <<temporariedad-eternidad>>

A modo de inicio, podemos mostrar una serie de similitudes entre ambos esquemas:

a) En relación a la temporalidad y el tiempo, en ambos autores hay una necesidad de comenzar por dichos tópicos. En cuanto a Heidegger, previo a alcanzar la *temporariedad* como comprensión del ser, es necesario constituir una analítica existencial del ser-ahí. En el trasfondo de la temporalidad se halla la *temporariedad* como condición de posibilidad de la fundación de un esclarecimiento fenomenológico sobre el tiempo. En el pensamiento plotiniano, previo a comprender la *eternidad*, esto es, *lo Uno*, debe ponerse a la luz el origen del tiempo,¹³ el cual, lejos de ser producto de un ámbito ajeno a la eternidad, se constituye en su carácter mímico.

b) Yendo hacia el segundo binomio, esto es, <<*temporariedad-eternidad*>>, podemos decir que, en primer lugar, ambos son *elementos últimos y constitutivos* de toda comprensión de todo lo que es, y por lo tanto, de toda fundación de la *temporalidad* y el *tiempo*. En cuanto a Heidegger, la *temporariedad* actúa como elemento primero, el cual inaugura toda posibilidad de una indagación sobre la pregunta por el ser, la cual es encomendada a la indagación temporal, en tanto pregunta por el ser del ser-ahí. En relación a Plotino, la *eternidad* se constituye como el elemento primero, el cual permite el despliegue de la realidad, y por lo tanto del alma, en tanto génesis de todo tiempo.

c) A su vez, un último elemento muy interesante radica en que ambos tópicos, pese a ser lo último avistado en el recorrido del análisis, son lo primero en tanto

¹³ *Ibíd.* pp. 190-201.



condición de posibilidad de toda tarea filosófica. En relación a Heidegger, la *temporariedad* en tanto comprensión del ser se halla dada de antemano, en tanto *comprensión pre-ontológica*. Solo porque poseemos una comprensión originaria, aunque no clara, del ser, por ello podemos dirigirnos hacia un esclarecimiento más acabado del mismo, el cual posee como mediación la *analítica existencial del ser-ahí*. En cuanto a Plotino, la *eternidad*, en tanto *Uno*, es aquello que otorga el ser a todo lo que es, sin *ser* ella. El *camino ascensional* es un *descender*, esto es, un *retornar*. Aquel fin anhelado, esto es, el retorno a lo Uno, es posible en la medida en que somos en *lo Uno*, lo cual puede leerse, por un lado, en tanto somos producto del mismo, y por ello somos *lo Uno* temporalizado; y por el otro lado, en tanto *causa de sí*, en tanto *Uno* en un sentido independiente y privilegiado.

3. La emanación: Aportes para una posible solución en torno a la relación fallida entre *Zeitlichkeit* y *Temporalität*

La tesis del presente apartado consiste en mostrar que los tópicos plotinianos propios de la *eternidad*, tales como la *emanación* y la *potencia indivisa* abren senderos para pensar la relación entre la *temporalidad* y la *temporariedad*.

Una radicalización del tópico germinal de la *temporariedad* como condición de posibilidad de la *temporalidad*, y por ello, de unidad del *ser-ahí*, el cual, como hemos señalado, se halla en Plotino a partir de su definición de la *eternidad* como trasfondo constitutivo del tiempo, en tanto emanación de *lo Uno*, no siendo un otro del mismo, permitiría, en primer lugar, solucionar esta necesidad heideggeriana de explicitar dichos tópicos por separada, y abriría las puertas a una nueva estructuración de dicha problemática, en la cual puedan trabajarse dichos tópicos a la par. Por lo tanto, si el *ser-ahí* no es un otro del *ser*, sino que meramente es una modalidad de explicitación temporal distinta, entonces, debemos señalar que la *temporalidad* no es un otro de la *temporariedad*. Del mismo modo que a partir de la noción de *emanación* se elimina la dualidad ontológica, la doctrina heideggeriana del tiempo debe mostrar, en su mayor nivel de profundidad, la unidad entre la *temporariedad* y la *temporalidad*, en tanto unidad del *ser* y el *ser-ahí*, a partir del cual *ambos son y no son lo mismo*.

Dichos senderos de investigación nos impulsan hacia la siguiente pregunta: ¿Podría ser posible pensar la relación entre el *ser* y el *ser-ahí* a partir de la noción platónica y neo-platónica del *principio de semejanza*? Una respuesta positiva podría reforzar la posibilidad de pensar la noción de emanación como sugerente solu-



ción frente a la relación fallida entre la temporalidad y la temporalidad, ya que, en el proceso emanativo de la constitución de lo real, las distintas hipóstasis se constituyen en una semejanza con *lo Uno*.¹⁴

Conclusión

A modo de palabras finales, deseo recapitular los elementos más relevantes, a partir de los cuales se articula el presente trabajo.

En primer lugar, intentamos explicitar la relación (fallida) entre *Zeitlichkeit* y *Temporalität*. Para ello, por un lado, nos remitimos al §69 de *Sein und Zeit*. Allí dejamos asentadas las notas principales de la *doctrina extático horizontal de la temporalidad*, como modalidad fundamental de la temporalidad originaria (*ursprüngliche Zeitlichkeit*). Por otro lado, establecimos una elucidación de la noción de *Temporalität* a la luz de una lectura de los §20 y 21, en los cuales mostramos la articulación entre las nociones de *Temporalität*, *Verstehen* y *Zeitlichkeit*. Finalmente, señalamos que el intento de la búsqueda de una unidad entre la *Temporalität* y la *Zeitlichkeit* queda abandonado en una incertidumbre total, dado que Heidegger no establece el pasaje entre el uno y el otro.

En segundo lugar, nos dirigimos hacia la doctrina plotiniana del tiempo, presente en la *Enéada III.7*, a partir de una explicitación de los conceptos de *eternidad*, *tiempo*, y su papel en la actividad de la dimensión hipostática del *alma*. Luego de ello, teniendo en nuestras manos un desarrollo de lo elaborado en relación al planteo heideggeriano, establecimos una serie de comparaciones con la propuesta plotiniana, en el marco de los siguientes dos binomios: <<temporalidad-temporalidad>>, y <<tiempo-eternidad>>.

Finalmente, en tercer lugar, teniendo en cuenta todo lo elaborado, abrimos las puertas hacia la posibilidad de pensar, meramente como indicación preliminar, la relación entre el *ser* y el *ser-ahí* a partir de la noción platónica y neo-platónica del *principio de semejanza*. Como bien señalamos, lejos de desear establecer una respuesta acabada ante dicha interrogante, meramente nos remitimos a su pura posibilidad, dejando el sendero abierto para una posible continuación en un trabajo futuro.

¹⁴ Dicha tesis será reforzada en un trabajo posterior, en el cual se analizará específicamente la relación entre la diferencia ontológica y el principio de semejanza.



Referencias bibliográficas

Fuentes primarias

Heidegger, M. (1946), *Seind und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen.

----- (2007), *El ser y el tiempo*, FDCE, México.

----- (2005), *Die Grundproblem der Phänomenologie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.

----- (2000), *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid.

Plotino. (2007), *Enéadas*, Colihue, Buenos Aires.

Fuentes secundarias

Blattner, W. (1999), *Heidegger's temporal idealism*, Cambridge University Press, USA.

Hermann, W. (2000), *Hermeneutik und Reflexion*, "Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl", Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.

García Bazán, F. (2011) *Plotino y la mística de las tres hipóstasis*, El hilo de Ariadna, Buenos Aires.



Lucrecio y la paradoja del principio

MARÍA ELENA PONTELLI

Universidad Nacional de Rosario

Tratar de encontrar un estereotipo con el cual encasillar la obra de Lucrecio, es una batalla perdida de antemano. Su filosofía-poesía oscila continuamente entre los extremos más mentados de la filosofía. Cuando aseveramos esta suerte de péndulo, es porque queremos encontrar una figura que represente un movimiento que mientras nos asegura una dirección que llega a cierto destino, lo hace nomás para no suspenderse sino por un rato y quitarnos nuestro prometido alivio para lanzarse nuevamente al vértigo que vuelve a proponer novedosos designios. El péndulo no se detiene, no se estanca, no se afirma, no se inmoviliza ni se dogmatiza, no se sabe, se mantiene en su trance, se escapa...

Distintas y hasta contradictorias son las interpretaciones que se hicieron del poema de Lucrecio. Sostenemos que esto se debe a que el filósofo concibe la naturaleza de las cosas de un modo paradójico y es en el intento de detener este meneo donde Lucrecio podría ser encasillado con diferentes y hasta contrarios apelativos: algunos podrán decir que es un determinista por haber pertenecido a la escuela atomista que, fundada por Demócrito, promulgó un tajante mecanicismo; otros se pueden oponer a esta tesis ya que la utilización de ciertos conceptos como el de *clinamen* permiten un escape a esa regularidad. En cuanto a su filosofía como práctica, no debemos dejar de lado que el fin último era el de liberar a los hombres del condenado miedo a la muerte y a los dioses, mostrando la arbitrariedad de estas creencias, y dándole al hombre la posibilidad de escapar del fatalismo que implica la idea de destino en pos de su libertad y libre albedrío.

Al plantear que Lucrecio entiende el principio de la naturalezas de las cosas de un modo paradójico, tomamos el concepto en su sentido etimológico: “παράδοξα”, significa “contrario a la opinión”, es lo opuesto a lo que uno considera como cierto. Muchas veces la paradoja fue considerada como una construcción lingüística de la que no somos capaces de negar ni su falsedad ni su veracidad, ya sea porque su veracidad implica su falsedad o viceversa. Siguiendo a Deleuze, y a su desarrollo detallado del concepto: la paradoja, por etimología se opone a la *doxa* y a sus dos aspectos: buen sentido y sentido común: “El buen sentido es de una dirección, es sentido único, exige escoger una dirección y mantenerse en ella. Esta dirección va de lo más



diferenciado a lo menos diferenciado.” (Deleuze, 2005:267) Su función es la de prever, lo cual sería imposible en la otra dirección, es decir de lo menos diferenciado a lo más. Determina un sentido único en general, mostrando que este principio nos fuerza a elegir una dirección antes que la otra. La potencia de la paradoja no consiste en absoluto en seguir la otra dirección, sino en mostrar que el sentido toma siempre dos sentidos a la vez. Lo contrario al buen sentido no es el otro sentido. La paradoja descubre que no se puede instaurar un sentido único. Lo propio del sentido es no tener dirección, no tener buen sentido sino dos a la vez en un pasado-futuro infinitamente subdividido y estirado.

En el sentido común, “sentido” ya no se dice de una dirección, sino de un órgano: “Se lo llama común por ser un órgano, una función, una facultad de identificación, que remite cualquier diversidad a lo Mismo” (Deleuze, 2005:270). Su función es la de identificar, reconocer así como la del buen sentido es prever. El sentido común subsume facultades diversas del alma o cuerpo y los remite a la unidad capaz de decir “yo”. Es uno el que persigue, imagina, recuerda, sabe. No parece posible el lenguaje fuera de este sujeto ni fuera de las entidades por él designadas. Como vemos, la complementariedad de las dos fuerzas, sentido común y buen sentido es evidente. La paradoja se fija en aquello que permite la relación entre las entidades y su potencia radica en no seguir la dirección del sentido común, ni la del razonamiento matemáticamente preciso, y por el contrario nos muestra que el sentido toma siempre dos sentidos a la vez.

Los átomos y el vacío sirvieron para argumentar que el Universo es un producto de la combinación de ambos elementos entre sí, y no el resultado de una obra divina. Los átomos son las partículas elementales a las que todas las cosas se reducen, son simples, indivisibles e imperceptibles por los sentidos. El vacío, tampoco es advertido, pero es el lugar no ocupado por la materia, es lo que los átomos no son. Parece una entidad superficial, o mejor, una no entidad, pero su función es la de proporcionar un medio por el cual los átomos puedan moverse.

Solamente por átomos y vacío está compuesto todo, no hay posibilidad de un tercer principio. Con respecto a este punto, Cappelletti manifiesta que esta tesis es, para Lucrecio, lo suficientemente contundente como para obligarlo a una formal demostración y lo traduce de este modo: “este tercer elemento hipotético, si existiera, podría ser percibido con el tacto o no. En el primer caso, sería materia; en el segundo, sería vacío. Lodemás sólo tiene existencia en y por estos dos elementos.” (Cappelletti, 1987:111)

Como vemos Cappelletti sólo refiere a dos elementos infinitos que no están totalizados bajo lo Uno como sí lo hará Epicuro que añadirá un tercer infinito abarca-



dor con el que subsumirá a los otros dos que y es el del Todo. Cappelletti seguirá a Bailey y a Boyancé al sostener que resulta arbitrario querer hallar en Lucrecio este tercer infinito que reúna a los dos anteriores.

Esta postura se ve mucho más radicalizada en las palabras de Deleuze. Lo que Deleuze ve en Lucrecio son las primeras huellas del pensar la filosofía de la diferencia, lo cual se muestra cuando leemos: “pensar lo diverso como diverso es una tarea difícil en la que, según Lucrecio, todas las filosofías precedentes habían fracasado”(Deleuze, 2005:267)

En nuestro mundo, expone Deleuze, la diversidad natural aparece bajo tres aspectos que se entrelazan: la diversidad de las especies, la diversidad de individuos de una especie y la diversidad de partes que componen un individuo. Es decir: especificidad, individualidad y heterogeneidad. “El mundo se manifiesta en la variedad de sus partes, no hay indiviso que sea igual a otro, ni molusco ni grano de tigo que sean indiscernible” (Deleuze, 2005:267). De esto se infiere la diversidad de mundos, compuestos de elementos diferentes puesto que la Naturaleza debe ser pensada como el principio de lo diverso y de su producción. Esta no debe entenderse como totalizadora de todos sus elementos, y si vemos en esto un círculo que dice que el principio de lo diverso también deba ser diverso, pues estaríamos frente a otra paradoja, de esas que producen una regresión al infinito.

Deleuze ve en la tesis de Lucrecio una Naturaleza diferente en relación a cómo se la había entendido siempre: es una suma infinita que no totaliza sus propios elementos. No hay combinación capaz de abrazar todos los elementos a la vez, no hay mundo único ni universo total. “Physis no es una determinación de lo Uno, del Ser, o del Todo. La Naturaleza no es colectiva sino distributiva (...) distribuyen partes que no se totalizan (...) no es atributiva sino conjuntiva: se expresa en <<y>> y no en <<es>>”.(Deleuze, 2005:268). Con esto queda claro que la naturaleza siempre es una suma y nunca un todo.

Subsiguientemente aludiremos a la interpretación realizada por George Santayana como antagonismo de lo defendido por Deleuze y Cappelletti, puesto que, al defender a Lucrecio como un científico, él sí vislumbra tras la diversidad, algo unificador.

Antes de comenzar con el análisis, Santayana cita a Jenofonte cuando mira la bóveda del cielo y exclama “el Todo es Uno”. De este modo introduce la idea de poder concebir la realidad en su conjunto y poder llamarla “una”. Así se anticipa el problema de toda filosofía natural donde está ubicado Lucrecio, que consiste en preguntar cómo las cosas permanecen unidas y comprender que permanecen unidas de una manera u otra. Escuchemos su arbitrio: “lo que impresiona a Lucrecio es



que tantos objetos que pueblan el mundo desaparecen y no vuelven pero cuando se desvanecen no es que aparece la nada, sino que otras cosas surgen y ocupan su lugar”. (Santayana, 1943:24)

Santayana asegura que esta fue la idea que constituyó la inspiración capital de Lucrecio al afirmar que todo lo que observamos a nuestro alrededor, y nosotros mismos inclusive, no es otra cosa sino formas pasajeras de una sustancia permanente. Esa sustancia se redistribuye constantemente y en el curso de tal distribución se forman las cosas que vemos aparecer y desaparecer continuamente. Como vemos, esta noción de sustancia otorga una unidad mucho mayor al mundo disperso. Nos muestra que todas las cosas se transforman y poseen un fundamento común del cual surgen y al cual vuelven.

La postura de Santayana se vuelve tajante cuando expresa un antes y un después luego de percibir este cambio universal y permanente: “Lo que se produjo fue el principio de una filosofía de ella, delicada y mesurada: (...) Descubrir la sustancia fue dar un gran paso en la vida de la razón” (Santayana, 1943:27) afirma el autor y enseguida enaltece el paso más allá que dio Lucrecio al descubrir tras la apariencia de un gran proceso inteligible, una evolución en la naturaleza. Ello dio pie a que la física lograra un carácter científico y pudiera dominar, predecir y transformar ese cambiante espectáculo mediante una inteligencia práctica. Lo que Santayana ve y destaca de Lucrecio es un aspecto positivo que da origen al cientificismo. Si nos preguntamos de qué se trata esta sustancia que Lucrecio entrevió, responderíamos que son constantes resortes secretos que están detrás de las apariencias que abren las puertas de un nuevo mundo: el positivo. “La fragua de la naturaleza y sus activas profundidades donde un mecanismo prodigioso alimenta continuamente nuestra vida y la prepara a distancia con las más exquisitas regulaciones”. (Santayana, 1943:28)

El autor de *Tres poetas filósofos* felicita a Lucrecio por todos los aportes otorgados a la ciencia griega. Hasta el momento, la ciencia griega había descubierto que el mundo era uno, que había una sustancia, se trataba de una sustancia física distribuida en el espacio, y eso era la materia. El gran viraje que se llevó a cabo fue luego de que se respondiera ante el interrogante que seguía en pie: ¿cuál es la verdadera naturaleza de la materia y cómo produce las apariencias que observamos? Aquí aparece en escena la importancia de Lucrecio. Demócrito ya había realizado un progreso significativo sobre los sistemas que eligieron una sustancia evidente al pensar que la sustancia de todas las cosas no debía poseer ninguna de las cualidades presentes en unas y ausentes en otras, y debía poseer sólo las cualidades presentes en todas las cosas y consistir en extensión, figura y solidez; y a las demás



cualidades de las cosas que son aparentes las atribuye el espíritu proyectando sus opiniones a las verdaderas causas. Sólo el espacio vacío y los átomos son lo verdadero. Como podemos advertir, el sistema es una especulación química y fisiológica donde toda sustancia es homogénea y todo movimiento regular.

Santayana estaría de acuerdo en decir que el atomismo fue la primer corriente que planteó el principio de lo diverso pero sólo si nos referimos a su fundador, es decir a Demócrito, quien si bien concebía que la materia es homogénea, la formas de las partículas últimas son diversas y las infinitas combinaciones constituyen los objetos de la naturaleza. El movimiento es eterno y se ha originado con los átomos.

Este autor habla del naturalismo como una filosofía de la observación e imaginación que amplía lo observable pero al mismo tiempo “presume la sustancia tras la apariencia, la continuidad tras el cambio, la ley tras el azar. Por lo tanto, atribuye y reduce todas esas visiones y sonidos a un fondo oculto que las relaciona y las explica” (Santayana, 1943:30). Así entendida la naturaleza, tiene tanta profundidad como superficie, tanta fuerza y necesidad como variedad sensible. “Lucrecio, un poeta de la naturaleza universal estudiaba la verdad de todas las cosas (...)y una teoría sobre el mundo debe ser verdadera y las demás falsas.” (Santayana, 1943:31)

Para ir finalizando, tratemos de conjeturar qué es lo que en Lucrecio permite lecturas tan diversas, y para ello volvamos a la naturaleza del átomo y el vacío, que nos será de gran utilidad. En una explicación muy clara, Cappelletti nos muestra cómo la escuela atomista de Leucipo y Demócrito fue en la antigüedad la contracara del idealismo platónico. La filosofía atomista encuentra sus orígenes tanto en el pensamiento jónico como en el eleático, es producto de este choque de filosofías: el Ser parmenídeo uno y compacto de los eleatas, se ve penetrado por el Aire de Anaxímenes y fragmentado en un número infinito de seres, cada uno de los cuales conserva los caracteres esenciales del Ser de Parménides, salvo la unicidad. El aire se transforma en el no-Ser que dispersa y multiplica, es el vacío que hace posible el movimiento. Por un lado se justifica la inmovilidad eleática en lo que se refiere a cada uno de los seres múltiples, esto es a los átomos en sí mismos. Ellos son eternos; sin principio ni fin en el tiempo; inmutables, en cuanto no están sujetos a ningún cambio cualitativo y cuantitativo.

Si todo lo que existe -inclusive lo psíquico y lo espiritual- se reduce a la única naturaleza del átomo podría defenderse cierta concepción monista del mundo. Pero en cuanto se admite una infinita cantidad de átomos que configuran la infinita cantidad de cosas, como principios ontológicos en el pensamiento lucreciano, no sería desacertado defender también un principio plural. Como fuimos viendo, en los atomistas, el mundo se reduce a una única naturaleza que es la del átomo, pero el



hecho de que haya de ellos una cantidad infinita que a su vez configuran la infinita cantidad de cosas, brinda al atomismo este irrefutable carácter paradójico que puede corroborarse dada la multiplicidad de interpretaciones, incluso contrarias entre sí, a las que la filosofía de Lucrecio ha dado lugar.

Referencias bibliográficas

- Balzaretti, L. y Boeri, M.** (2002) *Epicuro -vida, doctrinas morales, testimonios-*, Rosario: HyA ediciones.
- Cappelletti, Á.** (1987), *Lucrecio, La filosofía como liberación*, Venezuela: Monte Ávila Editores.
- Deleuze, G.** (2005), *Lógica del Sentido*, Bs. As.: Paidós
- Disandro, C.** (1950), *La poesía de Lucrecio*, La Plata: Imprenta López.
- Lucrecio**, (1984) *De rerum natura*, Bs. As: Hyspamérica Ediciones.
- Santayana, G.** (1943) *Tres poetas filósofos- Lucrecio, Dante, Goethe-*, Bs. As.: Losada.
- Valentí Fiol, E.** (1949), *Lucrecio*, Barcelona: Labor.



El naturalismo neo-ilustrado de Neurath

MARÍA INÉS PRONO

FHUC/UNL

La “Ilustración tardía” vienesa y el Círculo de Viena

A partir de las últimas tres décadas, la bibliografía revisionista sobre al empirismo lógico ha proliferado notablemente, permitiendo un nuevo acercamiento a los autores fundacionales. Numerosas publicaciones se han ocupado por indagar los orígenes históricos y culturales del Círculo de Viena, mostrando el cruce de influencias que dieron origen a un movimiento tan diverso. En particular, el libro de F. Stadler (2010) *El Círculo de Viena. Empirismo lógico, ciencia, cultura y política*, aborda el contexto intelectual de la “Ilustración tardía” vienesa (*Spätaufklärung*) y su influencia en la conformación de las ideas programáticas del Círculo.

Stadler menciona que antes de la constitución de la República en 1919, existían en Viena una serie de movimientos culturales y sociales neoliberales tanto al margen como en el seno de “la izquierda” (el movimiento socialdemócrata) que por sus afinidades programáticas, ideológicas y de contacto personal pueden considerarse expresiones de la “Ilustración tardía”¹. Las raíces y condiciones de estos fenómenos culturales y de pensamiento se remontan al *fin de siècle* vienes y a los años de colapso de la monarquía austro-húngara. El partido socialista democrático (que gobernó Viena desde 1919 a 1934), enfatizó el papel determinante de la educación en los procesos de emancipación, e instituyó una política de reforma total de la sociedad que afectó desde la vivienda a la educación.

La atmósfera en la que todas estas corrientes se insertan, ayudan a entender la ubicación histórico-cultural y la dimensión social e histórica de la Asociación Ernst Mach (posteriormente el ‘Círculo de Viena’). Ésta y los movimientos tardo-ilustrados mantenían una intensa colaboración, intercambio de ideas y ayuda mutua, y compartían varias características y objetivos comunes: (i) una actitud humanista, pacifista y cosmopolita; (ii) una orientación al progreso y la racionalidad; (iii)

¹ La Liga Libre de Asociaciones Culturales era una especie de asociación “paraguas” que reunía, entre otras, a las siguientes: Unión General Femenina Austríaca, la Sociedad Ética o Comunidad Ética, Unión Disposición, la Unión para el Trabajo Social y la Difusión de Conocimientos Sociales, la Asociación para la Reforma del Derecho Conyugal, la Liga Monista de Austria, la Liga Monista y Académica de Viena, la Liga Austríaca de Librepensadores, la Sociedad para la Obligatoriedad General Alimenticia, la Sociedad Sociopedagógica y la Asociación para la Educación Juvenil y Popular. (Stadler, 2010: 186)



propósitos de reforma social y de la vida en un sentido ético; (iv) una imagen anti-metafísica (o anti-especulativa) del mundo, tanto en la teoría como en la práctica; (v) objetivos de fomentar la educación popular y la reforma escolar; y (vi) una preocupación por la cultura del movimiento obrero. (Cfr. Stadler, 2010: 186)

El manifiesto programático de 1929, “La concepción científica del mundo: El Círculo de Viena”, firmado por Hahn, Carnap y Neurath, alude explícitamente al “espíritu de Ilustración” de Viena, y deja en claro la adhesión del movimiento a las características y objetivos mencionados anteriormente.

Entre muchos otros, dos personajes centrales de la Ilustración tardía vienesa son mencionados conjuntamente en el manifiesto: Ernst Mach (1838-1916) y Josef Popper-Lynkeus (1838-1921). Contemporáneos y amigos cercanos, fueron considerados por los miembros fundadores del Círculo de Viena, los máximos representantes de la herencia ilustrada de la que muchos de ellos se sintieron continuadores.

Popper-Lynkeus fue un ingeniero, literato, filósofo y reformador social, que se convirtió en centro de atención y controversia para la burguesía socio-liberal en el *fin de siècle* vienés en vísperas de la Primera Guerra Mundial. En su libro *La obligatoriedad general alimenticia como solución de la cuestión social* (1912), sienta las bases para la unión Obligatoriedad General Alimenticia, que se crea durante la primera República y ejerce una gran fascinación (por ejemplo en Otto Neurath, Moritz Schlick, Philipp Frank y Richard von Mises) no sólo debido a su inventiva técnica, sino también por su énfasis en la ética social y en el “empiriocriticismo” manifiesto en sus fragmentos acerca de la epistemología crítico-lingüística. (Stadler, 2010: 133)

En cuanto a Mach, tanto en el Manifiesto como en la obra de Ph. Frank², es considerado como el exponente vienés más destacado de la Ilustración vienesa. Frank concibe que una de las “características esenciales” de la misma fue su “protesta contra el abuso de conceptos meramente auxiliares en las pruebas filosóficas generales” (Frank 1917 [1949]: 80). Frank también distingue un “rasgo trágico”³ en la filosofía de la Ilustración:

Ella destruye el antiguo sistema de conceptos, pero mientras va construyendo un nuevo sistema, al mismo tiempo está sentando las bases para un nuevo abuso. Pues, no hay

² “The Importance for Our Times of Ernst Mach's Philosophy of Science”, in P. Frank 1949c, 69-85. *Modern Science and Its Philosophy*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

³ Nótese la asombrosa coincidencia entre esta evaluación de la Ilustración que hace Frank en 1917 y la que hacen Adorno y Horkheimer en “Dialéctica del Iluminismo” en 1947.



teoría sin conceptos auxiliares, y necesariamente, con el curso del tiempo, se abusa de cada uno de estos conceptos (ibidem: 85),

por lo que, concluye Frank, “en cada período se requiere una nueva Ilustración en orden a abolir este abuso” (ibidem: 80).

El método histórico-crítico de Mach fue decisivo para la filosofía de la ciencia posterior. Su orientación antimetafísica y su labor esclarecedora y crítica del lenguaje, sentaron las bases intelectuales para la constitución del empirismo lógico. Basado en los principios del empirismo, el nominalismo, la economía del pensamiento y la investigación, aborda el problema del fundamento empírico unitario de la ciencia por medio de la integración de la filosofía, la física, la fisiología de los sentidos y la biología. Su investigación sobre la construcción de los conceptos científicos a partir de los datos de los sentidos (que recurría, en parte, al fenomenalismo de Berkeley y Hume y a la psicofísica de Fechner), dio como resultado su “teoría de los elementos”, en la que se postula la concepción de las sensaciones como los elementos comunes de todas las vivencias físicas o psíquicas posibles.

La teoría de los elementos fue el foco sobre el que los miembros fundacionales del Círculo ejercieron su herencia ilustrada de crítica conceptual: la consideración de las sensaciones como elementos últimos del conocimiento era una conclusión innecesaria y reduccionista, y al mismo tiempo era incapaz de dar cuenta del abismo entre nuestras descripciones de los hechos y los principios generales de la ciencia. Por lo tanto debía ser abandonada.

El problema que la Ilustración tardía legó al Círculo de Viena

El problema que enfrentaron los primeros empiristas lógicos consistía en encontrar una explicación satisfactoria de la creatividad y teoriedad del trabajo científico que, al mismo tiempo, no pusiera en riesgo su carácter empírico.

Existían al menos tres respuestas posibles a este problema:

(i) la solución kantiana: consideraba que los principios generales de las ciencias, las leyes, son juicios sintéticos a priori. Con ellos se podía aunar la apodicticidad de las leyes y su poder informativo. El cuestionamiento de la universalidad de la mecánica newtoniana por parte de la teoría de la relatividad, hacía insostenible esta respuesta.

(ii) la solución convencionalista: Para Poincaré los principios generales de la ciencia son creaciones libres de la mente humana que no dicen nada acerca de los



hechos observados. La adopción convencional de tales principios no era un asunto individual, sino una “experiencia ancestral”. Fue por “selección natural que nuestra mente se adaptó a las condiciones del mundo externo, que adoptó la geometría más ventajosa para la especie; o en otras palabras, la más conveniente” (Poincaré 1902 [1946]: 91). La conclusión paradójica es que las “convenciones estarían determinadas biológicamente”.

(iii) la solución naturalista: Para Mach, los principios generales de la ciencia son descripciones económicamente abreviadas de hechos observados. El principio de economía no sólo representaba un *desiderátum* normativo de la construcción de teorías científicas, sino que constituía un hecho básico de la formación de conceptos humana. El lenguaje, por ejemplo, era una herramienta económica que hacía posible la representación de regularidades abstraídas de las experiencias individuales. La ciencia era un desarrollo tardío de una clase de inteligencia funcional para la supervivencia, y debía ser comprendida pragmáticamente. (Uebel, 1996: 101)

Los miembros del Círculo estuvieron unidos respecto de su rechazo de la solución kantiana y en renovar las ideas de la Ilustración presentes en la epistemología de Mach, es decir, en el interés de hacer que todas las pretensiones de conocimiento científico fueran escrutables y criticables racionalmente. Sin embargo, las respuestas posteriores al problema no fueron unívocas. En el Círculo de Viena posterior, hubo dos respuestas. La primera fue la concepción de la ciencia como un conjunto de enunciados con una concepción bipartita de las teorías científicas y una estructura jerárquica para la ciencia unificada. La segunda fue la concepción que se concentraba en la práctica científica de las ciencias individuales y en la ciencia unificada. La famosa metáfora del *barco de Neurath*, sirve como imagen guía de esta última concepción.

La primera respuesta dio lugar a la llamada concepción “ortodoxa” de las teorías científicas. Según esta, la formulación de teorías requiere dos lenguajes: un lenguaje de observación, en el que se describen procesos espacio-temporales; y un lenguaje teórico, que se considera parcialmente interpretado, porque sólo ciertos términos suyos se relacionan con el lenguaje observacional por medio de definiciones operacionales parciales (reglas de correspondencia).

La segunda, proponía una respuesta naturalizada al problema en cuestión, y se caracterizaba por su desconfianza respecto de que el proyecto de “reconstrucción racional” de la concepción ortodoxa hiciera justicia a la naturaleza histórica y falible de la actividad científica.



El naturalismo neoilustrado de Neurath

Desde el comienzo de su carrera Neurath adoptó una posición anti-fundamentista y falibilista radical, con el consecuente rechazo del apriorismo y trascendentalismo. Entendía que su contribución a la Ilustración, en cuanto crítica constante de conceptos y su posible abuso, debía superar el naturalismo reduccionista de Mach y la explicación meramente convencionalista, para dotar a la ciencia de su poder transformador del orden económico y social.

La tesis que él denominó como ‘fiscalismo’ es equiparable al actual ‘naturalismo epistemológico’, una “actitud comprensiva” y no reduccionista, que persigue la explicación del conocimiento –y también de su justificación- a la manera científica. Este fiscalismo es no reductivo, en tanto que las ciencias sociales intervienen en la explicación y justificación. (Cfr. Uebel 2004: 58)

Al igual que Mach, entendía que las explicaciones científicas implicaban la integración de argumentos de diferentes disciplinas, y esto exigía un lenguaje que les permitiera hablar en el mismo sentido. La propuesta de un lenguaje fiscalista, como el lenguaje de la ciencia unificada, representa el aspecto metalingüístico del naturalismo neurathiano. Al igual que en el plano epistemológico, no hay *tabula rasa* en el lenguaje científico. En los argumentos empíricos siempre se utilizan una serie de suposiciones y aserciones vagamente definidas. Neurath señala la falta de espíritu crítico al apropiarse de terminología y fraseología técnica como la causante de serios malentendidos y como la responsable de la introducción o conservación de ciertos elementos metafísicos en la tarea científica (Neurath 1944: 4-5). El lenguaje fiscalista, si bien se apoya en el criterio empirista del significado, no implica la completa traducibilidad de todo lenguaje científico al lenguaje particular de la física, sino su relación estrecha con evidencia intersubjetiva disponible que haga posible su testabilidad. “El fiscalismo metalingüístico no representa una condición lógica de la relación de expresiones individuales con las teorías, sino una condición de admisibilidad de la totalidad de los enunciados de la ciencia unificada” (Uebel 2004: 59). El lenguaje fiscalista se entiende como una creación convencional que no puede ser establecida de una sola vez, sino que siempre está en proceso de formación, revisión y examen.

Del mismo modo, los principios que rigen la construcción y justificación del conocimiento son convenciones instituidas para el control intersubjetivo de la producción científica, y deben estar abiertas a su escrutinio sistemático. En el marco de una perspectiva naturalista, las convenciones también deben ser “naturalizadas”. Esto no implica considerar a las convenciones como determinadas por la naturale-



za, sino comprender que el recurso a determinaciones convencionales es natural al conocimiento humano, y por este motivo, está sujeto a la investigación científica. No son leyes eternas que la razón científica tiene que obedecer, sino reglas provisionales que la razón científica establece para sí misma en condiciones históricas específicas. Su justificación reside en su poder instrumental para producir resultados que dan respuesta a los intereses cognitivos del colectivo científico. Puestas en una matriz de relaciones entre medios y fines científicos, sostienen la escrutabilidad de los principios metacientíficos y, de este modo, se “naturaliza” la convención. (Uebel, 1996: 104)

Consideraciones finales

El naturalismo neo-ilustrado de Neurath requiere la articulación de las siguientes exigencias, a fin de que las pretensiones de conocimiento sean racionalmente criticables y puedan servir al objetivo de la ilustración y transformación del orden social:

(i) El control crítico y racional de la actividad científica en pos del logro de la auto-consciencia de su finalidad social: la ciencia es un producto humano histórico, un medio y no un fin en sí misma. Los conceptos y teorías no tienen un valor absoluto y trans-histórico, tampoco los principios en base a los cuales se adoptan. La ciencia debe verse como una práctica convencional auto-consciente. “El tradicional ‘absolutismo científico’, no concuerda con el ‘relativismo de la práctica científica’... Cualquier síntesis de nuestra vida intelectual, cualquier orquestación de los distintos intentos para manipular la vida y los argumentos no deberían olvidar nunca estas consecuencias sociales de mayor alcance.” (Neurath, 1946: 552)

(ii) Un lenguaje común que sea base para la comunicación del conocimiento, y condición para la democratización de las decisiones sociales: la unificación del lenguaje es condición para la comunicación entre las diversas ciencias, y para la comunicación de la ciencia al público general. El lenguaje científico técnico hace que la gente piense que la ciencia trata de problemas ajenos a la vida cotidiana. Sin embargo, Neurath piensa que los problemas científicos no difieren esencialmente de los problemas corrientes. Para superar este abismo, se necesita una jerga universal que, en tanto *lingua franca*, permita la síntesis intelectual, dando al ciudadano los medios adecuados para la comprensión y comunicación de los argumentos. El “aná-



lisis terminológico” entendido como medio de depuración de las expresiones científicas, es un elemento indispensable para debilitar los prejuicios y dogmas.

(iii) La coordinación de conocimiento, educación y vida cotidiana, para constituir una sociedad más racional y más justa: implica la redefinición de las relaciones entre ciencia y sociedad, bajo la convicción de que la ‘democratización del conocimiento’ es condición para la democracia como forma de organización social, y como modelo de convivencia propio de las sociedades pluralistas. Reconocer el pluralismo como parte de la vida, supone la “orquestración” de la diversidad de opiniones en vistas a la cooperación y a la planificación social comprensiva.

Referencias bibliográficas

- Hahn, H., Neurath, O. y Carnap, R.** (1929) “La concepción científica del mundo: El Círculo de Viena” (Presentación y traducción de Pablo Lorenzano). *REDES*, Vol. 9, N° 18, Universidad Nacional de Quilmes, 2002, pp. 103-149.
- Frank, Ph.** (1949) “The Importance for Our Times of Ernst Mach's Philosophy of Science”, en *Modern Science and Its Philosophy*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, pp. 61-85.
- Neurath, O.** (1944) *Fundamentos de las Ciencias Sociales*. Trad. de José Luis Monereo Pérez. Granada, Comares, 2006.
- Neurath, O.** (1946) “After six years”, en *Otto Neurath Economics Writings Selections 1904-1945*. Th. Uebel & R. Cohen (eds.) (2004) Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, pp. 549- 555
- Poincare, H.** (1902) *Science et Hypothese*. Paris. Trad. como *Science and Hypothesis*. Trad. de W. J. Greenstreet. London: Scott, 1905. Traducido también por G. B. Halsted en Poincare, *The Foundations of Science*. Lancaster, Pa.: Science Press, 1946.
- Stadler, F.** (1997) *El Círculo de Viena. Empirismo lógico, ciencia, cultura y política*. FCE, 2010
- Uebel, Th.** (1996) “The Enlightenment Ambition of Epistemic Utopianism: Otto Neurath's Theory of Science in Historical Perspective”, en Ronald Giere, Alan Richardson (eds.) *Origins of Logical Empiricism*, Univ. of Minnesota Press.
- Uebel, Th.** (2004) “Neurath's Economics in Critical Context”, en *Otto Neurath Economics Writings Selections 1904-1945*. Th. Uebel & R. Cohen (eds.) Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.



“¿Cómo no hablar del Bien?”

Una lectura derrideana en torno a los *ágrapha dógmata* en la República de Platón

JULIA ELENA RABANAL

Universidad de Buenos Aires

*Afortunado eres, Calicles,
porque has sido iniciado
en los grandes misterios antes que en los pequeños.
~ Gorgias 497 c.*

En el marco de la cuestión sobre las doctrinas no escritas de Platón, la Idea del Bien se presenta, para aquellos que vislumbran una clave subyacente a los diálogos que contribuiría con la comprensión de la doctrina platónica en su totalidad, como el símbolo de un saber oculto. En *Rep.* 498 a-b Sócrates ya nos anticipa su tratamiento al hablarnos con tristeza sobre aquellos que se piensan filósofos:

son adolescentes..., no bien abordan la parte más compleja de la filosofía, abandonan su estudio para construir su casa y dedicarse a los negocios... Al llegar a la vejez, su ardor se extingue mucho más que el Sol de Heráclito¹...

La imagen no es casual. Estos “filósofos” renacen cada día con sus interminables disputas vacías, las que alimentan su fuego a medida que infringen constantemente las normas del decoro, generando con ello odio entre los hombres. Finalmente éstos mueren, y con ellos la filosofía, en un movimiento que conlleva la reducción de los discursos a banales cuestiones personales. Los verdaderos filósofos, dice Sócrates, son aquellos que tienen el pensamiento ocupado en la contemplación de las esencias, aquello que es divino y ordenado. Son los que al alcanzar la vejez, se consagran por completo a la filosofía, en posesión de una verdadera visión solar, la que

¹ En *Meteorológicos* B2, 355 a 14, Aristóteles remite a lo dicho por Heráclito, lo que se conoce como el fragmento que reza “el sol es nuevo cada día”. Según Charles Kahn (1979, p. 65, 163-165), el Sol envejece y se extingue cada noche, pero regana su juventud y vitalidad cuando se vuelve a encender cada mañana, vitalidad que pasa por el hecho de que el fuego sea alimentado.



se logra con la contemplación de la Idea del Bien, el objeto más sublime de los conocimientos, fuente de ciencia y verdad. Pero ante la pregunta sobre cuál es la naturaleza del Bien, Sócrates guarda silencio, lo que intenta compensar con hablar sobre su hijo, el Sol. Sus interlocutores aceptan este simple interés, bajo la promesa de que algún día escucharán sobre el padre. Pero la incertidumbre ante las intenciones de Sócrates conduce a la idea de que tal vez nunca cumpla con lo prometido, puesto que concluye el intercambio económico con una advertencia a sus interlocutores a que estén atentos a su engaño.

Proponemos como objetivo de este trabajo analizar, en primer lugar, la alegoría del Sol en *República*, con el fin de observar las intenciones de Sócrates sobre transmitir este saber oculto; en segundo lugar, nos serviremos de “*Como no hablar. Denegaciones*”, en donde Jacques Derrida nos mostrará que no todo secreto es algo oculto. Para nuestra consideración final, la lectura de ciertos pasajes de *Ti-meo* revelará que el Bien es algo que se encuentra a la vista de todos.

Flexión

En *Hippias Mayor*, Platón dice que lo hermoso es realmente difícil, y la Idea del Bien es lo más hermoso, es de una belleza extraordinaria. Pero aún, ante lo más difícil, hay que llegar al fin de la demostración, y dejar en claro el punto².

En la elección de los gobernantes apropiados para la ciudad a fundarse, Sócrates indica que además de la disposición natural para filosofía, deben ser sometidos a un gran número de disciplinas, para ver si su espíritu es capaz de soportar los estudios superiores (ὄρεξις καὶ ἀρετὴ καὶ ἰσχυρὰ καὶ ἀσκήσεις). Para llegar a este conocimiento, es necesario dar un rodeo bastante largo³, que al seguirlo, permitiría contemplar la justicia, la templanza, el valor y la sabiduría de manera acabada y perfecta. Adimanto pregunta a qué conocimiento superior se refiere Sócrates, y ante la amenaza de no dejarlo ir, éste le revela que es la Idea del Bien, en cuya posesión las virtudes se vuelven útiles y ventajosas. El problema es que no la conocemos lo suficiente y de no ser conocida, digamos en pocas palabras, todo es inútil. Adimanto no entiende sus palabras, puesto que conoce el hecho de que Sócrates se ha ocupado de este tema durante ya un largo tiempo, y le pide que por lo menos le comuni-

² *Rep.* 497e

³ De acuerdo con *Rep.* 498 a-b, este rodeo más largo parecería corresponder con la parte más compleja de la filosofía, la dialéctica, que aquellos simulados filósofos abandonaban en virtud de riquezas, honor y una sabiduría de poca monta, a la que llegan por un camino alejado de la verdad, carente del rigor necesario (*Rep.* 504 b-c)



que su opinión. Sócrates se rehúsa, puesto que considera que su opinión no está fundada en el conocimiento, con lo cual, hablaría de algo que no sabe⁴. De repente Glaucón interviene, exasperado, y le dice a Sócrates que no abandone el tema como si fuera el final, haciendo eco del anterior reclamo de Adimanto: que exponga la naturaleza del Bien siguiendo el formato de explicación de la naturaleza de las virtudes. Sócrates expresa su imposibilidad para realizar la tarea a riesgo de cometer errores que hagan recaer la burla de sus interlocutores sobre él y pide dejar la indagación sobre la Idea del Bien por esta vez. A razón de ello se da un juego de metáforas económicas, donde financia la promesa de hablar sobre el padre a partir de otorgar como interés de este crédito, hablar de su hijo. De acuerdo con Szlezák⁵, lo que Sócrates transmite de sus opiniones sobre el Bien, lo expresa bajo la forma de instrucciones que él da. Por ello, no hay que pensar que hay titubeos por su parte, ya que no busca la aprobación de Glaucón. Al contrario: Sócrates encarna la altivez y la seguridad al momento de desplegar lo que es llamado el símil o Alegoría del Sol: repasando la Teoría de las Ideas, nos indica que éstas son pensadas pero no vistas, mientras que las cosas son vistas pero no pensadas. Ahora bien, para ver las cosas y para que éstas sean vistas por nuestros ojos, requerimos de la luz del Sol que ilumine nuestra visión. A partir de lo dicho sobre su vástago, entendemos que el Bien proyecta la luz de la verdad y el ser sobre el alma, dotándola de inteligencia, gracias a lo cual puede comprender y conocer los objetos inteligibles. Sin embargo, aclara Sócrates, el Bien es algo más hermoso y distinto de aquello que produce. Prohibiéndole a Glaucón que irrumpa el silencio místico con sus vulgares palabras⁶, lo increpa a estudiar la imagen con mayor profundidad, puesto que con ella sabrá que así como el Sol es causa de la generación, crecimiento y alimento de las cosas vistas sin ser él mismo la generación de ellas, el Bien le confiere a las cosas inteligibles no sólo su condición de ser inteligibles, sino también su ser ($\diamond \square \mu \chi \nu \omega$) y su esencia ($\diamond \mu \chi \nu \omega \square$), sin ser el mismo esencia, sino algo muy superior a la esencia ($\mu \chi \nu \omega \mu \chi \nu \omega \mu \chi \nu \omega \diamond \mu \chi \nu \omega \square$) en dignidad y poder.

La metáfora espacial concentra en si misma todo lo que podemos llegar a imaginar que sea la naturaleza de la Idea del Bien. Szlezák⁷ concibe que con esto se logra poner un punto final a pensar la carencia de valor y posible falsedad de las opiniones socráticas ($\mu \chi \nu \omega$). De acuerdo con esto, Glaucón respondería ante la orden de silen-

⁴ En *Rep.* 506 d, Sócrates caracteriza sus opiniones como “feas”. Según Szlezák (2003, p) esto es pura ironía, con lo cual la autodevaluación de las $\mu \chi \nu \omega$ socráticas puede carecer de sentido en tanto solo el dios sabe si su concepción es verdadera (como se establece en *Rep.* 517b).

⁵ Szlezák (2003), p. 96.97.

⁶ *Rep.* 509 a.

⁷ Szlezák (2003), p. 99.



cio, mediante su invocación a Apolo ($\alpha\sigma\chi\omicron\sigma\mu\eta\sigma\epsilon\tau$ $\blacklozenge\sigma\mu\lambda\alpha\sigma\mu\eta\sigma\epsilon\tau$), entendiendo el peso de la gradación establecido por Sócrates. Estamos, concluye Szlezák⁸, ante una verdadera “superioridad divina”: la Idea de Bien está en analogía con el Sol y éste fue introducido desde el comienzo como dios ($\sigma\mu\lambda\alpha\sigma\mu\eta\sigma\epsilon\tau$). Pero si considerásemos por un segundo que la exclamación de Glaucón resguarda un sentido literal, ¿qué pensaríamos sobre las $\alpha\sigma\chi\omicron\sigma\mu\eta\sigma\epsilon\tau$ socráticas? A partir de esta división, concebiríamos la interpretación de Szlezák como de tinte positivo, en tanto Glaucón se mostraría sumiso ante lo expuesto por Sócrates, al contrario de la interpretación literal, de claro tinte negativo, puesto que considerado peyorativamente, el saber socrático es rotundamente despreciado.

Sea que tomemos una u otra posición, ambas dan cuenta de que Sócrates posee un saber oculto. La pregunta es: ¿desea transmitir este conocimiento a otros?

Reflexión

La dinámica entre la metáfora espacial y la invocación a Apolo subyace como clave de lectura en lo referido a la actitud de Sócrates sobre si desea transmitir o no un saber oculto. Veremos cómo se manifiesta esto en “*Cómo no hablar. Denegaciones*”, donde Jacques Derrida, en discusión con la teología negativa, puede arrojar cierta luz al punto a aclararse.

Cuando hablamos de teología negativa, debemos prepararnos para un fatigoso camino, un ascenso escalonado a través de analogías que se multiplican en virtud de la búsqueda de una X, que se presta a una serie de nombres pero que escapa a una sintaxis corriente, puesto que “no es” ni esto ni aquello, ni sensible ni inteligible. Pero aún así, resulta posible e inevitable su reapropiación onto-teológica, en tanto este movimiento forma parte de la X. Y en el diferir que genera el irremediable fracaso de lograr este cometido, fracaso que es predecible en base a que esto que es X se escribe de otra manera, se da origen a una promesa, la promesa de que se dé aquella presencia a la intuición o a la visión. Pero en esta travesía apofática se inscribe el espacio de un “hay que”, de un deber de hablar, pero en algún momento guardar silencio, o sea, no hablar, cuando se alcance la unión con lo Inefable, aquello inaccesible. De esta forma, nos introducimos en la cuestión de *cómo hablar* de la teología negativa. Analicemos sus términos.

⁸ Szlezák (2003), p.100.



Vertamos la luz derrideana sobre Platón y levantemos el velo de Maya. En primer lugar, hay un ascenso hacia la Idea de Bien, caracterizado por Derrida desde dos perspectivas:

1) Por un lado, el $\mathcal{M} \square \mathcal{M} \& \mathcal{M} \mathcal{H} \square \mathcal{D} \quad \blacklozenge \clubsuit \epsilon r \quad \square \blacklozenge \clubsuit \mathcal{H} \mathcal{D} \epsilon r$, figura espacial que marca un movimiento en *hyper*, que posibilita poder pensar, conocer y concebir al Bien como lo que “no es”. A partir de ello, puede analogarse lo que está más allá del ser y el ser, haciendo viable la comparación del Bien con el sol inteligible, y después a éste con el sol sensible. Esto permitirá confiar en la semejanza entre el Bien y aquello a lo que éste da nacimiento, el ser y el conocimiento. De esta forma, la ontología es posible y necesaria;

2) Por otro lado, es la Causa, Referente absoluto, orden y promesa a la vez, del discurso que habla sobre Él, en el cual ha dejado su huella, acontecimiento singular que hizo posible el habla. Al llamarlo, al nombrarlo, exige el sentido, la verdad, y es por eso que el discurso debe abrir con una oración. Cuando Glaucón se dirige o finge dirigirse a Dios, al dios del sol, Apolo, Derrida interpreta esto como la oración que abre tal discurso.

Ahora bien, la manera para comprender lo que es el Bien es a través de una alegoría (representación) puesto que sólo se habla (o mejor dicho, no se habla) de éste recurriendo al Sol por analogía. A partir de esta imagen, se logra una reapropiación onto-teológica, ya que el Bien es como un dios, así como su hijo se corresponde con el dios Apolo. Pero ¿por qué se llega a esta instancia? Anteriormente, Sócrates había tratado de que “se deje por esta vez”¹¹ el tema sobre la naturaleza del Bien, de no hablar de ello, de evitar hablar, pero ante la amenaza repetida de sus interlocutores, que no lo dejarían irse antes de que termine su exposición, se dispone a cumplir pero con un simple interés: hablar sobre el hijo del Bien. Glaucón, el otro con quien debemos cumplir lo prometido, quien fuerza romper el silencio místico en vistas a afirmar o confirmar, le contesta que más tarde deberá cumplir con su promesa. Sócrates dice que hará lo posible, pero que tanto él como Adimanto permanezcan atentos a no ser engañados por lo que dice. He aquí que Sócrates manifiesta a su público su intención de no cumplir, pero ¿es realmente ésta su intención? ¿Debemos entonces comprender esto de forma literal?

Sócrates difiere en su responsabilidad y así da lugar a las digresiones, a la disimulación del secreto. Se vale de figuras de retórica para hablar de lo que no debe ser dicho: al hablar del Sol, indica que está hablando del Bien, aún cuando el secreto como tal se deniegue. Pero entonces lo inenseñable debe volverse enseñable, es-

¹¹ *Rep.* 506e



establece es puesto por el hecho de ser sólo humanos, y de contar por ello con un discurso verosímil¹⁵.

En vistas a la necesidad, y por virtud de ella, una nueva distinción ontológica se establece con el objeto de incorporar un tercer género¹⁶- Éste recibe una serie de nombres, entre los cuales el de “receptáculo” resulta apropiado, debido a que contiene las impresiones de las Formas que las cosas han de recibir por la acción demiúrgica¹⁷. Lo que se genera en el receptáculo es imitación de “lo que existe siempre”, con lo que podemos concluir, dice Timeo, que contamos con lo que se genera, el Hijo; aquello en lo cual acontece la generación, la Madre, y aquello a partir de cuya semejanza nace lo que se genera, el Padre¹⁸. Suponemos aquí una clara alusión a la Idea del Bien que aparece en República, “padre” que ha engendrado un hijo, el Sol, algo que es generado (pues tuvo nacimiento en el tiempo) pero que, en virtud de su status como cuerpo celeste, es también un dios. Según Eggers Lan, éste es el único pasaje en Timeo del que puede decirse que el término “padre” no refiere al Demiurgo, aunque según parece, Aristóteles concebía al creador de todo como un mito que intenta explicar la participación¹⁹. Pero esta consideración quizá generaría nuevas digresiones, y con ello, volveríamos a diferir nuestro tema. Todo lo que podemos hacer ahora es cerrar los ojos y prometer que será esbozado en otra ocasión.

Referencias bibliográficas

Eggers Lan, C. (2000), *El sol, la línea y la caverna*. Buenos Aires: Colihue.

Eggers Lan, C. (1993), “Breve introducción al problema de las enseñanzas orales de Platón”, en *Methexis*, Rev. Argentina de Filosofía antigua, vol. VI, ISSN 9327-0289, p 1-11.

Derrida, J. (1997), “Cómo no hablar. Denegaciones”, en Derrida J. (1997). *Cómo no hablar y otros textos*, trad. Patricio Peñalver, Proyexto A, edición digital de *Derrida en castellano*: <http://www.jacquesderrida.com.ar>, p.13-58

Kahn, C. H. (1979), *The art and thought of Heraclitus. And edition of the fragments with translation and commentary*, Cambridge, London: Cambridge University Press.

Platón (1998). *República*. Traducción Antonio Camarero. Buenos Aires: Eudeba.

¹⁵ *Tim.* 29 d.

¹⁶ *Tim.* 49a.

¹⁷ *Tim.* 52e1-53b7.

¹⁸ *Tim.* 50d.

¹⁹ Véase *Tim.*, n.32.



Platón (2005). *Timeo*. Traducción, introducción y notas de Conrado Eggers Lan. Buenos Aires: Colihue.

Szlezák, T.A. (2003), “La Idea del Bien como arché en la República de Platón”, en Raúl Gutiérrez (ed.) (2003). *Los símiles de la República VI-VII de Platón*, Pontificia Universidad Católica del Perú: Fondo Editorial.

Szlezák, T.A. (1997), *Leer a Platón*. Trad. José Luis García Rúa. Madrid: Alianza.



Acerca de las masculinidades trans y la comunidad transmasculina en Testo Yonqui

BLAS RADI

Universidad de Buenos Aires

Introducción

A través de un desarrollo *queer* que cruza con Foucault y Deleuze, Beatriz Preciado asume el desafío de pensar en la comunidad trans desontologizando el sujeto producido por la matriz heterosexual. Abandona toda ilusión esencialista, pone en cuestión las categorías hegemónicas, que son tomadas como evidentes, y se afirma en un programa de desidentificación, desterritorialización y resistencia a la norma para pensar ese *nosotros* comunitario. En este trabajo nos proponemos avanzar en una lectura a contrapelo de su obra, subrayando las operaciones de significación desplegadas por la autora. Nos concentraremos en las estrategias que emplea, para poner de relieve el modo en que es incapaz de desmontar la lógica que se propone reemplazar. Demostraremos que Preciado funda lo que llamaremos una “comunidad de autor” hecha a su medida, cuyo sujeto paradigmático es ella misma. Por último, ofreceremos una exploración de sus efectos políticos sobre y desde la perspectiva de la comunidad trans masculina.

Uno

Me encuentro muchas veces escribiendo acerca de las masculinidades trans, y en ocasiones considero cómo sería la reposición en términos colectivos de ese “nosotros” que da soporte a las exposiciones teóricas tanto en espacios políticos como académicos. Acaso como una enseñanza de los feminismos, puedan surgir los interrogantes acerca de cuál sería el perfil de una comunidad que se resista a aglutinar todas las diferencias en una identidad mítica y formal, plegada a un relato fundacional que anude a sujetos que no actúan igual y no son animados por la misma voluntad. Me pregunto si es posible un nosotros capaz de sustraerse a la tentación



de crear un sujeto homogéneo, reificado, producto de una repetición aséptica de la mismidad.

Una noción de comunidad de estas características nos permitirá, acaso, pensar la teoría *queer*, y en particular su capacidad poética, que opera construcciones comunitarias trans desafiando la literatura médica y la retórica legal. Si la puesta en palabras de acontecimientos fundacionales presupone una esencia, un destino, un propósito o un origen común impidiendo la ruptura con la lógica identificatoria de la mismidad, la deriva *queer* se inscribe dentro de las vertientes posfundacionalistas, apostando al debilitamiento del estatuto ontológico de los fundamentos de las metafísicas fundacionales.

Preciado logra eludir el peligro de la deriva mítica ligada al origen que siempre acompaña al pensamiento de la comunidad. Sin embargo, postula un porvenir común que nos recuerda que, pensados desde la comunidad, los sujetos son sujetos a su ley. La comunidad transpreciadista no es definida en función de condiciones bioanatómicas, diagnósticos psi, identificaciones particulares, demandas políticas, ni desventajas históricas, sino que es un elemento revolucionario. Esto genera un nudo problemático que trataremos de recorrer en detalle. Veremos que Preciado despliega distintas estrategias para producir ausencias: subrayaremos la resemantización del término “trans” que le permite redefinir la comunidad y hacer de ella un espacio libre de personas trans; el borramiento del activismo trans; y el empleo estratégico de las cuestiones trans como herramienta para otros fines que no responden a las demandas urgentes de un colectivo históricamente vulnerado.

Al igual que Preciado, muchos textos *queer* como los que trabajamos, desarrollan programas emancipatorios que proponen abandonar las identidades sustantivas, y terminan por diseñar comunidades trans que resultan estrictamente cissexuales (esto es, que no son trans) o que, en todo caso, se hacen comprensivas de todas las existencias del universo (“todxs somos trans”). Desde nuestro punto de vista, estas narrativas definen las “comunidades de autor”, estructuras identificatorias de algún ser (en) común, con representantes susceptibles de encarnar emblemáticamente la figura de todxs. Sus libretistas no renuncian sino de palabra a la existencia de un fundamento último de la existencia compartida, porque en su producción de fetiches -que por lo general sirven para hablar de sí mismos-, delimitan experiencias en nuevos cánones de autenticidad y los cargan de sustancia. Por esta razón, es preciso profundizar en relación a la dimensión prescriptiva que acompaña todo afán descriptivo, analizando los recursos y los procedimientos de los macrodiscursos de la disidencia sexual que ejercen su presión sobre aquellas subjetividades que sólo pueden ser encajadas en sus catálogos a cambio de su exclusión.



Dos

Testo yonqui (2008) presenta y desarrolla un método autoexperimental que consiste en la absorción voluntaria de técnicas y sustancias, que son transformadas en un discurso cultural (el cual a su vez dice ser heredero del feminismo radical y encarnar sus promesas). El protocolo de experimentación que atraviesa Preciado como modo de resistencia y rebelión, cuenta con ejercicios de reprogramación subjetiva a través de prácticas drag king y de la aplicación regular de dosis de 50 mgrs. de testosterona en gel.

La filosofía que Preciado entiende como auto teoría, se vale de su cuerpo de “autocobaya”, como plataforma activa de la resistencia queer y pretende construir un marco de inteligibilidad para definir los géneros como procesos de normalización cómplices de las políticas opresivas hegemónicas, analizar los programas de género que nos atraviesan, desvelando su carácter técnicamente construido, e infectar las bases de la metafísica naturalista del género. Esta empresa terrorista y punk tiene como objetivo la intervención en la plataforma de producción de subjetividades y la desprogramación del género.

El proceso de virilización semiotécnica de Preciado es descripto como una inversión epistemológica camp, capaz de oponer a la implacable retórica de la VERDAD del género como realidad biológica predefinida, su carácter tecno construido, irreductiblemente múltiple y dúctil. Preciado se manifiesta abiertamente en contra de la existencia de una verdad anatómica independiente de los ejercicios culturales de repetición coercitiva que nos modulan como hombres y mujeres. De la infección que Preciado dice introducir en los laboratorios del bioplatonismo político (Preciado, 2008:93), emergería una nueva economía de la representación dualista capaz de identificar y producir "bio" y "tecno" sujetos. Tanto bio como tecno -tecno que a veces es trans- son definidos como ficciones históricas técnicamente producidas. Habiéndose liberado de su fundamentación biologicista, estas nuevas taxonomías ontológico sexuales se afirman sobre la lucidez, la resistencia o la capacidad de sospechar de eso que se pensaba como fundamento estable de una identidad. (Preciado, 2008: 85).

Tres

No me interesa tanto contrastar las ambiciones emancipatorias del proyecto con sus resultados, como aislar los procedimientos que resultan problemáticos



desde una perspectiva que es teórica pero a la vez ética y política. A un mapa de bio-mujeres y bio-hombres, Preciado suma las mujeres y hombres tecno/trans, que son quienes encarnan la resistencia y la acción política. Frente a esta propuesta, encuentro cuatro problemas: el primero es de orden epistémico, ligado al borramiento de la genealogía correspondiente a esta terminología técnica introducida; los siguientes son problemas de carácter conceptual, ligados a una deficiencia semántica -producto de la poca claridad en las distinciones que introduce-, y a decisiones metodológicas confusas -que aplican estas distinciones en diferentes niveles y con diferentes criterios en simultáneo-; por último, nos encontramos con un absurdo ontológico producto del recorte que estos distintos criterios producen sobre el dominio al que son aplicados.

La distinción bio-tecno/trans, de acuerdo con la autora, “aparece en realidad a finales del siglo XX en las comunidades transexuales de Estados Unidos e Inglaterra, más sexotecnificadas y más organizadas políticamente que en otros países de Europa o de Oriente...” (Preciado 2008:85). Sin embargo, no queda claro de dónde procede exactamente, porque la autora se ocupa de borrar las contribuciones trans, de modo que las comunidades son anónimas y no se vuelve a apelar a ellas en toda la obra. Más adelante nos concentraremos en las decisiones de orden epistemológico que toma la autora en relación a la participación en la producción de conocimiento, quiénes tienen voz en su texto, quiénes tienen nombre, y quiénes y en qué condiciones son incorporados a la bibliografía.

Por otra parte, y en relación con el segundo problema mencionado, si bien las categorías son introducidas a partir de su apelación a las tecnologías hormonales, quirúrgicas y legales para modificar la asignación genérica recibida al momento del nacimiento, en el transcurso del texto, este eje se desplaza de manera tal que lo propio de las tecnosubjetividades/tecnocuerpos parece ser el sentimiento de transgresión de los límites del género: “La diferencia entre uno y otro [bio y tecno/trans] depende de la resistencia a la norma, de la conciencia de los procesos técnicos (farmacopornográficos), y del reconocimiento social en el espacio público” (Preciado 2008:86).

El potencial camaleónico de estas nociones se refuerza todavía más, debido a que Preciado insiste en calificar como tecno a todos los cuerpos en la medida que todos están sometidos a los efectos de los biocódigos de producción de la subjetividad (tales como la cocaína, los anticonceptivos, el Viagra, la pornografía, etc.). En sentido amplio, -y esto es lo que Preciado busca señalar- todos los cuerpos serían tecno; en un sentido estricto, esta codificación sería apropiada para quienes modifican la asignación recibida al nacer; y en sentido aún más estricto, los



tecno/transgéneros estarían reservados a quienes infecten las bases moleculares de la producción de la diferencia sexual y trafiquen hormonas para llevar a cabo una revolución farmacopornográfica, y no a lxs transexuales, que pactan con el Estado, marchando a contramano de la revolución contrasexual.

El par bio-tecno/trans repone una rémora de dualismo decimonónico que se presta a equívocos. En el capítulo “Tecnogénero” las personas bio son presentadas como aquellas que se identifican con el sexo asignado al nacer (Preciado 2008:85). Sin embargo, los usos a los que responde el prefijo bio a lo largo del texto no parecieran obedecer a una designación política, sino que acusan un anclaje biológico ligado a su etimología. De este modo, encontramos perseverantes referencias a bio-hombres con bio-penes (Preciado 2008:97), propietarios privilegiados de la testosterona y bio-mujeres, productoras de estrógenos, consumidoras de la píldora, con bio senos femeninos naturales (Preciado 2008:139).

¿Qué sujeto es producido como efecto de su discurso? Si Preciado presenta los códigos semiótico técnicos de la feminidad y la masculinidad, me interesa pensar en las redes somato discursivas de *trans-genderización* que surgen de sus propias páginas. Respecto de “tecno-hombre” encontramos: Plusvalía política, glucosa, poder, chicas, asimilación mineral, incremento de la capacidad del esfuerzo físico, cáncer, infectar las bases de la producción de la diferencia sexual, afeitarse, acné, desnaturalización, ganas de comer, poder político, cambio del timbre de voz, aumento del tono muscular, vagina, ganar dinero, testosterona, dinamitar la hegemonía sexual, tomar decisiones por sí, reconocimiento social, éxito, calvicie, ganas de coger, rebelión, útero, desprogramación genérica, hambre, placer sexual, hackers del género y sexuales, fertilidad, hegemonía, yonqui, chicas, capacidad de engendrar y dar a luz, desmontar el género, aceptación familiar, clítoris, reprogramación técnica, inclusión, vello facial y emancipación.

Habíamos detectado dos criterios cruzados en relación a la clasificación precia-dista: uno que enlaza trans con tecno-organismos de laboratorio y otro que lo asocia a una promesa subversiva. *Testo Yonqui*, se trata de la expropiación de la base molecular de la masculinidad por fuera de los programas médicos. En sus páginas, el terrorismo no es un predicado de la transgeneridad, sino su condición de posibilidad, por eso las personas trans son distinguidas y excluidas de esta categorización. ¡Un momento! ¿Las personas trans no son trans? Repasemos las figuras de la transexualidad que emergen de la lectura de este texto: cambio de sexo, disforia de gé-



nero, mastectomía, histerectomía, aceptación del marco legal, acuerdo con médicos, contrato con el estado, traición. Todo eso que Preciado rechaza.¹

~

En “Micropolíticas del género”, Preciado cuestiona a Foucault por haberse valido de la biografía de Herculine Barbin como “ficción originaria a partir de la cual construir su propia teoría de la sexualidad” (Preciado 2008: 274). Consideramos que las objeciones que la autora le hace a Foucault en relación a la recuperación de Herculine Barbin en “La invención del género, o el tecnocordero que devora a los lobos”, aplican también a su propia obra. “*El modelo Agnes*” (Preciado, 2008: 272) reproduce este gesto de apropiación de un objeto, cuyo destino resulta indiferente más allá del programa preciadista. Agnes es introducida en *Testo Yonqui* haciendo de su biografía – el “caso” de su “reasignación de sexo” permitido por un diagnóstico de intersexualidad obtenido mediante de falsificación de recetas de estrógenos y su ingesta a escondidas- la historia ejemplar que la autora colectiviza (Cabral, 2009). Porque en estas páginas Agnes no cambia de sexo, sino que da un golpe bioterrorista extirpando enunciados de género a la autoridad del discurso médico y reapropiándoselos para luchar sola (¿y de modo colectivo?) contra la privatización del género.

¿Cuál es la función de Agnes en el texto? No se trata de la confirmación de una teoría, sino de la puesta en marcha de una práctica. No hay nada que deba ser confirmado; a través de Agnes, Preciado termina de producir el sujeto que desea albergar: un sujeto trans, al que pone a trabajar en una empresa teórica y política que no le pertenece. Trans que ahora no tiene que ver con el activismo trans, con una genealogía, con una agenda política, con urgencias materiales, sino con un plan revolucionario contra el “heteropatriarcado”: es un motivo revolucionario, voluntarista e individual.

Agnes permite modelar una forma de bioterrorismo de género ligero, modesto y autoexperimental que podríamos denominar, pensando en las políticas de gestión de software libre, *gender-copyleft*, una micropolítica de células que, más allá de las políticas de representación, busca puntos de fuga frente al control estatal de flujos (hormonas, esperma, sangre, órganos, etc.) y códigos (imágenes, nombres, etc.) y la privatización y mercantilización por las multinacionales farmacopornográficas de estas tecnologías de producción y modificación del género y del sexo. Su axioma: el

¹ Las dos listas surgen de la lectura de *Testo Yonqui*.



principio de cobaya. Su objetivo: luchar contra la privatización del cuerpo y la reducción de la *potentia gaudendi* (fuerza orgásmica) a fuerza de trabajo, marca registrada, *copyright* y biocódigo cerrado. Su modo de funcionamiento: piratería de hormonas, textos, saberes, prácticas, códigos, placeres, flujos..., la transformación del cuerpo de la multitud en archivo político abierto (Preciado: 2008, 278).

Preciado logra identificar muy bien el riesgo que implica la determinación de identidades atributivas; ahora bien, su lucidez le permite ver los límites pero no superarlos. El sujeto trans es ahora aquel que es capaz de burlarse de los controles estatales y usarlos en su favor en un programa subversivo. El texto va todavía más allá: este sujeto capaz de infiltrarse en el régimen farmacopornográfico, este tecnocordero depositado por la autora detrás de un arbusto y descubierto escandalosamente por ella misma ino es sino la mismísima Beatriz Preciado! Piedra libre para ella detrás de la máscara de *anonymouse*.

~

Como habíamos anticipado, las decisiones epistémicas de Preciado son la traducción de una sexopolítica de exclusividad cis. La autora opera -y sólo así puede hacerlo- sobre un borramiento completo de la teoría trans, y si el activismo trans existe, pareciera ser como la reproducción más obtusa de los estándares normativos. Toda referencia trans de nombre y apellido funciona dentro del ámbito doméstico de la amistad. Dean Spade y Del LaGrace Volcano son más que siglas, pero no tienen voz. Investigadorxs y activistas trans forman parte de los agradecimientos del final. A pesar de ser referentes trans ineludibles, investigadores que desde el arte, la filosofía y el derecho desarrollan un trabajo teórico sumamente valioso y de fuerte compromiso político, y aún cuando los efectos de este trabajo se hacen tangibles en escritos como el de Preciado, ellos no se sientan a la mesa de producción de conocimiento donde la autora sí dialoga con Foucault, con Butler o Wittig. Los teóricos trans no son interlocutores válidos de Preciado, sino que por el contrario, parecen haber sido introducidos en la escena de contrabando, en función de un valor puramente estético destinado a acentuar las notas *underdestroypunk* que Preciado elige una y otra y otra y otra y otra vez para hablar de sí.

Cuatro



La contradicción que implica llamar a la colectivización a fuerza de borrarla, es coherente con las líneas del feminismo y la teoría *queer* que encuentran en las personas trans un medio perfecto para un fin ajeno. Es decir, las urgencias, las prioridades y la agenda en torno a las cuales se organizan las personas trans, juegan un papel central en la justificación de la introducción de estas comunidades y sus problemáticas en textos *queer* o feministas, pero son estratégicamente subordinadas a otros objetivos en el desarrollo de los textos. El estado de indigencia ontológica que es confinada la transexualidad, le permite a Preciado convertirla en la la dinamita con la que intenta volar por los aires la hegemonía (hetero)sexual.

Resulta evidente que este texto no fue escrito para lectorxs trans, y me interesa señalar que la traición de la que nos acusa Preciado parece originarse en nuestra obstinada tendencia a querer sobrevivir, que nos impulsa a buscar el “amparo” del Estado, rechazando otras opciones -jamás enunciadas, ofrecidas ni ensayadas- para reparar las condiciones de desventaja en las que vivimos... La conquista del carnet de identidad a lo mejor asegure una modificación en el estatuto ontológico de aquellxs que no damos clases en París 8, que no tenemos cobertura médica, ni trabajo en blanco, ni ingreso fijo, ni seguro social, que debemos preocuparnos por nuestra supervivencia en vez de resistir en las cómodas trincheras de una revolución semiótico-técnica que, paradójicamente, Beatriz Preciado registra y cobra bajo su nombre legal.

Referencias bibliográficas

- Cabral, M.** (2009), “Salvar las distancias – Apuntes acerca de 'Biopolíticas del Género’”, en Colectivo Ají de pollo (ed.) (2009), *Biopolítica*, Buenos Aires: Ají de pollo, pp. 123-138.
- Deleuze G. y Foucault M.** (1992), “Los intelectuales y el poder, Entrevista Michel Foucault por Gilles Deleuze”, en Foucault M. (1992), *Microfísica del poder*, Madrid: La Epiqueta, pp. 77-86.
- Preciado, B.** (2005), “Multitudes queer”, en *Nombres Revista de Filosofía* 19: 157-166.
- Preciado, B.** (2008), *Testo yonqui*, Madrid: Espasa Calpe.
- Preciado, B.** (2009), “Biopolíticas del género”, en Colectivo Ají de pollo (ed.) (2009), *Biopolítica*, Buenos Aires: Ají de pollo, pp. 15-38.
- Preciado, B.** (2011), *Manifiesto contrasexual*, Barcelona: Anagrama.



El joven Leibniz y la división del continuo

FEDERICO RAFFO QUINTANA

CONICET/UNLP/UNQ

Introducción

En el presente trabajo nos proponemos analizar un aspecto crucial del denominado ‘laberinto de la composición del continuo’ en el pensamiento de juventud de Leibniz. Este laberinto puede ser sucintamente definido como el problema de la divisibilidad infinita de magnitudes finitas (Leibniz, 1982: 335, nota 20). Como reconoció un pensador muy influyente para Leibniz en esta materia, han existido al menos dos alternativas en torno a este problema: o el continuo es infinitamente divisible (en este sentido no es posible hallar componentes últimos) o hay partes últimas que se caracterizan por la indivisión (Froidmont, 1631: 1).

El aspecto particular que nos proponemos analizar corresponde al problema de la división del continuo. Para esto, se tendrá en cuenta una distinción que Leibniz indicó en el año 1676. En efecto, en abril de este año el autor señala que “una cosa es estar dividido sin fin y otra estar dividido en mínimos”, pues “[lo que está dividido sin fin] no tendrá una parte última”, cosa evidentemente contraria al otro tipo de división (A VI 3, 513). Esta distinción es capital desde el punto de vista de la evolución del pensamiento de Leibniz en torno al laberinto del continuo desde 1671 hasta 1676. En este sentido, proponemos mostrar que algunas de las grandes modificaciones en la comprensión leibniziana de la estructura del continuo que han tenido lugar a lo largo de dichos años se deben a la manera de comprender las partes componentes y la similitud, en algunos casos, en relación al concepto de lo mínimo.

La indivisión de los mínimos

La cita aludida anteriormente indicaba que la división sin fin no alcanza un componente último en el continuo. Por contraposición, la división en mínimos ‘tiene un límite’ justamente allí donde encuentra lo mínimo. En este caso, el componente resultante debería poseer al menos una característica: la indivisión. En la *Theoria motus abstracti* de 1671 (de aquí en más *TMA*) Leibniz presenta una descripción conceptual de lo mínimo que es consistente con esto. En efecto, allí indica



que son aquello “que no tiene magnitud o partes” (A VI 2, 264). Sin embargo, lejos de aceptarlos, se esfuerza por mostrar que los mínimos no se dan en el continuo (A VI 2, 264). Es evidente la similitud que el concepto leibniziano de mínimo tiene en relación a la definición euclidiana de punto (Euclides, 1991: 189). Una de las características del planteo leibniziano, y que en este aspecto concuerda con el de Hobbes, es que el punto euclidiano no cumple con los requisitos para existir, es decir, para afirmarse su existencia efectiva. Para el británico algo que no posea cantidad no puede ser concebido en la naturaleza (*De corpore*, III, 15, 2). Ni él ni Leibniz conciben que una línea, por poner un caso, se componga de puntos. Asimismo, y por consiguiente, para Leibniz el punto debe poseer al menos cierta magnitud. Según uno de los argumentos con los que él muestra la imposibilidad de existencia de lo mínimo, en la medida en que no tenga magnitud o partes, un mínimo del cuerpo habrá de ser entendido como un cuerpo que no esté espacialmente situado. Un cuerpo dado, esto es, situado en un espacio, tiene por eso mismo distintas caras en virtud de las cuales es susceptible de ser tocado por varias cosas que mientras tanto no se tocan entre sí; un cuerpo que no esté posicionado, además de que no cumpliría con los requisitos que se siguen de la definición de cuerpo, no podrá cumplir por consecuencia con esto (A VI 2, 264).

Si bien no se dan los mínimos, sí se dan en el continuo lo que él llama *indivisibles* o *inextensos* (A VI 2, 164). De acuerdo con la descripción que Leibniz ofrece de ellos, los indivisibles evitarían los argumentos que presentó contra los mínimos: si bien son inextensos, ellos poseen magnitud y son, además, unos mayores que otros. Es necesario afirmarlos, pues “de otra manera no puede entenderse ni el inicio ni el fin del movimiento o el cuerpo” (A VI 2, 264). Y si de hecho se da el movimiento, por ejemplo, es porque hay un inicio de él. Los indivisibles son justamente los inicios y fines de los continuos. No es nuestra intención aquí hacer un análisis detallado de los ellos. Nos limitaremos a mencionar aquellas cosas que son necesarias para cumplir con nuestro objetivo.

La afirmación de la existencia de los indivisibles no es un presupuesto de Leibniz, en el sentido de que él intenta justificarlos. El argumento empleado ha sido caracterizado por R. Arthur como una “inversión de la paradoja de Zenón” (Arthur, 2000). Sintéticamente, la paradoja subraya que si un movimiento puede dividirse en mitades infinitamente, nunca se alcanzaría su comienzo efectivo y consecuentemente no podría explicarse. Pero como para Leibniz el movimiento existe –y aquí está la ‘inversión’–, debe tener un inicio, y debe ser tal que no admita una nueva subdivisión. Debe ser, consecuentemente, indivisible (A VI 2, 264-265). De este modo, Leibniz redefine el concepto de punto precisamente en términos de algo in-



divisible, indicando primero qué no es y luego qué sí es: “Punto no es aquello que no tiene parte ni aquello cuya parte no es considerada, sino aquello que no tiene extensión, o sea cuyas partes son indistantes, cuya magnitud es inconsiderable, inasignable (...)” (A VI 2, 265). Así, los indivisibles no son mínimos o puntos euclidianos ya que tienen partes. Pero sus partes no son entre sí distantes. Serán *distintas*, pero *indistantes*.

No obstante, el concepto de indivisible ha durado poco en el análisis leibniziano del laberinto del continuo: un año después de redactar la *TMA*, en *De minimo et maximo*, Leibniz rechaza los indivisibles. La primera tesis de este texto es: “No se da lo Mínimo o indivisible en el espacio o cuerpo” (A VI 3, 97). En esta expresión se hace evidente que Leibniz equipara al menos en algún aspecto lo mínimo con lo indivisible. La demostración de esta tesis implica que de afirmarse los mínimos se alcanzaría una contradicción, pues se darían tantos en un todo como en una parte suya. Por una cuestión de espacio, el argumento, que se encuentra claramente desarrollado en dicho texto (A VI 3, 97-98), no será aquí analizado. Aunque no indivisibles, Leibniz admite partes infinitamente pequeñas en el continuo. Incluso, para justificarlas utiliza el mismo argumento empleado en *TMA* para afirmar los indivisibles, esto es, la “inversión de Zenón” (A VI 3, 98-99). Las partes infinitamente pequeñas o infinitesimales, a diferencia de los indivisibles, no poseen justamente la característica de la indivisión, pues son partes que poseen a su vez partes infinitamente (A VI 3, 98-99).

Es llamativo que la negación de los mínimos y de los indivisibles se fundamente aquí por el mismo argumento. Evidentemente, esto hace pensar que hay una característica que comparten las definiciones de mínimo e indivisible que ‘incomoda’ a Leibniz, o mejor dicho, que da lugar a las contradicciones que él señala recurrentemente. Examinados los conceptos, debe concluirse que esta característica no es otra que la indivisión. Es cierto que la razón de la indivisión no es la misma en uno que en otro: lo mínimo no admite una subdivisión por no poseer partes, mientras que lo indivisible por ser inextenso, esto es, porque sus partes (pues las tiene) son indistantes. Si ‘la división en mínimos’ se ha caracterizado como una tal que alcanza aquello que no es nuevamente divisible ni puede ser nuevamente dividido, entonces la división que justificó los indivisibles será de este tipo. Evidentemente se entiende que en la ‘división en mínimos’, ‘mínimo’ significa, ‘componente último’ que no admite una nueva subdivisión al infinito. De este modo, la distinción en los dos tipos de divisiones y la posterior afirmación de la división sin fin podría incluso pensarse como una suerte de autocrítica, en la medida en que la división que alcanza



componentes últimos ha sido afirmada por Leibniz en los primeros escritos relativos al problema del continuo de la década de 1670 y desestimada ya en 1672.

Razones de la *divisio sine fine*

Hay una característica distintiva que posee la división del continuo, sea tratándose de la división en mínimos o de la división sin fin. Tal característica es lo que podríamos denominar la infinitud cuantitativa de componentes resultantes o el ‘infinito actual’. En la TMA, por ejemplo, comienza indicando justamente la infinitud de partes del continuo: “Se dan en acto partes en el continuo (...) y éstas son infinitas en acto (...)” (A VI 2, 264). La diferencia fundamental entre los dos tipos es, en este sentido, relativa al proceso mismo de división. R. Arthur explica la diferencia diciendo, a propósito de la división sin fin: “Ahora la división actual infinita, en vez de llegar a un límite en los puntos indivisibles, es reinterpretada por él como una división con final abierto, que no llega a un límite” (Arthur, 1986: 110).

En la división sin fin es fundamental el concepto de infinitesimal, aunque en 1676 la afirmación de su realidad entre en crisis. El problema está en su interpretación actual (Arthur, 2009), pero no en su utilización. Por supuesto que esto restringe su campo de uso: ya no serán admitidos en las explicaciones de la naturaleza. Pero, de hecho, estas ficciones, dice Leibniz, sirven a los fines de la geometría, pues ésta exhibe verdades que, sin ellas, podrían de todas maneras ser presentadas. Por eso, “estos Entes ficticios son excelentes compendios de enunciados y, por esto, perfectamente útiles” (A VI 3, 499). Sin embargo, pese a haber desestimado su realidad actual, hay algo de la noción de lo infinitesimal que persiste, aunque no desde el punto de vista de un componente del continuo sino desde uno fenoménico, y que se corresponde con la antes mencionada ausencia de un límite en la división. En este sentido, es posible encontrar partes menores que las que actualmente consideradas al infinito. De este modo, lo infinitesimal desaparece como componente, pero sigue vigente desde la perspectiva de la división del continuo (Esquisabel, 2012:75-76).

Es asimismo muy relevante que en 1676 Leibniz haya definido con precisión el concepto mismo de infinito que es capital en todo este problema. Aunque reconoce que hay tres grados de infinito, uno solo de ellos es el importante para esta cuestión, el primero y más bajo, que asimismo es el comúnmente utilizado, y que define simbólicamente como “por ejemplo la asíntota de una hipérbola” (A VI 3, 385). Esto es: una línea curva que continuamente se acerca a una recta pero sin nunca llegar a tocarla, manteniendo, por lo tanto, una distancia respecto de ella (aunque sea im-



perceptible), es una línea infinita. Esto es importante, desde el punto de vista del laberinto del continuo, pues permite explicar por qué el infinito se da dentro de términos finitos (como la aproximación infinita recién descrita no invalida que la superficie que media entre la línea recta y la curva sea finita).

Simultáneamente, Leibniz comienza a delimitar, en virtud de sus respectivos objetos de estudio, regiones de conocimiento distintas que hasta ese momento él no había diferenciado con claridad. Así, por ejemplo, reconoce que un todo será anterior o posterior a sus partes dependiendo de qué tipo de entidad se trate. En este sentido, por un lado, las líneas y las entidades geométricas en general son todos anteriores a sus partes. Las líneas, dirá, no pueden componerse ni de un número finito ni de un número infinito de puntos (interpretados como unidades mínimas) dados los argumentos antes mencionados contra los mínimos (A VI 3, 548-549). Pero por esto mismo, una línea no se compone de puntos en absoluto. De este modo, sería erróneo entender a una línea como una totalidad resultante de la adición de partes puntuales discretas. Por consiguiente, ha de entenderse como una totalidad continua dada con anterioridad a las partes. En efecto, una línea dada puede dividirse en un número de partes cualquiera, cosa que sería imposible si se computara de un número de partes determinado (A VI 3, 548-549). En el *Pacidius Philalethi*, texto que Leibniz escribe en forma de diálogo hacia finales de 1676, extrae la siguiente conclusión:

Si lo apruebas, Pacidio, diremos que los puntos no son nada antes de ser asignados; Si una esfera toca un plano el punto es el lugar del contacto (...) Pero no hay puntos, líneas, superficies en cualquier parte y en general los extremos no son otra cosa que las que surgen al dividir: y las partes no existen en el Continuo también antes de que se produzcan por la división. (A VI 3, 552-553)

Hay, sin embargo, otro tipo de entidades que no admiten lo dicho para las entidades geométricas. Este es el caso, por ejemplo, de los cuerpos. Hay, ciertamente, similitudes en los planteos relativos a ambos tipos de entidades. Por ejemplo, así como se ha negado que las líneas se compongan de puntos, Leibniz niega también que los cuerpos se compongan de mínimos. En este sentido, la composición de los cuerpos a partir de unidades mínimas o atómicas, esto es, “cuerpos tan firmes que no permiten ninguna subdivisión o flexión” (A VI 3, 561), dificultaría la comprensión de la cohesión de las partes a partir de las cuales resulta el cuerpo todo. De allí que Leibniz intente dar razón no sólo de la composición sino también de la cohesión de los cuerpos. Por eso, indica: “no niego por ello un cuerpo flexible en todas



partes, al punto de afirmar que todo cuerpo es tal” (A VI 3, 554). El cuerpo flexible tiene partes cohesionadas, es decir, no diseminadas. Por eso, Leibniz presenta una nueva imagen de la división de los cuerpos:

Por tanto, la división del continuo no debe ser considerada como la [división] de la arena en granos, sino como la [división] de un papel o una túnica en pliegues; y así, aunque sucedan algunos pliegues infinitos en número menores que otros, no por ello un cuerpo se disolverá en puntos o mínimos. (A VI 3, 555)

Sin embargo, a diferencia de las entidades geométricas, en el cuerpo el todo no es anterior a sus partes sino resultante por adición. Eso implicaría, consecuentemente, que la división no es operada por nosotros sino que nos es dada con anterioridad. La línea es un todo anterior a sus partes, y en este sentido está *en potencia* de ser dividida infinitamente. El cuerpo no es un todo anterior a sus partes sino que es un todo *per accidens* (A VI 3, 391), posterior a sus partes. Y ellas existen no en potencia, como en el continuo geométrico, sino *en acto* (A VI 3, 565-566), siendo su división, por lo tanto, no algo arbitrario dependiente de nuestra intención sino algo que es tal por naturaleza (A VI 3, 563-564).

Conclusiones

Recapitemos, en primer lugar, las conclusiones parciales del trabajo. La distinción entre ‘división en mínimos’ y ‘división sin fin’ que Leibniz menciona en 1676 puede interpretarse como resultado de una evaluación que él hace de su primera concepción del continuo de la que resulta el concepto de indivisible. En la medida en que lo mínimo y lo indivisible comportan características comunes que llevarán a Leibniz a negarlos a ambos en 1672, el proceso de división del que resulta aquello que, aunque tenga partes, no pueda dividirse, no diferirá en lo esencial de la división en mínimos. El tratamiento de la división sin fin que tiene lugar fundamentalmente en 1676 remarca la imposibilidad de hallar un límite en la división de una magnitud cualquiera dada. Sin embargo, Leibniz reconoce que hay una diferencia de realización de la división misma en las entidades geométricas y en las físicas: en las primeras es el hombre el que divide las entidades, que como totalidades les son dadas con anterioridad a la división, en el número de partes que quiera; en los cuerpos no sucede lo mismo: su infinita composición no depende del arbitrio humano sino que las infinitas partes están naturalmente dadas. Por eso los cuerpos, a



diferencia, son todos posteriores a las partes, o como Leibniz también suele mencionar, son agregados.

Es famosa la distinción que Leibniz hace entre el infinito categoremático y el sincategoremático en su pensamiento maduro. El segundo tipo, que implica que siempre hay infinitas partes más que las que pueden asignarse, es evidentemente compatible con la división sin fin. El primero, por su lado, está claramente en sintonía con la división en mínimos. Encontramos, entonces, que la distinción entre los dos tipos de división que él presentó en 1676 es no sólo el punto de llegada de sus reflexiones juveniles relativas al problema de la composición del continuo sino también el punto de largada de futuras indagaciones.

Referencias bibliográficas

- Arthur, Richard T. W.** (1986), “Leibniz on Continuity”, *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, 1: 107-115.
- Arthur, R. T. W.** (2000), “Leibniz’s Inversion of Zeno: Continuity of Motion, Substantial Action and Plurality”, <http://www.humanities.mcmaster.ca/~rthur/papers/LIZ.pdf>. [última consulta: 21 de mayo de 2014]
- Esquisabel, O.** (2012), “Infinitesimales y conocimiento simbólico en Leibniz”, *Notae Philosophicae Scientiae Formalis*, 1, 1: 66-79.
- Euclides**, (1991), *Elementos* (introducción de Luis Vega, traducción y notas de María Luisa Puertas Castaños), Madrid, Gredos.
- Froidmont, L.** (1631), *Labyrinthus sive de compositione continui*, Anvers.
- Hobbes, T.** (1839-1845), *The English Works of Thomas Hobbes*, Londres, J. Bohn.
- Leibniz, G. W.** (1923-ss), *Sämtliche Schriften und Briefe*, Akademie-Verlag, Darmstadt, Leipzig, Berlin. (Citado como A; luego la serie en números romanos y el tomo correspondiente en números arábigos. Ejemplo: A VI 3). Las traducciones son nuestras.
- Leibniz, G. W.** (1982), *Escritos filosóficos*, Edición de Ezequiel de Olaso, Buenos Aires, Charcas.
- Leibniz, G. W.** (2001), *The Labyrinth of the Continuum. Writings on the Continuum Problem, 1672-1686*, textos seleccionados, traducidos y editados e introducción elaborada por Richard T. W. Arthur, New Haven y Londres, Yale University Press.
- Levey, S.** (2003), “The Interval of Motion in Leibniz’s *Pacidius Philalethi*”, *NOÛS*, 47, 3: 371-416.



Walter Benjamin y el drama Shakespereano

ROMINA E. RODRÍGUEZ

UNGS/CONICET-UBA/FFyL

La obra shakesperiana, *Hamlet*, ilustra un mundo fuera de quicio, un mundo en donde lo que reina es la injusticia total, el engaño y las mentiras, y en prueba del desorden existente, los juegos de palabras son el órgano principal de la obra, las palabras han perdido su sentido, como reflejo de lo que sucede, porque precisamente no hay univocidad en lo que sucede, porque no hay poder estatal que instaure dicha univocidad. Hay una pérdida de deferencia entre las palabras y las cosas que ocurren en el mundo.

Bajo tal situación aparecen “los fantasmas, que como se sabe, son siempre el testimonio de una falla en la justicia, [...] lo espectral es la memoria insistente de lo injusto y de lo ilegítimo; [...] una permanente amenaza del acontecimiento histórico, al orden eterno y estático de las cosas” (Derrida, J., 2007: 20).

Existen dos elementos que como anticipamos, recorren toda la tragedia, por un lado los juegos de palabras, que son de diverso tipo, se juega con el tejido ambivalente de las palabras y también, con su sonoridad dual; y por otro lado, confluyen de manera paralela el mundo de los vivos y el mundo de los muertos, los gusanos, la podredumbre, la descomposición que no hacen más que reflejar, que hay algo del mundo de los vivos que está trastornado, perturbado. Asimismo el tiempo presente, en el que transcurren los hechos, no es contemporáneo de sí mismo, está inundado, desbordado, teñido de un pasado aterrador que reclama venganza (espectro) y habitado de un futuro incierto y prometedor (Fortimbrás). Ese presente, además, tiene como telón de fondo, una especie de lucha y enfrentamiento, entre los jóvenes y los viejos, entre lo antiguo y las nuevas generaciones. De esta manera Shakespeare presenta en su obra trágica, un estado de naturaleza que no hace más que demostrar la fragilidad y precariedad de la esencialidad humana.

En el presente trabajo, trataremos de mostrar el desorden del mundo político y moral que nos presenta Shakespeare en su obra trágica, desorden de las tradiciones, del tiempo y de la negada o afirmada locura de *Hamlet*, en sintonía con “El origen del drama barroco alemán” de Walter Benjamin a fin de entablar un diálogo entre las características del *Trauerspiel* y el drama shakespereano, tomando como telón de fondo la lectura de “La oreja de los nombres” de Federico Galende. El pro-



pósito será relacionar en qué medida la caracterización de alegoría, historia, naturaleza, objeto etc. de Benjamin se relaciona con el mundo al que Hamlet se enfrenta y de la que él es parte, cómo frente a la duda, la incertidumbre, la decadencia y caducidad de la realidad, el mundo deviene alegórico y con ello las decisiones que se toman. Acto seguido, trabajaremos sobre las características del Trauerspiel, luto y melancolía, la acción política del príncipe y el análisis de Benjamin sobre los mismos, tratando nuevamente de pensar el drama inglés, que en sí mismo porta características propias e irreducibles, en sintonía con el Trauerspiel alemán.

El estado del mundo y su incidencia político- moral en Hamlet

El desquicio del mundo se vislumbra en la inversión de las jerarquías, el sepulturero que trata sin respeto a un príncipe, los nobles que tutean a los plebeyos, Hamlet que dice sufrir como una puta o una fregona, los muertos que no son enterrados como corresponde puesto que no se respetan las ceremonias, los tiempos de duelo, etc. amén de los homicidios que se cometen y se ocultan para hacer de cuenta que nada ha sucedido, para continuar con la farsa de una normalidad, de una estabilidad que se cae a pedazos todo el tiempo. Asimismo, el desorden se ve en la misma escritura de las escenas que realiza Shakespeare, que de a ratos escribe en prosa y de a ratos en verso, haciendo confluír lo aristocrático y lo plebeyo, lo estilizado y lo bufonezco en una misma pieza.

El mundo es un caos, no existen valores morales, desde el momento que el padre de Hamlet muere, y no pasado dos meses, su madre se casa con el hermano de su difunto marido, Claudio, que ha matado a su hermano por pura ambición. “Una bestia (Gertrudis) privada de razón lo habría llorado más tiempo, [...] Los manjares cocidos para el funeral sirvieron como fiambres en las mesas de la boda”- esgrime enfurecido Hamlet, quien no perdona el accionar impuro, inmoral de su madre.

El mundo cortesano que presenta Shakespeare, es un mundo de apariencias, de susurros, de escondidas y de escuchas tras las puertas, un mundo plagado de maniobras estratégicas para engañar al otro, un mundo de luchas bélicas, en donde lo importante es quien detenta más poder. Ese mundo de los vivos, es invadido por fenómenos espectrales, por fantasmas que pugnan por develar la verdad, ‘por purgar los sucios crímenes que en vida cometieron’, atormentando a los vivos, trastornándolos desde el más allá con gritos de venganza. En la escena I, el espectro del padre de Hamlet le dice que lo recuerde, y él responde: “Por siempre, desventurado



espectro, mientras la memoria tenga un sitio/ En este globo trastornado [...] Y sólo tú mandato vivirá en las hojas del libro de mi mente”.

Luego de saber Hamlet la gran verdad, que Claudio, su tío, mató a su padre, le virló el trono a él, el heredero legítimo, y se casó con su madre; durante toda la obra Hamlet vacilará, dudará y pensará una y otra vez en matarlo. Sin embargo, la resolución de dicha acción se prolonga durante las cuatro escenas siguientes, en donde sus acciones oscilan entre la cordura y la locura, entre lo real y lo imaginario engañando a todos, jugando con las palabras, deprimiéndose por veces, cayendo en la melancolía, aceptando las órdenes de su madre y tío cuando le dicen que se quede en Dinamarca y que no vaya a estudiar a la universidad, renunciando al amor por Ofelia (ya que ella constituye el símbolo de la engañosa femineidad, al igual que su madre), accediendo ir a Inglaterra cuando así lo ordena Claudio o finalmente, aceptando participar de un torneo con Laertes, en donde lo que está en juego no es más que su propia vida. “El mundo está fuera de quicio. Oh, suerte maldita, que haya debido nacer yo para ponerlo en orden” (Hamlet).

El mundo que tiene que ordenar Hamlet prescinde de hombres honrados, Polonio, Guildenstern, Rosencrantz no son más que secuaces de Claudio, rufianes, que intentan persuadirlo, extraerle de sus adentros sonidos que por más técnica y artimaña que usen, no van a poder escuchar. Ellos al igual que ‘los monarcas y héroes encumbrados, no son sino las sombras de mendigos’, pues carecen de honor y dignidad.

Hamlet es el héroe que duda, vacila, cuestiona: al orden social, a la condición humana, a su propio rol, y hasta a sus propias percepciones. Hamlet conoce la verdad desde el inicio de la obra, pero no sabe si debe o no creerla, y no lo decide sino hasta—representación teatral mediante —su comprobación empírica. Advierte un estado de caos, un desorden en la corte: su madre ha cometido incesto, no ha respetado los tiempos del duelo, su tío ocupa un lugar que no le corresponde. Sin embargo, lejos de tener una firme voluntad de restituir el orden, no lo hace sino por el expreso encargo del espectro de su padre; y su intención no es tanto ordenar el mundo terrenal, como posibilitar el descanso eterno del rey muerto.

No se trata de un personaje que presente virtudes significativas, más allá de su mediana erudición; más bien, se destacan sus defectos: dubitativo, cavilante, melancólico. Pugnan en él la impotencia, la amargura, el rechazo por lo instituido, la ira, “Junto con todas las formas, modos y figuras externas del dolor, / Las que pueden expresarme de veras”. Incluso, su propia madre destaca su falta de estado físico: está gordo, defecto evitable y exponente de un modo particular de vida. La incertidumbre, la permanente desconfianza, la suspicacia lo hacen zigzaguear entre el delirio y la sensatez, pronunciado monólogos desarticulados, sin sentido. Sin embargo, mu-



chas veces Hamlet resulta ser el más hábil y astuto de todos, pudiendo ‘distinguir un halcón de un serrucho’. Por otra parte, se trata de un héroe que lejos de enfatizar y ostentar sus aspectos positivos se autoexcluye y automargina –como parte de su estrategia –inscribiéndose entre los parias del discurso: la voz del loco resulta ser la que no se escucha, o no se atiende; la que en definitiva no tiene peso, no se realiza como, e intenta ser acallada.

Asimismo, es quien viendo el accionar de la madre, que no vaciló en casarse con el hermano de su difunto marido pasado dos meses de su muerte, le advierte a Ofelia que se interne en un convento, pues sólo será progenitora de pecadores.

En la escena dentro de la escena, Hamlet les hace decir a los actores, frente al rey, la reina y Ofelia, cómo se comportaría una mujer decente, que implora amor a su marido (quien está muy enfermo), manteniendo su palabra de no casarse jamás por segunda vez. Frente a tal situación, Gertrudis responde que promete demasiado, y cuando Claudio le pregunta cómo se llama la pieza, le responde, “La ratonera”, en la que finalmente se cometerá un asesinato, tan similar al que cometió Claudio con su hermano. El plan de Hamlet era descubrir a Claudio y su infame cometido, quien frente a la escena se vio muy disgustado. Allí Hamlet comprueba empíricamente que lo que el espectro de su padre vino a decirle desde el más allá era cierto, y comprende que debe actuar en consecuencia.

Este mundo desquiciado, se vislumbra también en la ausencia de las santas sepulturas, no existe respeto por los muertos (los sepulteros difaman las tumbas, juegan con los restos de los cadáveres), los personajes no hacen duelo por los muertos, la muerte es algo trivial, el mal se ha banalizado. Así muere Polonio, en manos de Hamlet, escondido tras las cortinas, escuchando la conversación entre él y su madre, luego muere Ofelia quien se suicida desbordada por la muerte de su padre.

Finalmente, Hamlet -enfurecido por la muerte de su amada, desgarrado-, acepta enfrentarse con Laertes, quien junto con Claudio, le tienden una trampa para envenenarlo. Sin embargo, quien muere envenenada es Gertrudis. Laertes y Hamlet se matan en la contienda, y éste último, desprendido de todo valor moral, puede finalmente vengar la muerte de su padre, matando a Claudio.

Hasta aquí, hemos descrito someramente ese mundo trastornado, perturbado que se refleja a partir de las escenas de la obra trágica shakesperiana, obra trágica porque Hamlet no puede dejar de cumplir el mandato de su padre, en tanto la venganza por un crimen injusto y la necesidad de honrar su muerte forman parte de su propia moral, pero tampoco puede cumplir dicho mandato puesto que llevar a cabo



esa acción lo igualaría a aquello que quiere destruir e impugna, a saber, la serie repetitiva de hechos criminales de la que él no quiere ser parte, he ahí la tragedia.

El desorden del mundo de Hamlet es además de lo mencionado anteriormente, de orden temporal, Hamlet está sumido en la verdadera tristeza de un tiempo desencajado, un tiempo fuera de sí, sumido en la tristeza del lenguaje, el duelo y la melancolía acontecen en el lenguaje y éste acaece por ellos (González, H., 2005: 7). Extemporaneidad de Hamlet respecto a su presente, pues la deshonra del mundo le impide habitar su época; pero de Shakespeare mismo respecto a su tiempo, tratando de diferenciarse del clasicismo francés, mezcla estilos diferentes, entre lo trágico y lo cómico, entre lo aristocrático y lo plebeyo, entre los personajes y en un mismo personaje, trata de diferenciarse también de las antiguas tragedias pues importa más el carácter personal de los personajes que su destino sujeto a los avatares de la fortuna. También es notable destacar “[...] aquella idea, difícil de captar en palabras, de un fundamento del mundo que entreteje sin cesar, que se restaura a sí mismo y que mantiene la conexión de cada una de sus partes, del cual fluye y que hace imposible el aislamiento de un suceso o de un nivel estilístico” (Auervach, E., 1996: 307).

Con lo cual, ese lenguaje que expresa una impugnación a su presente, que es intemporal, forastero en su tiempo, nos muestra que hay duelo y melancolía, porque la cosa se presenta con un nombre pero en contra del nombre, lo esencial de la cosa es innombrable, la cosa reclama mudez, pues su lenguaje es mudo. Las cosas tienen un lenguaje mudo que no podemos conocer, esta carencia de lenguaje es la tristeza de las cosas, el gran dolor de la naturaleza. El príncipe se ha reducido a una cosa sin sonido, así lo declara Hamlet cuando le responde a Guildenstern: “Podéis tomarme por el instrumento que queráis, y tocarme cuanto os plazca, pero no me sacaréis ningún sonido”.

En Hamlet,

la tristeza transcurre en la posibilidad de más de una significación, en la posibilidad de más de una posibilidad. He aquí lo que abre las cosas al nombre y coloca los nombres ante la “orfandad trascendental” de su propia habla. [...] Reclamar el derecho al habla para hablar contra el derecho (Galende, F., 2005: 60),

esa es su tragedia. Hamlet vacila, duda, ironiza todo el tiempo con sus cínicos juegos de palabras, alardea en actuar una y otra vez, juega con sus pensamientos oscuros entre lo real y lo irreal, cae en la melancolía y maldice su accionar cobarde, pone a prueba a Claudio mediante la escena que dramatiza, rechaza el amor de Ofe-



lia y se castiga por amarla, e impugna el actuar de la madre que ha olvidado tan rápidamente a su difunto marido, y sólo después de muerto lleva a cabo el asesinato tan esperado.

La tristeza es el lenguaje que tiene lo mudo de expresarse, aquello que escapa al lenguaje nominal, a la significación, se expresa en la tristeza; es ‘un lenguaje que expresa mudamente su imposibilidad de lengua’. El intento de nominar fielmente a las cosas deviene en alegórico, puesto que semejante empresa está condenada al infinito fracaso. La tristeza es el lenguaje de las cosas, porque el lenguaje como tal, al nombrarla, no expresa toda su esencialidad, he ahí la sobrenominación, ‘que expone al lenguaje a la verdad de su límite’, y demuestra la precariedad de nuestras imágenes y palabras, y con ello de la propia historia como ‘tensión irresuelta entre presente e infinitud’.

La tristeza, la melancolía y la indecisión del príncipe

Benjamin toma el drama barroco alemán o *Trauerspiel* como el principal exponente de una época profundamente arrasada, degradada: la Alemania de la guerra de los 30 años (enfrentamiento bélico entre protestantes y católicos). Dicha situación se caracterizó por el choque de los ejércitos, el mundo se convierte en pura infelicidad y desgracia, muertes, aplastamientos, pestes se suceden continuamente. Allí es donde aparece el *Trauerspiel*: *trauer-* significa tristeza, duelo, melancolía, aferrarse a aquello que ha muerto, *Spiel* significa juego en el sentido de juego teatral, el juego de la tristeza, de la melancolía. Allí el autor encuentra elementos que le permiten analizar nuestra época actual, y a partir de los cuales trataremos de iluminar las escenas de Hamlet.

El *Trauerspiel* tiene como principales actores a los soberanos, príncipes o reyes que se ven abrumados ante la indecisión, arbitrariedad, paradójica, perdidos en la incertidumbre frente a una situación excepcional, ante una catástrofe inmanente, y caen en un estado de melancolía, de tristeza crónica y de un profundo malestar. En el barroco todo está exaltado, hay un profundo arraigo al acontecimiento histórico, no es un mundo de meras transcendencias sino de total inmanencia. La incapacidad de decisión del soberano para evitar las catástrofes o ante una de ellas conlleva a que el luto se apodere de su vida, el estar sumido en una profunda meditación es lo primero que caracteriza a quien sufre de luto, el malestar de vivir en un profundo error, la idea de la muerte lo aterroriza y queda subsumido bajo la mirada de un hombre melancólico y triste. En palabras de Benjamin, “la indecisión del príncipe,



en particular, no es más que acidia saturnina. Saturno vuelve a los hombres – apáticos, indecisos, lentos” (Benjamin, W., 1990: 148). Aquí la naturaleza es sentida como una eterna caducidad donde la mirada saturnina imprime el sello de la historia, historia de la decadencia, de las ruinas. “En la ruina todos los tiempos convergen y divergen, se separan y entrechocan como calaveras mudas en el oleaje de un ahora sin presente” (Galende, F., 2005: 89).

Asimismo, en el barroco “el tirano y el mártir son las dos caras de Jano de la testa coronada. Son las dos plasmaciones, necesariamente extremas de la esencia del príncipe” (Benjamin, W., 1990:54), representando la desmesura de los reyes. Podemos vislumbrar estos elementos en Hamlet, cuando él mismo se deja ver como mártir tomando una apariencia melancólica, perdida, fúnebre, y cuando por veces se convierte en un tirano: “Oh, desde este momento en adelante,/ Mis pensamientos serán sanguinarios o no serán nada”, impugnando a la madre, a Ofelia y convirtiéndose en asesino cuando mata a Polonio, Laertes y a su tío, no queriendo ver que Gertrudis se casó tan precipitadamente con el hermano de su difunto marido, precisamente porque entre ambos no existían diferencias, diferencias que Hamlet no reconoce. La incapacidad de Hamlet para ver la realidad lo lleva a tener una conducta que no está movida por el pensamiento sino por impulsos físicos vacilantes.

Pero también Claudio oscila entre el tirano y el mártir, tirano matando a su hermano por codicia y ambición, birlándole el trono a Hamlet, casándose con Gertrudis, planeando el asesinato de su sobrino, en definitiva, la inercia del corazón lo lleva a la ruina y lo impulsa a sumirse en la corona y el poder; traicionando a todos aquellos que lo rodean, subsumiéndose al imperio de las cosas; y sin embargo, aún así, sigue siendo un rey, ‘en harapos y remiendos’, pues el dominio que construye en el fondo es sumamente frágil. También es mártir cuando convence a todos frente a la corte de querer unir Dinamarca, cuando no puede rezar y es consciente que sus trucos no funcionarían en el más allá, más sólo le queda un ruin arrepentimiento.

En el *Trauerspiel*, ni el mártir ni el tirano escapan a la inmanencia, la intriga, la confusión, el misterio marcan el ritmo de los acontecimientos. Frente a tal situación el melancólico espera que las cosas cobren un sentido, y como no decide, subsumido en la mera indecisión y pasividad, deja que las cosas vayan significando por sí mismas, es decir tomen sentido alegórico. La alegoría es un modo de significación específico, una metáfora continua, el transporte de un sentido propio al sentido figurado. Las cosas en tanto significan alegóricamente están sobrenominadas, no hay una fidelidad unívoca entre el significado y el significante al modo simbólico sino una multiplicidad de sentidos, “las alegorías son en el reino del pensamiento lo que los ruinas en el reino de las cosas” (Benjamin W., 1990: 171). No hay mediación



de ninguna índole, las cosas surgen de su propia confrontación, es en ese límite donde surge lo Otro. La alegoría es entonces la estructura de la tristeza. El mundo se encuentra a la espera de ser des-cifrado, el mundo es una escritura y la alegoría es la categoría que representa nuestro mundo, y como tratamos de demostrarlo, de alguna manera el mundo de Hamlet también, “en la medida en que la intención alegórica se vuelve hacia el mundo creatural de las cosas, hacia lo que está muerto o, en el mejor de los casos, medio vivo, el hombre resulta excluido de su campo de visión” (Benjamin, W., 1990: 224). Tal situación es la que atraviesa Hamlet, quien inventa una diferencia (la de su padre respecto a su tío) que nadie ve, la terquedad, el desatino le permiten crear semejante excusa para odiar a Claudio y finalmente tomar la decisión de matarlo.

Conclusiones

En Hamlet se cuestiona de manera permanente a la propia figura del héroe. Es, en sí mismo, el centro de atención para los demás personajes; es observado, evaluado, analizado; su conducta, real o fingida, es puesta en el centro del debate entre los demás personajes. Esa dualidad se manifiesta en Hamlet a través de su propio carácter, y del correlato que éste tiene en los sentidos divergentes de su hacer. Así, mientras que por momentos se muestra vacilante y melancólico, por otros lo hace ingenioso y hábil; a la vez que duda, tiene momentos de audacia; y hacia el final, define con la muerte el acto último e irremediable del ser humano, como solución a un problema sobre el que había vacilado a lo largo de toda la obra.

Pero a diferencia de otras tragedias, Hamlet posee una libertad de acción que le abre un amplio horizonte de posibilidades, ante el cual se muestra vacilante. Pero, en definitiva, es él artífice de su propio destino. Hamlet encuentra la redención con su muerte: demuestra que estaba en lo correcto al sospechar de su tío, que el espectro de su padre existía y venía del más allá a decir la verdad, demuestra su superioridad ante Laertes, y obtiene, una victoria moral en medio de su caída, donde se unen un final desgraciado de su vida y la de muchos, pero un inicio dichoso de su trascendencia en el más allá.

Por otro lado, el drama inglés que presenta Shakespeare, siguiendo a Erich Auervach, se trata, precisamente, de una forma de hacer teatro que deja de representar sólo la realidad extraliteraria, para ocuparse de problematizar también la propia operación de representación; es un teatro que habla de sí mismo, que se toma como objeto de representación, y que enfoca su propia función dentro de la sociedad. El



teatro dentro del teatro permite, de manera simultánea, expresar ideas acerca del género artístico en sí, y además poner en tensión el límite entre la realidad y la ficción, cuestionamiento propiciado por las particulares condiciones históricas y sociales propias de la modernidad. Esto último se corresponde con la concepción shakespeariana del mundo como un escenario, y de los hombres como actores que cumplen roles dentro del “elenco” social. Existe, en este sentido, una clara relación de homología entre el espacio social y el escenario que se evidencia en el sentido social de las acciones del sujeto. Esta cuestión es absolutamente homologable al *Trauerspiel* donde la escena también aparece como representación del mundo.

En suma, los hombres son actores que definen su identidad a partir de la relación entre lo que ellos representan, y lo que el público (o el Otro) percibe. De este modo, si el escenario reproduce las mismas operaciones de construcción de apariencias que se ponen en juego en el universo extrateatral, la metateatralidad reproduce –nuevamente, y a escala –la relación que existe entre el teatro y el mundo externo.

De esta manera, la verdad se encuentra en el límite entre el mundo de lo empírico (lo que realmente sucedió) y el mundo espiritual o sobrenatural (la única supuesta prueba o testimonio con que se contaba). Lo que sucedió, a su vez, deberá ser probado mediante la observación de conducta criminal que se le adjudica, es decir, que el plano de lo espiritual no es suficiente prueba de verdad, es necesario, además de las especulaciones de Hamlet sobre la información recibida, una comprobación empírica. La verdad expuesta por el espectro o espíritu no es suficiente, pero no porque se lo ponga en duda, sino porque se sospecha una realidad objetiva: la reacción emocional de su tío Claudio ante la exposición sobre el origen del espectro.

Hamlet representa ese clima caótico, inestable y de profundas crisis de valores sociales, culturales, ideológicos y filosóficos, rasgos tan característicos de la modernidad, donde, el orden se restituye sólo superficialmente, en el plano de las instituciones políticas, pero permanentemente no se deja de cuestionar en toda la obra el lugar del hombre en el mundo. En la frase “Ser o no ser, esa es la cuestión...”, el protagonista cuestiona el ordenamiento de las instituciones, y plantea la muerte como salvación individual del alma humana y de la opresión del mundo. La vida del hombre en la tierra es tan efímera y frágil que se opone a la eternidad del espíritu después de la muerte. En el *Trauerspiel*, por su parte, el tiempo nunca se consume, todos actúan hasta que la muerte pone fin a la obra, aunque ésta continúa en otro mundo. Lo que acontece en la obra es alegoría de otro acontecimiento, por eso su tiempo no se consume. Eso otro que acontece como continuación de la obra real que ha sido concluida tras la muerte, toma carácter espectral, fantasmagórico.



Aquí Shakespeare nos muestra que la noción de finitud, de inestabilidad, de mutabilidad, son manipuladas y controladas por el efecto destructor del tiempo, de un tiempo vertiginoso que cuando pasa, trae la destrucción, y obliga al hombre a preguntarse por la precariedad de su existencia en el cosmos. Por eso, consideramos de suma pertinencia tomar los rasgos característicos del *Trauerspiel* alemán que nos describe Benjamin, porque cuando el orden instituido es inestable, efímero y decadente, surge lo alegórico inscripto en una historia petrificada, en ruinas, en la que frente a la sobrenominaación de las cosas del mundo, la tristeza cobra un lugar esencial, hay tristeza porque lo esencial de la cosa no se puede expresar en el lenguaje, y esa inexpressión acaece en la historia a modo de reflejo fugaz, a modo de imagen instantánea. Ambos, Hamlet y Shakespeare, impugnan un presente, cuya mayor característica es el caos, el desorden, la inestabilidad, habitan un tiempo en el que se ven fuera de lugar, porque el tiempo real está fuera de sí. Esa extemporaneidad respecto de Hamlet y Shakespeare se deja ver claramente en toda la obra.

Referencias bibliográficas

- Auervach, Erich** (1996) “El príncipe cansado”, en *Mimesis, La representación de la realidad en la literatura occidental*, México, Ed. FCE, (Sexta reimpresión).
- Benjamin, Walter** (1963/1972) *El origen del drama barroco alemán*, Trad. José Muñoz Millanes, Madrid, Taurus, 1990.
- Derrida, Jacques** (2007) “Espectros de Marx” en Eduardo Gruner, *Las formas de la espada*, Buenos Aires, Ed. Colihue.
- Gonzalez, Horacio** (2005) “Prólogo” en Galende, Federico, *La oreja de los nombres*, Buenos Aires, Ed. Gorla.
- Galende, Federico** (2005) *La oreja de los nombres*, Buenos Aires., Ed. Gorla.
- Shakespeare, William** (2000) *Hamlet*, Trad. Eduardo Rinesi, Buenos Aires, Talcas.



El rol de la hermenéutica en la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion

JORGE ROGGERO

UBA

Este trabajo se propone indagar respecto de la presencia o no de una dimensión hermenéutica en la donación de la que pretende partir la propuesta fenomenológica de Jean-Luc Marion.

~

La fenomenología de la donación, propuesta por Jean-Luc Marion, postula la necesidad de un cambio radical en el punto de partida fenomenológico. En el § 1 de *Étant donné*, Marion distingue entre el enfoque metafísico y el enfoque fenomenológico. El enfoque metafísico –como el enfoque de toda ciencia– asume una metodología que, para alcanzar el conocimiento, debe “fundamentar la apariencia”, debe “reconducirla al fundamento”. El enfoque metafísico se propone, entonces, “demostrar”. Frente a este acercamiento, Marion señala que el enfoque fenomenológico tiene un propósito distinto, su objetivo no es “demostrar”, sino simplemente “mostrar”. “Mostrar implica dejar que la apariencia aparezca de tal manera que cumpla su plena aparición, a fin de recibirla exactamente como ella se da” (Marion, 1997: 13). Este “mostrar” que, en rigor, es un “dejar mostrarse” (Marion, 1997: 15), desplaza cualquier primacía de la percepción o del obrar de un sujeto por sobre el aparecer mismo.

Ya no se trata precisamente en fenomenología de lo que la subjetividad capta por uno u otro de sus instrumentos perceptivos, sino, directamente, de lo que –a través de, a pesar de, incluso *sin éstos*– la aparición da de sí misma y como la cosa misma” (Marion, 1997: 14).

En este sentido, Marion impugna tanto la propuesta fenomenológica husserliana como la heideggeriana como propias de un enfoque metafísico que impone condiciones a la aparición del fenómeno. La metafísica, como toda ciencia, “decide su proyecto, su terreno y su método, tomando así la iniciativa tan originariamente



como le es posible” (Marion, 1997: 15). La fenomenología, como ciencia rigurosa, alcanza la máxima originalidad asumiendo la paradoja de tomar una iniciativa y, a un tiempo, perderla. Marion entiende que para “dejar que la aparición se manifieste” es necesario proceder metodológicamente según la racionalidad más estricta. Sin embargo, un análisis riguroso del método fenomenológico pone en cuestión el estatuto de la constitución propia de la metafísica.

Al contrario del método cartesiano o kantiano, el método fenomenológico, incluso cuando constituye los fenómenos, se limita a dejarlos manifestarse; constituer no equivale a construir ni a sintetizar, sino a dar-un-sentido o, más exactamente, a reconocer el sentido que el fenómeno se da de sí mismo y a sí mismo (Marion, 1997: 16).

Marion sostiene que éste es precisamente el sentido de la reducción:

Ella suspende las “teorías absurdas”, las falsas realidades de la actitud natural, el mundo objetivo, etc., para dejar que las vivencias dejen aparecer tanto como sea posible lo que se manifiesta como y por ellos; su función culmina al despejar los obstáculos para la manifestación (Marion, 1997: 16).

Frente a la reducción husserliana a la objetividad y la heideggeriana al ser, que no logran ir más allá de los límites impuestos por algún tipo de sujeto (ya sea el *ego* constituyente o el *Dasein*), Marion propone una tercera reducción: una reducción a la donación como “figura extrema de la fenomenalidad” que “precede y rebasa cualquier otra especificación” (Marion, 1997: 60). Marion destaca las características de su propuesta frente a la fenomenología husserliana:

una fenomenalidad de la donación puede permitir al fenómeno que se muestre en sí y por sí porque se da, pero una fenomenalidad de la objetividad sólo puede constituir el fenómeno a partir del *ego* de una conciencia que lo mienta como su noema. Husserl retrocede frente a su propio avance, restringiendo la donación a una de sus mínimas posibilidades fenomenológicas: el objeto (Marion, 1997: 50).

También Heidegger retrocede frente a la originalidad de la donación. El primer Heidegger toma como punto de partida al *Dasein* y como límite conceptual al ser. El fenómeno se encuentra confinado a aparecer bajo los parámetros de la analítica existencial y bajo la forma de ente. Y aun el segundo Heidegger, que advierte el ca-



rácter de acontecimiento del *es gibt*, no permanece fiel a sus términos entificando su carácter impersonal al nombrarlo *Ereignis*. La fenomenología de la donación de Marion supone un cambio en el punto de partida: éste ya no se sitúa en el sujeto, sino en la donación misma. Esto permite entender el fenómeno como dado y excluir, así, cualquier sugerencia de un fenómeno que aparezca bajo condiciones externas a su aparición misma.

Marion da sustento a su tesis a través del examen de los fenómenos saturados. Este tipo de fenómenos presentan una saturación de la intención por parte de la intuición que pone en evidencia la imposibilidad de una constitución subjetiva. Ahora bien, esta excedencia que satura toda intención y todo horizonte previo, esta imposibilidad de una aprehensión conceptual, ¿excluye toda intervención de una hermenéutica? La fenomenología de la donación parece no poder prescindir de algún tipo de hermenéutica. ¿Esto implica el fracaso de su proyecto de radicalización fenomenológica?

Jean Grondin (Grondin, 1992, 1999) y Jean Greisch (Greisch, 1991, 1999 y 2000), en una serie de trabajos aparecidos con posterioridad a la publicación de *Réduction et donation*, coinciden en preguntarse por el rol de la hermenéutica en la fenomenología de la donación y señalan la necesidad de esclarecer este aspecto del proyecto de Marion. En “La tension de la donation ultime et de la pensée herméneutique de l’application chez Jean-Luc Marion”, Grondin plantea que existe una tensión irresuelta en la fenomenología de Marion entre, por un lado, la búsqueda cartesiano-husserliana de un instancia fundadora última, y por el otro, la heideggeriana conciencia de la finitud, de la desposesión y el abandono que perturba toda certidumbre última. Es necesario elegir entre la filosofía como búsqueda del fundamento último y la hermenéutica como voz que nos precede (cfr. Grondin, 1999: 559).

El artículo de Marie-Andrée Ricard, “La question de la donation chez Jean-Luc Marion”, destaca que el intento de preservación de la pureza del fenómeno lleva a Marion a negar toda mediación, al punto de negar a la conciencia misma, y se pregunta si este giro hacia la donación no reintroduce un planteo metafísico o teológico (cfr. Ricard, 2001: 94).

Por su parte, Richard Kearney, en un diálogo con Marion para la revista *Philosophy Today*, en línea con las objeciones de Grondin y Greisch, afirma que la insistencia de Marion en el fenómeno como pura donación no permite dar cuenta del hecho de que toda aparición implica siempre algún tipo de interpretación (cfr. Kearney, 2004: 12).

El libro recientemente publicado de Shane Mackinlay: *Interpreting excess. Jean-Luc Marion, saturated phenomena and hermeneutics*, sostiene la tesis de que



la manifestación de los fenómenos tiene por condición trascendental un espacio hermenéutico, la fenomenalidad misma tiene carácter hermenéutico (cfr. Mackinlay, 2010: 13). Mackinlay entiende que si bien Marion acierta en la necesidad de concebir al fenómeno como dado y no como constituido, es necesaria una revisión de la fenomenología de la donación que permita dar cuenta de esta dimensión hermenéutica, pues de otra manera, el riesgo es que ésta se presente como una simple inversión de los roles de constituyente y de constituido.

En nuestro ámbito, Juan Carlos Scannone, en “Fenomenología y hermenéutica en la ‘fenomenología de la donación’ de Jean-Luc Marion” ha tratado expresamente este problema. Su tesis es que inmediatez (fenomenología) y mediación (hermenéutica) no se oponen sino que se presuponen recíprocamente. La fenomenología de la donación no puede prescindir de la hermenéutica, pues ésta se requiere necesariamente cuando la descripción de lo originario es llevada a lenguaje y se le da el apelativo de “llamado” (cfr. Scannone, 2005: 183).

El artículo de Claudia Serban, “La méthode phénoménologique, entre réduction et herméneutique”, publicado el año pasado, señala la vigencia de la cuestión en las últimas publicaciones de Marion. Allí la autora cuestiona la idea –que Michel Henry parece sostener en su famoso artículo de “Quatre principes de la phénoménologie”– de que la fenomenología responde a principios de raigambre husserliana exclusivamente. Serban se pregunta si esto se verifica efectivamente en la fenomenología francesa actual y propone indagar en la obra de dos de sus representantes más reconocidos: Jean-Luc Marion y Claude Romano. ¿No hay acaso una vertiente heideggeriana, una vertiente hermenéutica de la fenomenología que también deja su impronta en estos autores?

Según Serban, la obra de Marion parece inclinarse por la vertiente husserliana. Esto se advierte particularmente en su terminología metodológica. Sin embargo, la fenomenología de la donación es una radicalización de la tesis heideggeriana de la mostración del fenómeno por sí mismo. Su proyecto consiste en el despliegue, hasta las últimas consecuencias, del concepto de fenómeno heideggeriano. No obstante, Marion no parece aceptar la consecuencia hermenéutica de la propuesta de *Sein und Zeit*.

Serban, analiza este punto prestando atención al estatuto que Marion asigna a la hermenéutica en sus obras. En *Étant donné* se reconoce la necesidad de una hermenéutica para abordar la multiplicidad de horizontes del fenómeno saturado del acontecimiento histórico. En *De Surcroît* se propone una “hermenéutica infinita” en relación al fenómeno saturado del rostro del otro. En ambos casos se le asigna a la labor hermenéutica el carácter de una metodología secundaria aplicable sólo



a ciertos fenómenos saturados y nunca el rango ontológico que ésta tiene en la obra de Heidegger.

Con la publicación de *Certitudes négatives*, en 2010, la posición de Marion parece haberse modificado. Allí Marion propone una nueva clasificación de la gradación de la fenomenalidad, existen dos tipos de fenómenos: el objeto (*objet*) y el acontecimiento (*événement*). Todo fenómeno será objeto si es constituido o acontecimiento si se renuncia a su constitución. Esta distinción entre dos modos de donación es explicitada por Marion como una “variación hermenéutica”: un mismo objeto es susceptible de aparecer a la vez como objeto o como acontecimiento.

La distinción de fenómenos en objetos y acontecimientos encuentra entonces un fundamento en las variaciones de la intuición. Cuanto más un fenómeno aparece como saturado (se acontecimentaliza), más se revela saturado de intuición. Cuanto más aparece como objeto (se objetualiza), más se revela pobre en intuición (Marion, 2010: 307).

La distinción refiere a una diferencia de aprehensión, una variación de visión, de intuición. Serban se pregunta entonces:

¿Podemos sin embargo aceptar que la mirada decide el acontecimiento y conservar el compromiso de *Étant donné* a favor del “sí” del fenómeno, compromiso que estatuye que la “iniciativa pertenece en principio al fenómeno y no a la mirada”? (Serban, 2012: 92)

En este punto, Serban parece olvidar el paradójico estatuto de la “anamorfosis” (*anamorphose*) en *Étant donné*, que requiere una “mirada curiosa, disponible y ejercida” (Marion, 1997: 176) que, si bien renuncia a “organizar la visibilidad a partir de una decisión libre” (Marion, 1997: 176), exige una participación activa. Marion sostiene que no existe una neutralidad del fenómeno, sino que éste implica en su advenimiento la demanda de resistirlo, soportarlo, sufrirlo para acceder a su visibilidad (cfr. Marion, 1997: 177). En una nota al pie, Marion recuerda *Los dos embaajadores* de Holbein el joven como el ejemplo paradigmático de anamorfosis:

es notable que el mismo cuadro puede verse a) sin anamorfosis, en perspectiva frontal – como una afirmación de la objetividad y de la enticidad–, y , el mismo marco, b) con anamorfosis (una calavera, la *vanitas*, una donación pues) si el espectador consiente desplazarse hacia la derecha, ligeramente más abajo, como la disposición [del cuadro] lo preveía. Dos fenomenalidades en un solo fenómeno (Marion, 1997: 174).



Es esta misma variación de visión anamórfica la que recibirá el nombre de “variación hermenéutica” en *Certitudes Négatives*. Un mismo fenómeno es accesible según dos modos de donación: sin anamorfosis, como objeto, como fenómeno pobre en intuición, con anamorfosis, como acontecimiento, como fenómeno saturado.

Asimismo, en el libro V de *Étant donné*, Marion establece una relación entre la “llamada” (*appel*) y la “respuesta” (*réponse*) que también debe entenderse en términos de una hermenéutica. La introducción de la llamada busca explicitar la inversión de la intencionalidad. Por medio de ella, el asignatario de la donación es constituido pasivamente como adonado (*adonné*). Sin embargo, Marion deja en claro que es necesaria la respuesta, es decir, una intervención activa interpretativa de un asignatario. Marion toma como ejemplo *La vocación de san Mateo* de Caravaggio.

Vemos que esta llamada aparece en la mirada de Mateo infinitamente más que en el gesto mismo de Cristo, ya que Mateo, que levanta los ojos de la mesa y se aparta de las monedas, no percibe tanto a Cristo sino la mirada de Cristo que lo alcanza; no se trata de Cristo como otro espectáculo para ver, sino de la mirada de Cristo como un peso que pesa sobre la suya y la cautiva (Marion, 1997: 392).

Lo invisible se hace visible en la respuesta que la interpreta. La hermenéutica marioniana es llevada a cabo por “aquel que viene después del sujeto”: el adonado, el asignatario de la donación que se co-constituye junto a ella en términos pasivo-activos.

~

Los comentaristas aciertan en señalar la imposibilidad de prescindir de una dimensión hermenéutica en la donación. Fenomenología y Hermenéutica no se oponen, sino que se presuponen recíprocamente. Sin embargo, lo que los comentaristas no advierten es que más allá de que esto no se encuentre de manera expresa en el texto de Marion, lejos de tratarse meramente de una tarea derivada y posterior a la aparición del fenómeno, la dimensión hermenéutica está presente en la donación misma.

La obra de Jean-Luc Marion no sólo constituye una radicalización de la fenomenología a través de la noción de donación, sino también una propuesta de radicalización de la hermenéutica. Este segundo proyecto puede leerse ya en *Étant donné*. Esta hermenéutica radicalizada debe ser entendida como una superación de la hermenéutica ontológica heideggeriana, en tanto ella se constituye por medio de



una modalidad pasiva-activa que tiene lugar en el marco del acontecer de la “llegada” (*arrivée*) y la llamada, y de la necesaria recepción por parte del adonado en la respuesta.

Referencias bibliográficas

- Greisch, J.** (2000), *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'heritage cartésien*, Paris: Vrin.
- (1991), “L'herméneutique dans la ‘phénoménologie comme telle’: trois questions à propos de ‘Réduction et donation’,” *Revue de métaphysique et de morale*, 96: 43-63.
- (1999), “Index sui et non dati: Les paradoxes d'une phénoménologie de la donation”, *Transversalités: revue de l'Institut Catholique de Paris*, 70: 27-54.
- Grondin, J.** (2003), *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris: P. U. F.
- (1992), “La phénoménologie sans herméneutique: Jean-Luc Marion, *Réduction et donation*”, *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 1: 146-53.
- (1999), “La tension de la donation ultime et de la pensée herméneutique de l'application chez Jean-Luc Marion”, *Dialogue. Revue canadienne de philosophie*, 38: 547-559.
- Kearney, R., Marion, J.-L.** (2004), “A dialogue with Jean-Luc Marion”, *Philosophy Today*, 48: 12-26.
- Mackinlay, Sh.** (2010), *Interpreting Excess. Jean-Luc Marion, saturated phenomena, and hermeneutics*, New York: Fordham University Press.
- Marion, J.-L.** (1997), *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris: P. U. F.
- (2010), *Certitudes négatives*, Paris: Grasset.
- (2013), *Givenness and Hermeneutics (The Père Marquette Lecture in Theology 2013)*, Milwaukee: Marquette University Press.
- Ricard, M.-A.** (2001), “La question de la donation chez Jean-Luc Marion”, *Laval théologique et philosophique*, 57: 83-94.
- Scannone, J. C.** (2005), “Fenomenología y hermenéutica en la ‘fenomenología de la donación’ de Jean-Luc Marion”, *Stromata*, 61, 3/4: 179-193.
- Serban, C.** (2012) “La méthode phénoménologique, entre réduction et herméneutique”, *P.U. F. Les études philosophiques*, 1, n° 100: 81-100.



Revisitando la interpretación de Copenhague desde las críticas de Karl Popper

CARLOS ANDRÉS RUSSO

UBA

1. Introducción

Los fundamentos de la mecánica cuántica pueden evaluarse desde la controversia entre el realismo y el antirrealismo científico. Un momento conspicuo de dicha polémica se asocia con la denominada “Interpretación de Copenhague”, que fue postulada, esencialmente, por Bohr, Born y Heisenberg. Karl Popper, ya en la célebre “Lógica de la investigación científica” y en publicaciones sucesivas, se opuso fuertemente a la interpretación de Copenhague. Consideraba que ésta podía ser asociada al instrumentalismo y el subjetivismo, posiciones que debían ser rechazadas en favor del realismo científico y la objetividad delimitada por el falsacionismo.

En este trabajo reconstruimos sucintamente la interpretación de Copenhague así como las críticas que Popper le realiza a la misma y ofrecemos un balance de las contribuciones filosóficas que una paradigmática forma del realismo científico estándar, como lo es el realismo crítico, puede brindarnos de la mecánica cuántica.

2. La interpretación de Copenhague

Lo primero que hay que advertir es que el debate en torno a los fundamentos de la mecánica cuántica discurre sobre sus interpretaciones y no sobre el formalismo cuántico. No obstante, es cierto que en los años previos a 1927 existía una considerable confusión sobre las ecuaciones que debían regir la descripción de los “observables” cuánticos, pero una vez establecidas las contribuciones centrales de la interpretación de Copenhague, se pasó de la desorientación al encarnizado debate. Muchos, entre ellos Einstein, se obstinaron en no renunciar a la causalidad estricta a la hora de explicar el ámbito microscópico. Bohr, por su lado, abogó por un mejor tratamiento del término “realidad”, uno más sutil que el que había regimentado la física desde Newton hasta las modificaciones relativistas de Einstein.



La interpretación de Copenhague no es una doctrina, en principio, sistematizada, por lo que demanda una cautelosa reconstrucción. Una de las aristas de esta dificultad se encuentra en elucidar los vínculos gnoseológicos y ontológicos existentes entre el principio de incertidumbre de Heisenberg y el de complementariedad de Bohr. Expongamos brevemente estos controversiales pilares de la mecánica cuántica en su versión usual:

a) Principio de Complementariedad: la complementariedad de Bohr puede resumirse bajo el siguiente lema: tiempo, energía, espacio y cantidad de movimiento son conceptos complementarios, pero mutuamente excluyentes si se los intenta definir simultáneamente para cualquier sistema microfísico. Es una forma cuando menos singular de postular un principio de “complementariedad”. Lo más provechoso, acaso, sea entenderlo como una guía conceptual destinada a comprender resultados experimentales divergentes que remiten a una realidad subyacente, pero que no podemos conocer. La posición de Bohr es de tinte realista aunque cuesta definir el matiz preciso de ese compromiso ontológico. Ese es uno de los puntos en los que Popper se equivoca al parangonarlo con el instrumentalismo de Heisenberg: “El instrumentalismo fue adoptado por Bohr y Heisenberg sólo como salida para las dificultades especiales que surgieron en la teoría cuántica” (Popper, 1983:149). A juicio de Popper nada hay en el principio de complementariedad que no sea una mera estrategia *ad hoc*.

Si regresamos a Bohr, el concepto de realidad que él entiende aplicable a los sucesos cuánticos y su descripción cobra sentido solamente cuando se consideran en conjunto el fenómeno cuántico a observar con el dispositivo experimental que lo registra. En muchos casos esta tesis bohriana se ha asociado con una posición idealista, pero como bien lo aclara Dieguez, eso debe ser matizado:

No debe confundirse la tesis central de la interpretación de Copenhague con la doctrina idealista de Berkeley, según la cual determinadas propiedades como los colores y los sabores no tienen sentido sin un observador que las perciba. Bohr no va tan lejos como Berkeley, pero considera que no hay nada objetivo, definido e independiente tras determinados atributos de los sistemas microfísicos cuando estos no están siendo observados. (Dieguez, 1996:81)

Puede entenderse que una formalización, para nada carente de originalidad, del principio de complementariedad es el principio de incertidumbre, que expon-dremos a continuación.



b) Principio de Incertidumbre: En 1927 Heisenberg formuló el principio de incertidumbre que se deduce del formalismo cuántico. Una de sus formulaciones usuales establece que todos los conceptos que se usan en la teoría clásica para describir un sistema mecánico pueden ser definidos en los procesos atómicos. Ahora, dicha definición supone prescribir un proceso de medida de la cantidad referida por el concepto, pero todos los experimentos que conducen a tales definiciones, necesariamente, conllevan una incertidumbre cuando tratan de determinar con precisión arbitraria y simultáneamente dos variables canónicamente conjugadas. Heisenberg escoge como pares conjugados a la posición q y el momento p de una partícula, tal que el producto de sus respectivas incertezas viene dado por la siguiente ecuación:

$$\Delta x \Delta p \geq h/4\pi \quad (1)$$

Según la cual el producto de las incertidumbres en la medición simultánea de “p” y “q” es una constante, por lo que cuando más precisa sea la determinación de la posición, menor será la precisión con que se conozca el momento y viceversa¹. Una relación análoga se tiene para el tiempo “t” y la energía “E”. El resultado más extremo que puede vincularse a este principio es el rechazo de la causalidad estricta. El interrogante básico, que se formuló una y otra vez, es si detrás del universo probabilístico de las percepciones no subyace el mundo “real” y causalmente ordenado. Para el consecuente espíritu instrumentalista de Heisenberg especulaciones de ese tipo eran fútiles al extremo, carentes de sentido, ya que la física sólo debía limitarse a la descripción de los acontecimientos experimentales. No obstante, la incertidumbre no es producto de una limitación práctica sino una característica estructural del sistema cuántico. Ahora, también parece poco adecuado afirmar que las relaciones de incertidumbre delimiten meramente un indeterminismo gnoseológico en el cual el valor de la incerteza sea subjetivo e implique la identificación de algún tipo de variable oculta que ponga en evidencia la incompletud del formalismo cuántico en que se basaron Bohr y Heisenberg. Esta fue la línea de argumentación del argumento EPR, es decir, la eliminación de la presencia del observador desde un realismo determinista. Respecto de esta última estrategia Popper cree constituye una mala aproximación a las falencias de Copenhague. En su lugar, propone que el debate en todo caso hay darlo en virtud de las relaciones de incertidumbre desde el

¹ Consideramos que tanto Bohr como Heisenberg coincidían en que cualquier interpretación de la mecánica cuántica debía emplear la terminología de la física clásica. El matiz que los diferenciaba se encontraba en que Heisenberg admitía, a diferencia de Bohr, que el lenguaje corpuscular podía usarse independientemente del ondulatorio para proporcionar una descripción óptima del fenómeno.



plano ontológico, al menos para realmente reconstruir una interpretación de Copenhague filosóficamente coherente; ya que si el principio de incertidumbre es la expresión cuantitativa del principio de complementariedad, no es del todo plausible aseverar que el primero pueda eludir alguna forma de compromiso ontológico, como se pretendería desde una perspectiva instrumentalista, la que efectivamente Heisenberg defendió cuando realizó sus importantes contribuciones. En ese sentido no puede dejar de advertirse las diferencias epistémicas entre Bohr y Heisenberg. Algo que Popper no parece estar dispuesto a conceder.

En cualquier caso, y para concluir esta sección, podemos afirmar que la síntesis final que acordaron Bohr y Heisenberg, a pesar de sus diferencias, establece que ya que no se puede considerar más que como una mera abstracción la escisión del sistema observado y el aparato de medición, así como tampoco es posible referirse a las propiedades medidas por el instrumento como si fueran independientes de éste. Por lo tanto, hay que admitir la sorprendente tesis de que el sistema cuántico no posee determinadas propiedades en una forma definida sino que exclusivamente después de la medición, y considerando la situación experimental completa, se puede decir que el sistema adquiere un valor definido para esas propiedades. Un electrón, por ejemplo, no tiene una posición o velocidad definida antes de su medición: sólo cuando se mide alguna de esas magnitudes, el mismo proceso de medición hace que el electrón adquiera una posición o velocidad definida imponiendo a dicha determinación los límites establecidos por el principio de incertidumbre. Es lo que se ha denominado colapso de la función onda o reducción del paquete de ondas. Bohr argüía que este principio no era matematizable desde la propia teoría, es decir, el observador es imprescindible, pero su necesidad no es explicable matemáticamente mediante el formalismo cuántico. Lo cierto, y Bohr presta su acuerdo a esto, es que no sabemos que hacen los átomos cuando no los observamos.

3. El debate epistemológico

Para llevar nuestra exposición a un terreno epistemológico, hemos optado por las críticas que Popper le dirigió a la interpretación de Copenhague. Probablemente no sean las objeciones más relevantes si consideramos que el punto de vista instrumentalista ha cobrado fuerza desde el experimento Aspect, pero Popper tiene la ventaja de haber puesto su mirada en la mecánica cuántica desde 1934, sin dejar de pensarla hasta en su última publicación, cincuenta años más tarde. Por razones de extensión relevaremos su posición, básicamente, tal como está consignada en su



retrospectiva autobiográfica “Búsqueda sin término”. Es allí donde Popper dedica algunos apartados a la mecánica cuántica. Por caso, respecto del principio de complementariedad de Bohr este parece afirmar que la mecánica cuántica no es comprensible, que sólo la mecánica clásica lo es, y que habría que conformarse con una comprensión parcial de la nueva teoría cuántica. Esa forma de comprensión era demasiado estrecha para Popper y lo iría llevando paulatinamente a desarrollar una interpretación de la mecánica cuántica que no se basase en la comprensión de imágenes complementarias pero excluyentes entre sí sino que “lo que importa es la comprensión no de imágenes, sino de la fuerza lógica de una teoría: su poder explicativo, su relación con los problemas relevantes y con otras teorías” (Popper, 1977:125)

En una línea de similar disconformidad, pero en este caso sobre el principio de incertidumbre, Popper señala que se trata de una interpretación errónea del formalismo cuántico. Las fórmulas de Heisenberg no aluden a mediciones. Lo realmente interesante en el caso de la mecánica cuántica es la interferencia de probabilidades. Tengamos presente que el rechazo de Popper a la incertidumbre de Heisenberg supone, a su entender, el rechazo a la intrusión del subjetivismo en física, en este caso vía el cálculo de probabilidad malinterpretado. El responsable de haber equivocado el camino en física fue Ernst Mach. Popper entiende que es la actitud fenomenista de Mach es la que ha ejercido una notable influencia en el siglo XX y, especialmente, en la nueva generación de físicos que tenían el desafío de explicar el mundo atómico. Fueron ellos los que introdujeron el innovador punto de vista de que la mecánica cuántica era una teoría que combinaba aspectos objetivos y subjetivos. Popper sintetiza muy bien esto del siguiente modo:

El impacto filosófico del positivismo de Mach fue transmitido, en amplia medida, por el joven Einstein. Pero el propio Einstein se alejó del positivismo de Mach, en parte porque se percató, con disgusto de algunas de sus consecuencias; consecuencias que la siguiente generación de brillantes físicos, entre ellos Bohr, Pauli y Heisenberg, no sólo descubrieron, sino que adoptaron entusiásticamente: se hicieron subjetivistas (Popper, 1977:205)

Es verdad que Einstein se había alejado del pensamiento de Mach y que afirmaba que las teorías probabilistas, como la mecánica estadística, no eran teorías físicas fundamentales, ni tampoco objetivas, sino teorías que daban cuenta del carácter fragmentario de nuestro conocimiento. Sin embargo, esta postura no terminaba de satisfacer a Popper, ya que de ella se seguía para Einstein, que en tanto teo-



ría incompleta la mecánica cuántica no puede ser una teoría fundamental, mientras que la teoría objetiva y completa debe ser una teoría determinista. La insatisfacción de Popper radica en que el enfoque determinista radical de Einstein tiene un elemento común con las tesis de los revolucionarios subjetivistas de Copenhague: “ambas asumen que una teoría probabilística o estadística hace uso, de alguna manera, de nuestro conocimiento subjetivo, o de nuestra falta de conocimiento” (Popper, 1976:205). Popper no encuentra un problema en el indeterminismo, sino en el subjetivismo con el que es interpretado desde Copenhague².

4. Conclusión

Es posible ofrecer una presentación de las relaciones de incertidumbre que no incluyan la presencia del observador. En eso Popper estuvo en lo correcto. Para mostrarlo de un modo muy sencillo aceptaremos la afirmación de Strobl sobre uno de los pilares cuánticos que hemos venido analizado: “Para poder penetrar en el sentido universal de la complementariedad, es indispensable averiguar antes los presupuestos y el contenido de su expresión microfísica” (Strobl, 1968:187), lo cual requiere de cierta reconstrucción matemática sumamente elemental, pero que bastará para mostrar, a grandes rasgos, la viabilidad epistémica de una interpretación objetivista, como la que intentaron Popper, Bunge, Bohm y Landé en términos sustancialmente más complejos. Los supuestos formales a considerar, según Strobl, son los siguientes:

i) La ecuación fundamental de Planck:

$$E=h.v \text{ (2)}$$

Fórmula que relaciona la energía de un sistema microfísico con el número de oscilaciones en un segundo (frecuencia) y la constante de Planck “h”. Sabemos que esta ecuación (un supuesto meramente formal cuando fue formulada en 1900) es la que no le permite al oscilador alguno emitir o absorber cualquier energía de un modo continuo, sino que debe habérselo de un modo discreto.

ii) La ecuación del momento lineal del fotón establecida por Einstein:

$$p= h/\lambda \text{ (3)}$$

² Einstein no realizó tal distinción y fue su obstinado determinismo el que lo terminó alejando de la primera línea de la investigación científica desde principios de la década del 30. En cambio, Popper pudo seguir desarrollando contribuciones originales que redundarían en lo que luego se conoció como su interpretación propensivista de la mecánica cuántica.



iii) El principio que estableció De Broglie, de que a cada partícula microfísica (y no sólo la radiación electromagnética) le corresponde una oscilación ondulatoria, tal que la longitud de onda asociada a la partícula viene dada por la expresión:

$$\lambda = h/p = h/mv \quad (4)$$

Heisenberg en base a los desarrollos precedentes estableció que:

a) El conocer con cierta precisión Δq la posición de un electrón en el espacio nos permite describirlo mediante una función de onda, cuya amplitud es distinta de cero para un pequeño entorno Δq

b) Una función construida de este modo constituye un “paquete de ondas”, tal que en el pequeño entorno espacial Δq interfieren entre sí y fuera del mismo se extinguen.

c) Si aceptamos que las ondas que se superponen tengan longitudes de onda entre $\lambda = \Delta q/n$ y $\lambda' \leq \Delta q/(n+1)$, tal que n sea el número de ondas que llegan al intervalo de posición Δq .

Luego por álgebra elemental obtenemos lo siguiente:

$$n = \Delta q / \lambda \quad (5)$$

$$n+1 \leq \Delta q / \lambda' \quad (6)$$

Restando (6) y (5) obtenemos

$$(n+1) - n \leq (\Delta q / \lambda') - (\Delta q / \lambda) = \Delta q (1/\lambda' - 1/\lambda) = \Delta q \cdot [\Delta (1/\lambda)] \geq 1 \quad (7)$$

De (3) se sigue que $1/\lambda = p/h$ y sustituyendo en (7), obtenemos:

$$\Delta q \cdot \Delta(p/h) \geq 1 \quad (8)$$

Finalmente puede escribirse, $\Delta q \cdot \Delta p \geq h$ (9)

En este breve recorrido formal del análisis de algunas ecuaciones podemos advertir que no es necesaria la intrusión del “observador” en el formalismo. Puede



argumentarse que el esquema es excesivamente elemental y que una interpretación consistente de la mecánica cuántica sin el supuesto del colapso de la función onda por el observador requiere, por caso, una axiomatización a favor de ello. En cualquier caso, no creemos que un recurso formal pueda clausurar la discusión sobre el significado de los principios que rigen el ámbito de lo microscópico en favor del realismo o del antirrealismo científico. Eso de algún modo es de excluir del debate a las analogías que trata de instanciar el principio de complementariedad con el lenguaje de la mecánica clásica. Entendemos que en muchos casos es difícil manejarlos con analogías para elucidar un marco conceptual, pero no hay duda que en el caso de la mecánica cuántica esa estrategia no es suntuosa sino que parece, en muchos sentidos, ser fundamental.

Hemos mostrado que es pertinente la crítica de Popper respecto de la presencia del observador en la interpretación de Copenhague y que su posición ha devenido en un valioso esfuerzo para relacionar el realismo científico y la mecánica cuántica, pero eso no puede invalidar la contundencia de las contribuciones que Bohr, Born y Heisenberg han realizado a los sólidos fundamentos de una de las teorías más bellas y controversiales de la historia de la ciencia.

Referencias bibliográficas

- Dieguez, A.** (1996), "Realismo y teoría cuántica", *Contrastes* 1:75-105
- Popper, K.** (1977), *Búsqueda sin término: una autobiografía intelectual*, Madrid: Tecnos
- Popper, K.** (1983), *Conjeturas y refutaciones*, Buenos Aires: Paidós
- Popper, K.** (1962), *La lógica de la investigación científica*, Madrid: Tecnos
- Strobl, W.** (1968), "El principio de complementariedad y su significación científico-filosófica", *Anuario Filosófico* 1:183-203



Pensar el Idealismo

La necesidad de experiencia sensible en el idealismo trascendental y su contraposición con el idealismo cartesiano

NATALIA SABATER

UBA

Para enmarcar la discusión que se entabla entre los dos filósofos que abordaremos en el presente trabajo, sólo basta con recordar que para Descartes el verdadero conocimiento se logra con la sola y exclusiva ayuda de la razón, sin recurso de los sentidos, pues ésta, facultad de conocer innata, posee como su patrimonio originario un conocimiento autónomo y al mismo tiempo— por provenir de Dios mismo— indudablemente verdadero, un conjunto de ideas innatas que constituyen por sí solas conocimiento pues son totalmente independientes de la experiencia. Para Kant, en cambio, las representaciones puras de la subjetividad que son condición de posibilidad de la experiencia son, al mismo tiempo, formales, vacías, deudoras de contenido empírico; no generan por sí solas conocimiento pues para que éste exista es necesaria la síntesis por parte del sujeto del material sensible dado intuitivamente, ajeno a la subjetividad misma. Se hace evidente, así, que— si bien en ambos planteos filosóficos el sujeto ocupa un lugar fundamental en tanto que desde él se hace posible el conocimiento— Kant debe confrontar con el idealismo cartesiano para demarcar los límites del conocimiento genuino, para mostrar que el material sensible propio de la intuición, que proviene de algo externo al sujeto, es necesario para cualquier conocimiento.

Considerando lo anterior, el objetivo del presente trabajo es rastrear las críticas que efectúa Kant, en la *Refutación del Idealismo* y en los Paralogismos I y IV de la *Crítica de la Razón Pura* al idealismo cartesiano, con la intención de analizar la relación existente entre ambos filósofos, de desentrañar en qué medida Kant parte de la filosofía cartesiana, la objetiva para subsanar aquellos aspectos que ésta no había podido resolver y se propone superarla para proclamar su propio idealismo trascendental que supone la necesidad de contenido empírico— externo a la razón misma— como disparador del proceso configurador de la síntesis.

Pasemos, ahora, a un análisis de los Paralogismos de la razón pura. Éstos son falsos silogismos, inferencias dialécticas a las que nos conduce nuestra razón, engendradas por los argumentos de la doctrina racional del alma acerca de nuestro



ser pensante. La llamada psicología racional toma al concepto, a la representación *Yo pienso*, como objeto del sentido interno, como ente pensante, y la llama alma, y a partir de ella aspira a establecer una doctrina que predique sólo lo que puede ser inferido de esta representación *Yo*, independientemente de toda experiencia, en la medida en que ella está presente en todo pensar. Y esto se vuelve problemático para Kant pues este *Yo* es una mera conciencia que acompaña a todos los conceptos pero del que, a su vez, no podemos tener concepto alguno. Si analizamos detenidamente las críticas que realiza Kant al primero y al cuarto Paralogismo encontraremos también allí un ataque al idealismo cartesiano, en particular, como decíamos, a su tesis de que la razón por sí sola, a partir de las ideas innatas que posee, es la fuente primordial del conocimiento.

El Primer Paralogismo de la Sustancialidad afirma que- en tanto que *Yo*, como ente pensante (alma), soy el *sujeto absoluto* de todos mis juicios posibles y, como tal, esta representación de mí mismo no puede ser usada como predicado de otra cosa- es posible concluir que: *Yo soy sustancia*. A primera vista se hace evidente que la conclusión de este paralogismo es similar a lo que concluye Descartes en su Segunda Meditación cuando, luego de poner en duda las percepciones de los sentidos y la existencia de la totalidad del mundo exterior, se pregunta: “Pero, al menos, ¿no soy acaso yo alguna cosa? Pero ya he negado que tenga algún sentido ni cuerpo alguno. Vacilo, sin embargo, pues, ¿qué se sigue de ahí? ¿Soy de tal modo dependiente del cuerpo y de los sentidos que no pueda existir sin ellos?”¹ Y acto seguido responde que evidentemente puedo existir sin ellos en tanto que puedo pensar sin ellos, pues en la medida en que pienso, debo ser algo, debo existir; y ese algo que existe es una *res* que piensa, una sustancia pensante. ¿Por qué Descartes puede definir a este sujeto de la Segunda Meditación como una sustancia? En la Carta a Elizabeth del 21 de mayo de 1643 Descartes escribe que “hay en nosotros ciertas nociones primitivas que son como unos originales sobre el patrón de los cuales formamos todos nuestros demás conocimientos”² y aclara que entre estas nociones, además del ser, del número, de la duración, se encuentran aquellas más generales. Dado que en su obra *Principios de Filosofía* Descartes coloca a la sustancia como una de aquellas cosas más generales³ vemos que para él la sustancia es una noción primitiva, innata, uno de los contenidos originarios de la razón y que por eso puede aplicarse para caracterizar al sujeto pensante de la Segunda Meditación. Frente a esta conclusión, si bien Kant podría compartir con Descartes la necesidad de que el

¹ Descartes, R., *Descartes, Obras escogidas*, Editorial Charcas, Buenos Aires, 1980, p. 223

² Op. Cit, p. 411

³ Op. Cit, p 331



yo deba ser sujeto de las representaciones, tiene que discutir necesariamente la idea de sustancia como noción innata que puede aplicarse sin ningún contenido sensible a la noción de sujeto.

Kant comienza su Crítica a este Paralogismo recordando que *sustancia* es una categoría, un concepto puro del entendimiento, y que todas las categorías en tanto tales no tienen en sí mismas “ninguna significación objetiva, si no se les somete una intuición a cuya multiplicidad puedan ser aplicadas como funciones de la unidad sintética”⁴. Es decir que la sustancia, al ser una categoría, si no es aplicada a un múltiple sensible es solamente la función de un juicio sin contenido. Por un lado, Kant admite que cada cual debe considerarse a sí mismo (a su Yo) como la sustancia en la que los pensamientos son inherentes sólo como determinaciones. Pero esto no puede ser esgrimido para concluir nada acerca del sujeto mismo ni acerca de su Yo: el hecho de considerarse sujeto de los pensamientos no permite inferir conocimiento empírico acerca de ningún sujeto real. Con la representación Yo no está enlazada ni la más mínima intuición, es una representación vacía, no posee ningún tipo de contenido empírico, por lo que no se le puede aplicar el concepto, empíricamente utilizable, de una sustancia; para ello, necesitaríamos poner por fundamento la permanencia de un objeto dado, tomado de la experiencia, criterio que el Yo en esta significación lógica (como aquella conciencia que acompaña a todos los conceptos pero que no es ella misma un concepto) no puede cumplir. Kant demuestra aquí la necesidad de material empírico para poder conocer y prueba que al carecer de él se arriba a sofismas trascendentales. En este sentido la Crítica al Primer Paralogismo puede leerse como una objeción al planteo cartesiano: Kant desplaza a la sustancia del lugar de una noción innata y la coloca como un concepto puro del entendimiento y, en este sentido, como algo *a priori*, independiente de la experiencia pero que no puede aplicarse sin una intuición, debe siempre aplicarse a un múltiple sensible producto de experiencia. El racionalismo cartesiano corre el riesgo de volverse circular pues justifica la sustancialidad del *cogito* a partir de la noción innata de sustancia, propia del *cogito*. Este problema se disuelve con la noción kantiana de sustancia como categoría.

Pasemos ahora a un análisis del Cuarto Paralogismo llamado De la Idealidad, o de la Relación Externa. Éste afirma que la existencia de todos los fenómenos externos no puede ser percibida inmediatamente sino que sólo puede ser inferida a partir de considerarlos como causa de ciertas percepciones dadas y, como tales, su existencia es sólo dudosa. Nuevamente advertimos aquí una cercanía entre la afir-

⁴ Kant, I., *Crítica de la Razón Pura*, Colihue Clásica, Buenos Aires, 2009, pag. 421



mación de este paralogismo y la afirmación cartesiana de que el sujeto es la primera verdad, la más fundamental, que se conoce de forma inmediata sin necesidad de ningún tipo de experiencia externa, a diferencia del carácter dudoso que posee el mundo exterior al principio de su meditación. A esta incertidumbre respecto del mundo exterior Kant la llama la idealidad de los fenómenos externos y a la doctrina de esa idealidad la llama *idealismo*. En la crítica a este Paralogismo hay, entonces, un diálogo directo con el idealismo cartesiano: pareciera tenerse en mente al Descartes de la Segunda y Tercera meditación, en las que todavía no ha sido garantizada por Dios la existencia del mundo externo y su correlato con las ideas. Nos interesa mostrar cómo desde la crítica a este paralogismo, Kant comienza a dismantelar el solipsismo en el que caía el idealismo cartesiano.

Dice Kant que es posible afirmar con razón que sólo aquello que está en nosotros mismos puede ser percibido inmediatamente, por lo que la existencia de un objeto real, fuera de la subjetividad misma, nunca es dada directamente a la percepción sino que sólo puede serle añadida como la causa exterior de ella y por tanto sólo puede ser inferida. “Por eso- dice Kant- también Cartesius limitó, con justicia, toda percepción, en el sentido más estricto, a la proposición Yo (como un ente pensante) soy.”⁵ Aquí hay una referencia directa del filósofo alemán a Descartes, para quien efectivamente la existencia de los objetos externos será siempre dudosa pues necesitamos inferirlos a partir de nuestra percepción interna y la inferencia que va desde un efecto dado a una causa determinada es siempre insegura (porque el efecto puede haber nacido de más de una causa). Esto permite pensar, como argumenta Descartes en la Primera Meditación, que es posible que esas percepciones de objetos externos sean causadas por un engaño de mis sentidos o incluso por mi propia imaginación. A este idealismo Kant lo llama *idealismo empírico*, pues se representa a los fenómenos externos como cosas en sí mismas que estarían fuera de nosotros, como objetos diferentes de los sentidos que deberían tener en sí mismos, incluso sin los sentidos, existencia y que, por esto, encuentra finalmente que “todas nuestras representaciones de los sentidos son insuficientes para darle certeza a la realidad efectiva de ellos”⁶. Este idealismo, por esto, no puede sino dudar de la existencia de los objetos externos pues, como señala Kant, aún con la mejor conciencia de nuestra representación de esas cosas no es posible afirmar como indubitable que cuando existe la representación exista efectivamente un objeto correspondiente a ella.

⁵ Op. Cit. pag 437

⁶ OP. Cit, p. 438



En cambio, el *idealismo trascendental* considera, como sabemos, a los fenómenos no como cosas en sí mismas sino como meras representaciones y por lo tanto “puede admitir la existencia de la materia, sin salir de la mera conciencia de sí mismo”⁷ y sin presuponer nada más que las representaciones que posee. Pues dicha materia es un fenómeno que separado de la sensibilidad propia del sujeto no es nada, por lo que ella es sólo una especie de representación llamada exterior pero no referida a los objetos externos en sí mismos. Entonces, al ser consciente de mis representaciones soy igualmente consciente de las internas como de las externas, por lo que la materia de los fenómenos externos existe tanto como yo mismo que poseo esas representaciones, y su realidad efectiva, como fenómeno, no necesita ser inferida sino que es percibida inmediatamente. Pero además, el fenómeno externo que es representado en el espacio, que se encuentra por lo tanto sólo en nosotros, tiene un contenido empírico que es material, real, necesariamente presupone percepción y esto indica la realidad efectiva de ese algo, de esa materia que no puede ser inventada por nuestra imaginación, que no puede provenir del sujeto mismo. Por el contrario, el sólo hecho de que exista una representación es prueba de que hay algo que la produce que es efectivamente real. Si bien es imposible conocer al objeto en sí o afirmar su existencia, porque lo único que conocemos es el fenómeno ya mediado por nuestras propias formas a priori, la materia de ese fenómeno debe tener realidad efectiva, por lo que toda percepción externa prueba inmediatamente algo real en el espacio, “y en esa medida, entonces, el realismo empírico está fuera de duda, es decir, a nuestras intuiciones externas les corresponde algo efectivamente real en el espacio”⁸.

Entonces, el idealismo trascendental soluciona el problema que el idealismo cartesiano de la Primera, Segunda y Tercera Meditación no podía resolver: declara la existencia efectiva de algo distinto al sujeto mismo, afirma la inmediatez de la experiencia externa cuyo contenido no puede ser producto de ese sujeto y con ello, elimina el problema del solipsismo cartesiano. El racionalismo de Descartes no le permite acceder a nada más que a la verdad de la propia existencia del *cogito* con sus *cogitationes* -pues supone que todo el contenido del pensar debe residir ya en el sujeto- y por esto necesita del concurso de Dios, a partir de la Tercera Meditación y sobre todo en la Sexta, para garantizar la existencia y la coherencia del mundo externo, o por lo menos de algo distinto del sujeto. Pero además, Kant se propone reformular el *cogito* cartesiano: en la *Refutación del idealismo* procede a cuestionar incluso la posibilidad de acceder de forma inmediata a la conciencia de nuestra

⁷ Op, Cit, p. 439

⁸ Op. Cit, p. 443



propia existencia y argumenta que también para adquirir conciencia de nosotros mismos es necesaria la experiencia externa.

En esta sección, Kant afirma que somos conscientes de nuestra existencia como determinada en el tiempo, pero que toda determinación temporal presupone algo *permanente* en la percepción. Es decir que la autoconciencia supone la presencia en la percepción de algo exterior a la conciencia misma. Ahora bien, para que mi existencia sea determinada en el tiempo por algo permanente, esto último no puede ser algo en mí, porque justamente *mi* existencia es la que debe ser determinada en el tiempo por aquello. Por el contrario, Kant afirma que:

la percepción de esto permanente sólo es posible por una *cosa* fuera de mí y no por la mera *representación* de una cosa fuera de mí. En consecuencia, la determinación temporal de mi existencia en el tiempo sólo es posible por la existencia de cosas efectivamente reales, que percibo fuera de mí⁹.

Lo que se está sosteniendo es que son los objetos externos, las cosas efectivamente reales- que el sujeto percibe mediante la experiencia externa- aquello permanente que puede determinar su existencia en el tiempo. Los objetos externos son aquello permanente distinto de mí mismo que me permite ser consciente de mi existencia como determinada en el tiempo, y, entonces, me permiten tener conciencia de mi propia permanencia. Aquí podemos ver que es la experiencia de las cosas externas la que nos hace conscientes de nuestro propio ser pues sólo la percepción de los objetos exteriores nos brindará el contenido para poder experimentar la propia permanencia y así ser conscientes de nuestra existencia como determinada en el tiempo. Esto demuestra, entonces, la inmediatez de la experiencia externa pues ella es la única que puede hacer posible la determinación de nuestra existencia en el tiempo, es decir, nuestra experiencia interna; sólo ella nos otorga el contenido, nos da acceso al objeto existente y nos brinda aquello permanente a partir de lo cual es posible adquirir conciencia de la propia existencia.

Mediante este argumento se está negando explícitamente que la conciencia de la existencia del sujeto sea inmediata. Por el contrario, el sujeto no podría saber de su propia existencia si no hubiera *cosas* externas (de las que tenemos representaciones, a las que conocemos como fenómenos en el espacio) que permitieran la experiencia interna misma, al posibilitar la determinación de nuestra existencia en el tiempo. Por esto puede leerse en *La Refutación del Idealismo* una reformulación

⁹ OP. Cit, p. 315.



del *cogito* cartesiano. Si éste afirmaba que el pensar era el indicio de la evidencia de la existencia de una sustancia pensante, si aquí todo se resuelve dentro del ámbito subjetivo mismo, para Kant sólo puedo ser consciente de mi existencia si ésta es determinada primeramente en el tiempo por algo exterior: “la conciencia de mi propia existencia es a la vez una conciencia inmediata de la existencia de otras cosas fuera de mí”¹⁰

En este camino recorrido, entonces, hemos analizado las críticas que realiza Kant al idealismo racionalista de Descartes. Sin embargo, Kant realiza estas objeciones *desde* el idealismo trascendental que él avizora como instancia superadora del idealismo cartesiano. Las realiza “desde afuera” de la teoría de Descartes, y eso supone- en un sentido- desconocer los principios intrínsecos de los que parte la filosofía cartesiana misma. Y de algún modo en la contraposición con Descartes – quien funda el dominio de la conciencia como el territorio en el cual echar raíces- se va fortaleciendo y templando la propia posición kantiana. Sus impugnaciones van sustentando su propia teoría y aunque válidas no suponen una refutación plena pues ésta supondría partir de las mismas premisas de las que parte la filosofía cartesiana. La “refutación” kantiana del idealismo de Descartes, si bien aporta su solución “trascendental” a ciertos huecos que éste deja sin cerrar, lo que nos revela es el margen que la filosofía precedente le dejó, para ser fecundado por un pensamiento nuevo. En este sentido nos parece esclarecedora una frase de Heidegger de *¿Qué significa pensar?* Allí sostiene que un filósofo sólo alumbró, sólo despejó un único pensamiento, pero que ese pensamiento alumbrado en su pensar nos dona, a la vez, lo no pensado por ese pensamiento. Lo más importante que deja un pensador es, entonces, aquello que no pensó, aquello que legó para que sea pensado por la filosofía venidera. Lejos de ser una falta o defecto de esa filosofía, lo no pensado se erige en tarea para la filosofía futura:

El reconocer consiste en que dejemos salir a nuestro encuentro lo pensado de cada pensador como algo único en cada caso, algo irrepetible e inagotable, y esto de tal manera que nos sobrecoja lo no-pensado que hay en su pensamiento. Lo no-pensado en un pensar no es un defecto inherente a lo pensado. Lo *no-pensado* sólo es en cada caso lo *no-pensado*. Cuanto más originario sea un pensar, tanto más rico será su no-pensado. Lo no-pensado es el don más sublime que un pensar tiene para ofrecer¹¹

¹⁰ Op, Cit, p. 314

¹¹ Heidegger, M., *¿Qué significa pensar?*, Terramar, La Plata, 2005, p. 69



Ciencia y valores: una mirada pragmatista-conceptualista

VICTORIA PAZ SÁNCHEZ GARCÍA

IdIHCS/UNLP/CONICET

Introducción

La idea de *ciencia libre de valores* ha sido uno de los pilares más importantes de la concepción moderna de ciencia predominante incluso hasta nuestros días, aunque con diversos matices. Desde dicha perspectiva, se considera que la ciencia es objetiva y racional, y que describe el mundo tal como es; la verdad o falsedad de sus afirmaciones depende sólo de la evidencia empírica y de la correcta aplicación de ciertas reglas inferenciales, independientemente del sujeto que lleve a cabo la contrastación y de su perspectiva moral y política. La ciencia versa sobre los hechos; las cuestiones morales, políticas y valorativas en general, son independientes y pertenecen a otro dominio. Este otro dominio, por su parte, es concebido como subjetivo y no susceptible de argumentación racional. Ambos son independientes y autónomos, de modo que ciencia y valores no se confunden.

Varias han sido las revisiones y reformulaciones que sufrió cada uno de estos dominios, así como el vínculo que se reconocía y establecía entre ellos. El debate acerca del rol que juegan los valores en ciencia y las distintas demarcaciones que se han establecido para distinguir aquellos factores considerados aceptables y legítimos para orientar las decisiones científicas (por ejemplo, aquella entre valores epistémicos y no epistémicos¹) reflejan la erosión del clásico dualismo hecho-valor (al menos en su forma más simplista: los hechos pertenecen a la ciencia, y los valores se encuentran fuera.) y exige una mejor comprensión de lo que se entiende por valor y del papel que cumplen en la investigación científica.

Frente a esta cuestión, nos interesa recuperar algunos aportes del pragmatismo conceptualista de C.I. Lewis que consideramos relevantes aunque, según nos consta, han sido poco revisados por las corrientes neopragmatistas de la segunda mitad del siglo XX. En este sentido, nuestro propósito es retomar algunas tesis centrales de Lewis relacionadas con su teoría de los valores en orden a mostrar la reconfigu-

¹ Incluso esta distinción está siendo actualmente revisada y cuestionada debido a la falta de acuerdo a la hora de precisar los criterios sobre los cuales se funda. Al respecto, es interesante el artículo "On Values in Science: Is the Epistemic/Non-Epistemic Distinction Useful?" de Phyllis Rooney 1992:13-22.



ración que opera en la relación entre ciencia y valores, y presentar algunas de las consecuencias relevantes que ello trae aparejado a la hora de pensar la práctica científica actual.

Conocimiento, acción y valuación

Al comienzo de su obra fundamental, *An Analysis of Knowledge and Valuation* (1946), Lewis sostiene que:

Conocimiento, acción y evaluación están esencialmente conectados. El sentido principal y generalizado del conocimiento radica en ser guía de la acción: el conocer está en función de la acción. Y la acción, obviamente, está enraizada en la evaluación.

...la utilidad del conocimiento descansa en el control que nos otorga, mediante la acción apropiada, sobre la cualidad de nuestra experiencia futura. Y dicho control será puesto en práctica con el interés de realizar aquello que valoramos, y de evitar lo que es indeseable. Estas consideraciones no sirven sino para enfatizar las relaciones esenciales entre el conocimiento de hechos objetivos que buscamos, los valores que esperamos realizar en la experiencia, y las acciones que, guiadas por lo primero, persiguen lo segundo. (Lewis, 1946: 3-4)

En efecto, la función del conocimiento es esencialmente utilitaria y pragmática: consiste en ofrecer guías para nuestros cursos de acción en la forma de convicciones o expectativas justificables de sus resultados posibles; es decir, el conocimiento es la correcta anticipación de las consecuencias de una acción.

La idea de acción, por su parte, es aquel comportamiento conciente y susceptible de ser corregido que supone –o supuso en algún momento- la consideración y evaluación de sus consecuencias previsibles y una decisión deliberada orientada a objetivos afectados por el interés o el deseo. Toda acción deliberada es llevada a cabo de acuerdo a una valoración respecto del futuro y es asesorada por el conocimiento acumulado tanto respecto de qué valor es correcto o deseable como respecto de cómo realizarlo (C.I. Lewis, 1946: 5 y ss; 366).

La valoración comprende tanto el registro de los rasgos relevantes y significativos de la experiencia como de las necesidades e intereses del sujeto individual o colectivo. Todo fin o propósito de acción involucra la adscripción de un determinado valor o disvalor a cierta experiencia futura posible, en función de la cual se deci-



de llevar a cabo u omitir determinados cursos de acción; y esta expectativa de valor surge de un conocimiento acumulado de experiencia, esto es, de haber obtenido regularmente ciertos resultados experienciales como consecuencia de haber llevado a cabo determinadas acciones. En este sentido, la valoración constituye el tipo de conocimiento primero y fundamental y el más esencial de todos los aprendizajes; un tipo de conocimiento empírico, probable, y susceptible de validez y de verdad o falsedad (Lewis, 1946: 365).

Lewis sostiene que todas las propiedades o características que reconocemos en nuestra experiencia son dignas de atención en la medida en que se valora su potencialidad para producir ciertos efectos bajo condiciones especificables. De este modo, la valoración constituye la piedra de toque a partir de la cual nos relacionamos con el entorno, ordenamos y otorgamos significatividad a nuestra experiencia, y caracterizamos y constituimos los objetos como tales. Esta tesis está en el corazón mismo de la máxima pragmática y de la teoría del significado pragmatista. Asignar un significado determinado a un término o a una proposición, es dirigir la atención a ciertos valores que se le asocian a lo que está siendo significado. La distinción lógica entre lo esencial y lo accidental no tiene su origen en la naturaleza de las cosas sino que es en sí misma relativa al significado escogido; suponer que lo que es esencial a un objeto puede ser determinado haciendo abstracción de todo modo particular de nombrarlo es creer –erróneamente– que la realidad determina qué distinciones debemos observar y aplicar, y que las clasificaciones son determinadas metafísica en vez de pragmáticamente (Lewis, 1946: 534).²

Desde esta perspectiva, qué sea un hecho es una cuestión que se encuentra, desde el comienzo, atravesada por una valoración determinada, al punto que la propia distinción hecho-valor presupone una clasificación que responde, en cierta manera, a criterios pragmáticos (fines y valores) y no a una distinción metafísica impuesta por la realidad misma. No es posible, entonces, establecer una relación dicotómica entre hecho y valor en la medida en que siempre existe una dimensión valorativa que se pone en juego a la hora de establecer algo como un hecho; del mismo modo que siempre existe una dimensión fáctica inherente a toda consideración de carácter valorativo. En efecto, la tesis central de Lewis al respecto establece a los valores como hechos, a los juicios de valor como juicios de hecho y a la teoría de la valoración como una forma de conocimiento empírico. Desde esta perspectiva,

² Según Lewis, el mismo Platón fue el primero en reconocer la significancia-valor [*value-significance*] de los nombres y llevó a cabo una de las campañas propagandísticas más exitosas en la historia, dándole al nombre de sus oponentes (que literalmente connotaban sabiduría) un epíteto permanentemente derogatorio (Lewis, 1946: 536).



no existe tal dicotomía entre hechos y valores en la medida en que el valor es un hecho empírico tan objetivo como cualquier otra cualidad sensible.

Teoría de la valoración

Lewis entiende que al igual que las relaciones causales y que todas las propiedades de los objetos en general, el *valor* es una cualidad capaz de producir ciertos efectos que inciden en la calidad del vivir humano; y, al igual que todas las características de la experiencia, se descubre empíricamente, se aprende mediante observación y experimento y se formula como una generalización inductiva (Lewis, 1970: 182; 1946: 407). Así, los juicios de valor son juicios inductivos y empíricos que surgen de nuestra experiencia acumulada y cuya verdad y validez no difiere esencialmente de aquellos juicios que atribuyen propiedades físicas a un objeto (Lewis, 1970: 173). Una experiencia inmediata particular en la que experimentamos un determinado valor constituye un hecho o factualidad que, repetida con regularidad, puede dar lugar a una generalización inductiva que, eventualmente, se constituya en una creencia empírica susceptible de verificación mediante la puesta en práctica de ciertos cursos de acción o, más aún, pase a formar parte de hábitos de comportamiento como un principio legislativo y definicional de la experiencia³.

Lewis sostiene que sin este conocimiento fundamental, sin evaluaciones y valoraciones válidas y confiables, la acción y el conocimiento se vuelven completamente inútiles. Es el conocimiento de lo valioso y disvalioso, de lo bueno y de lo malo lo que permite, en sus palabras,

...una comprensión de qué conduce a qué en el proceso de la naturaleza, un entendimiento respecto de dónde puede encontrarse lo bueno o lo malo, y un conocimiento de aquellos actos dentro de nuestras elecciones que conducirán a lograr lo deseable y evitar lo indeseable. (Lewis, 1957: 79).

Toda acción se volvería obsoleta si no tuviéramos cierta garantía del valor de sus efectos o resultados posibles. Sólo con esta condición puede decirse que una acción es correcta o incorrecta; y solo con esta condición el conocimiento adquiere relevancia para guiar la acción, lo cual constituye la razón de ser de todos nuestros intentos de conocer (Lewis, 1946: 371-2). En este sentido, Lewis sostiene que sin

³ Nos referimos al *a priori* pragmático lewisiano. Cfr. Lewis 1926.



valoraciones el conocimiento científico sería inútil y las teorías éticas serían ciegas, dado que lo correcto de la acción y del pensamiento deriva del valor que tiene el fin que persiguen. La cuestión previa es axiológica: ¿cuáles son los valores que orientan los modos de acción, de pensamiento y de decisión? Y esta es una cuestión que corresponde, no a la ética, la lógica o la epistemología sino a una teoría de los valores fundada en la experiencia que funciona como prolegómeno a todas ellas.

Ciencia y valores: algunas conclusiones

A nuestro entender, la perspectiva de Lewis propone un abordaje más integral del conocimiento científico entendido como una práctica enmarcada en la experiencia general del ser humano que no sólo responde a determinados valores sino que los supone, los requiere y se funda en ellos. Una perspectiva que, consecuentemente, resignifica la relación entre ciencia y valores y habilita, demanda y ofrece una discusión racional en torno a éstos últimos.

Desde un pragmatismo muy claro, Lewis afirma que la razón de ser del conocimiento es proporcionar las anticipaciones correctas de las consecuencias de la acción para, de este modo brindar cierto control a la hora de concretar objetivos deseables. En este sentido, el fin del conocimiento está subordinado al fin de la acción. Pero esta consideración, lejos de sugerir delegar la reflexión acerca de los fines y valores a una teoría ética o política externa a la ciencia, exige a la propia ciencia que incluya una teoría de la valoración, una reflexión de los valores que pone en juego.

Lewis sostiene explícitamente que al interior de cada una de las ciencias que lidian con los fenómenos de la vida humana debería haber una evaluación igualmente experta e informada de los valores involucrados. Sin embargo, desde su lectura de la ciencia de la primera mitad del S. XX, señala que ninguna se hace responsable de esta cuestión debido principalmente al predominio de cierto cientificismo que hace hincapié en una neutralidad valorativa, por un lado, y de cierto temor al relativismo, por el otro (Lewis, 1970: 183). Descartando ambas tendencias, Lewis afirma que si pudiéramos convencer a los científicos de la realidad objetiva de los problemas concernientes a los valores y de la completa respetabilidad científica de intentar darles solución,

...podríamos ayudar a producir un clima de opinión más conducente a una apreciación realista más que cínica de las instituciones sociales existentes o proyectadas, y habría más esperanza de que la ciencia continúe operando como una servidora para el mejo-



ramiento de la vida humana, y menos posibilidades de que se convierta en un Frankenstein y destruya la civilización que la ha producido. (Lewis, 1970: 184-5)

Pero no se trata sólo de hacer responsable a la ciencia de los fines a los que resulta funcional; se trata, fundamentalmente, de reconocer el hecho de que, en tanto todo modo de experiencia, la ciencia está atravesada transversalmente por la valoración. En este sentido, no es posible oponer ciencia y valores como dos dominios diferentes y excluyentes, y no es posible hablar de racionalidad en ciencia asumiendo una dicotomía hecho-valor que se funda en una distinción metafísica que presupone aún una vieja noción empirista de lo que es un hecho y una emotivista de lo que es un valor.

Si, por el contrario, un hecho es un estado de cosas calificado como real por un sujeto⁴ y no aquello a lo cual le corresponde una impresión sensible (Hume) o aquello que puede ser contrastado mediante observación (positivistas lógicos); si nuestros conceptos y nuestra concepción de los objetos se fundan en la valoración de los efectos y consecuencias de nuestras acciones y no en una semántica pictórica impuesta por una realidad trascendente; si toda distinción o clasificación categorial es pragmática y no metafísica; si el conocimiento es una herramienta que nos proporciona convicciones confiables acerca de las consecuencias de una acción y no una mera copia de una realidad independiente, y si lo correcto de la acción y del pensamiento está en función de los valores que asignamos a nuestras experiencias y no los valores en función de lo que es éticamente correcto hacer y lógicamente correcto pensar, entonces es necesario repensar la relación que reconocemos y la distinción que establecemos entre ciencia y valores y entre hechos y valores; y, a la luz de estas nuevas consideraciones, repensar los criterios de racionalidad.

Ya no alcanza con decir que la ciencia representa la mejor opción porque provee una descripción verdadera de hechos (lo cual, desde una perspectiva pragmatista, presupone también una valoración determinada). Asumimos que a la hora de establecer algo como conocimiento o de decidir el rechazo o aceptación de una teoría, la lógica y la confrontación empírica no son criterios suficientes. ¿Qué otro elemento se pone en juego, entonces? Según Lewis, este elemento es de corte pragmático:

⁴ Luego de reconocer que la palabra "hecho" es una de las más tramposas del lenguaje filosófico, Lewis propone la siguiente definición: "Un hecho es un estado de cosas real. Pero 'hecho' es un término críptico-relativo, como 'paisaje'. Un paisaje es un terreno, pero un terreno en tanto que susceptible de ser visto. Y un hecho es un estado de cosas, pero un estado de cosas en tanto que susceptible de ser conocido por una mente y afirmable mediante una afirmación." (Schilpp, 1968: 660)



...la cuestión entre la elección tolemaica o copernicana de un marco teórico de la noción de movimiento no puede decidirse sobre las bases de que una describe los hechos y la otra no. Más bien, una describe los hechos de manera simple y conveniente, la otra más compleja e inconvenientemente. La única cuestión es pragmática.

Lo mismo para la controversia reciente entre la física de la relatividad y la mecánica euclídeo-newtoniana. [...] a la base de nuestra interpretación de los eventos en el universo de la física debe haber ciertas asunciones, o definiciones y criterios fundamentales respecto de los cuales la evidencia empírica no puede simplemente decir sí o no. [...] Las cuestiones empíricas determinables [...] no son por sí mismas decisivas. [...] Las cuestiones realmente finales son pragmáticas tales como la comprensibilidad de las leyes y la economía en asunciones que no son verificables. (Lewis, 1970: 251-2)

El criterio final lo constituyen, justamente, los valores que regulan la práctica científica. Cuáles son o deberían ser estos valores es una cuestión crucial. Incluso asumiendo que no todos tienen un rol legítimo en ciencia y que es necesario establecer una distinción entre aquellos que son constitutivos de la ciencia (los denominados valores epistémicos) y aquellos que son externos o contextuales (los no epistémicos), no es menor la pregunta acerca del criterio que nos permite distinguirlos. ¿Cuáles son los valores epistémicos? Es posible listar un número de candidatos: simpleza, economía, predictibilidad, consistencia, alcance, etc., pero no existe, de hecho, un acuerdo unánime respecto de cuáles se consideran legítimos ni de qué orden de prioridad existe entre ellos. Asimismo, no es una cuestión menor el hecho de que no haya una definición consensuada de cada uno de estos valores, así como de su criterio de aplicación, ¿Qué significa que una teoría es más simple, o que tiene mayor alcance?

Todas estas preguntas no hacen más que fortalecer la demanda lewisiana de incluir en ciencia una reflexión en torno a los valores. Y no porque ya sea hora de abrirles la puerta y anexarlos como un complemento normativo útil y responsable. No. Los valores no son un elemento subjetivo, emotivo, a partir de los cuales establecemos una mera aprobación o desaprobación. Son propiedades reales de nuestra experiencia, cognoscibles, susceptibles de ser afirmados con verdad o falsedad, y están en la base misma de la práctica científica y de la experiencia humana en general. En todo caso, ya es hora de hacerlos explícitos y discutirlos racionalmente.



Referencias bibliográficas

- Kincaid H., Dupre J., Wylie A. (Eds.)** (2007), *Value-Free Science? Ideals and Illusions*, Oxford University Press, New York.
- Klemke, E.D., Hollinger R., Kline A.D. (Eds.)** (1988), *Philosophy of Science*, Prometheus Books, New York.
- Lewis, C.I** (1926), "The Pragmatic Element in Knowledge", *University of California Publications in Philosophy*, vol. 6, nº 3. Berkeley.
- Lewis, C.I.**, (1946), *An Analysis of Knowledge and Valuation*, La Salle, Ill.: Open Court.
- Lewis, C.I.**, (1970), *Collected Papers*, Stanford University Press.
- Putnam, H.** (2002), *The collapse of the fact/value dichotomy and other essays*. Cambridge, Harvard University Press.
- Rooney P.** (1992) "On values in Science: Is the Epistemic/Non-epistemic Distinction Useful?", *Psa : Proceedings Of The Biennial Meeting Of The Philosophy Of Science Association*, Vol. 1, Nro 1, pp. 13-22.
- Schilpp, P. A.** (1968), *The philosophy of C. I. Lewis*, vol. XIII. Open Court Publishers, LaSalle.



La influencia de la filosofía nietzscheana en la estética musical de Mariano Barrenechea

Arte, fisiología y belleza

MAURO SARQUIS

UNSAM/CONICET

Introducción

En el marco de una historia de la recepción de la filosofía nietzscheana en el pensamiento argentino, el lugar que ocupa Mariano Antonio Barrenechea (1884-1949) merece ser puesto de relieve por dos razones. En primer lugar, porque es, probablemente, el único intelectual argentino que, en una época en que Nietzsche era leído solamente a través de las traducciones francesas de Henri Albert, accede a la obra completa del filósofo alemán en su idioma original. En segundo lugar, porque Barrenechea diversifica su lectura de la obra nietzscheana, tal como señala Cragolini¹, en varios registros, entre los que resaltan el biográfico, el literario y el filosófico. Con relación a este último, el intelectual argentino se distingue de la tónica predominantemente literaria que condicionaba por entonces el abordaje de los escritos de Nietzsche.

El presente trabajo tiene el objetivo general de profundizar la influencia nietzscheana en el pensamiento estético musical de Barrenechea y realizar así un aporte al estudio de la recepción de Nietzsche en Argentina. Su propósito específico, por otra parte, consiste en focalizar una tesis estética fundamental de Barrenechea y en poner de relieve diversas instancias en las que el argentino recurre a Nietzsche para sustentarla. Nuestro fin es, por lo tanto, demarcar algunas zonas dentro del pensamiento de Barrenechea en las que Nietzsche aparece, unas veces de modo evidente y otras de manera implícita, como una fuente de autoridad en materia de arte.

La tesis de Barrenechea que nos interesa se encuentra formulada en relación con el arte sonoro y ha sido expuesta en la primera parte de su *Historia estética de la música*. Afirma allí que “el fin de la música, sea ésta instrumental o vocal, no es la expresión de sentimientos o de ideas determinadas, sino la *belleza sonora*, en cuyas formas se plasma la sensibilidad del compositor” (Barrenechea, 1963:46). De

¹ Véase Cragolini, M. (2001), “Nietzsche en el pensamiento de Mariano Antonio Barrenechea”, *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas*, I, 1, 169-176.



este modo, Barrenechea se deslinda de la concepción tardo-romántica de la música tal como aparece en la filosofía de Schopenhauer y en los escritos de Wagner. Habiendo descartado su carácter expresivo, el intelectual argentino insiste en que la música no tiene ningún fin más allá de sí misma y no apunta hacia nada que se halle fuera de su naturaleza exclusivamente sonora. El carácter de “poseer el fin en sí mismo” no carece de importancia si se tiene en cuenta que se trata de aquello que la música comparte ni más ni menos que con “la vida”.

Inmerso en la atmósfera vitalista de comienzos del siglo XX, Barrenechea esboza su teoría estética sobre el complejo fondo de una vida que se rige por leyes oscuras, pero no por ello impenetrables. Acompañado por un Nietzsche que parece haber descifrado algunas claves de este inagotable misterio, y con el fin de dar sustento a su particular concepción de la música, Barrenechea emprende una reinterpretación de la belleza musical a partir de una “reducción de los juicios estéticos a postulados biológicos”. En el seguimiento de este derrotero argumental, cobrarán relieve las líneas de influencia entre el filósofo alemán y el pensador argentino².

El trasfondo fisiológico del arte: finalidad y belleza en la música

En su tratado estético sobre la historia de la música, Barrenechea abre la exposición teórica de sus postulados estéticos intentando dilucidar el problema de la comprensión de la obra de arte. Comprendemos, según el autor, aquellas obras que nos producen una “emoción estética”, es decir, aquellas en las que, en virtud de nuestro “buen gusto”, admiramos más la *belleza* que la perfección técnica. Con el objeto de establecer el sentido de lo bello, Barrenechea realiza una interpretación en clave “biológica”. La alusión al pensamiento de Nietzsche es aquí manifiesta³, pese a no estar acompañada de ninguna cita. Acaso la expresión más inequívoca del filósofo al respecto se encuentre en su opúsculo *Nietzsche contra Wagner*, donde asevera que “la estética no es otra cosa que una fisiología aplicada” (Nietzsche, 1959b:203).

La argumentación de Barrenechea comienza con la afirmación de que incluso el mundo inorgánico es ya una expresión de la vida. La materia llamada “inerte” se

² A efectos de justificar la mencionada tesis sobre la música, Barrenechea también tomó partido en la discusión acerca del valor de la palabra en la estética musical, con el objeto de desacreditar, junto al Nietzsche posterior a *Humano, demasiado humano*, lo que dio en llamar la “pseudo-estética wagneriana”. Por cuestiones de espacio, no nos detendremos en este aspecto.

³ “Es que debemos reducir, como cree Nietzsche, los juicios estéticos a valores biológicos” (Barrenechea, 1963:18).



encuentra ya, de algún modo, inserta en una lógica vital. Dado que Barrenechea sienta los lineamientos principales de su estética utilizando sobre todo la controvertida obra *La voluntad de poder*, editada por el Archivo Nietzsche en 1906, podríamos aventurar que la noción de la vitalidad de lo inorgánico, expresada por Nietzsche en diversos fragmentos póstumos, es tomada por el intelectual argentino del fragmento 642 de la mencionada obra, donde el filósofo manifiesta que

la alianza entre lo inorgánico y lo orgánico debe encontrarse en la fuerza de repulsión que ejerce todo átomo de fuerza. «Vivir» debería ser definido como una forma duradera de procesos de las fijaciones de fuerza en que los diversos combatientes crecen desigualmente (Nietzsche, 1932:363).

Con todo, el pasaje no es tan transparente como otros fragmentos con respecto a los que, sin embargo, no puede establecerse con certeza si estuvieron a disposición del pensador argentino⁴.

Desde la perspectiva de Barrenechea, aquella lógica vital de la materia, tal como escribe Nietzsche en el párrafo 349 de *La gaya ciencia*, consiste en una tendencia constante al acrecentamiento de la fuerza. El filósofo alemán asegura, en efecto, que la “auténtica pulsión vital fundamental”, la voluntad de poder, va en pos de la *ampliación* del poder, dado que “en la naturaleza no domina el estado de necesidad, sino la sobreabundancia, la dilapidación, incluso hasta el absurdo” (Nietzsche, 2002: 349)⁵.

A continuación, Barrenechea señala que, en su curso ascendente, la materia adopta eventualmente la organización de lo que comúnmente se entiende por “organismo vivo”. “En virtud de estos procesos acumulados – escribe el autor – se han ido realizando y perfeccionando en el curso de la evolución biológica, por el oscuro trabajo de las asociaciones celulares, todas las especies...” (Barrenechea, 1963:18). La mención a un proceso evolutivo podría aparentar una comprensión un tanto desvirtuada del manifiesto rechazo que Nietzsche profesó por las teorías evolucionistas. No obstante, Barrenechea mismo conocía muy bien la postura del filósofo. En su *Ensayo sobre Federico Nietzsche*, comenta precisamente la posición del alemán:

⁴ Por ejemplo el fragmento VII, 34[247], en el que Nietzsche disipa lacónicamente toda duda: “la voluntad de poder es aquello que guía el mundo inorgánico, o mejor dicho, no existe ningún mundo inorgánico” (Nietzsche, 1999:XI, 504); la traducción es propia.

⁵ Estas mismas afirmaciones se encuentran, casi sin cambios, en el párrafo 13 de *Más allá del bien y del mal*. El movimiento vital propio de la voluntad de poder será luego, en boca de Zaratustra, caracterizado bajo el concepto de “autosuperación” (*Selbstüberwindung*).



En ningún caso se ha probado que de los organismos inferiores se desenvuelvan organismos superiores. Todos crecen conjuntamente, en confusión, unos sobre y contra otros, y las formas más ricas y complejas que llamamos tipos superiores, perecen con más facilidad (Barrenechea, 1915:241).

De modo que habría que atribuir la concepción evolucionista a una postura del propio Barrenechea y no a una perversión del pensamiento de Nietzsche. El vitalismo de aquel se inspira en la filosofía de la voluntad de poder, pero no la repite al pie de la letra.

El intelectual argentino prosigue afirmando que al nacimiento de un nuevo tipo de organismo corresponde la aparición de nuevas necesidades y nuevos fines. En un grupo determinado de organismos, aquel que mejor reproduzca el proceso funcional propio de la especie, supliendo perfectamente sus necesidades y fines, es el que mejor crece y, consecuentemente, quien “afirma la vida”. Por el contrario, el organismo que no consiga una reproducción satisfactoria, se verá conducido a languidecer y, eventualmente, a desaparecer. Resuenan aquí las palabras de Nietzsche en el aforismo 370 de *La gaya ciencia*, según las cuales existen dos tipos de subjetividad discernibles por el modo en que experimentan el sufrimiento: unos sufren por “sobreabundancia de vida” y son los que quieren un arte dionisiaco, es decir, afirmador; otros, en cambio, sufren por “empobrecimiento de vida” y desean para sí un arte consolador, esto es, “romántico”. Es lícito suponer que Barrenechea tiene en cuenta esta tipología nietzscheana a la hora de construir su camino hacia la belleza musical.

Finalmente, nuestro autor llega a su conclusión:

Bien, bello, bueno, útil, es lo que realiza el fin determinado del organismo; mal, malo, inútil, feo, es todo lo que causa el empobrecimiento del tipo [...]. La belleza es todo lo que refuerza la energía, el ritmo funcional del tipo; la fealdad obra de una manera depresiva, es la negación del ritmo de la vida (Barrenechea, 1963: 19).

Barrenechea resume el derrotero seguido hasta aquí poniendo de manifiesto que el arte verdadero es aquel que acrecienta la fuerza, es decir, aquel que sigue el movimiento propio de la vida y que pertenece a aquellos organismos afirmadores. Corresponde al arte verdadero exponer del modo más adecuado la belleza, ese refuerzo de toda vida plena, aquello que otorga una superabundancia de fuerzas. Este es, precisamente, el “fin del arte”.

En la sentencia conclusiva de Barrenechea pueden hallarse rastros de las tesis nietzscheanas sobre el arte esbozadas en *El crepúsculo de los ídolos*. En este breve



escrito, Nietzsche emprende –y esto no es precisamente una coincidencia– una reformulación de la estética en un registro fisiológico en la medida en que se ocupa de la “condición fisiológica previa” indispensable para el acontecer de todo fenómeno estético. Esta condición no es otra que la “embriaguez” (*Rausch*), de la que curiosamente Barrenechea no se hace eco en su escrito sobre la música. En palabras del filósofo alemán:

lo esencial en la embriaguez es el sentimiento de plenitud y de intensificación de las fuerzas [...] En ese estado enriquece todas las cosas con su propia plenitud, lo que uno ve, lo que uno quiere, lo ve henchido, prieto, fuerte, sobrecargado de energía (Nietzsche, 2006:97).

Consideración final

El arte que intenta fundamentar Barrenechea coincide con aquel que Nietzsche caracteriza como propio de la embriaguez, esto es, el arte dionisiaco. Su recurrencia a una base biológica se comprende a la luz de la necesidad de fundamentar una estética que dé cuenta de la oscura imbricación entre arte y vida, esclarecida aquí en términos de “acrecentamiento de las fuerzas”. El camino allanado por Nietzsche en este sentido es de suma utilidad para el intelectual argentino que, salvo el tono evolucionista, comulga con sus ideas centrales sobre el arte y la vida. Si retomamos la tesis de Barrenechea acerca del fin de la música, comprenderemos que antes del carácter supuestamente expresivo, lo que debe ser puesto principalmente de relieve es la “belleza sonora”, es decir, todo lo que en música contribuya a realizar el fin del organismo (digámoslo de una vez: del *hombre*). En materia musical, como en todo arte, interesa lo que hay de afirmador, lo que conduce a un pletórico desarrollo de la fuerza.

Poner el acento en la belleza sonora implica sobre todo reconducir el fin de la música hacia lo que ella tiene de vital. Y puesto que el arte es parte del movimiento de la vida, se trata de emplazar el sentido del arte sonoro en la interioridad de su propio entramado, deslindándolo de cualquier instancia exterior.

Las obras musicales alcanzan su punto más alto de perfección – sentencia Barrenechea – cuando representan [...] el carácter más puramente musical que pueden ofrecer; [...] cuando su estilo obedece a sus propias leyes (Barrenechea, 1963:46).



Si la música apunta a la belleza es porque tiene como fin el desarrollo de sí misma. En este particular tipo de auto-referencialidad, el arte sonoro arrastra consigo a los hombres, a los creadores y a los “espectadores”, y los conduce, para decirlo junto a Nietzsche, a una instancia más rica, “sobrecargada de energía”.

Referencias bibliográficas

- Barrenechea, M.A.** (1915) *Ensayo sobre Federico Nietzsche*, Madrid: Ed. América.
----- (1963) *Historia estética de la música*, Bs. As.: Ed. Claridad [1ra ed. 1918]
- Nietzsche, F.**, (1932) *La voluntad de dominio*, en *Obras completas de Federico Nietzsche*, tomo VIII, trad. de Eduardo Ovejero y Maury, Bs. As.: Ed. Aguilar.
----- (1959) *Nietzsche contra Wagner*, en *Obras completas de Federico Nietzsche*, tomo XI, trad. de Eduardo Ovejero y Maury, Bs. As.: Ed. Aguilar.
----- (1999) *Kritische Studienausgabe*, ed. por Giorgio Colli y Mazzino Montinari, Berlin: Walter de Gruyter.
----- (2002) *La gaya ciencia*, trad. de José Mardomingo Sierra, Madrid: Edaf.
----- (2006) *Crepúsculo de los ídolos*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza



Dualidad y totalidad en la ontología de *El ser y la nada*

ALAN PATRICIO SAVIGNANO

UBA/Círculo Sartre

Abstract

La ontología expuesta en *El ser y la nada* es leída frecuentemente en clave de un dualismo rígido. *Lo que es* está separado en dos polos ontológicos: el para-sí (el ser de la conciencia) y el en-sí (el ser de los fenómenos). Sin embargo, el concepto de “realidad humana” puede ser la llave a una interpretación más sintética y conciliadora de la ontología de Sartre, si se la entiende como punto de encuentro y mixtura del para-sí y el en-sí. Esta ponencia tratará de apoyar esta última visión con el re-análisis de conceptos fundamentales de *El ser y la nada*.

Keywords: Sartre / El ser y la nada / ontología

La exegesis dualista es tanto una seducción como un peligro a la hora de leer *El ser y la nada* (en adelante *SN*) de Jean-Paul Sartre. Toma como presupuesto aquello que es el principal problema del tratado filosófico: el vínculo entre el ser y la nada. ¿En qué consiste esta interpretación? En pocas palabras, la ontología sartreana está escindida en dos tipos o regiones de ser (i.e. el en-sí y el para-sí), y estos dos seres *en última instancia* se hallan incomunicados y son ineficaces para la interacción.

Vincent Descombes, el célebre glosador de la filosofía francesa del s. XX, es uno de los practicantes de esta lectura. En *Lo mismo y lo otro*, luego de la presentación de las conferencias de Kojève sobre Hegel en París y la mención del pedido de Kojève por una elaboración de una ontología dualista para el futuro, Descombes escribe acerca del filósofo de Saint-Germain-des-Prés:

Todo ocurre como si Jean-Paul Sartre se hubiera marcado como programa escribir este tratado de ontología dualista. [...]. El dualismo requerido por Kojève aparece ya en el título de esta obra. Pues el *y* que une el ser a la nada asocia un contrario a un contrario, sin que se pueda hablar de comunidad alguna entre el ser y la nada (Descombes, 1988: 73).



Aquí la conjunción del título reúne dos elementos que se oponen mutuamente y no son capaces de formar más que una conexión extrínseca entre ambos. El intérprete no carece de motivos para plantear la *incomunidad* del ser y la nada. Hay abundantes pasajes en el ensayo 1943 que insinúan el dualismo rígido de seres, y Sartre –hay que admitirlo– en los momentos convenientes enfatiza con abuso la separación abismal, pero no total, entre el *ara-sí* y el *en-sí*¹. De hecho, la Introducción de *SN* pinta un panorama en exceso dualista. Una de sus conclusiones es compendiada en la siguiente cita: “[...] las reflexiones precedentes nos han permitido distinguir dos regiones de ser absolutamente diversas y separadas: el ser del *cogito prereflexivo* y el ser de fenómeno” (Sartre, 1996: 33).

Detengámonos brevemente a reconstruir según el prisma dualista la descripción de estas regiones y su falta de relación efectiva.

El problema filosófico de *SN* es la búsqueda del ser y su explicación filosófica. Esta indagación es contestada en parte a través del método fenomenológico. El análisis de cómo se dan los fenómenos a la conciencia demuestra que la conciencia y los fenómenos poseen un ser diverso, irreductible cada uno a su opuesto. Por un lado, la conciencia es la mera captación negadora del ser de los fenómenos, acompañada de la conciencia (de) sí misma como proceso y resultado de los actos negadores. Por otro, el ser de los fenómenos es “ser para ser revelado”, que se mantiene siempre idéntico a lo largo de todos los entes. Así pues, los términos binarios propios de la gnoseología (i.e. conciencia y fenómeno) tienen sus equivalentes en la ontología. El ser del *percipere* es denominado por Sartre “para-sí”, porque en su modo de ser negatividad -ser lo que no es y no ser lo que es- se encuentra en perpetuo intento fallido de encontrar en sí un ser pleno. El ser del *percipi* es llamado “en-sí”, porque en sí mismo no tiene fractura o reflexividad alguna, sino que es siempre el mismo por donde se lo busque.

Esta división ontológica entre el ser del *percipere* y el ser del *percipi*, para Descombes, es reflejada en el texto sartreano en los opuestos ser humano y mundo. Él escribe “La dualidad «ser y nada» se ha sustituido por la dualidad del ser característico de la cosa y del ser característico del hombre. Ambos términos del par ahora constituyen los dos sentidos del ser” (Descombes, 1988: 75). La equiparación entre, por un lado, las regiones de ser en-sí y para-sí y, por otro, los modos de ser de las cosas y la realidad humana resulta una nota distintiva de la visión dual de la ontología sartreana.

¹Tengo en mente, en particular, la sección “De la determinación como negación” del capítulo de “La trascendencia” de *SN*. El hincapié que el autor pone en la idealidad de la negación que realiza el para-sí sobre el en-sí es una premisa fuerte en el apoyo de la hipótesis dualista.



En cuanto a este punto, Maurice Merleau-Ponty puede considerarse otro defensor de la interpretación dualista. Éste, en una lectura mucho más sofisticada y crítica al sartrismo que la de Descombes, desemboca también en la comprensión dualista del ser de los fenómenos y el ser de la conciencia, y en la identificación de esta escisión con la división entre el ser humano y el ser de los objetos. En Merleau-Ponty, podemos reducir estas críticas a la acusación de la falta de un intermundo entre los ámbitos ontológicos sartrianos. La ausencia de un plano ontológico común imposibilita el desarrollo de una dialéctica que muestre la interacción no sólo entre el ser humano y las cosas sino también entre los individuos. Afirma éste mordazmente en *Las aventuras de la dialéctica*: “El problema consiste en saber si, como dice Sartre, sólo hay hombres y cosas, o si también existe este intermundo que llamamos historia, simbolismo, verdad que debe ser construida” (Merleau-Ponty, 1953: 223).

Extraemos de la interpretación dualista la consecuencia más devastadora para el sartrismo: la postulación de dos regiones incomunicables del ser, junto a la homologación de la separación en-sí y para-sí con el ser de la realidad humana y el ser de las cosas, llevan a considerar que la realidad humana no puede accionar sobre el ser del mundo y, a la inversa, el mundo no llega a afectar al ser del hombre y la mujer. En una de sus manos Sartre apuña un idealismo inocuo y en la otra sostiene un realismo inerte: la conciencia vive en la creación de un mundo ideal de negación del ser, el ser se mantiene inmutable ante las modificaciones de la conciencia. Como si fuesen paralelas, ninguno se cruza con el otro pero ganan sus rasgos distintivos de la oposición con su contrario.

Según la interpretación dualista, “lo que es” se agrupa en la siguiente tabla escindente de doble entrada:

Para-sí	En-sí
Nada	Ser
Conciencia	Fenómenos
ser del <i>percipere</i> (cogito <i>prerreflexivo</i>)	ser del <i>percipi</i>
Realidad humana	Mundo/Las cosas
Libertad	Facticidad



Ahora bien, como afirmamos al comienzo, la lectura dualista considera el nexo o, mejor dicho, el no-nexo del para-sí y el en-sí como punto de partida para la comprensión de *EN*. No obstante, aquí opinamos que éste no es una premisa primera que haya que dar por sentado sino el verdadero problema del tratado filosófico. Hemos de recordar que la separación del ser en dos ámbitos efectuada en la Introducción de la obra del 43 es, en las palabras de Sartre, *provisional*. Lo que es aún más importante, estos resultados provisionales son el causante del impasse del cual Sartre habla en el capítulo de “El origen de la negación”, que continúa a la Introducción. Afirma él allí que sus reflexiones cayeron en un atolladero por haber tomado una posición demasiado analítica. Y recomienda: “no conviene separar previamente los dos términos de una relación para tratar de unirlos luego: la relación es síntesis” (Sartre, 1996: 39). La disociación lo había llevado a la abstracción y ésta está presente en los conceptos de conciencia y fenómeno.

Desde este punto de vista, la conciencia es una abstracción, ya que oculta en sí un origen ontológico hacia el En-sí, y, recíprocamente, el fenómeno es abstracción también, ya que debe “aparecer” ante la conciencia (Sartre, 1996: 40).

Si conciencia y fenómeno son abstracciones, la hipótesis dualista sufre de la deficiencia de no considerar en primera instancia el todo y lo concreto, donde se produce la vinculación entre los dos ámbitos de ser. En la filosofía de *SN*, lo concreto es la realidad humana en medio del mundo; lo abstracto, la conciencia y el fenómeno. De igual forma, el en-sí y el para-sí son dos aspectos relativos al ser-en-el-mundo. El ser humano *existiendo e historizándose en el mundo* es el todo, mientras que los demás conceptos corresponden al plano del análisis parcial. Si nos hallamos faltos de este punto de vista, la comprensión de todas las temáticas sartrianas (e.g. la libertad, la trascendencia, el compromiso, el cuerpo, el pasado, la facticidad y la mirada) y del problema central de *SN* (el nexo entre el en-sí y el Para-sí) resultan imposibles y caen continuamente en la crítica dualista presentada más arriba.

En esta exposición, queremos apoyar una interpretación alternativa a la hipótesis dualista. El en-sí y el para-sí, en efecto, tienen su vínculo original en aquello que Sartre llama “nihilización” o “acto ontológico”. Éste es el acto contingente por el cual la nada surge del ser. La plenitud del ser aparece de pronto repleta de huecos y negatividades. Esto no sucede de manera externa, como si una nada trascendente se incorporara al ser En-sí². El verbo predilecto de Sartre para describir la acción de la

² Esta postura se replica justamente en “La concepción fenomenológica de la nada” y se identifica con la posición de Heidegger.



nada sobre el ser es “*hanter*”³. Este término marca el carácter inmanente del surgimiento de la nada dentro del En-sí. La diferencia entre en-sí y para-sí se vuelve poco nítida, en especial cuando Sartre llega a afirmar que “el para-sí es el en-sí que se pierde como en-sí para fundarse como conciencia” (Sartre, 1996: 115). De pronto, apareció una fisura en la plenitud del ser en el modo de un acontecimiento inexplicable. Es la pura contingencia inmotivada que marca el límite de lo pensable por el análisis fenomenológico. En sentido lógico-ontológico, esa fisura es la que permite considerar al En-sí como idéntico a sí mismo, dado que la identidad implica el desdoblamiento y la identificación, como bien enseñó Hegel. La nada, describe Sartre, *no es y*, al mismo tiempo *es sida*, porque detrás de sí arrastra al ser negado. Sin éste, aquella no se sostendría por sí misma. De este modo, vemos el lazo necesario que existe entre los dos ámbitos del ser según los resultados del análisis fenomenológico. El origen del nihil que es la conciencia es el ser mismo, pero habiendo ganado una dimensión nueva que lo separó de sí mismo para siempre: la reflexividad o trascendencia. No se trata aquí de imaginar ambos seres como paralelas que se oponen, sino, más bien, los dos seres son una única línea que en sí misma contiene lo pleno y lo vacío. Lo que sucede es que la línea se aliena consigo misma, al mismo tiempo que sus infinitos puntos se diferencian entre ellos.

Ahora bien, la nihilización, comprendida en término de vinculación original entre el ser del para-sí y el ser del en-sí, tiene un punto de partida y uno de llegada. Este último no nos interesa aquí, pero vale la pena nombrarlo. El en-sí y el para-sí persiguen uno por medio del otro la fundamentación, aquello que Sartre llama el “Valor” o “sí”. Éste consiste en la síntesis total de ambos seres, en tanto formarían el ser en-sí-para-sí, un ser pleno capaz de ser idéntico a sí mismo y fundamento de esa identidad. En él, todo su ser sería necesario gracias a él mismo. Esta síntesis no es otra que Dios. Sin embargo, esa finalidad de la relación entre los dos ámbitos de ser resulta imposible –Sartre no es hegeliano– y desemboca en el fracaso. La interpretación dualista de seres contrarios tiene en este respecto el único espacio válido de aplicación, si se acepta lo que diremos a continuación.

Por otro lado, el nexos entre nada y ser no se da, por decirlo burlescamente, “en el aire”. Hasta aquí hemos continuado hablando de los seres de manera abstracta y parcial, puesto que no redirigimos la investigación a lo concreto y a la totalidad, como aconsejamos hacer al comenzar con las críticas de la hipótesis dualista. Hay que volver a lo concreto: el hombre en el mundo. “La realidad humana es el ser en tanto que, en su ser y por su ser, es fundamento único de la nada en el seno del ser”. ¿En qué

³ En español fue traducido por Juan Valmar como “infestar”, pero también tiene la connotación de “aseñar en un modo fantasmal”.



sentido se puede interpretar esta afirmación? Considero que hay que entender el concepto de realidad humana como punto de encuentro y mixtura del para-sí y el en-sí. La conjunción “y” del título *El ser y la nada* no refiere a otra cosa que a la realidad humana. No se debe confundir al ser humano con la pura conciencia o para-sí, sino que es menester considerar al hombre y a la mujer como un espacio *dialéctico* en el cual para-sí y en-sí son momentos abstractos. Aquí es donde sale a la luz una de las deficiencias de la exegesis dualista: reducir al ser humano comprometido en el mundo al para-sí y a la conciencia, tal como lo hicieron Descombes y Merleau-Ponty. La tabla de doble entrada que diagramamos a partir de la interpretación dualista despista una comprensión más sintetizadora, pero no conciliadora, entre los dos tipos de seres descriptos por Sartre. Asimismo, no hay que obviar que la realidad humana a nivel individual también es un punto de interacción de varias subjetividades; puesto que el fenómeno de la mirada, como asevera Sartre, sucede *de manera directa*, es decir, sin intermediarios, en el interior mismo del ser de cada individuo.

A partir de estas correcciones, somos ahora capaces de afirmar que la obra *SN* lleva a cabo el estudio de la realidad humana tanto en los aspectos en que ella *es* como en los aspectos en que ella *no es*, no perdiendo de vista que ambos polos ontológicos se hayan siempre unidos, aunque sea conflictivamente. El hombre es en-sí, por ejemplo, en lo que respecta a su cuerpo, a su pasado y a su facticidad. La facticidad es la contingencia de existir y de existir en cierto contexto histórico, geográfico, social y cultural; el cuerpo es el orden instrumental en que se ordena la facticidad; el pasado es aquello pretérito-trascendido que queda a nuestras espaldas durante el desarrollo de nuestras vidas. Mas estos modos de ser están *infestados* (*hantés*) por la nada que el ser humano también es. Los sujetos son cuerpo, facticidad y pasado en el modo de no serlos, es decir, en cuanto son también libertad, trascendencia y proyecto. Los hechos devienen posibilidades, dado que, en su carácter de Para-sí, el hombre y la mujer niegan su situación existencial presente en aras de proyectar un ser que han de ser en el futuro. Desde estas nociones, puede entenderse por qué Sartre afirma “la realidad humana se hace”, puesto que el “hacer” incluye esta dialéctica dramática entre el para-sí y el en-sí de los seres humanos.

Referencias bibliográficas

- Descombes, V.** (1988), *Lo mismo y lo otro: cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Madrid: Cátedra.
- Sartre, J.-P.** (1996), *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*, Barcelona: Altaya.
- Merleau-Ponty, M.** (1957), *Las aventuras de la dialéctica*, Buenos Aires: Leviatán.



La noción de causa en el *Protréptico* de Aristóteles

CLAUDIA SEGGIARO

UBA/CONICET

Si bien la noción aristotélica de causa ha sido objeto de incontables análisis, ellos se han centrado, en general, en los escritos esotéricos, tales como la *Metafísica*, la *Física*, los *Analíticos* y los *Tópicos*. Hasta donde sabemos, los estudiosos raramente se han ocupado de examinar este concepto en el *Protréptico*. En efecto, en relación con esta última obra, se han limitado al comentario escueto de los pasajes donde esta noción aparece explícitamente. Al consultar la bibliografía existente sobre el *Protréptico* notamos que el examen de la noción de causa es subsidiario del resto de las temáticas tratadas, no un fin en sí mismo. No obstante, pese, el término “causa” (*aitía*) es usado en escasos fragmentos (12, 33, 35, 36, 43, 100 y 102), su aparición es esencial para comprender la relación que Aristóteles establece entre la existencia de ciertos principios que fundan lo real y la definición del conocimiento como el descubrimiento de estos principios. Si bien la intención de Aristóteles en el *Protréptico* es hacer una exhortación a la filosofía y no realizar una especulación metafísica o gnosológica rigurosa, al definir la filosofía como el conocimiento de lo real, el estagirita se vio obligado a tratar, aunque fuera esquemáticamente, una noción de causalidad que le sirviera de nexo entre su explicación de lo real y lo real mismo.

Teniendo en cuenta lo que acabamos de señalar, el objetivo de este trabajo será analizar la noción de causa en el *Protréptico* poniendo principal énfasis en la reconstrucción de los fragmentos 33 y 35

En el fragmento 33 Aristóteles afirma:

Siempre, efectivamente, es más cognoscible lo anterior que lo posterior y lo mejor por naturaleza que lo peor. Pues hay ciencia más de lo definido y ordenado que de sus contrarios, y más de las causas que de los efectos. Las cosas buenas son más definidas y ordenadas que las malas, igual que lo es más el hombre virtuoso que el deshonesto. Es necesario, efectivamente, que haya entre unas y otras cosas la misma diferencia. Y lo anterior es causa en mayor medida que lo posterior, porque, si suprimimos aquello, se suprime lo que recibe su realidad de ello: las líneas, si se suprimen los números; las superfi-



cies, si se suprimen las líneas; los volúmenes si se suprimen las superficies; y las llamadas sílabas si se suprimen las letras.¹ (trad. Vallejo Campos levemente modificada)

En la primera parte de este fragmento, podemos distinguir dos grupos de términos que corresponden a dos campos semánticos cuyos referentes se diferencian por su *status* ontológico. El primer grupo está conformado por los siguientes términos: lo anterior (*tò próteron*), lo mejor (*tò béltion*), lo definido (*tò horisménon*) y lo ordenado (*tò tetagménon*). El segundo grupo, en cambio, está conformado por la contrapartida de estos términos: lo posterior (*hýsteron*), lo peor (*kheirónon*) y lo falto de definición o desordenado, a los que se alude en el fragmento mediante la expresión “lo contrario” (*tò enantíon*).²

Al decir que lo anterior y mejor en cuanto a su naturaleza es más cognoscible (*gnorimótera*)³ que lo posterior, ya que hay más ciencia de lo ordenado y definido, esto es, de las causas que de los efectos, Aristóteles tiende a equiparar los términos del primer grupo contraponiéndolos a los del segundo, estableciendo entre ellos una relación causal cuya naturaleza ontológica y gnoseológica está determinada por los términos *tèn phýsin*, *gnorimótera* y *epísteme*. Desde la perspectiva de Aristóteles, puesto que, por un lado, lo anterior y mejor en cuanto a su naturaleza (*tèn phýsin*) es más ordenado, definido y más causa que sus opuestos y puesto que, por otro lado, hay más ciencia de estas cosas que de lo peor y posterior, es evidente que si queremos alcanzar verdadera *epísteme* debemos abocarnos a conocer la primera clase de cosas, esto es, las mejores, las anteriores y las que son causas en sentido propio.⁴ Es la prioridad ontológica introducida por el término *phýsis* lo que permite postular la prioridad gnoseológica presente en el texto mediante los términos *gnorimótera* y *epísteme*. La lectura del *Protréptico* a la luz del *corpus* nos permite pensar que, para Aristóteles, la ciencia se identifica con el conocimiento del ser⁵ (fragmento 24 y 48), lo cual implica, necesariamente, el conocimiento de las causas y del fundamento de todas las cosas.⁶ Sin este conocimiento, el hombre podrá tener una

¹ Ἀεὶ γὰρ γνωριμώτερα τὰ πρότερα τῶν ὑστέρων καὶ τὰ βελτίω τὴν φύσιν τῶν χειρόνων. τῶν γὰρ ὠρισμένων καὶ τεταγμένων ἐπιστήμη μᾶλλον ἔστιν ἢ τῶν ἐναντίων, ἐπὶ δὲ τῶν αἰτίων ἢ τῶν ἀποβαινόντων. ἔστι δ' ὠρισμένα καὶ τεταγμένα τὰγαθῶν κακῶν μᾶλλον, ὥσπερ ἄνθρωπος ἐπιεικῆς ἀνθρώπου φαύλου τὴν αὐτὴν γὰρ ἔχειν ἀναγκαῖον αὐτὰ πρὸς ἄλληλα διαφορὰν. αἰτιά τε μᾶλλον τὰ πρότερα τῶν ὑστέρων· ἐκείνων γὰρ ἀναιρουμένων ἀναιρεῖται τὰ τὴν οὐσίαν ἐξ ἐκείνων ἔχοντα, μήκη μὲν ἀριθμῶν, ἐπίπεδα δὲ μηκῶν, στερεὰ δὲ ἐπιπέδων, στοιχείων δ' αἰ ὀνομαζόμεναι συλλαβαί.

² Dumoulin (1981: 123-126).

³ En *Tópicos* VI 4, 141b 15-16, Aristóteles afirma: “es mejor sin más tratar de conocer lo posterior mediante lo anterior: pues tal proceder es más rico en conocimiento”.

⁴ Para un desarrollo más detallado de esta tesis, véase Berti (2008d: 662-672).

⁵ *Metafísica* IV 1, 1003a 20-21.

⁶ *Analíticos segundos* II 2, 90a 30-35; *Metafísica* I 2, 981b 25-982 a 5; *Metafísica* IV 1, 1003a 30-31.



aproximación a lo real, pero no verdadera *epistémē* y mucho menos *sophía* o *phrónesis*.⁷

En esta misma línea, en el fragmento 35 Aristóteles dirá:

Es mucho más necesario que haya conocimiento de las causas y de los elementos que de las cosas posteriores a ellos, ya que éstas no están entre los objetos supremos y de ellas no surgen los objetos primeros, sino que de éstos y por medio de éstos se originan y constituyen las demás cosas.⁸(trad. Vallejo Campos levemente modificada).

Al explicitar la relación entre las causas, los elementos constitutivos de lo real y la sabiduría (*phrónesis*), Aristóteles da un cierre al argumento iniciado en el fragmento 33.

No obstante, lo primero que debemos resaltar en este fragmento es la construcción “*tôn aitíon kai tôn stoikheíon*”, ya que, en apariencia, esta conjunción introduce una variante en el análisis que hasta aquí veníamos haciendo. Lo que Aristóteles parece estar diciendo es que la sabiduría (*phrónesis*) consiste en el conocimiento de las causas y primeros elementos.⁹ Ahora bien, uno de los puntos álgidos de este fragmento es el conector *kai*.

En el fragmento 36, nos encontramos con una construcción parecida. Allí, Aristóteles afirma:

Si el fuego, el aire, el número o algunas otras realidades naturales son las causas o principios de las otras cosas, conocer esas otras cosas será imposible desconociendo aquellas.¹⁰

La variante que nos ofrece este fragmento con respecto al fragmento 35 es que en lugar de coordinar *tôn aitíon* y *stoikheíon*, Aristóteles reúne los términos *aitíai* y *prôtai*, esto es, los términos “causas” y “principios”.

En ambos casos, la pregunta que nos surge en torno al uso del nexos coordinante “*kai*” es la siguiente: ¿está señalando Aristóteles, por medio de dicho nexos, que los términos “causas”, “elementos” y “principios” son diferentes entre sí y, por lo tanto,

⁷ *Metafísica* I 2, 982 a 9-15; *Protréptico*, fragmento 65.

⁸ Ὁμοίως δὲ καὶ τῶν περὶ φύσεως· πολὺ γὰρ πρότερον ἀναγκαῖον τῶν αἰτίων καὶ τῶν στοιχείων εἶναι φρόνησιν ἢ τῶν ὑστέρων· οὐ γὰρ ταῦτα τῶν ἄκρων οὐδ' ἐκ τούτων τὰ πρῶτα πέφυκεν, ἀλλ' ἐξ ἐκείνων καὶ δι' ἐκείνων ἄλλα γίνεται καὶ συνίσταται φανερώς.

⁹ Bastit (2002: 34-35).

¹⁰ Εἶτε γὰρ πῦρ εἴτ' ἀήρ εἴτ' ἀριθμὸς εἴτ' ἄλλαί τινες φύσεις αἰτίαι καὶ πρῶται τῶν ἄλλων, ἀδύνατον τῶν ἄλλων τι γιγνώσκειν ἐκείνας ἀγνοοῦντας· πῶς γὰρ ἂν τις ἢ λόγον γνωρίζοι συλλαβὰς ἀγνοῶν, ἢ ταύτας ἐπίσταιτο μηδὲν τῶν στοιχείων εἰδώς ;



tienen referentes distintos o, por el contrario, son maneras de expresar una misma clase de objetos?

Según Düring, el contexto en el cual está inserto el término *stoikheîa* (fragmento 35) es una clara evidencia de que por dicho término Aristóteles está aludiendo a “los primeros principios de la naturaleza”, los cuales, puesto que son los elementos constitutivos de todo lo que existe, son también sus causas. Es evidente que en su análisis Düring toma *stoikheîon* como sinónimo de *prôtos* razón por la cual infiere que a través de este último término Aristóteles está aludiendo a los elementos constitutivos de las cosas y, por lo tanto, a sus principios o causas. Por este motivo, desde la perspectiva de esta autor, el *kaí* no está cumpliendo una función copulativa, sino explicativa, razón por la cual *aitíai* y *stoikheîa* estarían siendo usados aquí como sinónimos.

Sin embargo, pese a coincidir en líneas generales con la lectura que hace Düring del fragmento, creemos que hay que matizar esta última interpretación del texto. Desde nuestra perspectiva, la partícula *kaí* introduce en el texto aristotélico una salvedad que no puede pasar inadvertida. Coincidimos con Düring en que, al describir los *stoikheîa* como la clase de elementos que son superiores y condición de posibilidad de las restantes cosas, Aristóteles les otorga el *status* de *arkhaí* y, por lo tanto, establece una relación de causalidad entre éstos y lo generado a partir de ellos. De hecho, al decir en la segunda parte del fragmento en cuestión, esto es, el fragmento 35, que “lo que es posterior” no puede ser objeto de la *phrónesis* ya que dicha clase de seres no está entre los superiores ni primeros, sino que llega a ser gracias a éstos, Aristóteles no sólo parece estar dando una descripción indirecta de las causas y elementos primeros sino también parece estar otorgándoles a ambos el mismo *status* y la misma relación causal sobre lo generado.¹¹ Resuenan en el presente fragmento las palabras de *Metafísica* V 1, 1013a 16-18, donde Aristóteles argumenta:

En otros tantos sentidos se habla también de “causas”, ya que todas las causas son principios Y, ciertamente lo común a todo tipo de principio es ser *lo primero a partir de lo cual* algo es, o se produce, o se conoce (trad. Calvo Martínez).

¹¹ Berti (2008d: 672). En el capítulo segundo, al sistematizar la noción de *phýsis* citamos *Metafísica* VII 17, 1041b 28-31. Allí, pudimos ver que Aristóteles diferencia los términos ‘elemento’ (*stoikheîon*) y ‘principio’ (*arkhé*), al cual identifica con *ousía*. En este pasaje, la *ousía* era definida como la naturaleza entendida como principio o elemento de las cosas.



Tanto en el pasaje citado de la *Metafísica* como en los fragmentos 33, 35 y 36 del *Protréptico*, los principios son descriptos como lo primero a partir de lo cual se generan las restantes cosas. Esta anterioridad constituye el principal motivo por el cual Aristóteles puede otorgarles el mismo *status* ontológico y epistemológico a las nociones de causa y de principio.¹² Para Aristóteles, los primeros principios son los elementos que fundan y explican la existencia de las cosas y, en este sentido, son causas de las cosas. El que quiere adquirir un verdadero conocimiento debe conocer estos principios sobre los cuales se cimienta todo el edificio del saber.¹³ Según Reale, Aristóteles usa *áition* y *arkhé* como si fuesen sinónimos y, por lo tanto, como si estuviesen completamente unidos.¹⁴ Incluso, recalca Reale, Aristóteles usa el término *stoikheîon* en el mismo sentido. Leído de esta manera, causas, principios y elementos serían las condiciones metafísicas de la realidad, aquello sin lo cual lo real no sólo no sería posible, sino que tampoco podría ser explicado. En este contexto, dichos términos pueden ser entendidos como la condición de posibilidad de lo real, aunque no en el sentido kantiano-idealista del término, sino en su sentido realista objetivo. También podrían ser definidos como razón, siempre y cuando se entienda por este último término tanto razón *essendi* como razón *cognoscendi*. Bajo esta última acepción *causa*, *principios* y *elementos* no sólo serían la razón del ser de las cosas, sino también aquello que permite explicarlas cabalmente.

En esta misma línea argumentativa, en *Analíticos Segundos* I 2, 71b 34-72a 6, tras trazar la distinción entre más conocido en sí y más conocido para nosotros, Aristóteles equipara los términos *primero* y *principio*, a la vez que define a este último como “la proposición inmediata de una demostración, aquello respecto de la cual no hay nada anterior”.¹⁵ A partir de esta acepción, los términos *anterior* y *principio* pueden ser definidos como el presupuesto indispensable para que las cosas existan, sin depender de ninguna de ellas para existir. Por tal motivo, Aristóteles dirá en la *Física* I 1, 184a 11-13 que “creemos conocer cada cosa sólo cuando conocemos sus primeras causas y primeros principios e incluso sus elementos”.¹⁶ Del análisis de los pasajes citados, parece desprenderse que sólo “cuando <las causas> son comprendidas como principios del pensamiento somos capaces de ver cómo lo

¹² Bastit (2002: 36).

¹³ *Metafísica* I, 983a 25-26.

¹⁴ Reale (1980: 24).

¹⁵ *Analíticos Segundos* I 2, 72a 6-8.

¹⁶ *Física* I 1, 184a 11-13: τότε γὰρ οἰόμεθα γινώσκειν ἕκαστον, ὅταν τὰ αἴτια γνωρίσωμεν τὰ πρῶτα καὶ τὰς ἀρχὰς τὰς πρῶτας καὶ μέχρι τῶν στοιχείων.



subjetivo y lo objetivo se mantienen unidos: las causas son lo que hace que una cosa sea lo que es y son también lo que conocemos”.¹⁷

Sin embargo, la explicación dada hasta aquí no nos permite afirmar categóricamente ni el uso explicativo dado al *kaí* por Düring ni la identificación entre principios y causas presupuesta por Reale. Como dice Calvo, “la relación entre los términos *arkhé* (principio) y *aítion* (causa) es vacilante en Aristóteles, al igual que en la lengua común. A menudo *tienden a coincidir* extensionalmente, aun cuando cada uno de ellos posee un rasgo peculiar del que el otro carece: ‘causa’ suele comportar la idea de influjo; ‘principio’ comporta la idea de *orden y prioridad en éste*. Como consecuencia de esta diferencia, a veces se considera *más amplia la noción de principio* que la de causa: toda causa es principio, pero no todo principio es causa (...) mientras que otras veces se *considera más amplia la noción de causa*: no todas las causas son principios, solamente lo son las causas *primeras*.”¹⁸ En la misma línea de lectura, Michel Bastit¹⁹ afirma que es para esclarecer la expresión *arkhai kai aítiai* que en la *Metafísica* Aristóteles declara que algunos principios son causas, pero no a la inversa (*Metafísica* V 1, 1013a 17). Para Bastit, el concepto de causa en Aristóteles tiene un doble aspecto: ontológico y lógico. Ahora bien, desde la perspectiva de este autor, sólo partiendo de este doble aspecto del concepto de causa se puede concluir que algo pueda ser, simultáneamente, principio y causa. Una interpretación análoga parece ser la de Berti.²⁰ Al analizar el concepto de “primero” en Aristóteles, Berti afirma que en algunos pasajes de la obra aristotélica, como por ejemplo *Metafísica* V 1, 1013a 14-21, “primero” no sólo es convertible con “principio” sino también con “causa”, de donde se desprende que “principio” y “causa” son o deberían ser equivalentes. Pese a esto, este mismo autor llama la atención sobre el hecho de que estos dos últimos términos no son completamente intercambiables. Según Berti,²¹ sólo por analogía se puede decir que los principios son causa. Para Berti, la identidad por analogía no implica identidad específica ni identidad numérica entre “principios” y “causa”, sino identidad de función.

Un texto clave para entender esta diferencia es el primer libro de la *Metafísica*.²² En este libro, al referirse a los cuatro significados de “causa” y hacer un reco-

¹⁷ Bruce-Robertson (2002:14).

¹⁸ Calvo Martínez (2007: 152).

¹⁹ Bastit (2002: 36).

²⁰ Berti (2008d: 666).

²¹ Berti (2008d: 392).

²² En *Metafísica* I 2, 982b 1-2, al indagar sobre el objeto de la ciencia superior, Aristóteles se vale de la misma conjunción que la empleada en el fragmento 35. Para Aristóteles la ciencia más elevada es aquella que tiene como fin lo más cognoscible y esto último se identifica, a su vez, con los principios y causas de las cosas.



ruido de las diferentes maneras de abordar este tema,²³ Aristóteles argumenta que el error de sus predecesores fue reducir la explicación de lo real a un solo tipo de relación causal.

Como es sabido, Aristóteles postula cuatro maneras de entender la causa. Para el estagirita:

Una causa decimos que es la *entidad*, es decir, la *esencia* (pues el porqué se reduce, en último término, a la definición, y el porqué primero es causa y principio); la segunda, la *materia*, es decir, el sujeto; la tercera, *de donde proviene el inicio del movimiento*, y la cuarta, la causa opuesta a esta última, *aquello para lo cual*, es decir, el bien (éste es, desde luego, el fin a que tienden la generación y el movimiento)²⁴ (trad. Calvo Martínez).

No obstante, los ejemplos que nos da Aristóteles en los fragmentos 35 y 36 del *Protréptico* no parecen cubrir estas cuatro maneras de entender la noción de causa. Al proponer como ejemplos el aire, del fuego, y los principios platónicos,²⁵ Aristóteles parece excluir la causa final y eficiente. Leídos desde esta perspectiva, los principios ejemplificados por Aristóteles en los fragmentos 33 y 36 pueden ser tomados como elementos constitutivos de las cosas o principios formales de lo real. Teniendo como telón de fondo el último pasaje citado de *Metafísica* (I, 3 983a 27-32), estamos inclinados a pensar que dichos principios pueden ser vistos como aquello a partir de lo cual las cosas llegan a ser lo que son, esto es, el substrato a partir del cual las cosas son generadas (causa material),²⁶ o aquello por lo cual las cosas son lo que son, es decir, “lo que es ser esto” (causa formal).²⁷ La lectura de los fragmentos 33 y 36 nos lleva a pensar que Aristóteles está poniendo en juego una o dos maneras de entender las causas, pero no los cuatro sentidos desarrollados en el primer libro de la *Metafísica*. Por cierto, Aristóteles no menciona en ninguno de los dos fragmentos ni la causa eficiente ni la final, que tienen, ambas, un peso fundamental en su metafísica.

Desde este punto de vista, si en las expresiones “*tôn aitíon kai tôn stoikheíon*” y “*aitíai kai prôta*” “causas” y “elementos” o “causas” y “principios” fueran términos completamente intercambiables y el *kai* sólo tuviera un sentido explicativo, Aristóteles estaría incurriendo en el mismo error achacado a sus predecesores, a saber, estaría reduciendo la ciencia al conocimiento de una única explicación causal, razón

²³ *Metafísica* I 3, 983a ss.

²⁴ *Metafísica* I 3, 983a 27-32.

²⁵ Véase Berti (2008a: 81).

²⁶ *Física* II 3, 195a 20.

²⁷ *Física* II 3, 195a 16-20.



por la cual, si bien no hubiera errado, sólo habría contribuido parcialmente al descubrimiento de la verdad.²⁸ Por este motivo, es plausible pensar, a diferencia de lo que sostiene Düring, que si bien Aristóteles está explorando los rasgos que tienen en común principios y causas, a través de las expresiones arriba mencionadas está poniendo en conjunción términos con valencias distintas y que aportan a la economía del texto una complejidad mayor de la que el intérprete arriba citado parece conceder.

Por último, y a modo de conclusión podemos decir que, si bien el recorrido a lo largo de los fragmentos conservados del *Protréptico* no nos permite afirmar que haya en esta obra una sistematización de la teoría de las causas, tal como podemos hallar en la *Metafísica* o en la *Física*, ni tampoco nos permite sostener que a la hora de escribir su exhortación a la filosofía Aristóteles haya tenido en mente esta sistematización, podemos, al menos, conjeturar que hay en el *Protréptico* un esbozo de la concepción de la ciencia como el conocimiento de la “estructura” de lo real y una identificación de dicho conocimiento con el conocimiento de las causas. Los fragmentos 33 y 35 constituyen la materialización de esta concepción que transforma a la filosofía, tal como es descrita en el fragmento 48, en el conocimiento del ser y en la *epistémé* por antonomasia.

Referencias bibliográficas

Ediciones y traducciones

Berti, E. (2008a) [2000], *Protreptico*, Introduzione, traduzione e commento di ---, Milano, UTET.

Candel Sanmartín, M. (1988), Aristóteles, *Analíticos Segundos*, en *Tratados de Lógica (Órganon)*, tomo II, introducción, traducción y notas de ---, Madrid, Gredos.

Calvo Martínez, T. (2007), Aristóteles, *Metafísica*, introducción, traducción y notas de ---, Madrid, Gredos.

Düring, I. (1961), *Aristotle's Protrepticus, An Attempt at Reconstruction*, Göteborg, Almqvist & Wiksell.

Echandía, G. (2007), Aristóteles, *Física*, introducción, traducción y notas de ---, Madrid, Gredos.

Megino Rodríguez, C. (2006), *Protréptico*, introducción, traducción y notas de ---, Madrid, Abada.

²⁸ *Metafísica* II 1, 993a 30-393b5.



- Reale, G.** (1968), Aristotele, *Metafisica*, introduzione, traduzione e commento di ---, 3 vols., Napoli, Loffredo.
- Ross, W. D.** (1964), *Aristotelis Dialogorum Fragmenta*, Oxford, Clarendon Press.
- Ross, W.D.** (1970) [1924], Aristotle's *Metaphysics*, a Revised Text with Introduction and Commentary by ---, Oxford, Clarendon Press 2 vols.
- Vallejo Campos, A.** (2005), Aristóteles, *Fragmentos*, introducción, traducción y notas de ---, Madrid, Gredos.
- Zanatta, M.** (2008), Aristotele, *I Dialoghi*, introduzione, traduzione e commento di ---, Milano, Biblioteca Universitaria Rizzoli.
- Zanatta, M.** (2009), Aristotele, *Metafisica*, introduzione, traduzione e commento di ---, Milano, Biblioteca Universitaria

Bibliografía secundaria

- Bastit, M.** (2002), *Les quatre causes de l'être selon la philosophie première d'Aristote*, Paris, Éditions Peeters.
- Berti, E.** (2004) [1977], *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Milano, Bompiani.
- De Strycker, É.** (1960), "On the first section of fr. 5 A of the *Protrepticus*", en I. Düring I and G. E. L. Owen (eds.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, Göteborg, Almqvist & Wiksell, pp. 76-104.
- Dumoulin, B.** (1981), *Recherches sur le premier Aristote*, Paris. Vrin.
- Düring, I.** (1954), "Problems in Aristotle's *Protrepticus*", *Eranos* 52, pp. 139-171.
- Reale, G.** (1980) [1967], *The Concept of First Philosophy and the Unity of the Metaphysics of Aristotle*, New York, State University of New York.



Representaciones mentales conceptuales y sistemas de reflejos

NICOLÁS ALEJANDRO SERRANO

UBA

1. Introducción

El tema que abordaré forma parte de un proyecto más amplio, relacionado con la disputa en torno al tipo de contenido presente en la percepción sensible. Más específicamente, este trabajo explorará uno de los principales argumentos en favor de mi postura, que he dado en llamar “Conceptualismo Mínimo”, y que sostiene, entre otras cosas, la presencia de un proceso de categorización a nivel sub-personal que dota a la totalidad de la experiencia (aunque no necesariamente a cada uno de sus elementos en forma diferenciada) de contenido conceptual.

Específicamente, me propongo analizar las respuestas automáticas a estímulos externos considerados como “peligrosos”, para sostener que la mera existencia de este tipo de respuestas refleja demanda que el contenido de la experiencia sensible resulte categorizado en un nivel sub-personal. Esto, concluiré, brinda razones en favor de una posición conceptualista en el debate acerca del tipo de contenido presente en la experiencia perceptiva.

2. Reflejos complejos

Considero que es un fenómeno ampliamente aceptado el que los seres humanos poseemos, al ser enfrentados con situaciones de gran peligro, un cierto rango de respuestas automáticas. Cualquiera que haya padecido una situación tal, posiblemente se haya encontrado alejándose de la fuente del peligro, o bien acurrucado en una posición segura, sin habérselo propuesto previamente. Asimismo, existen respuestas fisiológicas altamente documentadas, tales como la sudoración en las palmas o la segregación de adrenalina, que se manifiestan en forma automática frente a situaciones de peligro. Curiosamente, incluso en casos en los cuales el peligro no es real sino meramente psicológico o aparente (como es el caso de los individuos con insectofobia que ven una cucaracha) este tipo de respuestas parecen dispararse



en forma involuntaria y automática. Por último, estas respuestas automáticas también pueden dispararse en forma accidental: como cuando, caminando por un bosque, uno salta repentinamente al sentir una rama rozar nuestro pie y confundirla con una serpiente.

Coloquialmente, se suele decir que este tipo de respuestas constituyen un “reflejo” frente al peligro. Se podría definir un “reflejo” como una respuesta rápida, automática e involuntaria a un determinado estímulo. Pero el término “reflejo” abarca en sí mismo un gran número de respuestas automáticas, la mayoría de las cuales pueden explicarse recurriendo a explicaciones fisiológicas que terminan en la médula espinal (como la flexión de la pierna causada por un golpe en la rodilla).

En este trabajo me interesa explorar un sub-conjunto de reflejos, al cual llamaré “reflejos complejos”, que se diferencian de otros reflejos más sencillos como los reflejos de mera tensión o contracción muscular. Podría darse una primera caracterización de los “reflejos complejos” como aquellos que no son disparados exclusivamente por las propiedades sensibles de un determinado estímulo, sino por determinadas *propiedades valorativas* que se asignan a tal estímulo (e.g. “peligroso”) y que no son en sí mismas sensibles. Algunos ejemplos, desarrollados en la sección siguiente, ayudarán a dotar de sustancia esta breve caracterización inicial.

3. Respuestas al peligro

Un ejemplo de estos reflejos complejos podrían ser las mencionadas reacciones automáticas frente al peligro. La existencia de tales reacciones reflejas dista de ser un hecho meramente aceptado por el sentido común o la simple introspección. Lejos de eso, ha sido un tópico de creciente interés dentro de las neurociencias. Desde la teoría original de Papez (1937) y su revisión de MacLean (1949, 1952), según la cual hay un “sistema límbico” en el cerebro dedicado exclusivamente a las emociones, pasando por la propuesta de LeDoux (2003) que sostiene la existencia de un “sistema del miedo” con su centro focalizado en la amígdala, hasta la posterior conceptualización de Öhman y Mineka (2003) en términos de un “módulo del miedo”. En todos estos y otros casos, las neurociencias han teorizado, localizado y documentado la existencia de sistemas del cerebro específicamente dedicados a dar respuestas veloces y automáticas a estímulos considerados como peligrosos o atemorizantes.

Tales respuestas incluyen, entre otras, comportamiento defensivo (tal como “congelarse” de terror o escapar), respuestas autónomas del sistema nervioso (cambios en la presión sanguínea y ritmo cardíaco), respuestas neuroendócrinas (como



la liberación de hormonas desde determinadas glándulas). Sin embargo, el aspecto interesante, que compete a este trabajo, de los reflejos complejos frente al peligro no está del lado de las respuestas, sino del lado de los estímulos. Considérese por un momento algunos de los diferentes estímulos que pueden disparar una respuesta automática como las mencionadas. Cosas tan disimiles como ver un animal grande, o una amenaza natural como el fuego, o incluso un artefacto peligroso tal como un arma cargada pueden disparar todas o algunas de estas respuestas automáticas. Sin embargo, considerados en tanto estímulos perceptivos, estos tres ejemplos resultan altamente disimiles.

A diferencia de lo que ocurre con otro tipo de reflejos (e.g. mover la pierna frente a un impacto en la rodilla), no parece posible dar condiciones sensibles necesarias y suficientes para que un estímulo determinado resulte relevante para activar los reflejos relacionados al peligro. Esto se vuelve aún más evidente si se tiene en consideración que estímulos perceptivos similares pueden disparar las respuestas automáticas al peligro dependiendo de que se encuentren acompañados de determinada información adicional. Por ejemplo, la percepción visual de un arma, acompañada de la información de que ésta se encuentra cargada puede disparar las respuestas automáticas, mientras que la misma percepción visual acompañada del conocimiento de que *no* está cargada, o de que es una réplica de juguete, podría no disparar dichas respuestas. Asimismo, percibir una determinada persona puede ser irrelevante para disparar los reflejos relacionados al peligro en condiciones normales, pero relevante si se encuentra acompañada del conocimiento de que dicho individuo pretende hacernos daño (incluso si no lo demuestra en forma perceptiva).

Además, se puede destacar que estímulos pertenecientes a diferentes modalidades sensitivas (tales como el olor a quemado, el ruido de un arma o de un grito, determinadas sensaciones táctiles, etc.) y, por ende, sin propiedades perceptivas en común, también pueden disparar las mismas respuestas automáticas ligadas a la percepción del peligro. Por último, el contexto en el cual se percibe un mismo objeto peligroso puede ser relevante para provocar la respuesta refleja. De este modo, la percepción de un lobo en un descampado generará inmediatas reacciones como la sudoración y las palpitaciones, mientras que la percepción del mismo lobo en un zoológico tan solo generará un poco de curiosidad.

Todos estos ejemplos pretenden mostrar que si bien los reflejos complejos ligados al peligro resultan disparados por diversas percepciones sensibles, no existe ninguna característica sensible que sea compartida por todos los estímulos relevantes. Más aún, un mismo estímulo sensible puede disparar los reflejos asociados al peligro en un caso, y no en otros. Esto lleva a pensar que si bien poseemos reflejos



complejos que resultan activados por estímulos sensibles peligrosos, la propiedad misma de ser “peligroso” *no* es una propiedad presente en el estímulo sensible externo. La evidente pregunta que surge a continuación es: ¿qué tipo de propiedad es entonces y de dónde surge?

4. Tres explicaciones posibles

La breve exploración de los reflejos complejos frente al peligro ha desembocado en un problema que podría sintetizarse del siguiente modo: nuestros reflejos frente al peligro parecen activarse por la percepción sensible de una propiedad no-sensible (el peligro). Si, llegado este punto, se desean subsumir los muchos casos de respuestas automáticas frente al peligro a una única explicación se puede escoger entre una serie de alternativas.

La primera alternativa, de corte racionalista, sería proponer que el reflejo frente al peligro resulta disparado por veloces categorizaciones o deducciones realizadas sobre la experiencia sensible de nivel personal. Así, cuando un individuo se encuentra en el descampado con un lobo hambriento, el individuo primero vería al lobo y luego (de un modo envidiablemente veloz) deduciría su naturaleza peligrosa y dicha conclusión dispararía las mencionadas respuestas automáticas. El obvio problema de esta primera alternativa es que no parece capturar el sentido en el cual se ha afirmado que existe un *reflejo* activado por la percepción del peligro. Si bien se podría intentar acomodar un verdadero reflejo al interior de esta propuesta, un reflejo que resultase disparado por la conclusión deducida, esto dista de capturar el modo en que los reflejos habitualmente funcionan. Puntualmente, esta propuesta no parece reflejar la forma en que un acto perceptivo funciona como disparador de las respuestas reflejas. Por otro lado, este pseudo-reflejo resultaría muy dependiente de la actividad consciente de nivel personal (por veloz que ésta sea), actividad consciente que pareciese quitarle al reflejo toda posible utilidad evolutiva para evadir el peligro en cuestión. Esto se debería a que la intervención del razonamiento de nivel personal tornaría las respuestas automáticas demasiado lentas como para facilitar la supervivencia del individuo en condiciones adversas.

Una segunda alternativa sería proponer que no poseemos un único reflejo sino una gran cantidad de reflejos diferentes, cada uno de los cuales resulta disparado por un *input* perceptivo que posee determinadas propiedades sensoriales. Así, en vez de hablar de un reflejo para evadir el peligro, se debería hablar de un reflejo para evadir los lobos (hambrientos), otro para evadir los incendios, otro para las



armas (cargadas), etc. Esta propuesta posee la ventaja de proponer una explicación del fenómeno en cuestión que respete la estructura funcional tradicional de los sistemas de reflejos al identificar condiciones necesarias y suficientes para que un determinado *input* sensorial active uno de los (muchos) sistemas de reflejos frente al peligro. Además, parece mantener la velocidad de respuesta necesaria para darle una utilidad evolutiva a dicho(s) reflejo(s). Sin embargo, esta propuesta se enfrenta a otra serie de problemas independientes.

Para comenzar, resulta muy poco parsimonioso hablar de una infinidad de reflejos diferentes para dar cuenta de casos aparentemente tan similares. Además, pareciera haber un problema para explicar los orígenes de dicha infinidad de reflejos. Tómese, por ejemplo, el caso estudiado por Öhman y Mineka (2003) respecto al miedo a las serpientes. Según la hipótesis de estos autores, el cerebro tendría un módulo innato para responder en forma adversa a los estímulos sensoriales de serpientes que habría sido evolutivamente desarrollado por los mamíferos primitivos como un mecanismo para defenderse de un tipo muy abundante de depredadores. Este caso parece apoyar la hipótesis de la multiplicidad de reflejos, al brindar un reflejo innato para cada tipo particular de estímulo sensorial. Sin embargo, nuestros reflejos frente al peligro parecen activados por mucho más que meras serpientes. Considérese, por ejemplo, los monstruos de películas de ciencia ficción, o los programas de televisión en los que sujetos disfrazados de monstruos asustan a individuos al azar. En estos casos, se ve claramente que la percepción de criaturas de fantasía dispara los reflejos en cuestión, aunque la percepción de las mismas no puede poseer una historia evolutiva previa. Asimismo, en la medida en que estos disfraces nunca fueron vistos por los sujetos que están siendo asustados, no puede proponerse que estos reflejos han sido adquiridos mediante algún tipo de condicionamiento. Más bien, resulta altamente aceptable e intuitivo proponer que un individuo puede tener respuestas reflejas del tipo en cuestión frente a estímulos nunca antes percibidos y carentes de una historia evolutiva en la especie. En este sentido, la propuesta de múltiples reflejos parece ser incapaz de explicar el hecho de que podamos mostrar comportamientos reflejos frente a *nuevas* situaciones peligrosas, incluso situaciones peligrosas que no tengan características sensibles similares a otras situaciones peligrosas que se hayan experimentado previamente.

Finalmente, la propuesta de múltiples reflejos no parece poder explicar los casos en que la información no-perceptiva adicional (e.g. si el arma está cargada o no, o si un individuo quiere hacernos daño o no) resulta decisiva para activar los reflejos relevantes. En este sentido, si lo único que disparase los reflejos fuesen las propiedades sensibles del estímulo, no debería haber ninguna diferencia entre que nos



apunten con un arma que sabemos cargada a que nos apunten con una arma que sabemos descargada, o con una réplica que sabemos que es de juguete.

Existe, finalmente, una tercera alternativa, que es la que propongo bajo el conceptualismo mínimo. Según esta posición, la percepción puede entenderse funcionalmente como un proceso de dos etapas: una primera etapa sub-personal de reacciones físicas y electro-químicas de bajo nivel que relacionan el entorno del individuo con su sistema nervioso y perceptivo, y cuyo *output* funciona como *input* a una segunda etapa de nivel personal que constituye la experiencia sensible propiamente dicha.

Partiendo de esta imagen de la percepción, la tercera alternativa consistiría en postular un proceso de categorización hacia el final del nivel sub-personal de la percepción. La categorización es habitualmente entendida como un proceso conceptualizante que mapea datos perceptuales a categorías conceptuales. Para los casos que nos competen, la categoría conceptual relevante sería la de "peligroso". La forma particular en que dicho mapeo sería llevado a cabo dependería de la teoría de conceptos que se deseara adoptar. Si, por ejemplo, se adhiere a una teoría atomista de los conceptos, se podría sostener que poseemos un concepto atómico de *peligroso* al cual resultan mapeados una multitud de estímulos sensibles. Alternativamente, se podría sostener que los diferentes estímulos perceptivos son mapeados a otros conceptos atómicos y que algunos de estos conceptos se encuentran relacionados (bien por el funcionamiento interno de este proceso de categorización, bien por otros procesos) al concepto de *peligroso*. Una tercera alternativa disponible sería adoptar una teoría no-atomista de conceptos y proponer que los estímulos sensibles resultan mapeados a conceptos con determinadas propiedades, una de las cuales sería "peligroso".

Debido a la naturaleza funcional de sus postulados, el conceptualismo mínimo es compatible con estas tres y muchas otras alternativas. Cualquiera sea la opción que se elija para caracterizar a los conceptos, la propuesta del conceptualismo mínimo es que *los reflejos frente al peligro no son activados por las propiedades sensibles de los estímulos en cuestión, sino por su categorización sub-personal como "peligrosos"*. Es este proceso de categorización el que dota al estímulo de la "propiedad valorativa" (peligroso) que, previamente, fue utilizada para catalogar a los reflejos frente al peligro como un único "reflejo complejo".

Al proponer que tal proceso de categorización se lleva a cabo en el nivel sub-personal, esta alternativa conceptualista deja la experiencia consciente fuera del proceso de activación del reflejo y permite mantener el tiempo veloz de respuesta necesario para dotar de pertinencia evolutiva a los reflejos frente al peligro. Esto



también mantiene al sistema de reflejos inmune a la manipulación consciente directa, salvaguardando de este modo el encapsulamiento informacional que Öhman y Mineka (2003) atribuyen a su “módulo del miedo”. Por otro lado, en tanto que la categorización es un proceso conceptual, también permite acomodar la relevancia de la información no-sensible (e.g. que el arma esté, o no, cargada) en la activación de los reflejos. Debido a esto, también permite explicar cómo el bagaje conceptual del individuo puede influenciar la activación o no activación del reflejo. Esta influencia resulta ejemplificada en el caso de un insectofóbico frente a la cucaracha o, inversamente, del guardabosque acostumbrado a lidiar (sin disparar su reflejo) con serpientes o con animales grandes y feroces.

En esta línea, una descripción del proceso de categorización sub-personal que aluda a relaciones conceptuales (sea entre conceptos atómicos, o entre conceptos con sus propiedades) también permite explicar el modo en que diferentes aprendizajes o tratamientos psicológicos pueden tornar irrelevante un tipo de estímulo que solía ser relevante, precisamente por disociar un determinado tipo de estímulo con el concepto de *peligroso*. Esto no rompería el encapsulamiento informacional que Öhman y Mineka atribuyen al módulo del miedo, sino que bloquearía en forma indirecta el *input* que este módulo pudiese tener mediante un trabajo sobre las asociaciones conceptuales que influyen en la categorización de los estímulos. Esto, a su vez, rescata la intuición de sentido común según la cual uno pierde el miedo a las cosas al dejar de considerarlas peligrosas.

Finalmente, esta propuesta resulta mucho más parsimoniosa que las otras propuestas consideradas. La parsimonia se incrementa si se hace hincapié en el hecho de que postular un proceso de categorización en el nivel sub-personal *no implica* postular que cada elemento, cada matiz y cada aspecto, de la percepción sensible se encuentra categorialmente diferenciado. Más bien, basta para este punto que la totalidad de los estímulos sensibles se encuentren categorizados por conceptos “de grano grueso” que resulten funcionales para diversos propósitos. Así, no hace falta que se diferencie cada tono, de cada escama, de cada serpiente; sino tan solo que se tome la totalidad de la información perceptiva y se la adjudique *alguna* categoría conceptual (que, para el caso de los reflejos aquí tratados, podrían reducirse a categorías tan simples como “peligroso” y “no-peligroso”).



5. Reflejos Complejos y Conceptualismo Mínimo

Al comienzo de este trabajo mencioné que los argumentos aquí esgrimidos pretendían formar parte del debate en torno al tipo de contenidos de la experiencia perceptiva. Si se acepta la existencia de los reflejos complejos aquí mencionados, así como una explicación de su funcionamiento que aluda a un proceso de categorización hacia el final de la etapa sub-personal de la percepción sensible; se torna necesario aceptar que la experiencia sensible de nivel personal posee contenidos conceptuales en forma esencial (es decir, no-opcional). Si bien esto no descarta, en sí mismo, la posibilidad de que exista algo así como “contenido no-conceptual” (a ser definido en una forma relevante), sí implica que la totalidad de dicho contenido debe estar cubierta por una red de contenido conceptual de, al menos, grano grueso. La presencia de tales contenidos conceptuales en la experiencia sensible, sumada a la naturaleza sub-personal del proceso encargado de suministrarlos, los tornaría adecuados para su articulación en juicios y creencias. Y, mediante estas articulaciones, para la justificación de los juicios por medio de la experiencia, problema de gran importancia en el debate acerca del tipo de contenido de la experiencia perceptiva¹.

Referencias bibliográficas

- LeDoux, J.**, (2003). The Emotional Brain, Fear, and the Amygdala. En *Cellular and Molecular Neurobiology*, Vol. 23, Nos. 4/5: 727-739.
- MacLean, P. D.** (1949). “Psychosomatic disease and the “visceral brain”: Recent developments bearing on the Papez theory of emotion”. En *Psychosom. Med.* 11:338–353.
- MacLean, P. D.** (1952). “Some psychiatric implications of physiological studies on fronto-temporal portion of limbic system (visceral brain)”. En *Electroencephalogr. Clin. Neurophysiol.* 4:407–418.
- Öhman, A., y Mineka, S.**, (2003). “The Malicious Serpent: Snakes as a Prototypical Stimulus for an Evolved Module of Fear”. En *Current Directions in Psychological Science*, Volumen 12, número 1:5-9
- Papez, J.**, (1937). “A proposed mechanism of emotion”. En *The Journal of Neuropsychiatry and Clinical Neurosciences* 1995;7:103-112.

¹ Quiero agradecer a Liza Skidelsky, y a los demás miembros del grupo CLP, por su valiosa y constante asistencia durante el proceso que llevó al desarrollo de este trabajo. Agradezco también el incondicional apoyo de Carla Aversano.



Tensiones entre dos modos de filosofar

La pregunta por el qué y la pregunta por el cómo, la filosofía platónica y la filosofía antisténica

MARIANA ROMINA SIMON

UBA

Zonas de Tensión Dialógica

Este trabajo pretende, en primer lugar, evidenciar el paradigma historiográfico a partir del cual emprenderemos cierta lectura de la antigüedad, a saber: el dispositivo teórico de Zonas de Tensión Dialógica (ZTD).¹ Según esta perspectiva, el pensamiento tiene sus condiciones de producción en lo que denominamos “zonas”. La *zona* se encuentra determinada por una serie de problemas que se entraman en unas coordenadas espacio-temporales precisas y que exigen intentos de respuesta a los intelectuales que ingresan en ella. Si bien hay problemas filosóficos que, trascendiendo el período histórico y la locación en que fueron formulados por primera vez, persisten a lo largo del tiempo, no podemos decir lo mismo respecto de la zona, ya que el entramado de los problemas y sus efectos concretos se encuentran ligados a las determinaciones histórico-sociales de una época en particular. Es decir que lo que fuerza al pensamiento es un entramado de problemas situados históricamente que reclaman una solución. La *tensión* remite a la diversidad de modos en que pueden ser organizados o entramados los problemas que configuran una zona. Las diversas construcciones teóricas que se sitúan al interior de una zona entran en tensión en la medida en que ordenan de modo diverso los elementos problemáticos de la zona en cuestión. Finalmente, decimos que la tensión es *dialógica* porque los distintos posicionamientos que se dan dentro de una zona son el resultado de un intercambio crítico entre los autores.

De modo que, de acuerdo a este marco interpretativo, al estudiar un período histórico es necesario, antes que preguntarse acerca de los referentes intelectuales de dicho período, inquirir acerca de las zonas de tensión que lo tramam. Del mismo modo, el estudio de un autor en particular nos exige evidenciar dentro de qué zona de tensión dialógica se inscriben sus teorías, lo cual implica considerar quiénes son

¹ Para un desarrollo más preciso de lo que aquí apenas esbozamos Cf. MÁRSICO, C. (2010), *Zonas de tensión dialógica. Perspectivas para la enseñanza de la filosofía griega*, Buenos Aires, Libros del Zorzal.



sus interlocutores. No se trata ni de ingresar en la obra de un autor en busca de una significatividad interna, ni de contextualizar su producción teórica para luego ahondar en su sistema. Y ello porque la propuesta de investigación por ZTD toma a la zona misma como elemento prioritario sobre el que se sostiene todo análisis y, a partir de allí, invita a atender a la producción de un autor en tanto efecto de una zona determinada.

La Zona

La zona en la que ingresaremos a continuación tiene sus coordenadas espacio-temporales precisas: Atenas, primera mitad del siglo IV a.c. Tras la derrota en la guerra del Peloponeso y del breve período en que el gobierno oligárquico de los Treinta detentó el poder, la *polis* ateniense retornó a un modo de organización política democrático. En el marco de esa democracia restaurada tuvo lugar el proceso y la condena a muerte de Sócrates hacia el 399 a.c. Acaso temiendo correr la misma suerte que su maestro, buena parte de los socráticos emprendieron el éxodo y se instalaron en Mégara y en Siracusa. Años más tarde, regresaron a la ciudad para encontrarse con un clima intelectual enrarecido que los dejaba en una posición de marginalidad. Por tal motivo se vieron en la necesidad de reivindicar al maestro de las acusaciones previas y, al mismo tiempo, de legitimarse como intelectuales de cara al resto de los atenienses.

Es posible pensar que la experiencia compartida en el exilio haya acrecentado el desdén de los socráticos por las instituciones democráticas que viabilizaron la condena a muerte de Sócrates. Esta posición crítica en relación al modo de organización política ateniense se expresó, ya en un alejamiento explícito de la vida pública y de la participación en los asuntos de la *polis*, ya en la pretensión de garantizar una regulación de la participación de los ciudadanos en la toma de decisiones.

Como dijimos, una zona es un entramado de problemas condicionados por las coordenadas histórico-sociales en las que se plantea. Y es esta restitución de la democracia ateniense, con sus instituciones y sus mecanismos de participación política, el contexto espacio-temporal en el que nos moveremos. Porque, precisamente, es en relación a estos mecanismos de participación política que vemos delimitarse una zona en la que se montan nudos problemáticos respecto de la posibilidad, forma y fundamento del conocimiento. El nexo entre el modo de organización política y los problemas relativos al conocimiento se aclara si tenemos en cuenta lo siguiente: en el contexto de la democracia ateniense, la mayor parte de los cargos se desig-



naban por sorteo y se ejercían rotativamente; muy pocos eran los cargos que se decidían por votación y que requerían tener en cuenta el nivel de conocimiento de los candidatos (los estrategas).² Acaso este tipo de acceso a los cargos públicos y la consecuente liviandad respecto del grado de conocimiento necesario para participar políticamente haya sido lo que provocó, entre algunos de los socráticos, el rechazo del modo de organización política democrático.³ De allí que «la búsqueda de la verdad y su contracara, evitar el error, constituya un programa que atraviesa todas las manifestaciones teóricas de los seguidores de Sócrates»⁴. Y ello tanto en relación al conocimiento en general como en relación al conocimiento político en particular.

Esta inquietud por el conocimiento y la verdad propició la emergencia de una serie de preguntas: ¿Es posible conocer algo con certeza y obtener así una garantía que nos aparte de los evidentes errores a los que se encuentra sujeta la opinión? ¿De qué modo? ¿En qué se fundamenta dicha pretensión de conocimiento? Si bien estas preguntas y aquel programa fueron un suelo común para el conjunto de los socráticos, no obstante, las discrepancias entre estos resultaron mayoritarias respecto de las coincidencias.

La tensión dialógica

Aunque la tensión siempre se produce al interior de una zona entre diversos modos de organizar los problemas, el grado de discrepancias al interior del círculo socrático en torno a los problemas mencionados resulta paradigmático. Estas diferencias internas entre condiscípulos remiten directamente a la figura del Sócrates histórico. No es extraño que un maestro reconocido en su época deje un tendal de seguidores, lo curioso es que estos disientan tan ampliamente respecto de las enseñanzas recibidas. Con todo, no será este el espacio para indagar la causa de esa diversidad de apropiaciones. En esta oportunidad nos limitaremos a verificar que el círculo socrático, al tiempo que intentaba posicionarse como grupo “hacia afuera”,

² Sumemos aquí que la participación de los ciudadanos en las decisiones políticas se regían por los principios de *isegoría* (igualdad de derecho a la palabra) y *parthesía* (obligación de decir francamente lo que se piensa) sin distinguir entre quiénes poseen un saber y quiénes no.

³ Ténganse en cuenta el recurso permanente al símil con los animales. Creemos que el siguiente pasaje de Diógenes Laercio da muestras del rechazo antisténico por las instituciones democráticas: “<Antístenes> aconsejaba a los atenienses que votaran que los asnos fueran caballos, y cuando ellos lo consideraban ilógico respondía: “sin embargo también los generales surgen entre ustedes sin saber nada, sino sólo elegidos por votación” (VI.8 (SSR, V.A.72; FS 833).

⁴ MÁRSICO, C., *Los filósofos socráticos 2. Antístenes, Fedón, Esquines y Simón*, Buenos Aires, Losada (en prensa).



se vio sacudido “hacia adentro” por tironeos entre discípulos que intentaron reponer, cada uno a su modo, el legado del maestro. Estas diferencias interpretativas dieron lugar a la construcción de posicionamientos teóricos disímiles al interior del grupo.⁵ En este caso, nos interesan particularmente las discrepancias respecto de las cuestiones relativas al conocimiento que ya enunciamos: su posibilidad, su fundamento y el modo de acceso al mismo. Y, en lo que respecta a la tensión entre teorizaciones diversas dentro del grupo socrático, nos interesan particularmente dos figuras: Antístenes y Platón.

Posibilidad y fundamento del conocimiento

Las doxografías antiguas que hacen referencia al trato entre los dos filósofos mencionados, lejos de reducir la oposición a meras rencillas personales, nos permiten entrever el trasfondo filosófico de la disputa.⁶ El mismo queda evidenciado en un pasaje de Simplicio en el que se nos dice que Antístenes, una vez que estaba discutiendo con Platón, profirió: “Platón, veo el caballo pero no veo la caballeidad”. La respuesta de Platón no se hizo esperar y arremetió contra Antístenes diciendo: “porque tienes eso con lo que se ve el caballo, la vista, pero aquello con lo que se contempla la caballeidad, nunca lo has tenido”.⁷

Apartándonos un poco de lo risueño del anecdotario, llegamos al punto neurálgico del conflicto: mientras Antístenes niega completamente la posibilidad de conocer la cualidad en sí (la caballeidad), Platón afirma la preeminencia de dicho conocimiento respecto de otros. Ambos admiten la posibilidad de un conocimiento objetivo y certero, y ambos postulan que dicho conocimiento tiene como garante la realidad. No obstante, disienten respecto del tipo de conocimiento posible: conocimiento de la cualidad, en un caso, conocimiento de lo cualificado, en el otro. Esta discrepancia descansa en que la realidad que oficia como fundamento del conoci-

⁵ Para una genealogía de las distintas posiciones teóricas derivadas de la figura de Sócrates cf. DORANDI, T. (1999), «Chronology», en K. Algra et al. (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, CUP, pp. 31-53.

⁶ Para el trabajo sobre los fragmentos y testimonios de los filósofos socráticos nos remitiremos tanto a la selección y ordenamiento de dichas fuentes realizada por Mársico (MÁRSICO, C., *Los filósofos socráticos, Testimonios y fragmentos 2. Antístenes, Fedón, Esquines y Simón*, Buenos Aires, Losada, en prensa) como a la realizada por Giannantoni (cf. GIANNANTONI, G. (1990), *Socrates et socraticorum reliquiae*, Napoli). En las referencias a los pasajes trabajados consignaremos ambas obras: la primera con las siglas FS y la segunda con las siglas SSR, seguidas respectivamente por la numeración de los pasajes en cuestión.

⁷ Simplicio, *Sobre las Categorías de Aristóteles*, 208.28-32 (SSR, V.A.149; FS, 948) y Elias, *Sobre la Isagoge de Porfirio*, 47.149 (SSR, V.A.149; FS, 951).



miento varía de un autor a otro: mientras Antístenes niega completamente la existencia en sí y por sí de las cualidades (la caballeidad) y afirma la existencia de lo cualificado (el caballo), Platón afirma la primacía ontológica de las Ideas por sobre las manifestaciones empíricas de los fenómenos particulares.

Es decir que la zona en la que ingresamos nos ofrece dos sistemas filosóficos que buscan resolver la pregunta por la posibilidad de un conocimiento certero haciendo hincapié en presupuestos ontológicos diversos. Para Platón, el conocimiento de lo verdadero remite a las Ideas, entidades realmente existentes y causa de todas las cosas, esencias cuyo conocimiento permite explicar la presencia de propiedades contrapuestas en los entes materiales. Por el contrario, Antístenes reivindica lo particular y concreto -lo cualificado (*to poion*)- como lo realmente existente, como aquello que puede ser conocido y explicado. Desde esta perspectiva, lo universal -la cualidad (*he poiotes*) que Antístenes identifica con la Idea platónica⁸- no posee realidad autónoma alguna porque no subsiste cuando está privada de su soporte concreto por el cual es manifestada (i.e. lo particular cualificado). Al respecto es claro el siguiente fragmento:

Lo cualificado es más conocido y próximo a nosotros, si precisamente algunos niegan la cualidad (*he poiotes*) porque no subsiste enteramente, mientras que nadie niega lo cualificado (*to poion*); así, Antístenes acepta que ve el caballo, pero no que ve la caballeidad; a uno lo ve con los ojos, mientras la otra se capta con el razonamiento; una cosa es primera en el orden de la causa, mientras la otra sigue como resultado; una es un cuerpo y un compuesto, mientras que la otra es simple e incorpóral (*asomata*).⁹

Lo cualificado	La cualidad
El caballo	La caballeidad
Se ve con los ojos	Se capta con el razonamiento
Es primera en el orden de la causa	Sigue como resultado, es decir, es efecto
Es un cuerpo compuesto	Es simple e incorpóral

El fragmento muestra que para Antístenes las cualidades (los universales) son sólo conceptos, nociones privadas de todo tipo de subsistencia. Señala, además, que la característica principal de la cualidad (la caballeidad), que es aprehendida por el razonamiento (*logismoi*), es la incorpóralidad y la simplicidad. Y esta cualidad tiene

⁸ CORDERO, N. (2001) "L'interprétation anthisthénienne de la notion platonicienne de 'forme' (*eidōs, idea*)", en M. Fattal (ed.), *La philosophie de Platon*, Paris.

⁹ Simplicio, Sobre las *Categorías* de Aristóteles, 211.15-21 (*SSR*, V.A.149; *FS*, 949)



con lo cualificado una relación en función de la cual la primera es un derivado de la segunda, es decir, lo particular cualificado tiene prioridad ontológica respecto de la cualidad universal.¹⁰ De allí que la palabra “igualdad”, por ejemplo, que para Platón designa la Igualdad en sí, para Antístenes no designe más que la comprobación de cosas particulares iguales.

Modo de acceso al conocimiento

El despliegue de una respuesta al problema de la posibilidad de conocer algo con certeza, dado que descansa en presupuestos ontológicos distintos, da lugar a modos de indagación disímiles. De allí que Platón y Antístenes enuncien preguntas filosóficas diferentes y que éstas determinen en cada caso tareas filosóficas diversas.

Fiel a la perspectiva gneoseológico-ontológica puesta de manifiesto anteriormente, la tarea filosófica evidenciada por Platón se aboca a la búsqueda de definiciones de las esencias universales o Ideas. El filósofo necesita hallar la definición de las esencias universales para luego, a partir de ellas, abocarse al tratamiento y clasificación de las cosas particulares. Por ejemplo, para saber si una acción o un individuo son justos, es necesario contar con la definición de Justicia a partir de la cual podremos determinar qué individuo o qué acción pueden merecer el nombre de “justo”. La búsqueda de definiciones hace que, en la tradición socrático-platónica, la pregunta por el *qué es* marque el rumbo de la labor filosófica.

Pero esta perspectiva entra en conflicto con la posición teórica de Antístenes. Frente a la metafísica platónica, éste sostiene que no existe más que lo cualificado, y que la cualidad –categoría bajo la cual podrían englobarse las Ideas platónicas– no tiene subsistencia autónoma. Como la esencia platónica tiene, en el sistema de Antístenes, un carácter derivado, la búsqueda implacable de definiciones carece de toda relevancia. Si no hay esencias, o si éstas se reducen a meras construcciones mentales, el *lógos* está librado de la tarea de exhibirlas, es decir, de abocarse a la búsqueda de definiciones. Preguntar por el *qué es (ti esti)* una cosa resulta impropio porque sólo puede conocerse el *cómo es (poion esti)* una cosa. Y esta pregunta por el *cómo* obliga a la filosofía a explicitar la manera en que una cosa se presenta a través de todas las cualificaciones o propiedades que la caracterizan.

¹⁰ La cualidad también es presentada en otro fragmento en términos de género. Cf. Amonio, *Sobre la Isagoge* de Porfirio, 40.6-10 (SSR, V.A.149; FS, 940) y Elias, *Sobre la Isagoge* de Porfirio, 47.149 (SSR, V.A.149; FS, 941).



Frente a la tradición socrático-platónica, para la cual el *lógos* debe definir la esencia de una cosa, el *lógos* antisténico muestra lo que fue o lo que es. Y el hecho de mostrar algo resulta decisivo: no se puede mostrar la esencia ya que, si éstas existieran, serían incorpóreas (*asómata*). Lo que el *lógos* muestra es el *cómo*, una situación concreta, la manera en que algo se presenta como un cúmulo de cualificaciones. De este modo, el ensamble de esas cualificaciones vendrá en reemplazo de la definición. ¿De qué manera? La concepción antisténica se asienta en la convicción de que el lenguaje representa la realidad. Si los elementos de la realidad, en tanto conjunto de cualidades, adquieren su ser a partir de su relación con otras cosas (es decir, se determinan mutuamente), del mismo modo, las palabras del lenguaje adquieren su significación a partir de su relación con otras palabras. En este sentido, el estudio de los nombres a partir de la delimitación de un campo semántico (es decir, de las relaciones semánticas de semejanza y oposición entre el término en cuestión y otros emparentados) es una vía de acceso genuina al conocimiento de las cosas. Así, puesto que el nombre muestra lo que una cosa es, para conocer algo basta con abocarse al análisis lingüístico de los términos que designan esa cosa.

A modo de epílogo

A lo largo de este trabajo hemos procurado presentar un acercamiento al problema del conocimiento a partir de dos exponentes del círculo socrático. Dicho acercamiento, guiado por el dispositivo teórico por Zonas de Tensión Dialógica, nos ha permitido leer la producción filosófica antisténica y platónica en torno al tema planteado a partir de una problemática concreta que, en su época, rubricó el pensamiento de estos filósofos: el problema del saber en relación a la participación política democrática. La necesidad de establecer un acceso al conocimiento a partir de parámetros objetivos ha derivado, como hemos visto, en propuestas teóricas disímiles. Las mismas han delimitado dos modos de interrogación filosófica posibles: la pregunta por el *qué* (que se resuelve en la definición) y la pregunta por el *cómo* (que se resuelve en la mostración). Ambos interrogantes, como hemos procurado mostrar, implican el despliegue de concepciones diversas en lo que respecta a las relaciones entre ontología, lenguaje y conocimiento.

Sin embargo, y al margen de sus diferencias irreconciliables, ambos filósofos habitaron la misma atmósfera intelectual; y nuestra perspectiva de lectura nos lleva a creer que, críticas mediante, estos filósofos han podido controlar mutuamente sus recorridos teóricos atendiendo, cada uno, al pensamiento del otro.



Referencias bibliográficas

- Cordero, N.** (2001) “L’interprétation anthisthénienne de la notion platonicienne de ‘forme’ (*eidos, idea*)”, en M. Fattal (ed.), *La philosophie de Platon*, Paris.
- Dorandi, T.** (1999), «Chronology», en K. Algra et al. (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, CUP, pp. 31-53.
- Giannantoni, G.** (1990), *Socrates et socraticorum reliquiae*, Napoli
- Mársico, C.** (2010), *Zonas de tensión dialógica. Perspectivas para la enseñanza de la filosofía griega*, Buenos Aires, Libros del Zorzal.
- Mársico, C.**, *Los filósofos socráticos 2. Antístenes, Fedón, Esquines y Simón*, Buenos Aires, Losada (en prensa).



Problemas de la teoría representacional/ computacional de la mente

LIZA SKIDELSKY

UBA/CONICET

§1. Introducción

Desde *El lenguaje del pensamiento* (1975), Fodor mismo (1983, 2000, 2008) ha advertido en varias oportunidades acerca de las limitaciones de la Teoría Representacional/Computacional de la Mente (TRCM). Su pesimismo radica en el hecho de que si bien esta teoría se postuló principalmente para dar cuenta del procesamiento (central) del pensamiento, aparentemente su alcance se reduce a los procesos que son solo sensibles a las propiedades locales de las representaciones mentales que constituyen los pensamientos. Siendo que la mayoría de nuestro procesamiento central parece ser sensible a propiedades globales, que van más allá de las relaciones formales entre las representaciones complejas y su estructura constitutiva, se sigue que la mejor teoría disponible acerca de los procesos de pensamiento no podría dar cuenta de gran parte del mismo. En el caso más pesimista, la investigación cognitiva computacional debería circunscribirse a los módulos, puesto que los procesos centrales no parecen pasibles de un enfoque computacional. Este es el *problema de la globalidad*. Asimismo, los procesos centrales presentan el *problema de la relevancia* que consiste en determinar qué información es relevante para la confirmación de una creencia nueva, lo cual llevaría al procesamiento computacional a una búsqueda a través de prácticamente todo el conjunto de su base de datos.

Schneider (2007, 2008, 2011) intenta hacer una defensa de la TRCM mostrando que los problemas que Fodor señala de la globalidad y de la relevancia podrían tener una solución computacional. En este trabajo no me ocuparé de la propuesta positiva de Schneider, sino que intentaré mostrar que sus objeciones al planteo de ambos problemas presentan dificultades. En §2 abordo el diagnóstico pesimista de Fodor respecto del alcance explicativo de la TRCM. En §3 discuto las objeciones de Schneider al diagnóstico pesimista, con la intención de mostrar que los problemas de la globalidad y relevancia seguirían en pie y con ello las limitaciones de la TRCM para dar cuenta de nuestros procesos de pensamiento.



§2. El pesimismo fodoriano respecto de la TRCM

La TRCM sostiene que (algunas) representaciones mentales están vehiculadas por un lenguaje del pensamiento (LDP) que no es ninguno de los lenguajes naturales pero tiene algunas de sus propiedades, en particular, una semántica composicional y una sintaxis combinatoria. Los procesos computacionales, que operan transformaciones causales entre las representaciones del LDP, son sensibles solo a la estructura sintáctica de estas representaciones. Las computaciones se aplican a las representaciones en virtud de su estructura constitutiva. Por ejemplo, un proceso como el de la simplificación de la conjunción se aplica a una estructura conjuntiva P&Q en función justamente de esa estructura constitutiva sintáctica (“por cómo la representación se construye a partir de sus partes”, Fodor 2000: 30). Así, que una representación caiga en el dominio de una computación solo depende de la relación entre esa representación compleja y sus partes. En este sentido, la sintaxis es una propiedad local que es independiente de las propiedades de cualquier otra cosa excepto esa representación (compleja), y por ende es insensible al contexto, i.e. instancias de símbolos de un mismo tipo siempre hacen la misma contribución sintáctica en los distintos conjuntos de creencias en los que figuran.

Salvo las inferencias demostrativas, la mayoría de nuestros procesos mentales de pensamiento parecen aplicarse al LDP no en virtud de la propiedad local de su sintaxis sino en virtud de sus propiedades globales, tales como la simplicidad.¹ En contextos de deliberación y planeamiento, el pensamiento de que no habrá viento mañana complica el plan de navegar hasta Colonia, pero no lo complica si el plan es manejar o ir en avión. La complejidad o simplicidad de un pensamiento no es una propiedad local que solo depende de la estructura constitutiva de la representación (compleja) en sí misma, sino que depende del contexto, esto es, del grupo mayor de representaciones que están interactuando con esa representación en particular. De modo que un pensamiento no contribuye con el mismo grado de complejidad a cualquier conjunto de creencias a las que se agrega, y en este sentido es una propiedad sensible a ese conjunto. Así, parece haber procesos (abductivos) de pensamiento en los cuales el rol causal/computacional de una representación no está determinado por su sintaxis sino por propiedades globales. Pero, los procesos computacionales clásicos solo son sensibles a las propiedades locales, en particular

¹ Fodor (2000: 26) define “simplicidad” de manera bastante vaga y hasta circular: “Piénsese en la simplicidad de un pensamiento como simplemente lo que sea que determina, para cualquier teoría dada en la que se lo agrega, cuánto complica(/simplifica) esa teoría”.



a la sintaxis de la estructura constitutiva de las representaciones. Por ende, los procesos causales que intervienen en este tipo de inferencias no serían procesos computacionales clásicos. Este es el problema de la globalidad.

Además, los procesos centrales presentan el problema de la relevancia que consiste en determinar qué información es relevante para la confirmación de una creencia nueva, lo cual llevaría al procesamiento computacional a una búsqueda a través de prácticamente todo el conjunto de su base de datos. Esto implicaría una tarea computacional que no podría realizarse lo suficientemente rápido para que el sistema reaccione en tiempo real. Sin embargo, los humanos tomamos decisiones todo el tiempo basándonos en lo que consideramos que es relevante para el caso. Por ende, es dudoso que los humanos determinemos la relevancia de una manera computacional.

La arquitectura mental propuesta por Fodor (1983) consiste, fundamentalmente, en sistemas de entrada de información perceptiva, llamados módulos, y sistemas centrales que reciben el *input* de los módulos y lo integran para la fijación de creencias. Los procesos centrales son de dominio general (i.e. operan sobre todo tipo de información) y no son informativamente encapsulados (i.e. operan con información que proviene de cualquier parte del sistema). Estos problemas parecen aquejar a los procesos computacionales centrales que se ocupan de la fijación de creencias, para lo cual deben hacer uso de toda la información que le proveen los módulos más la que está almacenada en la memoria del sistema. En cambio, estos problemas no parecen, en principio, aquejar a los procesos computacionales de los módulos. Los módulos son mecanismos inferenciales que procesan información perceptiva. Tienen como premisas-*inputs* las representaciones transducidas de las configuraciones estímulares próximas y como conclusiones-*outputs* las representaciones de la naturaleza y la distribución de los objetos remotos. Por ejemplo, el módulo del análisis perceptivo del lenguaje recibe como *inputs* estímulos auditivos (ondas sonoras) y da como *outputs* descripciones estructurales de las emisiones percibidas. Las características fundamentales de los módulos son la especificidad de dominio y el encapsulamiento informativo (Fodor 2000). Los mecanismos psicológicos son específicos de dominio en el sentido de que aplican procesos diferenciados a un ámbito de problemas en particular. Esto quiere decir que sólo una clase restringida de *inputs* activa una clase restringida de mecanismos. Los módulos están informacionalmente encapsulados en la medida en que sólo utilizan su propia base de datos. En este sentido, hay restricciones, impuestas por la arquitectura cognitiva, en cuanto a la información que utilizan los módulos para confirmar hipótesis.



Los procesos computacionales/inferenciales de los módulos son sensibles a las propiedades sintácticas de las representaciones y, en este sentido, no parecen, en principio, presentar los problemas de la globalidad y relevancia. Dado que la mayoría de nuestro procesamiento central parece estar guiado por propiedades globales, la conclusión es que los científicos cognitivos que trabajan en el enfoque clásico deben abocarse a explicar el funcionamiento computacional de los módulos puesto que solo una porción muy pequeña de nuestros sistemas centrales responden a la TRCM (Fodor 1983, 2000, 2008).

§3. El optimismo schneideriano respecto de la TRCM

Schneider (2008) sostiene, en primer lugar, que ambos problemas aparecen incluso en los procesos computacionales que operan en los módulos, y no por ello su presencia sugiere una solución no computacional. En segundo lugar, sostiene que Fodor (2000), a diferencia de Fodor (2008), confunde ambos problemas. Mientras que el de la globalidad es un problema *a priori*, puesto que si hay propiedades globales, entonces la cognición no superviene sobre la sintaxis de las representaciones mentales, el de la relevancia es un problema empírico, puesto que solo depende de elaborar heurísticas que permitan búsquedas no seriales.

En contra de la primera vía de defensa de la TRCM, ofreceré tres objeciones. La primera se basa en que el ejemplo de módulo que presenta la autora no es de un módulo legítimo. La segunda se basa en que, aunque fuera un módulo legítimo, no queda claro por qué sus procesos tendrían que tomar en consideración propiedades globales de las representaciones. Finalmente, aun cuando el ejemplo sea de un módulo genuino y los procesos tuvieran que guiarse por propiedades globales, sostendré que si bien hay un sentido débil en el que se puede afirmar que ambos problemas están presentes los módulos, las características de estos de ser informativamente encapsulados y específicos de dominio hace que estos problemas tomen una dimensión mínima. En contra de la segunda vía, sostendré que ambos problemas se relacionan entre sí puesto que la relevancia es una propiedad global. De manera que lo que aparentemente es solo un problema empírico se convertiría en un problema *a priori*. De modo que los problemas de la globalidad y relevancia seguirían en pie y con ello las limitaciones de la TRCM para dar cuenta de nuestros procesos de pensamiento.



§3.1. Globalidad y relevancia en los módulos

Respecto de la primera vía de defensa de la TCRM, Schneider (2008) sostiene que los problemas de la globalidad y de la relevancia también aparecen en los procesos computacionales que operan en los módulos, y no por ello su presencia sugiere un enfoque no computacional. Supongamos un módulo que contiene un programa para jugar al ajedrez. El programa tiene que determinar qué jugada hacer basándose en las jugadas previas. El problema de la globalidad surge cuando el programa tiene que decidir cuál de, supongamos, dos planes adoptar dada la primera movida del contrincante. La adición de esa información complicará uno u otro plan dependiendo de la interacción de esa información con el resto de la información perteneciente a cada plan. En este sentido, el procesamiento del ajedrez no sería computacional porque no se basa en propiedades sintácticas locales de la información que se adiciona. El problema de la relevancia también emerge aquí porque el módulo debe seleccionar una movida en función de las movidas anteriores y las posibles movidas futuras más cercanas y lejanas. Esto es, tiene que tomar una decisión en función de proyecciones de configuraciones potenciales futuras del tablero. Esto produciría una explosión combinatoria dados los constreñimientos de tiempo real.

En primer lugar, este no es un ejemplo legítimo de módulo fodoriano. De hecho, tal como vimos, los módulos son mecanismos de análisis perceptivo y ejemplos típicos de Fodor son, respecto de la visión, “los mecanismos de percepción del color, los de análisis de la forma y los de análisis de las relaciones espaciales tridimensionales” (1983, 77). De manera que es poco probable que un programa para jugar al ajedrez constituya un módulo en sentido fodoriano, sino más bien, parece ser parte de las capacidades de los sistemas centrales. Si bien un módulo así tendría las propiedades de especificidad de dominio y encapsulamiento informativo, no parece tener algunas de las otras propiedades de los módulos como la rapidez, obligatoriedad, patrón de deterioro característico, asociado a una arquitectura neural fija, ritmo peculiar de su ontogénesis y una característica sucesión de estados. Si tenemos en cuenta que para ser un módulo en sentido fodoriano, el mecanismo debe poseer “todas o la mayoría” (Fodor 1983, p. 76) de estas propiedades, difícilmente un programa para jugar ajedrez pueda considerarse un módulo.

Aun considerando que este es un ejemplo legítimo de módulo fodoriano, en segundo lugar, no queda claro por qué los mecanismos que permiten la toma de decisión de qué movida realizar tengan que ser sensibles a propiedades globales como la simplicidad/complejidad que agrega la representación de, siguiendo el



ejemplo, la primera movida del contrincante. Agregar el pensamiento de que no habrá viento mañana complica el plan de navegar hasta Colonia, pero no complica el plan de organizar un cumpleaños. En este sentido, para la toma de decisión acerca de nuestro curso de acción, los procesos centrales parecen guiarse por propiedades globales como la simplicidad. Pero, para la toma de decisión acerca de qué movida realizar en una partida de ajedrez, no queda claro en qué sentido sería necesario que los procesos estén guiados por propiedades globales. Lo único que se requiere son procesos computacionales a la Turing, esto es, sensibles a las propiedades locales de la estructura sintáctica constitutiva de las representaciones.

Finalmente, aun si se acepta que es un ejemplo legítimo de módulo y que propiedades globales como la simplicidad/complejidad de una representación afectan los procesos causales que intervienen en la capacidad para jugar al ajedrez, los efectos de la globalidad y la relevancia parecen ser mucho menores que en los procesos centrales. En este sentido, ambos problemas se presentarían tanto en los procesos computacionales de los módulos como en los centrales, pero las características de los primeros de ser informativamente encapsulados y específicos de dominio hace que estos problemas tomen una dimensión menor. Agregar el pensamiento de que no habrá viento mañana complica el plan de navegar hasta Colonia, pero no complica el plan de organizar un cumpleaños. Nótese que ambos planes requieren examinar simultáneamente la información que proveen distintos módulos más la almacenada en la memoria a fin de poder decidir el curso de nuestra acción. Nada de esto ocurre para el caso de jugar al ajedrez, en el cual, si fuera un módulo legítimo, los procesos solo operan con la información que está en la base de datos del módulo y es toda información acerca del dominio del ajedrez.

Hasta donde sé, Fodor nunca dijo que los problemas de la TRCM se restringen solo a los procesos centrales sino que “estos problemas emergen primariamente con respecto a los procesos mentales que no son modulares” (Fodor 2000, 24, el primer subrayado es mío, el segundo del autor). La diferencia radicaría aquí en que los procesos computacionales centrales serían sensibles a las propiedades de más o menos la totalidad de nuestro sistema de creencias, mientras que los procesos computacionales de los módulos, si tuvieran los problemas de globalidad y relevancia, solo sería respecto de un subconjunto muy específico de representaciones. Igualmente, parece seguir en pie el consejo pesimista de Fodor de:

...por el momento, concentrar los propios esfuerzos de investigación en aquellas áreas del procesamiento cognitivo en las que los efectos de la globalidad son mínimos; lo su-



ficientemente mínimos, por cierto, como para poder ignorarlos... (Fodor 2000: 53, subrayado del autor).

§3.2. Problema a priori y empírico

Schneider (2011) sostiene que Fodor (2000), a diferencia de Fodor (2008), confunde ambos problemas. Mientras que el de la globalidad es un problema *a priori*, puesto que si hay propiedades globales, entonces la cognición no superviene sobre la sintaxis de las representaciones mentales, el de la relevancia es un problema empírico, puesto que solo depende de elaborar heurísticas que permitan búsquedas no seriales. Mi objeción es que ambos problemas se relacionan entre sí puesto que la relevancia es una propiedad global. No se puede determinar la relevancia de una representación atendiendo solo a su estructura constitutiva. De manera que lo que aparentemente es solo un problema empírico se convertiría en un problema *a priori*.

Schneider sostiene que confundir ambos problemas es peligroso porque puede llevar o bien a ver el problema de la globalidad como un problema empírico o bien a abordar el problema de la relevancia como un problema *a priori* que haría inútil la investigación empírica para su resolución. Al contrario de Schneider, creo que su manera de diferenciar los problemas es peligrosa porque oculta el gran problema de fondo que es que la relevancia es una propiedad global, y si hay propiedades globales entonces la cognición no superviene sobre la estructura constitutiva de las representaciones, por ende la TCRM no puede dar cuenta de gran parte de nuestros procesos inferenciales no-demostrativos.

El problema de la relevancia consiste en que:

...cualquiera de nuestros compromisos cognitivos (incluyendo, por supuesto, los datos experienciales disponibles) es relevante para la (dis)confirmación de cualquier creencia nueva. No hay en particular, ninguna manera de determinar a priori qué podría convertirse en afín para aceptar o rechazar una hipótesis empírica. (Fodor 2008: 115)

Fodor concentra sus esfuerzos en criticar propuestas como la de Schneider que consideran que este problema se soluciona con procedimientos heurísticos. El problema, según Fodor, es que en general no se dice en qué consisten esas heurísticas más allá de ser alguna versión de la estrategia del ‘perro durmiente’: “*si las cosas salieron bien la última vez, haga lo mismo esta vez*” (2008, 117, subrayado del autor). Estas propuestas justamente suponen lo que deben responder y las más de las



veces suponen la noción misma de “relevancia”. Esta crítica tendría algo de peso si efectivamente el problema de la relevancia fuera un problema completamente empírico. Pero, no lo es. El problema de la relevancia surge cuando se intenta dar cuenta de propiedades no-locales como la relevancia inductiva en términos de procesos sensibles solo a propiedades locales, esto es, en términos de la TRCM (Fodor 2008, 116).

La cuestión es que cualquiera sea la respuesta al problema de la relevancia, éste no se va a solucionar con procesos sensibles solo a propiedades locales. En términos nada técnicos, los procesos locales “ven” las partes y operan transformaciones entre las partes de las representaciones permitida por su estructura constitutiva. Es obvio que la relevancia de un pensamiento no es una propiedad que pueda “verse” en su estructura constitutiva, sino que se “ve” “viendo” muchas otras cosas. Justamente, el problema radica en qué consiste aquello que deben “ver” los procesos mentales. Pero, sea lo que sea que deban “ver” para evaluar la relevancia de un pensamiento, seguramente eso no se evalúa en función de las propiedades sintácticas de la estructura constitutiva de las representaciones. De manera que el problema de la relevancia es un sub-caso del problema de la globalidad.

§4. Conclusiones pesimistas

En este trabajo propuse algunas objeciones al intento de Schneider (2007, 2008, 2011) de mostrar que los problemas que Fodor señala de la globalidad y de la relevancia no son graves problemas para la TRCM. Si tuve éxito, los problemas de la globalidad y relevancia seguirían en pie y con ello las limitaciones de la TRCM para dar cuenta de nuestros procesos de pensamiento.

Referencias bibliográficas

- Ludwig, K & Schneider, S.** (2008), “Fodor’s Critique of Classical Computational Theory of Mind”, *Mind & Language* 23: 123-143.
- Fodor, J.** (1975), *The Language of Thought*. Cambridge, MA: Harvard University Press
- Fodor, J.** (1983), *The Modularity of Mind*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Fodor, J.** (2000), *The Mind Doesn’t Work That Way: The Scope and Limits of Computational Psychology*. Cambridge, MA: MIT Press.



Fodor, J. (2008), *LOT 2: the Language of Thought Revisited*, Oxford: Oxford University Press.

Schneider, S. (2007), “Yes, It Does: A Diatribe on Jerry Fodor’s *The Mind Doesn’t Work That Way*”, *Psyche* 13 (1): 1-15

Schneider, S. (2009), “The Language of Thought”, en Calvo, P. & Symons, J. (eds.) *The Routledge Companion to Philosophy of Psychology*, NY: Routledge.

Schneider, S. (2011), *The Language of Thought. A New Philosophical Direction*, Cambridge, MA: MIT Press.



La panbeldokie o total doctrina estética de Xul

Solar Aproximaciones a partir de sus textos

“Auge escuelas Plasti” y “Explica”

MARÍA ANGELES SMART

UNRN/CITECDE

I. Introducción

Si bien Xul Solar es reconocido principalmente por su creación plástica, también han despertado interés sus escritos e ideas estéticas. Entrevistas, artículos, presentaciones y críticas conforman un cuerpo orgánico y consistente en el cual puede rastrearse una personal y peculiar producción teórica. Esta, por un lado, echa luz sobre la propia figura del pintor, sumando material a la historia del arte, pero también contribuye a este naciente campo de estudios que es la historia de las ideas estéticas en la Argentina. Marginalmente -en el sentido que en general no formó ni forma parte de los estudios académicos o estrictamente filosóficos- su producción escrita ofrece consideraciones que nos hablan de una época donde los roles de artista, teórico y crítico no estaban aún claramente delimitados. El mismo proyecto de renovación formulado por Xul en los primeros años de la década del 20, aspiraba a la integración de los distintos ámbitos y disciplinas que conformaban la cultura y el arte. La búsqueda de una síntesis entre todas las escuelas plásticas, entre la espiritualidad y el arte, entre la ciencia y la magia o entre las distintas lenguas americanas son sólo algunos de los ejemplos de esta aspiración a situarse en un momento no sólo totalizador sino principalmente fundante. Durante sus largas horas de estudio acerca del esoterismo y las ciencias ocultas en la biblioteca del Museo Británico, Xul descubre y desarrolla el lema de San Pablo que lo guiaría durante toda la vida: “Examina todo, retiene lo bueno” [Abós, 2004: 76]. Lo interesante en el caso de Xul, es que lejos de considerar “buena” una mínima parte del mundo, su amplitud es tal que exige se la considere ecléctica, sincrética y principalmente estrafalaria. También resulta evidente que, si bien se encontraba empapado sobre muchos planteos teóricos que hoy son temas insoslayables de la reflexión estética y que ocupan un papel importante también en la realidad de los artistas, Xul mantuvo con ellos una relación de libertad y distancia. Como a muchas de las actividades que emprendió durante su vida, a la teoría la consideró principalmente un juego, un



lugar de goce y recreo. Un acercamiento a su *panbeldokie* o total doctrina estética no tiene que olvidar esta íntima unión entre teoría y juego, seriedad y ocurrencia, formalidad y risa.

En el presente trabajo me centraré especialmente en dos textos escritos por Xul que se enfocan en la cuestión estética: “Auge escuela plasti”, manuscrito de la década de los 40 donde desarrolla lo que él mismo llamó su *panbeldokie*, y “Explica” de 1953, la introducción que escribió al catálogo de su exposición “Pinties y dibujos” en la sala V de la Galería Van Riel.

II. Los múltiples lenguajes de Xul Solar: la plástica, la crítica y la estética.

Existe una poética particular que atraviesa las innumerables creaciones de Xul Solar. Obra plástica, juegos de mesa, lenguas nuevas, cartas astrales, teatros para títeres, textos ficcionales, todo parece surgir de una misma intuición e impulso creativo, como si fueran distintos lenguajes que se articulan sucesivamente para dar expresión a su mundo interior. Tal vez no pudiendo canalizar su riqueza espiritual por la univocidad de una sola vía, desparramó su creatividad y originalidad en distintos ámbitos. Aún en sus textos más serios solía introducir notas tan disparatadas y ocurrentes que no siempre eran bien recibidas. Encontramos esta particularidad en los dos textos que escribió sobre arte. Si bien “Auge escuelas plasti” [en Artundo, 2005: 156 y ss.]-escrito en un español corriente- no presenta muchas excentricidades desde el punto de vista del uso de los términos, sus construcciones y giros están plagados de humor y originalidad. Sólo hay dos palabras, “plasti” del título y “kes” (por “que es”) al final, que nos recuerdan lo mucho que a Xul le gustaba inventar sonidos y grafías. El restante vocabulario es convencional e incorpora muchos términos de uso cotidiano y del lenguaje hablado: por ejemplo “tanteos”, “lo susodicho” [en Artundo, ídem]. La originalidad está en este escrito más bien en el contenido que en su forma. Desde el principio aclara que su propuesta teórica implica una ordenación zodiacal de las escuelas plásticas que trasciende la historia del arte. Aclara que el que va a dar es un mensaje inédito, nuevo para la época pero que considera eterno y cuyas ventajas abarcan varios terrenos:

Usar de esta ordenación, (si no se halla otra mejor), nos libraría de muchos tanteos y errores de vocación, de muchas disensiones sobre primacía o licitud entre distintas es-



cuelas, traería más tolerancia y ampliaría campo y horizontes de cada artista hasta lo infinito [Xul Solar, en Artundo:156].

Es evidente que los beneficios no se miden únicamente con criterios estéticos sino que involucran cuestiones existenciales y hasta sociales. Se hace presente una mirada que concilia e integra distintos aspectos en orden a la construcción de un mundo y una sociedad mejores. El arte, para Xul, forma parte de toda la vida del hombre y no puede aislarse o esgrimirse autónomamente, implica valores humanos, sociales y éticos ya que tiene algo en común con los astros que influyen con infinitos ecos en el cosmos y en el hombre. De ahí el esfuerzo en "Explica" por diagramar un esquema zodiacal de las escuelas plásticas, que ayudaría a rastrear la íntima conexión entre las leyes del universo, el movimiento de los planetas, las tendencias artísticas (*tipiescuelas*) [ídem: 160], la individualidad de los autores (*sui tecnicarácter*) [ídem] y las obras particulares.

“Auge escuelas plasti” toma la teoría tradicional de los cuatro temperamentos, a saber de tierra, de agua, de aire y de fuego, y los combina con las tres polaridades: positiva, negativa y neutra. Así logra establecer doce modos pictóricos básicos que estarían subyacentes a la infinidad de manifestaciones artísticas. Cada uno de los cuatro modos representa una potencia humana que se ordena, a su vez, a una de las dimensiones de la realidad. En el carácter de aire prima el pensamiento y tiende principalmente al mundo mental. Xul interpreta que la caligrafía, el arte abstracto y el arte decorativo son productos de este carácter correspondiendo a los signos de géminis, acuario y libra respectivamente. El segundo punto de vista, el de tierra, propio de las potencias sensibles o físicas que se relacionan con el mundo exterior, se expresa en el arte realista, en la fotografía, el cine, el fotomontaje, el arte de los mapas, diagramas, planos etc. Tauro, virgo y capricornio son sus signos propios. En el tercer lugar de la ordenación de Xul, el fuego manifestación de la voluntad, abarca al mundo espiritual en el retrato sintético, las caricaturas o los dibujos clásicos de China y Japón, según la inspiración de aries. Las obras de Picasso, Klee y algunos dadaístas, en la pura fantasía inventiva de sagitario, pertenecen a este grupo. El arte de la propaganda publicitaria, muy leonino, buscando la imposición eficaz, también se manifiesta heredero de esta tendencia. En cuarto y último lugar, se encuentra el modo de agua, donde el mundo del alma aloja los sentimientos y es asimilado al mar y a lo femenino. Sus tres formas son: la expresión incoherente de los sueños, el arte religioso y mágico (mandalas y yantras de la India y Tibet y ciertas figuras de los pueblos prehispánicos de América) y lo que Xul llama la “ilustración lírica” que implica la reformación o deformación libre de la realidad normal por el



sentir. Acá se completan los doce signos del zodiaco con piscis, escorpio y cáncer. La descripción concluye con un nuevo llamado a la integración e incorpora, como si fuera al pasar, la presencia de dos valores propios de las estéticas clásicas que serían presupuestos a todo lo dicho, el buen gusto y la armonía:

Luego y lógicamente un artista muy católico puede combinar estos distintos modos, o también usarlos todos en una sola obra, si regida por la inexplicable y siempre lícita razón final en arte; kes el buen gusto en grande, el sentido de la armonía.

{Saludando} {Terminando.} {Como final-} Me hago el honor de invitar y esperar toda buena crítica que mejore lo susodicho, por carta o cita en esta audición. [Xul Solar, ídem: 158]

“Explica” [en Artundo, 2005: 158 y ss.], fue escrito en 1953 por Xul a propósito de su muestra en la galería Van Riel como se mencionó más arriba. Así como “Auge escuelas plasti” es el punto de partida desde donde se muestra el origen de las distintas formas plásticas, “Explica” desarrolla plenamente la doctrina estética de Xul. En este texto las palabras en neocriollo abundan y hay un párrafo casi entero escrito en la nueva lengua en la que Xul estaba trabajando desde el 1920 y que era una reunión del español y el portugués. Hoy, gracias a la publicación de la traducción que hizo Daniel E. Nelson¹ de las “Visiones místicas” transcritas por Xul en la década del 30, al parecer por instancias de Borges, tenemos no sólo la posibilidad de leerlas de corrido sino de conocer la metodología que empleó Xul para inventar la nueva lengua. Nelson describe las herramientas que ha tenido que utilizar para interpretar el texto original: léxico y reglas del noecriollo dadas por Xul, la significación de las palabras individuales tanto en portugués, español, francés, inglés, alemán, latín y griego (incluyendo en algunos casos la etimología), el estudio comparado de la gramática portuguesa y española, el análisis de las raíces de prefijos y sufijos empleados y su uso en el español normativo, así como también la hermenéutica del contexto y el análisis de la obra pictórica. Al final de su análisis, siguiendo fielmente el estilo xuliano, Nelson concluye: “Pero sobre todo, se requiere mucha paciencia”². Esta pasión por el lenguaje y por la infinidad de articulaciones posibles, que vemos también reflejada en las “grafías plasti-útiles”, es otra de las caras de la innata convicción que impulsaba a Xul Solar, esa idea de que todo puede mejorarse, reconfigurarse y reestructurarse hacia una finalidad más plena y completa. El párrafo de “Explica” que tiene más palabras

¹ En Patricia Artundo, Xul Solar, Entrevistas, artículos y textos inéditos, Ed. Cit., pag 172 yss.

² Ibidem, nota del traductor al pie de la página 172.



en neocriollo conecta los principios estéticos del artista con todo su sistema del mundo y su teoría del conocimiento:

El adjunto diagrama duodecimal astrológico, detalle del pan árbol ke es neo mejoría del árbol de vida cabalístico y ke kiere contener todas las cosas en orden cósmico, upa crece por números, ke coecan, en los círculos, a planetas en las plen líneas, al zodíaco y al dial del reloj por bihoras desde media noche, con el signo cánker como base, o doze. (Las puntillenas son diversas escalas ordinales de cuerpos simples, sones, colores, etc.). [Xul Solar, ídem: 39]

El zodíaco, el tarot, el I Ching, el sistema duodecimal, la cábala y otras disciplinas conforman un orden a semejanza del árbol de la vida en donde confluyen todos los reinos (el mineral donde unde sus raíces, el terrenal desplegando sus ramas y hojas y el sobrenatural tocando los cielos). Y al igual que un arco iris que reúne los diversos colores, también hay lugar para las parcialidades (parties) y caracteres propios. Los combijuegos que propone Xul son sólo algunos ejemplos de cómo la variedad implica riqueza y las diferencias sumatoria. Esta vez, el orden propuesto está desplegado en una lista que va del 1 al 12, seguido cada número por un signo astrológico que se expresa en distintos estilos y géneros artísticos. El esquema tiene la intención de, por un lado, al presentar las tipiescuelas netas, “renutrir ya notas percosas desnítidas”, y por otro volver a resaltar aquella tesis principal de “Auge escuelas plasti” según la cual hay que liberarse del fantasma de las primacías o licitud y fomentar un espíritu de tolerancia que redundaría sobre el campo de los artistas abriéndolos al infinito:

Todas las “escuelas” plásticas en buena fe son legítimas aunke parciales, como los colores puros. Un panbeldokie (total doctrina estética) sería el arco iris de las escuelas. Los artistas plásticos muy ocupios en ser originales y personales, junto con los críticos que los siguen, como la goma sigue al lápiz, no tienen tiempo ni gana para examinar el origen de su originalidad y menos aún, el “yo” de su persona, pero los filosofistas bellólogos, han de resolver por fin, ke las diversas posibles “escuelas”, ke se suceden y contradicen como partidos políticos en el dominio del mercado, no son sino expresiones, (formilalias), de los temperamentos básicos: los viejos cuatro con tres cualies: activo, pasivo y neutro, es decir cuatro por tres = 12. [Xul Solar, ídem: 158-159]



Es en la estética como disciplina diferenciada de la crítica y de la labor de los artistas, a través de los “filosofistas bellólogos” [ídem: 159], en quien recae la tarea de integración y resolución de las diferencias. No confundida con ocupaciones particulares ni militancias partidarias, debe captar la totalidad de este pan árbol a fin de colaborar en la panbeldokie y en la visión utópica. Utopía manifestada sin vueltas en un texto autorreferencial que escribiera en el 1962: “*Xul Solar, Alejandro... quiere que él mismo y este mundo sean mejores*” [ídem: 57].

III. Conclusión. Un mundo nuevo

Es tanto el arte como la obra escrita de Xul Solar, una muestra orgánica e irrefutable de la esperanza en las posibilidades de un mundo mejor en las que él se movía y respiraba. Se inscribió así en la línea de todos aquellos grandes pensadores que vieron en el arte una *promesse de bonheur*, una promesa de felicidad. Según George Steiner [1991: 280-281], las figuras y creaciones de la imaginación son siempre sabáticas, y la nuestra es la existencia del sábado. Es la existencia en el tiempo y en la espera; en el roce pero no en la posesión. Hay un día en la historia, explica Steiner, del cual ni las escrituras, ni las relaciones, ni las crónicas dan cuenta. Algunos presenciaron la crucifixión del viernes y muchos creyeron en la resurrección del domingo, pero del sábado sólo sabemos que fue un día de espera. No importa cuál sea nuestra creencia, Steiner afirma que todos sabemos del viernes y de lo que significa. Sabemos, y no precisamente de forma teórica o racional, de las injusticias, de los sufrimientos, de la frustración del amor, de la incomunicación, de la soledad. Pero también sabemos del domingo y de las promesas cumplidas, de los destellos de felicidad y de los milagros del encuentro. Si habitáramos el viernes, la mayoría de las creaciones humanas serían inútiles, el arte, la música y la poesía carecerían de sentido. ¿Qué podemos cantar *en* y *durante* el sufrimiento absoluto? Pero si ya estuviéramos en la plenitud del domingo es de suponer que el arte carecería de toda lógica y necesidad. No es en la pura luz donde distinguimos formas y colores, pero tampoco en la univocidad de las tinieblas.

Las formas de Xul, podríamos concluir, han nacido en ese día sábado y en la espera que éste conlleva. Sus pinturas y sus escritos nos permiten vislumbrar otro modo de existencia posible y recartografiar la realidad según *el ensueño azul de lo futuro* [Xul Solar, ídem: 97]. A partir de sus ciudades, de sus horóscopos, de sus grafías e inventos Xul nos invita a modular una expectación, una posibilidad, una utopía donde la esperanza, con el color de la promesa, encuentra lugar para la pre-



sencia y el milagro. Y es así como, a través de sus obras, el mundo se postula como un espacio acogedor, lugar de encuentro y comunión. Y si tomamos prestados los conceptos de Mario Presas [1997: 117 y ss.] acerca de cómo *las variaciones imaginarias del mundo* posibilitan que éste sea reescrito y reconfigurado, no es muy difícil ver dónde el camino desde la utopía hacia la eutopía se hace viable. La magia del arte – y en las obras de Xul adquiere la magia su máximo poder alquímico de transmutación - al liberarnos del aquí y ahora circunstancial, “pone en obra la verdad de una existencia posible” [Presas, ídem: 119], y ésta como eutopía hace del mundo, un mundo, al fin habitable.

Referencias bibliográficas

- Artundo, P.** (2005), *Xul Solar, Entrevistas, artículos, textos inéditos*, Bs. As., Corregidor.
- Abós, A.** (2004), *Xul Solar, pintor del misterio*, Bs. As., Sudamericana.
- Cristiá, C.** (2007), *Xul Solar, un músico visual*, Bs. As., Gourmet musical.
- De Rueda, M. de los A.** (coord.) (2003), *Arte y Utopía, la ciudad desde las artes visuales*, Bs. As., Asunto Impreso.
- Fèvre, F.** (2000), *Xul Solar*, Bs. As., El Ateneo.
- Gombrich, E.H.** (2004), *La historia del arte*, Bs. As., Sudamericana.
- López Anaya, J.** (1980), “Xul Solar”, en *Colección de pintores argentinos*, C.E.A.L., fasc. 27.
- Presas, M.** (1997), “La magia del arte en el mundo desencantado”, en *La verdad de la ficción*, Bs. AS., Almagesto.
- Steiner, G.** (1991), *Presencias Reales*, Barcelona, Destino.
- Toch, E.** (1931), *La melodía*, Bs. As., Labor.
- Xul Solar, A.**, “Xul Solar”, Autógrafo a tinta negra, sin datar [1962?], sin firmar, 1 página. Archivo Documental. Fundación Pan Klub – Museo Xul Solar.
- Xul Solar, A.** (1924), “Pettoruti”, *Martín Fierro, periódico quincenal de arte y crítica libre*, Bs. As., a. 1, n.10-11, septiembre-octubre.
- Xul Solar, A.** (1931), “Poema”, *Imán*, París, n.1 abril.
- Xul Solar, A.** (1953), “Explica”, *Pinties y dibujos*, Galería Van Riel, Bs. As.
- Xul Solar, A.** (1957), “Propuestas para más vida futura. Algo semitécnico sobre mejoras anatómicas y entes nuevos”, *Lyra*, Bs. As., a.15, n.5, p. 31-33.
- Xul Solar, A.**, “Vuelvilla”, Texto sin datar [ca. 1959-1960]. Archivo documental. Fundación Pan Klub – Museo Xul Solar.
- Xul Solar, A.**, “Auge escuelas Plasti” [194?]. Archivo documental. Fundación Pan Klub – Museo Xul Solar.



Contrapuntos dialógico-filosóficos en el *Banquete*

El rol mediador del *Éros* en el discurso de Sócrates-Diotima y sus antecedentes en los de Erixímaco y Aristófanes

LUCAS SOARES

Universidad de Buenos Aires

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

En el *Banquete* Platón pone en práctica como en ningún otro diálogo un tipo de escritura proléptica (prólepsis: anticipación, previsión), en el sentido de que cada encomio contiene anticipos fragmentarios de tópicos que, a través de un sutil juego de rectificación y complementación, serán retomados en los discursos posteriores. Esta escritura proléptica entronca con la lectura perspectivista¹ del diálogo, ya que cada posición discursiva no se hace sola sino en el contrapunto dialógico-filosófico que mantiene con la asumida por los otros oradores, contrapunto cuyo despliegue permite dar cuenta de las infinitas armonías invisibles que subyacen en el texto.

Para ser más claro, enumeremos de forma somera algunos ejemplos de ese contrapunto discursivo a través del cual, a mi entender, Platón trama en *Banquete* el saber acerca del amor. Si bien Erixímaco retoma en su encomio la concepción dual del *Éros* abierta por Pausanias, lo hace bajo una resignificación nominal (un *Éros* “ordenado” que infunde armonía y salud, en contraste con uno de tipo “desmesurado” que engendra discordia y enfermedad) y una firme ampliación de su área de influencia (limitada en el caso de Pausanias al plano de las almas humanas) a un nivel micro y macro cósmico en el que *Éros* opera sobre todas las cosas humanas y divinas con un rol armonizador (Banq. 187b4-6). La perspectiva restrictiva que el discurso de Aristófanes instauro en torno a la posibilidad de restitución de nuestra antigua mitad originaria (“lo cual pocos hombres actuales logran”, Banq. 193b5-6) reaparece, desde otro enfoque conceptual, en el de Sócrates a la luz del carácter restringido que Diotima le asigna a la aprehensión de la revelación final (Idea de belleza) al término de su iniciación erótica: “En cuanto a la revelación completa y la contemplación a la que apunta precisamente esto si se sigue correctamente, no sé si serías capaz” (Banq. 210a1-2). La trilogía de desenfreno, enfermedad y dolor de la

¹ Respecto de la lectura “perspectivista” y su contraposición con la interpretación tradicional del diálogo, véase Soares, L., “La erótica platónica en perspectiva. Notas para una lectura del *Banquete*”, en Platón, *Banquete*, Buenos Aires, Miluno, 2009, pp. 13-128, y Corrigan, K. – Glazov-Corrigan, E. (2004).



que parte Aristófanes en su discurso como consecuencia de la iniquidad original de la primitiva naturaleza humana sólo puede entenderse como respuesta a la trilogía de armonía, salud y amor articulada en el discurso de Erixímaco; y a su vez sólo cabe pensar un erótica del cuerpo mutilado en el discurso del poeta cómico gracias a que en el del médico pudo introducirse antes la perspectiva de una doble erótica del cuerpo, el cual había sido devaluado en el discurso de Pausanias a partir de su vinculación con la Afrodita Pandemo o vulgar.

El Banquete es, para hacer una comparación desmesurada, como la serie *Twin Peaks*, de Davis Lynch. Al igual que ésta, donde todos los personajes aparecen, en mayor o menor medida, implicados en el crimen de Laura Palmer, en el Banquete todos los discursos de los oradores terminan por imbricarse entre sí a causa de la cuestión erótica que los congrega. De los múltiples contrapuntos dialógico-filosóficos que pueden trazarse en el Banquete, en este trabajo me interesa limitarme a los que se advierten entre los discursos de Erixímaco, Aristófanes y Sócrates-Diotima, a fin de destacar en qué medida los dos primeros discursos operan, desde distintos marcos conceptuales, como un antecedente del tercero en lo que respecta a la función mediadora del Éros.

Ya sea que lo concibamos como un dios o como un daímon, tal como hace Platón tras la máscara de los distintos oradores que protagonizan el Banquete, lo cierto es que en los seis primeros discursos de este diálogo (dejo deliberadamente de lado el discurso de Alcibíades cuyo objeto no es tanto Éros sino más bien Sócrates como su encarnación), siempre termina por emerger como rasgo distintivo del amor su rol mediador y congregante respecto de la irremediable brecha abierta entre los planos divino y mortal. Éros, en efecto, resulta para Platón un artífice que posibilita el trato (*homilía*) y la amistad (*philia*) entre divinos y mortales, al mismo tiempo que el nombre del dios causante de esa integridad o, entendido como daímon, el nombre asignado al deseo mismo de integridad-inmortalidad, en tanto la causa del amor estriba en un deseo que esencia en la reproducción por cuyo medio los mortales participan de la inmortalidad en cuerpo y alma:

La naturaleza mortal busca, en la medida de lo posible, existir siempre y ser inmortal. Pero sólo puede serlo de esta manera: por medio de la procreación, porque siempre deja otro ser nuevo en lugar del viejo. De esta manera, en efecto, se conserva todo lo mortal, no por ser siempre completamente lo mismo, como lo divino, sino porque lo que se marcha y está ya envejecido deja en su lugar otra cosa nueva semejante a lo que era. Por este procedimiento, Sócrates, lo mortal participa de inmortalidad, tanto el cuerpo



como todo lo demás; lo inmortal, en cambio, participa de otra manera (*Banquete* 208a-b, 207d, 212a).

De aquí que *Éros* sea caracterizado en *Banquete*, según el discurso en el que nos situemos, como el mejor ‘médico’, ‘guía’, ‘caudillo’, ‘piloto’, ‘defensor’, ‘camarada’, ‘colaborador’ y ‘salvador’ de la naturaleza humana. Pero veamos cómo juega puntualmente dicho rol mediador y congregante de *Éros* en algunos pasajes tomados de tres discursos del *Banquete*. Me refiero a los del médico Erixímaco, el poeta cómico Aristófanes y el de Sócrates-Dotima.

Toda la estrategia argumentativa de Erixímaco en su discurso apunta a sacar a *Éros* del radio de acción interpersonal (o entre almas humanas) en el que había sido ubicado en los discursos de Fedro y de Pausanias, para elevar su poder de influencia divina a nivel cósmico:

Pero que no sólo existe en las almas de los hombres como impulso hacia los bellos, sino también en los demás objetos como inclinación hacia otras muchas cosas, tanto en los cuerpos de todos los seres vivos como en lo que nace sobre la tierra, y, por decirlo así, en todo lo que tiene existencia, me parece que lo tengo bien visto por la medicina, nuestro arte, en el sentido de que es un dios grande y admirable y a todo extiende su influencia, tanto en las cosas humanas como en las divinas (*Banquete* 186a-b).

La influencia de *Éros* abarca ahora tierra, cielo, dioses y hombres. Tomando la ciencia médica como patrón de medida y al médico como experto en la doble erótica (ordenada y desmesurada) del cuerpo (“Pues la medicina es, para decirlo en una palabra, el conocimiento de las operaciones amorosas que hay en el cuerpo en cuanto a repleción y vacuidad y el que distinga en ellas el amor bello y el vergonzoso será el médico más experto”, *Banq.* 186c-d), Erixímaco afirma que *Éros* logra infundir, de modo semejante a un médico, armonía, consonancia (*symphonía*) o acuerdo (*homología*) entre las operaciones amorosas contrarias que componen el micro y macrocosmos. En este sentido *Éros* gobierna todas las artes (*téchnai*) como, entre otras, la medicina, la música, la astronomía y la adivinación. Sus respectivos expertos deben conocer cómo juegan las operaciones amorosas contrarias entre los humores-elementos del cuerpo en el caso del médico; entre los ritmos y sonidos en el caso del músico; entre las estaciones del año en el caso del astrónomo; y entre divinos y mortales en el caso de la adivinación: “Más aún: también todos los sacrificios y actos que regula la adivinación, esto es, la comunicación entre sí de los dioses y los hombres, no tienen ninguna otra finalidad que la vigilancia y curación de *Éros*”



(*Banq.* 188b-c). La adivinación (*mantiké*) representa para Erixímaco un artífice (*demiourgós*) de la amistad entre los dioses y los hombres gracias a su conocimiento de las operaciones amorosas entre los hombres que conciernen a la ley divina y a la piedad. A causa del poder total (*pâsa dýnamis*) del *Éros* ordenado, podemos en palabras de Erixímaco “tener trato (*homileîn*) y ser amigos tanto unos con otros como con los dioses, que son superiores a nosotros” (*Banq.* 188d-e). Desde esta perspectiva, el *Éros* vendría a hacer posible la congregación de los divinos con los mortales. Así es como estos últimos pueden *llegar al otro lado* y acercarse a la orilla de los divinos, poniéndose ante su salvación en la medida en que respetan –para decirlo en palabras de Heidegger (1994 [1949]: 154)- esa lejanía esencial que los acerca: “La cercanía conserva (en su verdad) a la lejanía”.

Desplazada la concepción dual del dios al plano de la antigua naturaleza humana, el poder cósmico del *Éros* de Erixímaco es recuperado desde otra perspectiva en el discurso de Aristófanes, puntualmente a partir del rol médico (curador-restaurador) que para el poeta cómico detenta *Éros* en el marco de su explicación cósmica -el sol como progenitor del género masculino, la tierra del femenino y la luna del andrógino- de la descendencia de los tres géneros sexuales que caracterizan al esférico ser primitivo. Para Aristófanes, en efecto, el amor esencia en el deseo de llegar a ser uno solo de dos, juntándose y fundiéndose con el amado. Ello se vincula con la separación por parte de los dioses de nuestra antigua naturaleza humana (íntegra, esférica y dual) a causa de su iniquidad o desmesura original. Los mortales llegarán a ser así plenamente felices sólo si llevan el amor a su culminación, encontrando cada uno el amado que le pertenece esencialmente y reestableciendo así la integridad o unicidad originaria de su antigua naturaleza:

Por consiguiente, si celebramos al dios causante de esto, celebraríamos con toda justicia a *Éros*, que en el momento actual nos procura los mayores beneficios por llevarnos a lo que nos es afín y nos proporciona para el futuro las mayores esperanzas de que, si mostramos piedad con los dioses, nos hará dichosos y plenamente felices, tras restablecernos en nuestra antigua naturaleza y curarnos» (*Banq.* 193c-d).

Éros representa para Aristófanes la única vía para recobrar, piedad para con los dioses mediante, la integridad perdida. En un pasaje bellísimo de su ensayo “Construir, habitar, pensar”, donde pueden oírse resonancias del discurso aristofánico, dice Heidegger (1994 [1951]: 131-133; 1994 [1949]: 155) refiriéndose a los mortales: “Esperando les sostienen lo inesperado yendo al encuentro de ellos; esperan las señas de su advenimiento y no desconocen los signos de su ausencia. En la desgra-



cia esperan aún la salvación que se les ha quitado”). En la desgracia de su desintegración-separación, los mortales escindidos esperan la coligación-salvación que se les ha quitado. Esta coligación aparece en el discurso aristofánico en el aspecto ‘curador’ (iatrós) o ‘reunidor’ (synagogeús, “el que reúne algo”) del Éros. De aquí que éste sea definido como el más filántropo de los dioses, al ser auxiliar de los hombres y médico de enfermedades tales que, una vez curadas, habría la mayor felicidad para el género humano (Banq. 189c-d).

Pero es en el discurso de Sócrates-Diotima donde encontramos una sistematización más acabada respecto del rol mediador y cohesionador del éros, cuyo poder daimónico permite establecer comunidad y contacto entre dioses y hombres. Se trata allí de refutar la concepción, que subyace en los cinco discursos previos, de que Éros es un gran dios vinculado a las cosas bellas y buenas. Ahora hay que pensar al éros como algo intermedio (metaxý) entre la belleza y la fealdad, entre la sabiduría y la ignorancia, entre lo inmortal y lo mortal. Éros es un daímon, divinidad de rango intermedio: “Un gran daímon, Sócrates. Pues también todo lo daimónico (daimónion) está entre la divinidad y lo mortal” (Banq. 202d-e).² Justamente en la explicación brindada por Diotima acerca del poder de este éros-daímon puede leerse uno de los pasajes más elocuentes en relación con el rol mediador del amor:

El [poder] de interpretar y transmitir a los dioses los mensajes de los hombres y a los hombres los de los dioses; de los unos, los ruegos y sacrificios; de los otros, los mandatos y las compensaciones por los sacrificios ofrecidos. Por hallarse en un lugar intermedio (*metaxý*) entre ambos, los completa, de manera que el todo (*tò pân*) queda coligado (*syndedésthai*) consigo mismo. A través de él discurre la mántica entera y el arte de los sacerdotes relativa a sacrificios, iniciaciones, conjuros, adivinación y encantamientos. El dios (*theós*) no se mezcla con el hombre, pero a través de ese *daímon* se da todo trato (*homília*) y diálogo (*diálektos*) entre dioses y hombres, tanto en vigila como durante el sueño (Banq. 202e-203a).

Lo central pasa aquí por este poder congregante del éros -ya destacado, dentro de sus respectivos esquemas conceptuales, en los discursos previos de Erixímaco y Aristófanes- respecto de la totalidad de lo real (*tò pân*). Un *éros-daímon* que oficia a la manera de puente que acerca a lo divino con lo mortal. Siempre, y cada vez de un modo distinto, el *éros*-puente congrega el todo (tierra, cielo, mortales y divinos); posibilita el cruce al otro lado; el trato (*homília*) y el diálogo (*diálektos*) con lo di-

² Cf. Hesíodo, *Trabajos y días* 121-126.



vino. Nos trae cerca la lejanía de éstos, acercándolos en cuanto lejanos. A través de este *éros-daímon*, en tanto puente que coliga el todo y nos lleva ante lo divino, lo mortal puede aspirar “a superar lo que les es habitual y aciago, y de este modo ponerse ante la salvación de lo divino.”³

En suma, los contrapuntos entre tres los discursos relevados hasta aquí operan no sólo como una ilustración de la escritura proléptica que Platón pone en práctica en *Banquete*, sino que también permiten advertir en qué sentido -y contra la interpretación tradicional del diálogo- la perspectiva asumida por Sócrates respecto del rol mediador de *Éros* no supone una novedad conceptual en términos radicales, puesto que su discurso es impensable desligado del juego de contrapuntos dialógico-filosóficos que entabla al respecto con las posturas de Erixímaco y Aristófanes.

Referencias bibliográficas

- Brisson, L.** (1998), Platon, *Le Banquet*, Paris: GF - Flammarion.
- Bury, R. G.** (1932), *The Symposium of Plato*, Cambridge: W. Heffer and Sons.
- Corrigan, K. - Glazov-Corrigan, E.** (2004), *Plato's Dialectic at Play: Argument, Structure, and Myth in the Symposium*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Dover, K. J.** (1980), Plato, *Symposium*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Heidegger, M.** (1994 [1949]), “La cosa”, en *Conferencias y artículos*, Barcelona: Ediciones del Serbal, pp. 143-162.
- Heidegger, M.** (1994 [1951]), “Construir, habitar, pensar”, en *Conferencias y artículos*, Barcelona: Ediciones del Serbal, pp. 127-142.
- Nightingale, A. W.** (1995), *Genres in Dialogue. Plato and the Construct of Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rowe, Ch.** (1998), Plato, *Symposium*, Warminster: Aris & Phillips Ltd.
- Santa Cruz, M. I.** (2013), “El *Banquete* como *agón* literario”, en *Proceedings of the X Symposium Platonicum. The Symposium*, Pisa: The International Plato Society – Università di Pisa, vol. II, pp. 159-163.
- Soares, L.**, “La erótica platónica en perspectiva. Notas para una lectura del *Banquete*”, en Platón, *Banquete*, Buenos Aires: Miluno, 2009, pp. 13-128.

Heidegger, M., “Construir, habitar, pensar”, *op. cit.*, p. 134.



Representación, idealización e inferencia subrogativa

ADRIANA SPEHRS

FFYL/FCE/CBC-UBA

1. Las dificultades del enfoque inferencial de la representación

El papel central que desempeñan los modelos en la investigación científica se explica, frecuentemente, por su capacidad para representar sistemas o fragmentos de ámbitos de la realidad en estudio. Aunque no hay consenso sobre la naturaleza de tal relación de representación, no es infrecuente que se la caracterice apelando a la posibilidad de emplear un modelo para efectuar inferencias acerca de lo representado.

Así, por ejemplo, Swoyer (1991) emplea la expresión “razonamiento subrogativo” para referirse al proceso en el cual se usa un modelo para obtener información sobre el ámbito de la realidad representado. Este autor elaboró una versión intensional de la concepción estructural de la representación, cuyo alcance procuró generalizar debilitando el requisito de inmersión isomórfica propio de la teoría formal tradicional. Pero el debilitamiento del requisito de inmersión estructural impone límites a la confiabilidad de la inferencia subrogativa: qué inferencias son admisibles depende de cuáles relaciones se preservan y cuáles se contrapreservan en el morfismo que establece la representación. Si una propiedad o relación sólo es contrapreservada, y en la representación se afirma que un objeto tiene esa relación con otro, esa afirmación es verdadera. Pero podría haber objetos que tengan esa relación con otros aunque no se lo afirme en la representación. De modo que la representación permite formular enunciados verdaderos sobre lo representado, pero no necesariamente todos los enunciados verdaderos sobre lo representado. En cambio, si una relación o propiedad es sólo preservada y un objeto tiene esa relación con otro, esto será afirmado en la representación. Pero también se podría afirmar en esa representación que la relación se da entre ciertos objetos aunque esto no suceda realmente.

En consecuencia, la falla en la contrapreservación parece viciar la representación en mayor medida que la falla en la preservación, pues en el primer caso las afirmaciones sobre lo representado serán erróneas, y las inferencias conducirán a



conclusiones falsas. No obstante, Swoyer concluye que aun cuando la falla en la preservación no es fundamental para la representación, sí lo es para la inferencia subrogativa. En cualquier caso, si bien Swoyer reconoce que la representación de un sistema real siempre involucran cierto grado de idealización, no aborda la dificultad de evaluar en qué medida el carácter idealizado de los sistemas relacionales intensionales que propone limitan la confiabilidad de las conclusiones derivadas mediante esta clase de modelos.

Por su parte, Suárez (2004) coincide con Hughes (1997) en que la función principal de la representación científica es formular inferencias subrogativas. Suárez considera, además, que la capacidad de los modelos de dar lugar a esta clase de inferencias garantiza la objetividad de la representación cognitiva, que es el modo de representación característico de los modelos científicos. Según este autor, la capacidad de los modelos de permitir que agentes competentes e informados efectúen correctamente inferencias subrogativas es una condición necesaria que debe satisfacer la representación científica, pues esta es la característica que distingue la representación cognitiva de la representación por mera estipulación arbitraria. Sin embargo, su concepción de la representación -en contraste con la de Hughes- no requiere que algún agente realice efectivamente esta clase de inferencias. Suárez señala que este requisito exige la incorporación de estrictos criterios normativos de inferencia, sin embargo, no indica cuál debería ser la estructura interna del modelo, del vehículo de la representación capaz de permitirnos efectuar inferencias correctas acerca del sistema representado. El autor no exige que tales inferencias sean deductivas sino que admite cualquier clase de razonamientos: abductivos, por analogía, inductivos. Sólo requiere que el modelo tenga una estructura interna adecuada como para permitir que los agentes informados puedan formular inferencias correctas sobre lo representado. Más aún, para que tales inferencias sean correctas, Suárez no considera necesario que las conclusiones derivadas del modelo acerca de lo representado sean verdaderas, ni aproximadamente verdaderas, y tampoco exige que se puedan inferir todos los enunciados verdaderos acerca de lo representado.

Sin embargo, el autor sostiene que una representación es verdadera si no autoriza la inferencia de conclusiones falsas sobre el sistema representado. Si además es completamente informativa, en el sentido de que permite inferir todos los enunciados verdaderos acerca de ese sistema, tal representación es completa. Y, en caso de que tal representación sea completa con respecto a todos sus rasgos observables o mensurables, según Suárez, será una representación empíricamente adecuada. La representación por similitud e isomorfismo quedan subsumidas dentro de esta concepción inferencial, pero estos no serían los únicos medios de representación.



Suarez enfatiza que la fuente puede ser no isomórfica y tan disímil del sistema representado como se quiera, y no obstante permitir la inferencia de conclusiones verdaderas. Sin embargo, el autor no explica cómo podría garantizarse que la representación en cuestión nos permitirá derivar afirmaciones verdaderas sobre lo representado.¹

En suma, los partidarios de la perspectiva inferencial de la representación reconocen que los supuestos constitutivos los modelos científicos no describen exactamente los rasgos propios del ámbito de la realidad representado en cada caso. Algunos de ellos incluso consideran que la representación no requiere la verdad de las conclusiones inferidas mediante el empleo de modelos. Sin embargo, en general asumen que la aproximación a la verdad de los supuestos constitutivos de los modelos aseguran la derivación de conclusiones al menos aproximadamente verdaderas sobre el sistema representado. No obstante, ni siquiera los principios deductivos - que garantizan la conservación de verdad- preservan siempre la aproximación a la verdad. Por este motivo, en este trabajo cuestionamos la adecuación del enfoque inferencialista de la representación, pues no considera el impacto de la inexactitud de los supuestos de un modelo que representa sólo idealizadamente el ámbito de la realidad investigado sobre la confiabilidad de las conclusiones derivadas. Así, con el propósito de estimar en qué medida el empleo de modelos idealizados afecta a la confiabilidad de las consecuencias que de ellos se desprenden, analizaremos a continuación la posibilidad de tratar esta dificultad empleando la teoría de las relaciones inferenciales entre generalizaciones aproximadamente verdaderas desarrollada por E.W. Adams.

2. La concepción de la idealización de Adams

Adams procura establecer las condiciones bajo las cuales puede justificarse el proceso de idealización lógica subyacente a las inferencias efectuadas a partir de premisas que son generalizaciones sólo aproximadamente verdaderas. El autor analiza este proceso de idealización aplicado al caso de una teoría del orden de preferencia estricta, cuyos axiomas expresados en lógica de primer orden -designando “Pxy” a la relación “x es estrictamente preferido a y”- son:

(1) asimetría: $\forall x \forall y (Pxy \rightarrow \neg Pyx)$ y

¹ Suárez promueve la adopción de una actitud deflacionaria o minimalista, de acuerdo con la cual la noción de representación no admite ser caracterizada mediante un conjunto de condiciones necesarias y suficientes.



(2) transitividad negativa: $\forall x \forall z (Pxz \rightarrow \forall y (Pxy \vee Pyz))$

De estos axiomas se deriva el teorema de transitividad positiva:

(3) $\forall x \forall y \forall z ((Pxy \wedge Pyz) \rightarrow Pxz)$

cuya verdad no podemos probar porque los axiomas mencionados son estrictamente falsos. Interesa establecer, entonces, si es posible garantizar la aproximación a la verdad de este teorema en caso de que los axiomas sean aproximadamente verdaderos.

Dado que fórmulas tales como $\forall x \forall y (Pxy \rightarrow \neg Pyx)$ sólo pueden ser verdaderas o falsas en un modelo, Adams considera las fórmulas abiertas correspondientes, tales como $(Pxy \rightarrow \neg Pyx)$, que expresan lo que denomina “generalizaciones inexactas de primer orden” y pueden ser aproximadamente verdaderas en un modelo. El grado de verdad $\tau_M(\varphi)$ de una fórmula abierta φ en un modelo M se mide por la proporción de pares o n -uplas de instancias particulares de M que la satisfacen. Estos grados de verdad se definen en estructuras de medidas que pueden pensarse como una medida de la distancia entre mundos posibles con el mismo dominio.² Dados dos modelos conjuntistas $M = \langle D, P \rangle$ -el mundo de nuestra experiencia- y $N = \langle D, \Pi \rangle$ -el modelo o mundo ideal- la distancia $d(M, N)$ entre ellos se mide por la proporción de pares $\langle x, y \rangle$ del dominio D que no satisfacen el bicondicional $Pxy \leftrightarrow \Pi xy$, donde “ Πxy ” designa una relación similar a la de preferencia estricta pero que satisface los axiomas (1) y (2) en N .³

Según Adams, el proceso de idealización involucrado en la derivación de un teorema como (3) a partir de (1) y (2) consta de los siguientes pasos:

(i) Se parte del hecho empíricamente establecido de que los axiomas son aproximadamente verdaderos en el mundo de nuestra experiencia M y se efectúa una idealización asumiendo que son estrictamente verdaderos en un modelo o mundo ideal N , que es próximo a M en el sentido de que la mayoría de los pares $\langle x, y \rangle$ satisface el bicondicional $Pxy \leftrightarrow \Pi xy$.

(ii) A continuación, se aplican las reglas de la lógica de primer orden para derivar el teorema (3) a partir de los axiomas (1) y (2). Este teorema, entonces, es verdadero en el modelo ideal N porque en él son verdaderos los axiomas.

(iii) Finalmente, se idealiza nuevamente al suponer que el teorema (3) es aproximadamente verdadero en el mundo de nuestra experiencia M , ya que es verdadero en el modelo N próximo a M .

² Medir el grado de verdad en un modelo infinito, requiere una función de medida numerablemente aditiva sobre una σ -álgebra de subconjuntos del dominio de ese modelo.

³ El grado de semejanza entre los modelos es $1 - d(M, N)$, que es también el grado de verdad del bicondicional $Pxy \leftrightarrow \Pi xy$.



Resulta evidente que el primer y el último paso carecen de garantía lógica de tipo deductivo. No obstante, así como para propósitos prácticos resulta admisible ignorar ciertos errores en las mediciones, Adams considera aceptable esta clase de idealización bajo ciertas condiciones. Por ejemplo, en el caso de la teoría de la preferencia, la justificación del primer paso requiere mostrar que el conjunto de fórmulas abiertas asociadas a sus axiomas cumple la siguiente condición de idealizabilidad:

Un conjunto de fórmulas es idealizable si y sólo si para cualquier $\varepsilon > 0$ existe $\delta > 0$ tal que, si todas las fórmulas de ese conjunto tienen como máximo un error ε en un modelo M , existe un modelo N ideal en el que las fórmulas son verdaderas y $d(M, N) \leq \delta$.⁴

Esta condición expresa que deberían efectuarse pequeños cambios en la extensión de los predicados de un conjunto de fórmulas para que todas ellas resulten verdaderas. Carlstrom (1979) demostró un teorema de idealizabilidad, a partir del cual se sigue que el conjunto de fórmulas $\{Pxy \rightarrow \neg Pyx, (Pxz \rightarrow (Pxy \vee Pyz))\}$ es idealizable.⁵ Es decir que si esos axiomas son suficientemente aproximadamente verdaderos en M , hay un modelo ideal N próximo a M , en el cual son verdaderos.

El último paso de este proceso de idealización requiere mostrar que la transitividad positiva es verdadera en el modelo ideal N y que como N es próximo a M —es pequeña la distancia $d(M, N)$ — entonces este teorema es aproximadamente verdadero en M . Adams formula este requerimiento mediante la siguiente condición de continuidad:

Una fórmula φ es continua si para todo $\varepsilon > 0$ existe $\delta > 0$ tal que si $d(M, N) < \delta$, entonces la diferencia entre los grados de verdad de φ en estos modelos es a lo sumo ε , i.e. $|\tau_M(\varphi) - \tau_N(\varphi)| \leq \varepsilon$.

En otras palabras, una fórmula φ es continua si pequeños cambios en las extensiones de sus predicados no generan grandes cambios en su grado de verdad. Adams (1986) demostró el siguiente teorema de continuidad, aplicable a las fórmulas asociadas a los axiomas de asimetría y transitividad negativa, y al teorema de transitividad positiva:

⁴ No todas las fórmulas son idealizables en este sentido, pues $Pxy \rightarrow \neg Pyx$ no puede ser verdadera en general, ya que es falsa cuando $x=y$.

⁵ Adams probó que si cada una de ellas tiene un grado de falsedad no mayor que δ^8 en un modelo M , hay un modelo ideal N en el cual son verdaderas y tal que $d(M, N) \leq 10\delta$, es decir, que la correspondencia $Pxy \leftrightarrow \Pi xy$ se da el $(1-10\delta)$ de las veces.



Una fórmula φ es continua si y sólo si es equivalente a una fórmula abierta en la que ningún constituyente atómico individual tiene una aparición repetida de una variable. En tal caso, si $d(M, N) \leq \delta$ entonces $|\tau_M(\varphi) - \tau_N(\varphi)| \leq n\delta$, donde n es el número de constituyentes atómicos de φ .

El autor demostró también el siguiente teorema general de idealizabilidad:

Si un conjunto de fórmulas es idealizable, entonces cualquier fórmula continua es m-implicada por ese conjunto si y sólo si es clásicamente implicada por el conjunto en cuestión.

Adams define la relación de m-implicación del siguiente modo:

Si $\varphi_1, \dots, \varphi_n$ y φ son fórmulas abiertas de lenguaje de predicados de primer orden – LPO-, decimos que el conjunto de fórmulas $\{\varphi_1, \dots, \varphi_n\}$ m-implica φ si para todo $\delta > 0$ hay un $\varepsilon > 0$ tal que en todos los modelos M en los cuales los grados de verdad $\tau_M(\varphi_1), \dots, \tau_M(\varphi_n)$ no son inferiores a ε , el grado de verdad $\tau_M(\varphi)$ es al menos δ .

Así, cuando el conjunto de fórmulas $\{\varphi_1, \dots, \varphi_n\}$ m-implican φ , tenemos garantía de que φ tendrá un grado de verdad arbitrariamente alto si cada una de las fórmulas abiertas del conjunto $\{\varphi_1, \dots, \varphi_n\}$ tiene un grado de verdad suficientemente elevado. Así, Carlstrom (1975) probó que una conclusión es m-implicada por ciertas premisas si y sólo si la conclusión es aproximadamente verdadera en todos los modelos en los que las premisas son aproximadamente verdaderas. En el caso que nos ocupa, la continuidad de la fórmula asociada a (3), la idealizabilidad de las fórmulas asociadas a (1) y (2), y la deducibilidad de (3) a partir de (1) y (2) aseguran que aquella es m-implicada por éstas, por el teorema general de idealizabilidad antes citado.

3. Limitaciones de la propuesta de Adams

Es importante observar que, con este enfoque, sólo se trata la idealización de teorías axiomatizadas en LPO mediante enunciados puramente universales. En efecto, el teorema de idealizabilidad tiene un alcance muy restrictivo, pues sólo se aplica a estructuras de orden de preferencias y sistemas formalmente similares, en contraste con el teorema de continuidad que se aplica a cualquier fórmula LPO. No obstante, Adams y Carlstrom (1979) demostraron que los axiomas definitorios de



una relación de equivalencia pueden ser idealizados. Por otra parte, todas las derivaciones en LPO cuyos pasos sólo contienen fórmulas monádicas y universales, también son derivaciones cuyas premisas *m*-implican su conclusión. Sin embargo, el autor exige que no se asigne un elevado grado de verdad a enunciados del tipo “la mayoría de los A son B” sólo porque una pequeña proporción de los individuos del dominio tienen son del tipo A.⁶

Con todo, es necesario destacar que las técnicas de idealización subyacentes al proceso descrito por Adams se reducen a eliminar o introducir *n*-uplas ordenadas de elementos de dominio que satisfagan cierta relación. Pero no parece que este tipo de técnicas permita dar cuenta de los casos habituales de idealización científica, que pueden clasificarse en idealizaciones aristotélicas e idealizaciones galileanas. Las idealizaciones aristotélicas son aquellas que omiten la consideración de las propiedades de un objeto que se asumen irrelevantes para el problema en tratamiento. Ahora bien, en la propuesta de Adams se eliminan de *n*-uplas de objetos del dominio, pero no propiedades de estos. Tampoco parece aplicable este enfoque al caso de las idealizaciones galileanas, donde nos enfrentamos con modelos en los que el sistema representado se ha distorsionado deliberadamente a fin de simplificar el problema. Esto sucede, por ejemplo, cuando en ciertos modelos económicos se asume que los agentes son omniscientes, que disponen de manera inmediata y sin costo alguno de toda la información necesaria, que realizan sus elecciones fundándose exclusivamente en la tentativa de maximizar su beneficio, etc. La evidencia empírica indica que un mismo agente no siempre se comporta de acuerdo con la teoría de la preferencia, a veces depende del tipo de elección –de si elige entre activos financieros o alimentos–, y otras veces depende de las características del contexto de elección –la urgencia, el cansancio, o la sed, etc. del agente–. Y no podemos asegurar que todos estos casos podrían tratarse adecuadamente con el enfoque de Adams mediante el recurso de plantear la relación de preferencia como triádica, por ejemplo, tomando en cuenta no sólo el tipo de cosas que se eligen –activos financieros–, el tipo de elector –un agente bursátil– y el tipo de contexto –de confianza o de incertidumbre. Otro caso es el que se plantea cuando para permitir la aplicación de ciertas herramientas matemáticas, se supone que las curvas de indiferencia son continuas. Pero eso equivale a postular que elegimos entre cantidades continuas de bienes, supuesto que tampoco no parece tratable mediante la propuesta de Adams. Este caso revela, además, que resulta problemático el requisito de identidad de dominios entre el mundo *M* de nuestra experiencia y el modelo ideal *N*. Este requisito

⁶ En Adams (1974), el autor aplica su reinterpretación de los condicionales probabísticos a las generalizaciones monádicas del tipo “la mayoría de los A son B”



que tampoco se satisface en el caso de la idealización geométrica, ya que no tenemos un modelo M cuyo dominio contenga, por ejemplo, puntos geométricos

Referencias bibliográficas

- Adams, E.W.** (1974) "The Logic of "Almost All" ", *Journal of Philosophical Logic* 3: 3–17.
- Adams, E.W.** (1982) "Approximate Generalizations and their Idealization", *PSA 1982*, vol. 1, P.D. Asquith & T. Nickles (eds), Philosophy of Science Association, East Lansing Michigan: 199-207
- Adams, E.W.** (1986) "Continuity and Idealizability of Approximate Generalizations", *Synthese* 67: 439–76.
- Adams, E.W.** (1999) "Idealization in Applied First Order Logic", *Synthese* 117: 331-345.
- Adams, E.W. & Carlstrom, F.I.** (1979) 'Representing Approximate Ordering and Equivalence Relations', *Journal of Mathematical Psychology* 19: 182–207.
- Carlstrom, I.F.** (1975) "Truth and Entailment for a Vague Quantifier", *Synthese* 30: 461–95
- Hughes, R.I.G.** (1997) "Models and representation", *Philosophy of Science Supplement: Proceedings of the 1996 biennial meeting* 64: 325-336.
- Suárez, M.** (2004) "An Inferential Conception of Scientific Representation", *Philosophy of Science* 71: 767-779,
- Swoyer, C.** (1991) "Structural Representation and Surrogate Reasoning", *Synthese* 87: 449-508.



Consecuencias del patentamiento del genoma humano

LILIANA SPINELLA

CONICET/UBA/Centro de Investigaciones Filosóficas

El Proyecto Genoma Humano se encuentra entre los avances más significativos que se produjeron durante las últimas décadas. El transcurso de sus etapas transitó junto a un proceso de ampliación en la materia y flexibilización de los criterios sobre patentabilidad. Las innovaciones biotecnológicas desafiaron los límites definitorios del alcance del sistema de derechos de patente de modo tal que se incluyeron en su órbita desde bacterias modificadas a través de ingeniería genética, plantas y animales alterados mediante técnicas de manipulación genética hasta secuencias de ADN humano, proteínas, herramientas de investigación en biomedicina, tecnologías de la información, entre otras materias inimaginables unos años antes.

Paralelamente, durante la década de los '90, como resultado de la Ronda de Uruguay se firmó el Acuerdo sobre los ADPIC (Aspectos del Derecho de la Propiedad Intelectual relacionados con el Comercio) documento donde se exponen los estándares mínimos en la materia. La mayor parte de los países en desarrollo no concedía patentes sobre productos farmacéuticos durante la década de 1980, cuestión preocupante para las grandes compañías quienes se unieron en una alianza poderosa de industrias (de software, entretenimiento, farmacéutica y de agrocomercio) logrando presionar a los gobiernos de los países desarrollados para imponer una normativa de propiedad intelectual mundial. Como consecuencia, los países en desarrollo debieron modificar sus legislaciones nacionales a fin de adecuarlas a este nuevo escenario.

La argumentación consecuencialista en favor de las patentes sobre el genoma humano se encuentra ampliamente difundida y apela al beneficio de la Humanidad. Se ha generalizado la creencia que proclama que el acceso y el conocimiento de los genes humanos se traducirá en métodos de diagnóstico, terapéuticos con carácter único y altamente específico. Se apela a la necesidad de estos derechos industriales para justificar las altas inversiones dinerarias y de tiempo en esta materia. Sin embargo, la magnitud de los efectos desencadenados exige un escrutinio detallado. ¿El genoma humano es materia patentable?; ¿cuáles son las implicancias éticas, socia-



les y legales de las patentes sobre el genoma humano?; ¿cuál es su alcance?; ¿en qué sentido se satisfacen los requisitos objetivos de patentabilidad?

Hemos formulado preguntas complejas. En los siguientes párrafos nos centraremos en algunas de las consecuencias primordiales derivadas de conceder esta clase tan peculiar de patentes: las patentes sobre el genoma humano. Veamos cuáles son:

a) El alcance de estas patentes es muy amplio y extenso. Las reivindicaciones suelen incluir la reproducción total de la secuencia junto con los usos del gen, de la proteína, así como las aplicaciones potenciales, de diagnóstico y terapéuticas necesarias para la investigación de nuevos medicamentos y tratamientos (Bergel, 2002).

Un ejemplo sobre el modo usual de proceder en la obtención de patentes sobre aplicaciones potenciales lo ilustra el caso del Gen CCR5. *Human Genome Sciences* aisló el gen. Sus investigaciones le permitieron postular que pertenecía a los receptores de las células y en consecuencia obtuvo la patente¹ con una reivindicación que cubría al gen y a las aplicaciones tales como terapias que bloquearan la función del receptor.

Al solicitar la patente, la empresa desconocía qué función específica desempeñaba ese receptor. Mientras estaba pendiente de aprobación, un grupo de investigadores financiados por el Instituto Nacional de Salud (NIH) de Estados Unidos descubrió que el gen CCR5 generaba una proteína receptora que el virus VIH utiliza para entrar en una célula inmune². *Human Genome Sciences* pudo confirmar de forma experimental el hallazgo del NIH. De este modo, validó con posterioridad la propiedad de los derechos de utilización del gen CCR5 para cualquier uso³ (Sulston & Ferry, 2003).

b) Muchas de las promesas de desarrollo de nuevos métodos de diagnóstico y tratamiento así como de descubrimiento de nuevas medicinas no se han concretado aún o, por lo menos, el proceso se manifiesta mucho más lento de lo esperado durante el transcurso del Proyecto Genoma Humano.

En el año 2000 se anunció que se había completado el primer borrador de la secuencia del genoma humano y con él, promesas grandilocuentes, como la cura de

¹ Patente Nº 6.025.154 titulada "Polinucleótidos que codifican el receptor humano de quimioquina de proteína G HDGNR10", año 2000.

² Para más información sobre la mutación del gen CCR5 consultar CDPI (2002:128).

³ En la actualidad, la compañía ha vendido licencias a varias compañías farmacéuticas para el desarrollo de medicamentos y vacunas basados en estos datos.



todas las enfermedades, no se hicieron esperar⁴. Se llegó a comparar el Proyecto con la llegada del hombre a la Luna. Los anuncios fueron apresurados teniendo en cuenta que en ese momento sólo se contaba con fragmentos de secuencias recopiladas que aún debían ensamblarse (Reich, 2002: 160).

De hecho, diez años más tarde, la revista *Nature* publicó una encuesta a científicos especializados reconociendo que la secuenciación era sólo el comienzo de un largo camino y también que llevaría décadas el procesamiento de la información y su aplicación para nuevos descubrimientos. Por otra parte, se reconoció que, en efecto, proyectó una revolución en la biología y nuevos desafíos que enfrentar (Butler, 2010).

Aún más, en septiembre de 2012 se produjo una redefinición del genoma humano. En el marco del proyecto ENCODE (*Encyclopedia of DNA Elements*) se reveló que el denominado 'ADN basura' cumple una función clave. Se desempeña como un panel de control con millones de "interruptores" reguladores de la actividad de nuestros genes. Este hallazgo también estaría asociado con ciertas enfermedades. Y nuevamente se arguyó la misma retórica: que el futuro permitirá desarrollar terapias de prevención y curación para cada persona (López, 2012).

c) La inclusión de las diversas patentes biotecnológicas ha llegado a desdibujar los límites entre las nociones de descubrimiento e invento, clasificación central del sistema de derechos de patente.

En el área específica de las patentes de genes se ha generado gran controversia acerca de la consideración o no del material genético como invento o bien como descubrimiento. Una de las cuestiones centrales consiste en determinar si una porción de material genético aislado o purificado califica para adquirir el derecho exclusivo.

Sus partidarios alegan que en virtud de la intervención humana que la extrae del estado natural es suficiente para cumplimentar los requisitos inventivos mientras los detractores afirman lo opuesto (Bernier, 2010). Es decir, los que se postulan a favor reconocen que funcionalmente los genes aislados son idénticos a su contraparte natural, pero no sucede lo mismo a nivel estructural. En otras palabras, argumentan que los genes tal como se presentan en estado natural no pueden ser patentados pero los inventores sí tienen derecho a reclamar el título de patente sobre procesos, funciones o estructuras de ADN utilizadas en tecnologías genéticas (Resnik, 2002).

⁴ En palabras de Bill Clinton: "With this profound new knowledge, humankind is on the verge of gaining immense, new power to heal. It will revolutionize the diagnosis, prevention and treatment of most, if not all, human diseases." (Butler, 2010:1000).



La respuesta a tales afirmaciones es contundente. Así lo demuestran las enunciaci3nes vertidas en la sentencia del juez Robert Sweet⁵ de la Corte Federal del Distrito del Sur de Nueva York en Manhattan quien invalid3 las patentes de *Myriad Genetics* relacionadas con los genes BRCA1 y BRCA2 cuyas mutaciones se encuentran asociadas con el c3ncer de mama y de ovario. El argumento consiste en que un fragmento de gen, por m3s que se encuentre aislado, no es “notablemente diferente” de su contraparte natural. Lo que pone en cuesti3n es que se genere una modificaci3n en las cualidades ontol3gicas del los genes por el simple hecho de que medie la intervenci3n t3cnica - el proceso de aislamiento -⁶.

d) Se plantea la dif3cil tarea de determinar qui3n debe ser considerado propietario de los resultados de una investigaci3n biotecnol3gica p3blicamente financiada y en la cual participan diversos investigadores y grupos de investigaci3n.

Este es uno de los temas centrales que plantea Baruch Brody (2006) frente a los t3tulos de patente que obtienen diversas compa1as y personas f3sicas, a pesar de que sus investigaciones sean financiadas por el NIH. El autor se pregunta qu3 investigadores dentro de un mismo grupo o de diferentes n3cleos merecen ser recompensados por su labor. Los equipos de investigaci3n suelen ser grandes e involucrar varios integrantes. El cr3dito de los logros suele pertenecer a diferentes personas en diversos niveles o estadi3s. Entonces, ¿C3mo delimitar los aportes? ¿Qu3 representa una “contribuci3n significativa”? y ¿C3mo dividir los derechos de PI en consecuencia? A3n m3s, la investigaci3n cient3fica implica construir sobre lo que hace inicialmente otro grupo. ¿Cu3l es el alcance del aporte de cada uno?

Todos estos interrogantes son dif3ciles de contestar. A pesar de ello, el sistema de patentes aplica sin m3s los criterios objetivos de novedad, altura inventiva y aplicaci3n industrial al 3mbito biotecnol3gico y concede las patentes. Desde el punto de vista hist3rico, se ha brindado una respuesta emp3rica sin haber dilucidado las controversias subyacentes.

e) La cuesti3n de c3mo asegurar un flujo libre y en tiempo de la nueva informaci3n cient3fica frente a los obst3culos que plantea el otorgamiento de derechos exclusivos al titular de esta propiedad intelectual (Brody, 2006).

Mientras la solicitud de patente se encuentra pendiente de aprobaci3n puede suceder que otro investigador alcance el mismo resultado en relaci3n a la secuencia gen3tica y hasta llegue a desarrollar, pongamos por caso, un tratamiento con car3cter innovador. Pero a pesar de ello, una vez que la solicitud original es aprobada, su

⁵ *Association for Molecular Pathology, et al. v. United States Patent and Trademark Office, et al.* (March 29, 2010)

⁶ Sobre este punto, consultar Talavera Fern3ndez (2004) y Bertomeu (2008).



titular puede prohibir al segundo investigador que desarrolle el test o tratamiento disponible o bien exigirle un importante pago de licencia. En consecuencia, si no se está dispuesto a afrontar ese canon, lo más probable es que no se avance en tal investigación a fin de evitar infringir la patente ya otorgada (Ratcliffe, 2011).

Una problemática adicional consiste en que las compañías suelen extender los derechos de patente a través de diversas estrategias. Por ejemplo, en Estados Unidos lograron que se dictara la ley *Drug Price Competition and Patent Term Restoration Act* conocida como "Ley Hatch-Waxman" del año 1984 que permite ampliar hasta por 5 años la duración de las patentes. Muchas veces las mismas compañías que tienen la patente se dedican también a fabricar el genérico para estar mejor posicionadas que sus competidoras en virtud de poseer el montaje necesario para lanzar el producto al mercado y contar con la anuencia del público acostumbrado a la marca líder. También suelen realizar reformas menores en un producto que ya se encuentra en el dominio público (Correa, 1990). De este modo, las patentes en lugar de constituir incentivos para la investigación terminan transformándose en obstáculos.

f) En cuanto a las repercusiones a nivel internacional, las patentes extienden la brecha de desigualdad entre los países pobres y ricos ya que se financian las investigaciones vinculadas con los mercados altamente redituables que se encuentran en los segundos, y no aquellas que aquejan a los países en vías de desarrollo como la malaria, VIH/SIDA, tuberculosis, la fiebre del dengue, entre otras.

El Foro Mundial de Investigación en Salud publicó un informe destinado a establecer políticas tendientes a corregir las inequidades en el área de salud. Allí denunciaban "la brecha 10/90" esto es de la cantidad total de dinero que se destina a investigación mundial tanto desde el sector público como el privado – US\$ 56 billones por año según el cálculo de 1992 – menos del 10% se dirige a estudiar las enfermedades que aquejan al 90% de la población mundial. Por ejemplo, la neumonía, tuberculosis, malaria reciben menos del 1% de financiamiento global⁷ (GFHE, 2000: xiii).

g) En términos de los datos empíricos existen algunos estudios específicos de análisis de muestras acotadas. Por ejemplo, una encuesta efectuada a 132 directores de laboratorios de diagnóstico miembros de la Asociación de Patología Molecular de Estados Unidos mostró que el 25% interrumpió su desarrollo de test médicos debido a la existencia de patentes o licencias, y el 53% decidió no desarrollar un nuevo test genético clínico por las mismas causas. En total, a los encuestados se les

⁷ En respuesta a este informe, la organización internacional, *International Policy Network* publicó una pretendida defensa de los derechos de propiedad intelectual. Cfr. IPN (2004).



impidió desarrollar 12 test genéticos que involucraban a varios laboratorios. Encontraron 22 patentes principales en relación a ellos (Marchant, 2007:35).

Sin dudas, el estudio más relevante continúa siendo el de Jensen & Murray (2005) donde muestran que el 20% de los genes humanos estaban patentados tan sólo en Estados Unidos para el año 2005. Sobre la base de esa información en 2009 se publicó otro informe que indaga el impacto de las estrategias de conocimiento privado en la producción del conocimiento público (a largo plazo) en el ámbito de la genética humana (Huang & Murray, 2009). Esta propuesta es innovadora porque en general se ha examinado cómo las compañías se apropian del conocimiento público pero la relación inversa - el impacto del sector privado en el desarrollo del conocimiento público - ha estado poco trabajada. En particular, la investigación valora la influencia de la concesión de las patentes en la tasa de producción de conocimiento público examinando el número de patentes anuales que citan ciertos *papers* durante los años anteriores y los posteriores a la concesión del título. De este modo, se desarrolla evidencia cuantitativa a largo plazo, sistemática, del impacto causal de las patentes de genes en el área de la genética humana.

En el trabajo se estudian 2.637 secuencias genéticas (11% de los genes humanos conocidos). Se encuentra que el impacto negativo en la producción de conocimiento público es del 5%. Y también que los investigadores del área renuncian a 1 de cada 10 proyectos de investigación en virtud de tales impactos. Las patentes de genes disminuyen el conocimiento genético público debido al amplio alcance de las patentes, la propiedad del sector privado, *patent thickets*, la propiedad fragmentada de patentes y la relevancia comercial de los genes que exagera sus efectos (Huang & Murray, 2009).

Uno de los temas pendientes es la repercusión específica de las patentes sobre información genética humana en el desarrollo de medicamentos. Es probable que en el futuro puedan ocasionar similares barreras de entrada a las que se producen en la actualidad a causa del patentamiento de farmo-químicos y que, en consecuencia, obstaculicen el acceso a terapias y medicinas ya que las patentes sobre drogas o medicamentos para tratar enfermedades imponen un monopolio con precios que pueden llegar a ser exorbitantes⁸.

Hasta aquí hemos abordado tan sólo una parte del inmenso caudal de corolarios inferidos de esta particular forma de propiedad intelectual. Cada uno de los puntos mencionados requiere un considerable y riguroso análisis. Al mismo tiempo, representan serios escollos para sus defensores. Y, por otra parte, ponen de ma-

⁸ En Sudáfrica aconteció un hecho que ilustra lo suscitado en relación a los farmo-químicos frente a la pandemia de HIV/SIDA (Spinella, 2012).



nifiesto que la retórica del beneficio para la Humanidad no trascenderá del nivel discursivo a menos que se atiendan las necesidades de todos los actores involucrados y se compartan los beneficios de un modo equitativo.

Referencias bibliográficas

- Bergel, S. D.** (2002), “Entre la dignidad y el mercado. Una sentencia objetable del Tribunal de Justicia de las Comunidades Europeas, que toca aspectos de interés jurídico y bioético”, *Revista de Derecho y Genoma Humano* 16:157-180.
- Bernier, L.** (2010), *Justice in genetics: Intellectual Property and Human Rights from a Cosmopolitan Liberal Perspective*, Cheltenham: Edward Elgar Publishing.
- Bertomeu, M.J.** (2008), “Patentes en biotecnología. Un poco de metafísica y otro poco de empiria”, *Ludus Vitalis*, CEFPS Vicente Lombardo Toledano de la Secretaría de Educación Pública, la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa y Edicions UIB de la Universitat de les Illes Balears, XIX (36).
- Brody, B.** (2006), “Intellectual Property and Biotechnology: The U.S. Internal Experience—Part I”, *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 16 (1): 1-37.
- Butler, D.** (2010), “Science after the Sequence”, *Nature*, 465 (7301): 1000-1001.
- CDPI** (2002), “Integrando los derechos de propiedad intelectual y la política de desarrollo”, Londres, Comisión sobre Derechos de Propiedad Intelectual.
- Correa, C.** (1990), “Patentes, Industria Farmacéutica y Biotecnología”, *Revista del Derecho Industrial*, 12 (35): 335-43.
- GFHE** (2000), “Helping correct the 10/90 gap” Global Forum for Health Research *announcementsfiles.cohred.org/gfhr_pub/.../s14791e.pdf*
- Huang, K. & Murray, F.** (2009), “Does patent strategy shape the long-run supply of public knowledge? Evidence from human genetics”, *Academy of Management Journal*, 52 (6): 1193–1221.
- IPN** (2004), “Diseases of poverty and the 10/90 Gap” International Policy Network <http://www.who.int/intellectualproperty/submissions/InternationalPolicyNetwork.pdf>
- Jensen, K. & Murray, F.** (2005), “Intellectual Property Landscape of the Human Genome”, *Science*, 310 (5746): 239-240.
- López, A.** (2012), “Científicos de todo el mundo redefinen el genoma humano” *El mundo*, Madrid.
<http://www.elmundo.es/elmundosalud/2012/09/05/biociencia/1346861423.html>



- Marchant, G.** (2007), “Genomics, Ethics, and Intellectual Property”, *Intellectual Property. Management in Health and Agricultural Innovation: A Handbook of Best Practices* Oxford:MIHR www.ipHandbook.org
- Ratcliffe, S.** (2011), "The Ethics of Genetic Patenting and the Subsequent Implications on the Future of Health Care", *Touro Law Review*, 27 (2):435-460.
- Reich, J.** (2002), “En las fronteras de la humanidad”, *El genoma humano*, Madrid:Complutense.
- Resnik, D.** (2002), “Discoveries, Inventions, and Gene Patents” en Magnus D, Caplan A, and McGee G (eds.) *Who Owns Life?*, Amherst, New York:Prometheus Books, pp. 135-159.
- Spinella, L.** (2012), “¿Cómo se calculan el tiempo y los costos de desarrollo de un nuevo medicamento? Investigación en ciencias sociales y políticas de protección estricta de derechos de patente”, *Redbioética/UNESCO*, Año 3, 1(5): 76-86.
- Sulston, J. & Ferry, G.** (2003), *El hilo común de la humanidad: Una historia sobre la ciencia, la política, la ética y el genoma humano*, Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- Talavera Fernández, P.** (2004), “Patentes sobre genes humanos: entre el derecho, el mercado y la ética” en *Cuadernos de bioética*, 15, España, Asociación Española de Bioética y Ética Médica (AEBI), 213-255.



El être-au-monde como cuerpo emotivo: un análisis fenomenológico existencial del desvelamiento afectivo del mundo

DANILA SUÁREZ TOMÉ

UBA/CONICET/CEF-ANCBA

I

En las páginas posteriores a la introducción de *El ser y la nada*, Jean-Paul Sartre introduce un precepto metodológico de importancia para poder abordar su investigación fenomenológica de las relaciones entre el ser y la nada:

la conciencia es un abstracto, ya que oculta en sí misma un origen ontológico hacia el en-sí, y, recíprocamente, el fenómeno es un abstracto también, ya que debe “aparecer” ante la conciencia. Lo concreto no puede ser sino la totalidad sintética de la cual tanto la conciencia como el fenómeno constituyen sólo momentos. Lo concreto es el hombre en el mundo [...] La relación entre las regiones de ser brota de una surgente primitiva, forma parte de la estructura misma de esos seres. Y nosotros la descubrimos desde nuestra primera inspección. Basta abrir los ojos e interrogar con toda ingenuidad a esa totalidad que es el hombre-en-el-mundo. (Sartre, 2005: 412)

A partir de dicha afirmación, Sartre estructura su programa filosófico dentro de una metodología fenomenológico-existencial, que busca desplegar estructuras ontológicas a partir de la interrogación de un concreto ser-en-el-mundo, desligándose así del método de la *epokhé*.

Asimismo, Maurice Merleau-Ponty en su *Fenomenología de la percepción* pone en foco, en el prólogo de dicha obra, la problemática de la noción de una reducción fenomenológica completa y

sentencia que:

Si fuésemos el espíritu absoluto, la reducción no sería problemática. Pero por estar en el mundo, porque incluso nuestras reflexiones se ubican en el flujo temporal que intentan captar, no hay ningún pensamiento que abarque todo nuestro pensamiento [...] la reflexión radical es conciencia de su propia dependencia respecto de una vida irrefleja



que es su situación inicial, constante y final [...] La reducción fenomenológica es la de una filosofía existencial: el “*In-der-Welt-Sein*” de Heidegger no aparece sino sobre el trasfondo de la reducción fenomenológica (MerleauPonty, 1993: 14)

Centrándonos en este marco de análisis, a partir del cual no sólo se estipula que no es posible concebir un existente humano aislado y abstraído del mundo, sino que también, y consecuentemente a ello, se obtura todo tipo de análisis que no parta de una existencia humana en situación, es nuestra intención realizar la pregunta en torno al carácter afectivo de la misma. Nuestra hipótesis consiste en sostener que no resulta posible, dentro del marco de un análisis fenomenológico existencial, sostener un desvelamiento del mundo que sea neutralmente perceptivo y no originariamente afectivo y que, a partir de ello, es necesario rever el estatuto epistémico de la percepción. Para poder contrastar dicha hipótesis, es necesario embarcarse en un estudio del fenómeno emocional. En el presente trabajo intentaremos extraer algunas primeras coordenadas de análisis de dicho fenómeno a partir de la lectura complementaria de algunos pasajes de la obra de Sartre y Merleau-Ponty en los cuales se tematiza la esencia de la emoción, su relación con el mundo y la ilusión.

II

Teniendo en cuenta que tanto *Fenomenología de la percepción* como *El ser y la nada*, exponen, allende sus especificidades, un esfuerzo filosófico por superar el dualismo sustancial cartesiano, ambas se encuentran, frente al fenómeno emocional, en la obligación de tematizarlo de forma tal que los elementos que podríamos disponer *a priori* en referencia a las emociones, como son conciencia (acto), cuerpo (pasión) y mundo (objeto) revelen su relación como punto de partida y de llegada del análisis sin recaer, entonces, en ninguno de dichos elementos como garante de la esencia de la emoción. Dicha exigencia se encuentra prescrita la necesidad de hacer partir todo análisis desde la existencia concreta del existente humano o ser-en-el-mundo.

En el *Esbozo de una teoría de las emociones*, Jean-Paul Sartre establece algunos criterios para poder abordar el estudio de las emociones respetando dicha exigencia. Dicho estudio de la esencia trascendental de la emoción como tipo organizado de conciencia se realizará a partir del análisis de la emoción como fenómeno y no como hecho psíquico. Según el análisis sartreano las emociones son, antes que nada, formas organizadas de la existencia humana. Esto implica que, al igual que



cualquier otro acto intencional, las emociones son significativas, indican algo, y este algo no es otra cosa que a la realidad humana total en su relación con el mundo. El acto emotivo no es un acto que se vuelve sobre sí mismo sino que es, originariamente, una relación de la conciencia con el mundo. Asimismo, siguiendo la ley de la existencia de la conciencia, la conciencia emocionada debe, para ser tal, ser a la vez consciente no téticamente de sí misma. En resumen, desde una perspectiva sartreana se puede decir que el existente humano vive la afectividad a un nivel prereflexivo, existe su afectividad.

Para Sartre, entonces, la emoción es “una cierta manera de aprehender el mundo.” (Sartre, 1959) ¿Cuál es esta “cierta manera” en la que la conciencia emocionada aprehende el mundo? En el *Esbozo* se encuentra tematizada una distinción en nuestra forma de aprehender, *i.e.*, significar, el mundo que esconde a nuestro entender una distinción valorativa. Sartre se ve obligado, en pos de dar cuenta del surgimiento de la conciencia emocionada en términos de intencionalidad y resguardando, al mismo tiempo, la translucidez de la conciencia, a escindir el acceso al mundo del para-sí en dos tipos. La emoción, a diferencia de otros actos, comporta una relación mágica con el mundo. El mundo es “difícil”, apremiante, está lleno de dificultades, la facticidad ejerce cierta resistencia a los fines que el para-sí proyecta. A causa de esta situación, el existente humano trata de cambiar el mundo a partir de un viraje intencional. Pero esta transformación no es en modo alguno efectiva, sino mágica. La conciencia, dice Sartre, se transforma a sí misma en conciencia emocionada, ante la imposibilidad de resolver una dificultad del mundo, sin transformar el objeto. En este sentido, la conducta emocional no está en pie de igualdad con otras conductas activas. El problema que encontramos es que Sartre no pareciera dejar abierta la posibilidad de un trascender el mundo de manera afectiva que no involucre necesariamente el error. Esta presunta división que se puede leer en el *Esbozo* entre una percepción veraz del mundo y un acceso mágico emotivo pareciera llevar consigo la idea de que sólo podemos revelar el mundo de una sola manera, mientras que cualquier desviación de ella, en realidad, oculta. Pero ¿no resulta inconveniente dicha perspectiva de la emotividad teniendo en cuenta que intentamos establecer parámetros de estudio de la emoción tomando como punto de partida del análisis a un existente humano concreto? ¿No está el ser-en-el-mundo, al decir de Heidegger, siempre templado? Tomando en cuenta que en *El ser y la nada* Sartre sostiene que el para-sí no es más que deseo de ser, que el proyecto originario surge como persecución de ese deseo de totalización, de absolutización, de que el para-sí quiere convertirse en su propio fundamento; teniendo en cuenta que ese proyecto es, por principio, un proyecto fallido, que el existente humano no es más que una



pasión inútil y que es constitutivo al para-sí el vivir en la mala fe, ¿qué posibilidad le queda al para-sí que la de vivir en un mundo que es esencialmente engaño? A partir de ello, creemos que es posible sostener la idea de un existente humano que no pueda sino volcarse sobre el mundo de manera afectiva, fundamentado fuertemente en el hecho de que su proyecto originario no es sino un proyecto deseante, *i.e.*, emotivo. Entonces, un para-sí que no aprehendiera el mundo en manera afectiva no sería, *sensu stricto*, un para-sí humano. A partir de ello, si queremos aún sostener el hecho de que todo mundo emotivo es un mundo mágico, que escapa a la veracidad de “lo real”, no nos queda más que sostener que el existente humano vive indefectiblemente en un mundo encantado.

Pero incluso antes de decidir adoptar, so pena de sus consecuencias, la posición sartreana frente a la emotividad, consideramos que existe un problema más complejo dentro de la misma argumentación. Sartre presenta un criterio de distinción entre un lazo emotivo y uno no emotivo con el mundo que no tiene un parámetro ulterior de comparación para establecer la realidad de uno frente a la irrealidad de otro. Si la emoción es un acto intencional, significativo y funcional como puede ser un acto perceptivo, ¿en dónde reside la garantía de su irrealidad? Para poder garantizar dicha distinción habría que adjudicarle a Sartre un nivel de realismo ingenuo que su ontología no aceptaría. Habría que suponer una realidad autónoma que excluye a la conciencia, diluyendo el nexo de ser que Sartre pretende establecer entre ambos polos y generando una idea de conciencia que sólo puede entrar en relación con el mundo accediendo más o menos distorsivamente.

III

En *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty realiza un extenso análisis de la alucinación. La diferencia que establece entre la cosa percibida y la cosa alucinada se enmarca dentro de una concepción de una realidad fáctica antepredicativa que no goza de un estatus epistémico determinado. La diferencia entre percepción y alucinación se puede dar, según Merleau-Ponty si ambas no son más que “modalidades de una sola función primordial por la que disponemos a nuestro alrededor de un medio de una estructura definida, por la que nos situamos ora en pleno mundo, ora al margen del mismo [...] si creemos en lo que vemos, lo hacemos antes de toda verificación” (MerleauPonty, 1993: 355). Para poder trazar cualquier diferencia necesitamos un parámetro. En el caso de la percepción y la alucinación dicho parámetro va a estar contenido en esta función primordial mencionada por el autor, ¿cuál



es dicha función originaria que oficia de indicio de realidad o irrealidad?, “es el movimiento lo que nos lleva más allá de la subjetividad, que nos instala en el mundo antes de toda ciencia y toda verificación, por una especie de 'fe' o de 'opinión primordial” (MerleauPonty, 1993: 3556). En dicho espacio originario radica la posibilidad de la ilusión. Pero ello implica, a la vez, que entonces la percepción no constituye una certeza apodíctica y necesaria.

Ahora bien, lo interesante para nuestro trabajo es que Merleau-Ponty retoma el problema de la inadecuación de la percepción pero en su modalidad de percepción interna en ocasión de sus reflexiones en torno al *cogito*. Y es allí donde toma como centro de su análisis al sentimiento. En dicho análisis efectuará una comparación entre el hombre enamorado y el soñador que nos resulta importante rescatar:

El “contenido latente” y el “sentido sexual” del sueño están presentes al soñador, puesto que es él quien sueña su sueño. Pero, precisamente porque la sexualidad es la atmósfera general del sueño, estos contenidos no están tematizados como sexuales, por falta de un fondo no sexual sobre el que destacarse.[...] Asimismo, para el enamorado que lo vive, el amor no tiene nombre, no es una cosa que pueda cercarse y designarse, no es el mismo amor del que libros y periódicos hablan, porque es la manera como él establece sus relaciones con el mundo, es una significación existencial [...] Si estamos en situación, estamos circundados, no podemos ser transparentes para nosotros mismos, y es necesario que nuestro contacto con nosotros mismos no se haga más que en el equívoco. (MerleauPonty, 1993: 3901)

Merleau-Ponty, al igual que Sartre, entenderá a la emoción como una forma de vivir el mundo. Sin embargo, entendemos que no le atribuye, al menos en dicha obra, un estatus epistémico diferente al de otro tipo de acceso (perceptivo o volitivo). No obstante, Merleau-Ponty sí se ocupa de la existencia de una distinción entre sentimientos verdaderos y sentimientos falsos, distinción asimismo aplicable a cualquier otra vivencia. Pero su estrategia argumentativa es desplazar el estatuto epistémico del sentimiento a la percepción interna que lo toma como objeto luego de haber sido vivenciado, aunque sea siempre, de todas formas, inadecuada en su esencia. Encontramos aquí una propuesta que podría evitarnos los problemas que encontramos en la teoría sartreana, en tanto no sólo no establece una diferencia de raíz epistémica entre la emoción y la percepción. El amor verdadero del amor falso no se distinguen mientras son vividos, sino que recién podrían distinguirse cuando son tomados como objeto de conocimiento. Allende el problema de la certeza del cogito, lo interesante para nuestro trabajo es que dicha tesis implica que mientras lo



vivo, el amor no es ni verdadero ni es falso, simplemente es ambiguo. En este sentido, entendemos que esta ambigüedad se acerca a ese espacio que se abría con la noción de 'fe' u 'opinión primordial' en donde la valoración epistémica no tiene todavía lugar.

Conclusión

Nuestro interés principal en el presente trabajo consistía en extraer algunas coordenadas de análisis del fenómeno emocional de las propuestas de Sartre en el *Esbozo de una teoría de las emociones* y de MerleauPonty en *Fenomenología de la percepción*. A raíz de nuestro breve recorrido hemos visto como nota central de la emoción el hecho de que no constituye un estado psíquico sino que es una de las maneras en las cuales la conciencia se trasciende hacia el mundo. Ambos autores tratan a la emoción como una forma más de habitar el mundo. En el caso de Sartre nos topamos con un problema surgido a partir de su interés por encontrar un criterio de demarcación entre un intencionar emotivo de un intencionar no emotivo. Dicha diferenciación de relación del existente humano con el mundo se podía traducir a una valoración epistémica en tanto todo acceso emotivo al mundo era, a su vez, un acceso mágico, *i.e.*, ilusorio. En el caso de Merleau-Ponty hemos vislumbrado una posible argumentación dentro del marco de un análisis fenomenológico existencial que evitaba hacer una diferenciación entre estos dos tipos de accesos en términos epistémicos. Merleau-Ponty, a diferencia de Sartre, pareciera equiparar a la percepción y al sentimiento en tanto ambos tienen como condición originaria una fe u opinión primordial que resulta o bien neutral o bien ambigua pero, definitivamente, ni verdadera ni falsa. En este sentido, todas las especificidades y problemáticas que acarrea la certeza en el dominio cogitativo valdría con igual derecho para el dominio emotivo. Creemos, sin embargo, que el defecto de la propuesta merleau-pontyana redunda en que no termina ofreciéndonos una caracterización clara y determinada de la especificidad de la emoción lo que al menos sí se encuentra como intención clara en el texto sartreano. El desafío a afrontar a partir de estas coordenadas esbozadas es el de pensar cómo se podrían articular los puntos fuertes de ambas aproximaciones al fenómeno emocional, y esto es, cómo poder dar cuenta de la emoción en su especificidad sin convertirla en una ilusión y, más aún, y atendiendo a nuestro presupuesto básico, cómo dar cuenta de la emoción teniendo en cuenta que el ser-en-el-mundo no puede sino ser un ser templado.



Referencias bibliográficas

Merleau-Ponty, Maurice (1993): *Fenomenología de la percepción*, PlanetaAgostini, Barcelona

Sartre, Jean-Paul (2005): *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires

Sartre, Jean-Paul (1959): *Esbozo de una teoría de las emociones*, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba



Sufrimiento y goce como principios ontológicos en la fenomenología inmanente de Michel Henry

MICAELA SZEFTTEL

UBA/CONICET/ANCBA-CEF

1. Introducción

En uno de los apuntes que conforman los manuscritos preparatorios de *La esencia de la manifestación*, publicada en 1963, Michel Henry afirma que, por más paradójico que pueda parecer, la filosofía todavía tiene ante sí la tarea de descubrir la subjetividad (Cf. Henry, 2012: 123, Ms A 5-7-2919).¹ Grégori Jean señala que el carácter paradójico de esta declaración refleja el vínculo complejo que Henry mantuvo con gran parte de la filosofía moderna dado que, al mismo tiempo que se opone a ella, la define eminentemente como una filosofía de la subjetividad (Cf. Jean, 2012: 15 y ss.). Por lo tanto, es preciso aclarar por qué aun luego de la modernidad la naturaleza de la subjetividad continúa siendo una incógnita y bajo qué premisas y en qué medida la filosofía henryana logra efectivamente dar con ella.

Henry sostiene que tanto Descartes como Kant han convertido al yo en la representación que el yo tiene cuando se capta a sí mismo y que, por esta razón, el concepto del “yo” quedó indigente de cualquier significado ontológico. Desde la perspectiva kantiana, todo lo que puede afirmarse acerca del ser del sujeto encierra un paralogismo y sólo puede hablarse de él si se acepta que su referencia es una mera representación intelectual (Cf. Henry, 2003b: 11). Henry afirma que el *ego* fue ocultado tras la sombra de una necesidad lógica y se volvió, a fin de cuentas, una mera condición formal. Por eso, la decisión de Kant de asignarle al conjunto de condiciones de posibilidad del conocimiento el nombre de subjetividad es, para Henry, absolutamente arbitraria e impropia (Cf. Henry, 2003a: 13). Esto implica que la filosofía del sujeto no sólo fue incapaz de revelar el sujeto en su esencia sino que también fue justamente ella “la que planteó contra éste la más grave objeción” (Henry, 2003b: 12). En la misma línea de interpretación, Henry afirma que el racionalismo cartesiano le impuso a la aparición del *ego* los principios del intuicionismo e hizo de éste más la ocasión para la fundamentación y la ratificación de una

¹ En esta referencia el primer número indica la página de la edición citada y la anotación siguiente refiere al número que identifica la nota citada.



ciencia racional evidente que para el descubrimiento de un contexto ontológico universal en el cual el *ego* pueda efectivamente manifestarse. Henry pretende, por medio de esta observación alcanzar también las bases de la teoría husserliana, la cual encuentra en el *ego* el punto apodíctico del cual debe partir la filosofía si pretende erigirse como ciencia. A propósito de esto, Mario Lipsitz afirma que

la intuición, que siempre está dirigida a una determinación particular es incapaz por principio de alcanzar el llenado perfecto que la teleología de la conciencia le prescribe, dado que cada dato intuitivamente dado conlleva un horizonte de datos significativos pero no perfectamente evidentes. Es en este horizonte imposible de ser totalmente reducido a la intuición que de alguna manera se encuentra oculto, sostiene Henry, el ser de la manifestación, esto es, su realidad (Lipsitz, 2006).

En suma, la subjetividad fue identificada por el intuicionismo con aquel objeto que la conciencia puede captar con evidencia intuitiva y, como tal, ella no puede sino mostrarse como un ente determinado. Ante este escenario, Henry propone un modo de acceso a la subjetividad que se deje guiar por su misma condición fenomenológica.

El objetivo de este trabajo es dar cuenta de las consideraciones de orden ontológico que se encuentran a la base del concepto henryano de subjetividad y especificar el papel que cumplen el sufrimiento y el goce, en tanto principios inherentes a la manifestación del *ego*. La hipótesis de este trabajo es, entonces, que la doctrina henryana relativa a la subjetividad es menos el punto de partida que el punto de llegada de una elucidación ontológica acerca de la esencia originaria de la donación. En esto radica, precisamente, la razón de la discrepancia que Henry mantiene con respecto a otras filosofías de la subjetividad. Fundar una teoría de la subjetividad sólo es posible si las bases ontológicas de la manifestación han sido ya aclaradas. Mi tarea, a continuación, es intentar explicitar las tesis constitutivas de la propuesta ontológica henryana y describir de qué modo éstas derivan en la necesidad de proponer una subjetividad no intencional y anterior a toda relación con el mundo.

2. El fundamento de la manifestación: fenomenología y ontología

El problema al cual se enfrenta Henry es el de la invisibilidad del fundamento de la manifestación. Desde sus comienzos, la filosofía ha efectuado una separación al interior mismo del fundamento, sea que se entienda por éste el ser o la conciencia. Así, el fundamento sólo se manifiesta o existe cuando está separado de sí. Sobre



el fondo de este distanciamiento originario, el ser no coincide con su propia existencia o, sólo lo hace bajo el costo de volverse una imagen de sí. Para Henry, en cambio, el ser es de manera esencial su manifestación o, para ir más lejos, “el ser es la manifestación pura” (Henry, 2011: 173). Es decir,

Que el ser deba poderse manifestar no significa que la manifestación de sí del ser pueda o deba agregarse a la esencia del ser en el curso o al término de un proceso que le permitiría a esta esencia manifestarse, esto significa que la esencia del ser es la manifestación de sí (Henry, 2011: 173).

Es necesario, por lo tanto, explicar de qué modo es posible que la esencia del ser pueda manifestarse por sí misma y, por otro lado, de qué manera se puede asegurar el carácter fenomenológico del horizonte puro del ser en el cual éste se da. Para resolver esta cuestión, Henry acude al concepto de receptividad y a la función que éste desempeña nos dedicaremos a continuación.

La estructura que posibilita cualquier manifestación está compuesta, a *grosso modo*, por algo que se manifiesta temáticamente y un medio o condición que sostiene tal donación. Puesto que Henry intenta dar cuenta del origen de la manifestación en su nivel ontológico más básico, los elementos que explicitan esa estructura son la esencia del ser y el horizonte ontológico puro del ser. Ahora bien, “a la esencia —afirma Henry— no le alcanza, para ser real, oponerse al horizonte en el cual ella se objetiva” (Henry, 2011: 207). Es necesario, para que el horizonte al cual la esencia se opone se mantenga en su cercanía y pueda, finalmente, oponérsele, que el horizonte mismo sea recibido por la esencia y manifestarse como tal. Así, ser recibido equivale a decir “darse a, aparecer, manifestarse” (Ibid.). En consecuencia y gracias a este esquema determinado por la unidad entre la oposición y la recepción, Henry logra dar con la fuente ontológica de la manifestación del ser. Sin embargo, lo que en última instancia le preocupa a Henry es el funcionamiento de este esquema en el seno mismo del aparecer, en tanto instancia ontológica originaria. Puesto que la teoría ontológica henryana depende siempre de una elucidación fenomenológica acerca del aparecer de lo considerado, el aparecer mismo no puede ser la excepción. En este sentido, el proceder argumentativo que despliega el filósofo en este caso no difiere mucho del presentado para el caso del ser pero, por ser el aparecer el principio de todo sistema ontológico, y por tanto, una instancia completamente absoluta e incondicionada, el esquema esencia-horizonte obtiene ciertas especificaciones que es preciso considerar y veremos que son éstas, justamente, las que le permitirán a Henry proporcionarle un fundamento ontológico a la subjetividad.



Hemos visto que la receptividad es lo que determina la esencia de la manifestación. Captar la esencia originaria de la receptividad nos lleva, entonces, a la necesidad de distinguir entre un horizonte y una esencia en el seno mismo de esta receptividad. Pero la revelación originaria carece de una condición anterior para su aparecer y debe, entonces, poder darse en sí misma. Asimismo tampoco puede suponer un horizonte trascendente, pues, ella es, por principio, el origen de toda trascendencia. Por ello, el filósofo concluye:

El acto que se revela independientemente de su propio impulso hacia delante, independientemente del movimiento por el cual él se proyecta fuera de sí, se revela en sí mismo, de tal manera que este “sí mismo” significa: sin superarse, sin salir de sí. Aquello que no se supera, que no se lanza fuera de sí sino que permanece en sí mismo sin abandonarse ni salirse de sí es, en su esencia, la inmanencia (Henry: 2011, p. 278).

La inmanencia designa, por lo tanto, la manera según la cual la receptividad obtiene un status ontológico. Esto significa que la esencia del aparecer no se opone a un contenido que esté separado de ella sino que aquello que la esencia recibe es ella misma. Por esta razón, la receptividad se muestra gracias a que su esencia se tiene a sí misma como horizonte; esto es, la esencia se auto-afecta. “La auto-afección es —asegura Henry— la estructura constitutiva de la esencia originaria de la receptividad” (Henry, 2011: p. 288).

De este modo, el sistema ontológico henryano queda determinado por dos modos del aparecer. Por un lado, es posible referirse al aparecer de la aparición. Éste se halla determinado por la manifestación del ser y se efectúa gracias a la capacidad de la esencia de verse afectada por un horizonte puro ajeno a ella. Por otro lado, Henry hace alusión al aparecer del aparecer, es decir, a la revelación en su modo primero y originario. Ésta, como recién vimos, se define por la identificación entre horizonte y esencia y por la consecuente retro-referencia de la esencia a sí misma. Estos dos modos del aparecer son retomados por Henry al inicio de la cuarta sección de *La esencia de la manifestación* e identifica al primero con la facultad kantiana de la sensibilidad y al segundo con la afectividad. Si bien son dos formas de la receptividad, la primera alude a una relación con la trascendencia mientras que la segunda se funda en un vínculo inmanente. Así, Henry entiende por afectividad “la forma de la esencia en la cual ésta es afectada no por otra cosa sino por ella misma, de tal manera que esta afección originaria como auto-afección, como sentimiento de sí, la constituye y la define” (Henry, 2011: 578). Por lo tanto, la afectividad, en tanto posibilidad de sentirse a sí mismo es la esencia de la ipseidad. Si retomamos



por un momento la introducción de *La esencia de la manifestación*, podemos observar cómo esta tesis estaba anticipada:

¿Cómo puede el ego volverse un “fenómeno”? ¿No lo hace bajo la condición de someterse a un horizonte de visibilidad en y por el cual toda cosa puede volverse visible? ¿No es la fuerza que despliega ese horizonte, la trascendencia, la condición del ser del ego? Las presentes investigaciones fueron emprendidas para mostrar la necesidad de responder negativamente a estas preguntas fundamentales. Finalmente, lo que ellas quieren sacar a la luz es que, a pesar de que sea él [el ego] el que realiza la condición de posibilidad de todo fenómeno en general, el modo según el cual el ego se vuelve un fenómeno es algo tan fundamental que no puede ser sometido a ninguna condición (Henry, 2011: 47).

3. El sufrimiento y el goce como principios de la subjetividad

Finalmente hemos alcanzado un terreno firme sobre el cual establecer el papel que cumplen los sentimientos de sufrimiento y goce en la filosofía henryana. Para ello nos dedicaremos a los análisis desarrollados en el §53 de *La esencia de la manifestación*, titulado “La afectividad como pasividad ontológica originaria y la efectividad de su esencia en el ‘sufrir’”.

En la obra de 1963, Henry afirma que la inmanencia como campo originario de la afectividad responde a la estructura de la pasividad, la cual no debe ser entendida como una abstracción o una mera condición exigida por el análisis sino como la concreción del ser posible de la inmanencia. Por ello, sostiene que para explicitar verdaderamente la esencia de la afectividad, debe pensarse el sentimiento del sufrimiento.

Distingamos las principales notas que Henry le atribuye a la noción de sufrimiento. En primer lugar, el sufrir como tal no alude a un estado particular del sujeto sino que atañe al modo universal en que el sentir mismo se experimenta y, por lo tanto, funda en última instancia la ipseidad. En las palabras de Henry: “en el sufrir considerado en tanto tal, nace y se forma la espesura del sentimiento, su ser real” (Henry, 2011: 590). En segundo lugar, debe advertirse que la relación del sentimiento consigo mismo no es una relación estática o una mera tautología. En cambio, se efectúa un movimiento que concluye en la identidad consigo mismo, pues la superación o rebasamiento del sí del sentimiento hacia lo que es sentido, se revela siempre imposible y, por lo tanto, muestra la coincidencia del sentir con su conte-



nido y posibilita la obtención del ser propio. Este proceso pasivo nos lleva a la tercera nota del sufrimiento, su impotencia:

En tanto que el devenir de su ser efectivo, la obtención por él de su propio contenido, su surgimiento de sí mismo en la profusión y la consistencia de su realidad interior, se efectúa en la identidad de la pasividad absoluta, (...) el sentimiento es libre de tal manera que no puede ni contestar, ni rechazar, ni asumir, ni aceptar aquello que él es en la transparencia de su identidad consigo mismo (Henry, 2011: 591).

Todo rechazo o aceptación de sí mismo indicaría una distancia y una exterioridad que están, por principio, ausentes en la afectividad inmanente de la vida. Esta relación, pasiva e inmediata, que determina la imposibilidad de escaparse de sí del sentimiento significa, afirma Henry, que “el sentimiento es el don que no puede ser rechazado, es la venida que no puede ser alejada” (Henry, 2011: 593).

Ahora bien, el sufrir como estructura eidética del sentimiento le otorga a éste la efectividad de su ser y, en consecuencia, la posibilidad de darse a sí mismo en una perfecta adherencia. La impotencia del sufrimiento es la condición para la potencia del sentimiento, pues, gracias a él, el sentimiento puede tener experiencia de sí y gozar de sí. Dado que sufrimiento y goce no son dos sentimientos particulares sino lo que permite el sentimiento como tal, constituyen un único contenido fenomenológico y, en consecuencia, son una unidad. Henry explica esto en el último párrafo de *La esencia de la manifestación*, en el cual afirma que:

El sufrimiento es goce [joie] porque en él, en su contenido y en aquello que él es, se realiza el ser-dado-a-sí, el goce del ser, porque su efectividad fenomenológica es este goce. El goce es sufrimiento porque el ser-dado-a-sí del ser, su goce, reside y se realiza en el experimentarse a sí-mismo de su sufrir, porque el contenido fenomenológico efectivo del goce es el sufrimiento de este sufrir (Henry, 2011: 833).

Antes de concluir, debemos primero interrogarnos acerca del alcance del sufrimiento y goce, es decir, acerca de su status fenomenológico. Hemos demostrado que el origen del sentimiento se halla en el nivel más básico de la subjetividad, en el cual ésta permanece en la más pura pasividad no intencional. Pero, ¿esto significa que el desarrollo en la trascendencia de la subjetividad no puede dar testimonio de su sentir más originario? ¿Carecen el sufrimiento y el goce de una expresión existencial? Deberíamos contestar negativamente a estas preguntas. Por un lado, la inmanencia no es un estrato aislado y abstracto en relación con la trascendencia sino



que la funda ontológicamente. Por tanto, las estructuras en las cuales se organiza la exterioridad “arrastra”, por así decir, su aparecer inmanente. Por otro lado, Henry acude a una segunda justificación que toma en cuenta el darse empírico del sentimiento. Ésta se encuentra en una conferencia dictada por el filósofo en el año 1978 denominada “¿Qué es aquello que llamamos vida?”. Allí asegura:

En el experimentar ese ‘sufrirse a sí misma’ y en su sufrimiento, la vida se siente, llega a sí, es dada a sí en la adherencia perfecta del ser engarzado en sí mismo: se llena de su contenido propio, goza de sí, es el goce, es el júbilo. La dicotomía fundamental de la afectividad, el hecho de que una partición espontánea se efectúe entre todos nuestros afectos según su tonalidad considerada positiva y agradable, o negativa y desagradable, no es una simple curiosidad empírica o un dato natural, sino que se enraiza en la esencia de la vida y viene a expresarla (Henry, 2003a: 53).

En suma, el sufrimiento y el goce, como principios ontológicos, remiten al modo en el cual la ipseidad se da a sí misma, es decir, configuran la esencia del aparecer como tal. Pero, a la vez, es este mismo aparecer el cual, como condición de la aparición de la trascendencia, determina la relación del *ego* con el mundo.

Referencias bibliográficas

- Greisch, J.** (2009), “La condition non extatique de la subjectivité absolue et l'épreuve de soi”, Brohm, J-M.; Leclercq, J. (comp.), *Michel Henry*, Laussance, Editions L'Age d'Homme: 174-185.
- Henry, M.** (2003a), *Phénoménologie de la vie, Tome I. De la phénoménologie*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Henry, M.** (2003b), *Phénoménologie de la vie, Tome II. De la subjectivité*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Henry, M.** (1990), *Phénoménologie matérielle*, Paris, Presses Universitaires de France. Trad. esp. de J. Teira y R. Ranz: (2009), *Fenomenología material*, Madrid, Encuentro.
- Henry, M.** (2011), *L'essence de la manifestation*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Henry, M.** (2012), “Notes préparatoires à *L'essence de la manifestation: la subjectivité*”, *Revue internationale Michel Henry*, nº 3, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain.
- Jean, G.** (2012), “La subjectivité, la vie, la mort”. *Revue internationale Michel Henry*, nº 3, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain: 15-92.



Lipsitz, M. (2004), *Eros y nacimiento fuera de la ontología griega: Emmanuel Lévinas y Michel Henry*, Buenos Aires, Prometeo.

Lipsitz, M. (2006), “Vida y subjetividad: Los Descartes de Michel Henry”, *Tópicos*, nº 14, Santa Fe,

http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1666-485X2006000100002&script=sci_arttext



Análisis del papel "activo del intelecto en la crítica de Guillermo de Ockham a las teorías de la representación

DIEGO A. TABAKIAN

UBA

Introducción

Guillermo de Ockham, así como el resto de la tradición medieval, adoptó la conceptualización aristotélica del triángulo semántico. No obstante, en su pensamiento maduro modificó drásticamente su visión de la relación pensamiento-lenguaje-realidad, hasta el punto que conceptualiza una subjetividad activa en el conocimiento. Es por ello que podríamos hablar de una suerte de preludio al "giro copernicano" en el medioevo. En la primera parte del trabajo atenderemos a las críticas que Guillermo realiza a las teorías de la representación, puesto que contribuyen a la formación de su propia posición. En la segunda sección ahondaremos en nuestra tesis del rol "activo" del intelecto y sus límites.

1. Crítica a las teorías representacionistas y la nueva noción de "signo"

Para comprender la posición del propio Ockham en torno a la tríada lenguaje-pensamiento-realidad es necesario explicar su crítica a las teorías de la representación. Dichas teorías sostenían que la mente conoce los objetos extra-mentales a través de conceptos o representaciones (las denominadas "especies") que se producen luego de haber percibido las cosas. Las representaciones son un puente entre la mente y las cosas; basan su capacidad referencial-significativa en la semejanza que mantienen con los objetos externos¹. Ockham critica que, entendiendo al concepto

¹ Ockham engloba dentro del "representacionismo" a un grupo heterogéneo de teóricos del siglo XIII, influenciados por Aristóteles, la teoría óptica de la *specie in medio* y la de las *intenciones animae*, éstas últimas de origen árabe. Si bien todos ellos comparten la tesis del conocimiento por "especies intencionales", la entienden de diferentes maneras. Hay que destacar que el propio Ockham mantuvo, en una primera época, una teoría emparentada con las que critica. Se trata de la teoría del *fictum*, una representación cuyo ser es objetivo. A diferencia de algunas teorías de la *especie* –que la concebían como una emanación del objeto hacia el sujeto–, el *fictum* es un producto del intelecto del sujeto, un pseudo-ente.



como imagen, se cae en una circularidad gnoseológica insalvable. Para que el concepto (en su función cognitivo-referencial) sea una imagen de algo es necesario conocer primero ese algo. Los signos "recordativos" funcionan como un recuerdo o invocación de un conocimiento ya adquirido con anterioridad. En consecuencia, el conocimiento del representante no puede conducir al conocimiento del representado si éste no se conoce antes. La estatua de Hércules no me hará pensar en Hércules si nunca antes lo he visto (*Com. Sent.* II, q. 12-13, *Oth V*, p. 274, lin.7-9).

Un signo icónico, tal como la especie, no puede ser más que un mero signo recordativo: *no produce conocimiento, sino que se limita a reproducirlo* sin explicar cómo se produjo el conocimiento original sobre el que descansa la posibilidad del recuerdo. Esta clase de signos se limita a volver actual un conocimiento *ya poseído* en la forma de hábito. Es decir, los signos recordativos funcionan como representaciones porque *presentan de nuevo* el significado ya conocido.

En esta línea, habría un "argumento del tercer hombre" aplicado contra los representacionistas: no se puede dar cuenta del conocimiento postulando un intermediario entre el intelecto y el objeto, porque ese intermediario debería ser él mismo conocido por otro intermediario, y así al infinito. Pensar el conocimiento como "representación" conduce a un círculo. Es por ello que el concepto (en tanto signo recordativo) no debe tomar el lugar del objeto ante el intelecto. El objeto mismo es suficiente para producir el conocimiento.

A continuación, y en consonancia con esta crítica, se encuentra el argumento "más fuerte para negar la especie". La tesis a refutar sostiene que el objeto distante no puede causar la intelección a menos que cause primero la especie. Ockham arguye que entonces "el objeto no puede causar la especie en el intelecto a menos que se afirme algo previo a la especie, por medio de lo cual el objeto esté presente ante el intelecto para causar la especie, y similarmente, antes de ella hay que afirmar otra, y así ad infinitum". Es decir, la circularidad vuelve a repetirse en la causación de la especie por parte del intelecto. Por lo tanto, concluye que "si el objeto distante puede causar la especie en el intelecto sin algo previo por medio de lo cual esté presente, entonces, del mismo modo, puede causar inmediatamente la intelección sin especie previa alguna que represente".

Las *especies* tenían un matiz de realidad que disgustaba a Ockham. El *fictum*, por el contrario, no existe ni fuera ni dentro del alma; no es tan real como los actos mentales, sino que consiste en su producto. No es generado porque no es un ente real; surge por abstracción de algo existente. Se caracteriza por tener un matiz de ejemplaridad, la cual se basa en una estrecha semejanza con la cosa extramental. Dicha semejanza es considerada como la base de la capacidad de suponer por las realidades exteriores que el *fictum* tiene en tanto signo.



Estas dificultades obligan a pensar una noción alternativa del concepto en tanto signo. Ockham concibe a los conceptos mentales como signos lingüísticos, es decir, identifica *absolutamente* los planos del pensamiento y del lenguaje. A su vez, piensa los conceptos como *actos* mentales: consisten en un puro acto de referir que presenta al objeto en sí mismo. Es decir, son actos que refieren directamente al objeto, no a una especie o representación mental previa de la cosa.

Cabe destacar que el concepto no presupone un conocimiento previo de su objeto, a la manera de los signos recordativos; más bien consiste en un *término proposicional* capaz de reemplazar al objeto dentro de una proposición mental. Esta función específica de los signos mentales es denominada *suposición*. Aunque Ockham no lo diga explícitamente, podemos afirmar que es en virtud de dicha función que los pensamientos refieren intencionalmente a los objetos extramentales.

Con esta conceptualización, Ockham realiza una transformación de la noción de "signo" para no quedar atrapado bajo la aureola de los signos recordativos. Sin embargo, podría preguntarse si tal conceptualización es viable. El caso de los sincategoremas muestra claramente el funcionamiento de los conceptos en tanto signos lingüísticos. Ellos contribuyen a la significación o al funcionamiento de los elementos estrictamente significativos de la oración, y de la oración misma, sin abstraerse de ningún correlato real al cual se asemejen. No suponen, en consecuencia, un conocimiento previo para funcionar como signos. Los sincategoremas forman parte de un todo más amplio (la proposición), la cual refiere a los objetos extramentales. Su función de signos consiste en contribuir a la *suposición* de la proposición.

Al atribuir a los sincategoremas el status de signos naturales, Ockham afirma el status proposicional del lenguaje mental, y hace de éste la forma de objetivación de la experiencia. Tal forma proposicional de representación requiere que la estructura de representación de la realidad (el lenguaje mental en este caso) y la estructura de la realidad (el mundo) sean isomórficas. Los sincategoremas son signos naturales significativos en la medida en que contribuyen a la significación de la estructura mental proposicional y reproducen en ella, de algún modo, la estructura lógica del mundo.

2. Consideraciones acerca del papel activo del sujeto cognoscente

El "papel activo" del sujeto ockhamista, por lo dicho hasta ahora, se manifiesta en la intencionalidad directa del lenguaje mental. Los conceptos universales son paradigmáticos al respecto, puesto que son signos que refieren colectivamente a



entidades individuales. En otras palabras, lo real es estrictamente individual pero el intelecto produce conceptos universales capaces de suponer por cualquier individuo en las proposiciones mentales. El intelecto no se limita a recibir *noticias intuitivas* de los objetos, sino que él mismo es activo al conocer, puesto que produce actos mentales que posibilitan el conocimiento. A continuación investigaremos la actividad del entendimiento y su relación con la formación de los conceptos universales.

De Andrés (1969) insiste que debe entenderse la actividad del intelecto en estricta conexión con la naturalidad del signo mental. Sin embargo, señala que no debe buscarse exclusivamente en el nexo causal la explicación de la naturalidad de la significación del concepto. El nexo causal no agota lo específico de la significación natural. Ello tiene lugar en la relación significativa entre el fuego y el humo, pero no ocurre en los otros dos casos nombrados por Ockham, la risa y el quejido como signos naturales de alegría y de dolor (*Summa Logicae*, I., cap. 14, p. 45).

La analogía con esos dos ejemplos nos sugiere que además del vínculo causal existe entre la "causa" y el "efecto" una "preordenación estructural", basada en la estructura psicosomática del hombre. La naturalidad de la significación natural consistiría en una "reacción espontánea": ante el dolor reaccionamos esporádicamente con un quejido, mientras que ante la alegría con una sonrisa.

Si seguimos la analogía, entonces el concepto es formado por el intelecto como una "reacción espontánea" ante la presencia de su objeto. Dado que para Ockham la mente opera lingüísticamente, el producto de su reacción no puede dejar de ser un signo natural lingüístico.

En síntesis, el intelecto humano se encuentra pre-estructurado lingüísticamente para afrontar la realidad exterior que actúa sobre él. El concepto es un signo natural del objeto porque es la reacción espontánea (pre-configurada de antemano) del intelecto frente a la presencia y acción de un objeto. Nuestro intelecto reacciona formando un signo que supone por el objeto en nuestra proposición mental.

Sin embargo hay una dificultad en considerar al intelecto como activo: el propio Ockham habla de una causación del universal sin actividad por parte del intelecto, llegando a afirmar expresamente su pasividad y a negar toda actividad.

De Andrés señala dos puntos de su interpretación para salvar la cuestión de la actividad del intelecto. En primer lugar, enfatiza que la idea de "reacción espontánea" está formulada en términos lo menos activistas posibles. Consiste en una *respuesta* estructural de la facultad cognoscitiva ante la acción del objeto; no se trata de una *acción* sino de una *re-acción* del intelecto ante un estímulo. La pasividad es afirmada por sobre la actividad, la cual consiste sólo en un "minimum" de acción. En segundo



lugar, sostiene que las expresiones negadoras de toda actividad del intelecto son dirigidas en realidad contra la teoría de las especies y del intelecto agente.

Coincidimos con el segundo punto y parcialmente con el primero. La "actividad" del entendimiento es sumamente diferente para -por ejemplo-, Santo Tomás y Guillermo. Consideramos que en el primero la influencia del objeto tiene un peso mayor que en el segundo. ¿En qué sentido? El intelecto agente pone en marcha el proceso de constitución de las especies inteligibles a partir de las especies sensibles, obtenidas a por medio de una *afección sensible*. La actividad del intelecto agente se produce *al interior* del intelecto posible siempre y cuando haya recibido antes la influencia del objeto. En ningún momento hay una acción por parte del intelecto en la *constitución* del objeto conocido (a lo sumo, se limita a crear un puente hacia el objeto). Ello se debe a que el objetivo principal del intelecto posible es asimilar la estructura de la realidad y de los objetos que en ella aparecen. Habría aquí un resabio del aristotelismo: pensar es como percibir, los pensamientos son pasiones que deben "traducir" (recibir) la estructura de la realidad y de los objetos. La actividad del intelecto tiene por fin la asimilación.

En cambio, si seguimos la noción de "reacción espontánea", habría en Ockham una suerte de estructura apriorística del intelecto que recibe la influencia del objeto extramental, contribuyendo a la constitución del objeto conocido.

Si bien el intelecto depende de la "cognitio intuitiva" para formar un concepto, no es menos cierto que la recepción de la influencia del objeto tiene como trasfondo la estructura lingüística del intelecto. El aparato cognitivo humano es isomórfico con la realidad, pero en un sentido diferente del aristotélico: no se limita a asimilar su estructura, sino a traducirla en términos mentales-lingüísticos.

La analogía con el giro copernicano tendría sustento: ambos, intelecto subjetivo y objeto extramental, contribuyen a la constitución del objeto conocido. Es por estas razones que consideramos que el intelecto no es tan pasivo como para limitarse a ser *reactivo*. Reconocemos una "reacción espontánea" en la causación del concepto, aunque allí no se acabaría la actividad del intelecto. Sin embargo, hay algunas limitaciones de la analogía con Kant. Para esclarecerlas analizaremos las distintas formas de conocimiento intelectual, hasta dar con la formación de los conceptos universales.

Ockham distingue tres clases de conocimientos distintos respecto de los individuos². A través del llamado *conocimiento intuitivo* "se conoce que la cosa existe cuando existe y que no existe cuando no". "Para tener conocimiento intuitivo no es

² *Prol. Sent.* q. I, Z; *Comentario a la Sent.* II q. 12 y q. 15.



necesario afirmar algo más allá del intelecto y la cosa conocida, y no, en absoluto, especie ninguna(Com. Sent. q. 12).

En segundo lugar, se encuentra el *conocimiento abstractivo*, también denominado *conocimiento intuitivo imperfecto*. Se lo caracteriza como un saber “recordativo” por cual juzgamos que la cosa alguna vez existió o no existió. Tiene lugar después de la corrupción del conocimiento intuitivo. La formación de este tipo de conocimiento es sumamente complejo, puesto que requiere de un “hábito” y un tercer tipo de conocimiento, la *cognitio abstractiva “prima”*, que inmediatamente sigue a la intuitiva.

Respecto de la formación del conocimiento intuitivo imperfecto señala Ockham en el *Com. Sent. II q. 12*:

cuando veo una cosa de modo intuitivo se genera un hábito que inclina al conocimiento abstractivo, mediante el cual juzgo y asiento que tal cosa alguna vez existió porque alguna vez la ví (...) para tener un conocimiento abstractivo necesariamente hay que afirmar algo previo además del objeto y el intelecto. Esto se prueba porque toda facultad que ahora puede ejecutar un acto que antes no podía, permaneciendo el objeto y la facultad igual ahora que antes, tiene ahora algo que antes no tuvo (...) eso remanente no es especie, sino hábito. Esto se prueba porque lo que queda como remanente de los actos sigue a ellos, mas la especie no sigue, sino que precede.

La noción de “hábito” puede servir de complemento para explicar el tipo de actividad intelectual: supone algo más que una reacción pero tampoco consiste en una actividad fuerte por parte del intelecto. Los actos mentales se dejan llevar por la fuerza de la costumbre, pero sin embargo son acciones. Este tipo de “actividad” recuerda el funcionamiento de la mente tal como la concibe el empirista Hume. Según el filósofo inglés, la mente tiende a proyectar ciertos mecanismos de asociación de Ideas a las cosas basándose en el hábito, el cual se basa a su vez en la experiencia. El intelecto es participe de la constitución del objeto conocido pero en un nivel más bajo que el kantiano. La estructura de representación de la realidad es parcialmente independiente de la experiencia.

Dentro de este esquema dual de conocimiento, podríamos establecer una diferenciación. En un primero momento (*cognitio intuitiva*), el intelecto se forma el concepto universal reactivamente al encontrarse con el objeto. En momentos posteriores, invocando la *cognitio abstractiva-recordativa*, el intelecto “se ve llevado a producir” conceptos universales por la fuerza del hábito. Es decir, tiende a comprender la realidad a partir de estructuras mentales consolidadas en relación a la



experiencia. Las estructuras lingüísticas mentales son anteriores a la experiencia, pero adquieren contenido una vez que se topan con ella. El intelecto puede comprender muchos a partir de uno en virtud de la estructura referencial del signo universal; pero éste adquiere su referencia concreta al recibir un contenido proveniente de la experiencia.

4. Conclusiones

A modo de conclusión, podemos afirmar que la actividad del intelecto para Guillermo depende de la estructura mental y lingüística. En virtud de tal estructura, al producirse el encuentro con un objeto, el intelecto reacciona produciendo el concepto correspondiente. Una vez adquirido el concepto, el intelecto realiza actos mentales sobre la base de una estructura mental consolidada en relación a la experiencia. Dicha estructura funciona como un "hábito" que dirige los actos del intelecto.

La actividad del intelecto, por lo tanto, se limita a una "reacción espontánea" o a actos intencionales guiados por el "hábito". El intelecto oficia de "causa material" (en él reside la estructura a-priori); y debe recibir la acción del objeto en tanto causa eficiente.

Por otro lado, la estructura lingüística mental es isomórfica con la realidad, con lo cual no podríamos encontrar una diferencia noúmeno/fenómeno en el planteo ockhamista. Es decir, no podríamos hablar de una constitución fuerte del objeto, tal como lo entiende Kant. La diferencia entre estructura de la realidad y estructura de la representación podría hallarse sólo en el caso de los conceptos universales. Dado que Ockham rechaza la existencia de todo tipo de universal o naturaleza común *extra animum*, la significación de las palabras universales refiere a individuos ordenados en clases en virtud de una mínima actividad intelectual: la producción de universales.

Los actos del intelecto que refieren intencionalmente a los universales son -siguiendo una metáfora- como rayos de luz que iluminan a los individuos, destacando la semejanza que mantienen entre sí. Sin embargo, dicha semejanza no constituye una naturaleza común. El intelecto permite aprehender la "comunidad" entre las cosas en la *significación* (mental o lingüística). Los universales son sólo una manera de representar la realidad, en virtud de la cual podemos usar términos que refieran colectivamente a las cosas. La actividad del sujeto se encuentra en el armado (y en el uso) de esta estructura significativo-representacional.



En resumen, el pensamiento de Ockham insinúa una suerte de “giro copernicano” dentro del pensamiento medieval. Las bases para dicho giro están asentadas en el pensamiento aristotélico, el cual postulaba un isomorfismo entre los planos del pensar, el decir y el ser. Las teorías representacionistas, inspiradas en el propio Aristóteles, proponen cierta actividad del sujeto mediante las conceptualizaciones de los intelectos agente y paciente y la noción de intencionalidad, pero yerran al hacer del concepto un contenido representacional por el cual se inteligen las cosas. En su lugar Guillermo propone una ontología y una gnoseología depuradas de universales *extra animum* y de especies, intentando explicar el conocimiento y el lenguaje mediante los recursos mínimos indispensables, entre los que se encuentra la actividad del sujeto.

Referencias bibliográficas

- Bordoni, G. S.** (1994), *Linguaggio e realtà in Aristotele*, Bari, Laterza.
- Crivelli, P.** (2004), *Aristotle on Truth*, Cambridge, Cambridge University Press.
- De Andrés, T.** (1969), *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*, Madrid, Gredos.
- Kretzman, N.** (1974), “Aristotle on spoken sound significant by convention”, en Corcoran John (ed.), *Ancient Logic and its modern interpretations*, Dordrech, Reidel, pp. 3-21.
- Michon, C.** (2011), “Introducción”, en AAVV, *Modulo de Bibliografía*, Buenos Aires, OPFYL, pp. 23-40.
- Panaccio, C.** (2011), “El Discurso Interior, de Platón a Guillermo de Ockham”, en AAVV, *Modulo de Bibliografía*, Buenos Aires, OPFYL, pp. 63-71.
- Panaccio, C.** (2011), “La Intervención de Ockham”, en AAVV, *Modulo de Bibliografía*, Buenos Aires, OPFYL, pp. 73-90.
- Panaccio, C.** (2011), “El Externalismo de Ockham”, en AAVV, *Modulo de Bibliografía*, Buenos Aires, OPFYL, pp. 91-108.
- Tabarroni, A.** (2011), “Signos mentales y teoría de la representación en Ockham”, en AAVV, *Modulo de Bibliografía*, Buenos Aires, OPFYL, pp. 41-61.



El Rey Mesías y la cuestión de la justicia mesiánica en el judaísmo

EMMANUEL TAUB

IIGG/CONICET

El ideal mesiánico para el judaísmo, en sus diversas formas, fuentes e interpretaciones, debe ser analizado como un problema teológico-político. Esto se debe a que en el centro del mesianismo judío nos encontramos ante al debate sobre la soberanía divina, el problema de la ley y del tiempo por venir. Frente a ello, es la comunidad de los hombres, el pueblo y la historia en donde se extiende la complejidad de este ideal. La esperanza mesiánica del pueblo de Israel se funda en la relación que vincula la destrucción y la pérdida con la historia del exilio. Una relación de pares que se extienden sobre el tiempo y el mundo: la esclavitud y el exilio, el tiempo edénico y el tiempo histórico, el desierto y la tierra prometida.

Desde un principio, el ideal mesiánico está asociado a la esperanza en la restauración y el fin del exilio. Pero aunque pareciera que los aspectos teológico son predominantes, el mesías une lo político y lo mundano como aspectos de la restauración. La figura del mesías es la mejor ilustración de las dos fuentes de la esperanza futura judía que relaciona por un lado, la esperanza nacional y política basada en la ley y, por el otro, la experiencia religiosa y espiritual en la coronación y gobierno de Dios.

La esperanza mesiánica es la esperanza profética que se funda sobre el final de este tiempo, en donde se encontrará, como explica Joseph Klausner, “libertad política, perfección moral y dicha terrenal para el pueblo de Israel en su propia tierra, y también para toda la humanidad” (Klausner, 1955:9). Bajo este ideal vemos de qué manera está contenido el elemento político y teológico de la libertad como liberación; redención y perfección moral del pueblo judío y, con ello, de la humanidad toda. La redención espiritual y política es parte de este mundo, poniendo fin al tiempo de opresión y exilio, e inaugurando un nuevo tiempo en esta tierra.

Es así que el ideal mesiánico judío se erige no sólo a través de la idea de la esperanza mesiánica sino también de la creencia en la figura del mesías. La concepción del mesías como persona se extenderá desde la idea del “ungido”, el “profeta”, hasta llegar a la del “rey”, pero al mismo tiempo es el recuerdo de la salida de Egipto, relatada en el Libro de Éxodo [*Shemot*], un acto de redención en el que Dios guía a su



pueblo y que lo marcará para siempre en su identidad exílica, y en los fundamentos de la esperanza mesiánica.

El judaísmo debe ser pensado a través de dimensiones teológico-políticas. La herencia ético-universal y el devenir político-nacional siempre han sido parte del mismo pueblo. En este sentido, el mesianismo judío es una línea de fuerza entre ambas dimensiones que se han disputado su hegemonía a lo largo de la historia del judaísmo. Lo teológico en el pueblo de Israel ha sido y será teológico-político: sobre la base de cualquier organización teológico-política, desde la comunidad hasta el Estado, se encuentra la Biblia judía (Torá), una ley que proviene de un tiempo en el que el judaísmo nace como pueblo y se desarrolla paulatina e históricamente como práctica religiosa, como comunidad y como forma de vida, bajo los paradigmas del desierto y la ley, de la revelación y la redención, de la trascendencia y del devenir histórico. Y también, sobre las bases del pueblo está la esperanza que, una vez llegado el mesías o el tiempo mesiánico, el reino de Dios se instale sobre la Tierra; y este elemento ya no sólo tendrá un significado particular para el pueblo judío porque la soberanía de Dios sobre la Tierra tiene un carácter universal.

Desde la salida de Egipto, ha existido la esperanza que llegará un tiempo libre de opresión, un tiempo que por sus características se asemeje a la noción de “tiempo edénico” en el que se renovarían el tiempo perdido luego de la expulsión del paraíso. Pero esta visión no añora una vuelta al pasado, sino que se apoya en la esperanza futura: la llegada del reino de Dios. Un reino que se consagrará a través de la llegada mesiánica. En este sentido, la figura de un Mesías-persona o un Rey-mesías es parte de la construcción profética sobre este ideal mesiánico general (que luego será desarrollada por el pensamiento rabínico), una figura teológico-política: es lo más político que hace al pueblo judío en su vínculo con Dios, como también ha sido el vínculo privilegiado y catastrófico con el mundo.

La figura del rey para el judaísmo fue una excepción pero al mismo tiempo es una figura paradigmática. Es excepcional porque Dios lo acepta ante el pedido del pueblo a través de sus profetas pero, a pesar de ello, éstos caen; y es paradigmática porque la figura del mesías encontrará su punto máximo de plenitud mitológica en la figura de David. Este elemento, por ejemplo, es señalado en Jeremías cuando dice que “En aquellos días [*ba-iamim hajem*] y en aquel tiempo surgirá del linaje de David un Justo que realizará el derecho [*mishpat*] y la justicia [*tzedakah*] en la tierra. En aquellos días [*ba-iamim hajem*] se salvará a Judá y Jerusalén estará seguro y así lo llamará IHVH, nuestra prosperidad. Porque esto dice IHVH: no le faltará a David quien se sienta en el trono de la casa de Israel” (Jeremías 33:14-17). Este rey, justo, de la casa de David será consagrado por Dios y gobernará desde Jerusalén –



Sión— el trono en donde todos los pueblos se reunirán. Este elemento también se encuentra desarrollado por el profeta Isaías, remarcando la centralidad venidera de Sión, “ciudad de derecho”, adonde volverán los jueces y el triunfo de la justicia, que será también aquella del rey futuro.¹

Esta misma expectativa en el retorno a Sión está desarrollada por Ezequiel, quien hace del carácter profético no sólo una prédica religiosa sino también una praxis política. Ezequiel, quien vive el exilio babilonio, construye sus expectativas mesiánicas de retorno alrededor del hecho preciso y político del exilio del pueblo, por lo que al hablar del “retorno a Sión” se refiere al fin del exilio, y no al “final de los días” (Klausner, 1955:114). Es así que, por un lado, retoma la salida de Egipto y el Éxodo como modelo, por lo que Dios le dice que hable a la casa de Israel y le diga que Él los volverá a reunir de la dispersión porque: “en el tiempo del exilio egipcio Israel estaba sometido a un solo pueblo, pero en el tiempo del nuevo exilio estaba diseminado entre muchas naciones y sometido a ellas” (Klausner, 1955:122). Y, por otro lado, anuncia la llegada del mesías como pastor, quien será David, o sea, de la casa de David; y es él quien reinará sobre las ciudades unificadas: Judá e Israel serán un solo reino en donde concluirá una alianza eterna nuevamente. Y mientras el que ha de venir, pastor de la casa de David, será siempre, eternamente, príncipe de Israel, Dios mismo a través de su santuario volverá a morar junto a Su pueblo.²

Ahora bien, “equidad” y “bendición” son los dones que Dios le reconoce al rey en su práctica social, política y religiosa. Éstas se erigen también como elementos nucleares para entender la arqueología de la personalidad mesiánica dentro del judaísmo, así como para comprender las concepciones del rabinismo exílico y, ya en la Modernidad, de autores como Hermann Cohen o Emmanuel Levinas. La equidad, “ser justo”, significa para la antigüedad judía vivir según la justicia de Dios y de acuerdo con las costumbres del pueblo. Como explica Sigmund Mowinckel, “Voluntad y capacidad de mantener las costumbres en el marco de la alianza, la capacidad de ‘juzgar’, de gobernar con justicia, hacer lo justo y mantener los asuntos en el orden debido” (Mowinckel, 1975:76). Es por ello que, como en los mismos Salmos se expone, por encima de todo, la justicia y la equidad del rey se vinculan directamente

¹ Véase Isaías 1:26-27; 32:16; Jeremías 3:14, 17; 30:3.

² “Mi siervo David será rey sobre ellos, y único pastor será para todos, y mis normas seguirán, y guardarán mis preceptos y los observarán. Vivirán en la tierra que le di a mi siervo Jacob, donde vivieron sus padres; y vivirán ellos y sus hijos y los hijos de sus hijos para siempre [*ad-olam*], y David mi siervo será su príncipe para ellos eternamente [*le-olam*]. Y haré con ellos una alianza de paz [*berit shalom*], una alianza eterna [*berit olam*]; y los estableceré, y los multiplicaré y pondré mi santuario [*mikdashi*] en medio de ellos para siempre. Y estará mi morada [*mishkani*] con ellos, y seré para ellos su Dios [*elohim*] como ellos serán mi pueblo. Y sabrán las naciones que yo soy IHVH, que santifico a Israel [*mekadesh et-Israel*] cuando mi santuario esté en medio de ellos para siempre” (Ezequiel 37:21-22, 24-28).



con su carácter político para la guerra y la defensa, con la capacidad de salvar al pueblo de la mano de los enemigos para garantizar tanto al pueblo justicia, prosperidad y salvación. Desde la simple idea de un guerrero que protegerá al pueblo de Israel de sus enemigos extranjeros la idea del mesías, escribe Julius Greenstone, “se desarrolló en la expectativa por el surgimiento de un rey glorioso de la casa de David que, con el consentimiento y el espíritu de Dios, gobernará con equidad en Sión, modelo para todo el mundo, y al que acudirán todas las naciones para aprender sobre Dios” (Greenstone, 1906:42-43).

La Torá y la espada, la gloria y la majestad, son aquello que vincula la figura del rey. Así como el respeto de la ley es la equidad con que gobierna y hace justicia, también es en su respeto lo que garantiza el triunfo frente a los enemigos y el trono que Dios establecerá para él. La equidad y la justicia se vinculan con la guerra y la defensa del pueblo, un rey que ama la justicia.

El rey es quien imparte la ley en el presente, pero manteniendo un ideal de futuro, y siempre como agente de Dios para esta tarea. Existe una relación entre el rey, Dios y la tarea de impartir la ley en un tiempo presente; pero este presente, sin embargo, contiene un sentido de futuro dado por la idea de la eternidad de la ley. Es por ello que en el Antiguo Israel, el ideal de realeza pertenecía al presente pero al mismo tiempo poseía una referencia futura que se podía aplicar a un personaje histórico. Es este ideal de realeza una etapa preliminar de la “verdadera fe mesiánica” para el judaísmo, que llegará solamente cuando esta dimensión fundamentalmente política adquiriera el carácter escatológico. Es por ello que la realeza se apoya en el presente y no es posible concebir el mesianismo judío sin conectar las dimensiones políticas y escatológicas.

Todo lo que dura en el tiempo para el judaísmo se conecta con el significado de la palabra “eternidad”, no como la prolongación infinita, vacía, abstracta y lineal del tiempo, sino por el contrario, como la idea del tiempo en toda su extensión infinita. La eternidad puede ser tanto “el camino del mundo” (*eón*) o “el mundo” en cuanto totalidad de tiempo y de espacio: “‘el tiempo’ no es una noción formal y vacía, un concepto o categoría [en el sentido kantiano], sino que es inseparable de la totalidad de su contenido. ‘El tiempo’ es todo lo que existe y sucede en el tiempo” (Mowinckel, 1975:116-117). Retomamos así la concepción de Mowinckel, para quien el ideal de realeza llevaría con el tiempo a la esperanza mesiánica. Y podemos concluir, sobre esta idea, que es este ideal de realeza el que pertenece temporalmente a una dimensión temporal que actúa sobre el presente, mientras que también posee una referencia hacia el futuro al transformarse a través de la esperanza mesiánica en la espera de un mesías. Es por esto que Mowinckel afirma que el contenido y la



forma de la idea del mesías judío procede del concepto de realeza: “«Mesías» es el rey ideal totalmente transferido al futuro, no ya identificado con un rey histórico determinado, sino uno que, algún día, ha de venir” (Mowinckel, 1975:135). El mesías es el rey del reino futuro. Un reino nacional y religioso “que se establecerá gracias a la intervención milagrosa de IHVH” (Mowinckel, 1975:170), y que así constituye la propia fe mesiánica que por su propia naturaleza estará vinculada a la restauración de Israel.

El exilio, de esta manera, es el disparador de la esperanza mesiánica. Es su vínculo histórico que nace con el primer éxodo, la salida de Egipto. Por ello hay un retorno a la concepción siempre inicial de un tiempo que volverá a ser el tiempo de la libertad y la restauración, pero que es también un tiempo nunca habido, futuro. La fe mesiánica es la esperanza en que en un futuro de esplendor y completud, se restaurará el Estado y la nación. Desde este punto de vista, entonces, el mesías sería la realización futura, escatológica, del ideal de la realeza pasada: un reino teológico-político, pero no secularizado o des-teologizado, sino como una búsqueda de divinización del mundo.

El judaísmo como un devenir de este mundo y sobre este mundo en el que su carácter predominantemente mesiánico hace del sentido escatológico una dimensión que enriquece el ideal de un futuro de libertad en donde el pueblo, su resto, será redimido para establecer la paz para sí y para la humanidad. Allí, la consagración de la ley, la Torá, y el reino de Dios no pueden separarse: implantar el reino es equivalente a implantar la supremacía de la ley y de Dios. Por lo que esta dimensión del derecho divino pasa a formar parte de la consagración mesiánica y del fin último de la esperanza. Una ley que no se modificará en cuanto a su forma, sino que se adaptará al tiempo de la paz. Una paz que promoverá el ideario político sobre la base de la enseñanza de los preceptos divinos y del monoteísmo. El mesías debe juzgar, o sea, gobernar con justicia y equidad: derecho y justicia hacen a la salvación que trae para el pueblo y para la humanidad. Podemos decir, entonces, que el mesías es el lazo que mantiene unido al pueblo judío con el mundo y con la historia a través de la idea universal de justicia. Y, por ello, desde el inicio la figura mesiánica surgió del aspecto nacional y político de la esperanza futura.

El mesianismo es propio del sentido del pueblo judío en su forma más política y más religiosa, en su forma teológico-política y en el vínculo problemático de su identidad entre las dimensiones político-nacional y ético-universal. Estas dos dimensiones constituyen aspectos de una misma forma mesiánica que debe unir el aquí-ahora, como un presente imperfecto e incompleto, con una dimensión fuera de tiempo que sería el tiempo de la revelación. Es la unión entre la ley y el comporta-



miento ético, entre el tiempo histórico y el tiempo espiritual o suprahistórico (el de la creación-revelación), entre el gobierno del hombre y gobierno de los ángeles. Aquí se encuentra, entonces, la función esencial del mesías judío: es la apertura del tiempo mesiánico que traerá la comunión de las dos esferas de tiempo, de esta división fundamental del ser y las cosas; pero también de las dos dimensiones, ya que en su accionar teológico-político, el mesías debe restaurar al resto de pueblo en la tierra prometida, liberándolo y reuniéndolo del exilio, pero además debe ser un ejemplo ético que, en última instancia, permita la instalación del reino de Dios para toda la humanidad.³

El papel del pueblo judío en la historia es, podríamos decir, permanecer ahí, entre un tiempo y el otro, como puente –ésta es la función propia del resto– entre una y otra dimensión. Y por ello su inconmensurabilidad, su sentido de ubicuidad e inasimilabilidad. El pueblo judío, pensando desde su dimensión mesiánica, no es el que retiene la llegada del mesías o de la realización escatológica cristiana sino, por el contrario, posibilita la existencia de un tiempo histórico en continua tensión con el tiempo de la revelación.⁴

El mesianismo podría entenderse, en definitiva, como ese dispositivo que permite articular lo político y lo ético, lo nacional y lo universal, instalándose entre estas dimensiones. Pero también, el ideal mesiánico se ubica entre las dimensiones espaciales que hacen al cielo y a la tierra, posibilitando la constitución de una teología política desde el mesianismo judío. Es por ello que el mesianismo sería el guión “(-)” que une las dimensiones dando origen a lo que llamaremos una “teología(-)política”. Entre lo teológico y lo político, para el judaísmo, aparece la dimensión mesiánica de la justicia y la equidad, “(-)”, que instala el vínculo por el cual ambas dimensiones se encuentran relacionadas.⁵

La teología(-)política judía busca la divinización del mundo a través de los “puentes” que hacen a la posibilidad de la experiencia mesiánica en el presente. Específicamente, en las festividades judías que marcan su existencia, su idea de tiempo y calendario: desde la práctica del shabat, la *t’shuva* [retorno sobre sí mismo,

³ Sobre un desarrollo del concepto de “resto” [*shear*] véase Lindblom, J. (1962), *Prophecy in ancient Israel*, Oxford: Basil Blackwell.

⁴ Para un desarrollo de la problemática del *katechon* desde una perspectiva genealógica véase Agamben, G. (2000), *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Torino: Bollati Boringhieri, 2000 [(2006), *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*, trad. Antonio Piñero, Madrid: Editorial Trotta]; Ludueña Romandini, F. (2010), *La comunidad de los espectros. I. Antropotecnia*, Buenos Aires: Miño y Dávila Editores; Taub, E. (2008), *La modernidad atravesada. Mesianismo y teología política*, Buenos Aires: Miño y Dávila Editores.

⁵ Para un desarrollo del concepto de “teología(-)política judía” véase Taub, E. (2013), *Mesianismo y redención. Prolegómenos para una teología política judía*, Buenos Aires: Miño y Dávila Editores.



arrepentimiento] en el ayuno del Día del Perdón [*Iom Kipur*] hasta el *tikkun* [reparación] en la festividad de *Shavuot*, al recordar la entrega de la Torá en el Sinaí.

Podríamos imaginar, entonces, este puente que es el ideal mesiánico instalado entre lo teológico y lo político, entre lo eterno y lo histórico, entre Dios y el hombre, en relación al relato kafkiano *Ante la ley*⁶ y decir que: así como “ante las puertas de la ley hay un guardián” de una puerta que es sólo para el campesino, así la práctica de la experiencia mesiánica en el presente es tan sólo para aquel que puede experimentarla. Todos somos campesinos ante la inconmensurabilidad de lo divino, ante la imposibilidad del rostro de Dios. La clave de esta teología(-)política está en la puerta, y ya no en el guardián: sabemos cómo experimentar los atributos divinos a través de la práctica de los preceptos, pero no es posible saber cómo la divinidad experimenta la creación, cuáles son, en ese tiempo venidero, las verdades de la redención: el cómo de la divinidad frente a la experimentación de un “nosotros”. Cada uno tiene una puerta de acceso a través de los recovecos de la ley, sin embargo, el guardián (o alter-ego de nuestro Yo) mantiene la ecuación vertical, las llamas que se expanden y el fuego contraído en un mundo que no tiene respuesta.

Lo mesiánico posibilita el acceso a lo divino y al mundo, siendo Dios mismo quien consagra al mesías o deviene como redentor del pueblo judío, originando el reino que llegará como última etapa del devenir del tiempo mesiánico. Es esta conexión entre existencia y existente, de la esperanza mesiánica a través del eclipse de un tiempo mesiánico que obra de apertura entre las dimensiones espaciales, la que permite el devenir y la afirmación de la existencia histórica. Ello, pues, es lo que proclama el judaísmo a través de su figura de pueblo: ubicarse entre lo que retiene y lo que acelera.

La idea de un futuro de esplendor ha sido constitutiva para el pueblo desde su salida de Egipto y toda la literatura exílica del Segundo Libro de la Biblia. El ideal mesiánico es un ideal político, nacional e histórico que se ha nutrido de elementos trascendentales propios del judaísmo profético y que, de esa manera, incorporando su dimensión escatológica, ha logrado perdurar en el tiempo y ser, además, el núcleo sobre el que se sostuvo, y se sostiene, el pueblo a lo largo de su historia. El mesianismo judío es, entonces, político, ya que se edifica sobre la necesidad de la realización política del pueblo judío. Pero al mismo tiempo esta realización conlleva a una realización teológico(-)política del reino de Dios que se instalará al final de los tiempos como un reino de justicia. Allí se vincula al pueblo judío con el mundo –como dimensión ontológica– y con la historia –como dimensión espacial– tensionando las di-

⁶ Kafka, F. (2006), *Relatos completos*, trad. F. Zanutigh Núñez, N. Mendilaharsu de Machain y J. L. Borges, Madrid: Editorial Losada.



menciones político-nacionales y ético-universales propias de su naturaleza. Frente a la ahistoricidad constitutiva de la ley, el ideal mesiánico devuelve al pueblo al mundo, a través de la esperanza en un futuro (mesiánico) de prosperidad política, plenitud espiritual y justicia para el propio pueblo y para el resto de las naciones.

Referencias bibliográficas

- Klausner, J.** (1955), *The Messianic Idea in Israel. From its Beginning to the Completion of the Mishnah*, trad. W.F. Stinespring, New York: The Macmillan Company.
- Mowinckel, S.** (1975), *El que ha de venir. Mesianismo y mesías*, trad. Luis Gómez, Madrid: Ediciones Fax.
- Greenstone, J. H.** (1906), *The Messiah Ideal in Jewish History*, Philadelphia: Jewish Publication Society.
- Lindblom, J.** (1962), *Prophecy in ancient Israel*, Oxford: Basil Blackwell.
- Agamben, G.** (2000), *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Torino: Bollati Boringhieri, 2000.
- Ludueña Romandini, F.** (2010), *La comunidad de los espectros. I. Antropotecnia*, Buenos Aires: Miño y Dávila Editores.
- Taub, E.** (2008), *La modernidad atravesada. Mesianismo y teología política*, Buenos Aires: Miño y Dávila Editores.
- Taub, E.** (2013), *Mesianismo y redención. Prolegómenos para una teología política judía*, Buenos Aires: Miño y Dávila Editores.
- Kafka, F.** (2006), *Relatos completos*, trad. F. Zanutigh Núñez, N. Mendilaharsu de Machain y J. L. Borges, Madrid: Editorial Losada.



El problema de la representación de las otras mentes

FERNANDA VELÁZQUEZ COCCIA

UBA/CONICET

1. *Mindreading*: del debate teoría-simulación hacia los enfoques híbridos

Las personas se representan a sí mismas, y a los otros, como teniendo mente y estados mentales que, además, asumen son la causa del comportamiento propio y ajeno. Tradicionalmente, la filosofía se ha ocupado de esta cuestión como el problema de las otras mentes. En los últimos 30 años, este fenómeno ha sido abordado empíricamente como la capacidad cognitiva de atribuir estados mentales a uno mismo y a otros, denominada “Teoría de la Mente”. Puesto que este término está asociado al enfoque que postula un cuerpo de conocimiento o “teoría” subyacente a esta capacidad, recientemente, han comenzado a utilizarse etiquetas más neutrales como “*mindreading*” y “*mentalizing*”, que no están asociadas a ningún enfoque particular. En este sentido, prefiero adoptar el término neutral, *mindreading*, para referirme a la capacidad cognitiva de representarse a uno mismo o a otros como teniendo estados mentales, y de explicar y predecir el comportamiento en términos mentalistas.

En relación a esta capacidad existen una serie de preguntas a las que se han dedicado los filósofos y los científicos cognitivos. Particularmente, me ocuparé de la cuestión filosófica de los procesos de la atribución mentalista o, en términos de ciencia cognitiva, la cuestión de cómo las personas ejecutan esta capacidad cognitiva. El debate teoría-simulación se estructura, principalmente, en relación a esta cuestión. El enfoque de la “Teoría de la Teoría” (TT) asume que las personas poseen una teoría psicológica rudimentaria, que es utilizada en la atribución de estados mentales y en la explicación y predicción de las acciones en términos mentalistas. Según este enfoque, *mindreading* se ejecuta a partir de este cuerpo de conocimiento psicológico, que establece los vínculos causales entre los *inputs* ambientales, los estados internos y los *outputs* comportamentales (Fodor, 1987; Stich & Nichols, 1992). Haciendo uso de tal teoría y a partir de información apropiada sobre la persona que es blanco de la atribución, se llevan a cabo las inferencias sobre sus esta-



dos mentales. Contrariamente, el enfoque de la “Teoría de la Simulación” (TS) asume que *mindreading* tiene lugar sin que sea necesario poseer conocimiento psicológico alguno (Gordon, 1986; Heal, 1986; Goldman, 1992). Según este enfoque, es posible generar en uno mismo estados similares a los estados mentales del blanco, adoptando (imaginativamente) su perspectiva y luego, observar qué otros estados suceden. Éstos últimos, son atribuidos al blanco. En este sentido, la simulación mental recurre a la actividad de la propia mente para ejecutar *mindreading* sin que sea necesario recurrir a generalizaciones psicológicas, ni a inferencias teóricas.

Desde un inicio, tales enfoques se consideraron excluyentes y esto dio lugar al “debate teoría-simulación”. En este debate, se asumió que las predicciones surgidas de cada enfoque serían diferentes y que al ser testeadas empíricamente podría determinarse el enfoque ganador. Sin embargo, la decisión entre teorías ha resultado infructuosa y, hasta el momento, no ha sido posible decidir con éxito entre las mismas. En la literatura se recogen dos actitudes al respecto. Algunos rechazan ambas teorías y deciden empezar de nuevo, mientras que otros consideran conveniente tratar de aprovechar las ventajas de TT y TS, y articularlas en un enfoque híbrido con elementos de teoría y simulación (Nichols & Stich, 2003; Goldman 2006). Desde esta perspectiva, se asume que las capacidades de *mindreading* (atribución, predicción y explicación mentalistas) no están relacionadas en virtud de ser producidas por un único proceso cognitivo sino por varios procesos subyacentes o, al menos, por un proceso híbrido, posiblemente situado en el nivel sub-personal. Los enfoques híbridos de teoría y simulación postulan la intervención de procesos de simulación y, a la vez, de ciertas bases de información subyacentes a *mindreading*. Aquí, simulación y teoría no entran en competencia, aunque los enfoques híbridos suelen enfatizar uno u otro proceso.

A continuación, analizaré un enfoque híbrido con énfasis en la simulación (Goldman 2006) en relación a cuáles son las modificaciones conceptuales que ha tenido que llevar a cabo este enfoque para incorporar los elementos de teoría. Para esto, intentaré aclarar el carácter “híbrido” de la propuesta. A mi entender, es razonable esperar que un enfoque híbrido de teoría y simulación proporcione un criterio para determinar cuándo se recurre a simulación o a bases de información al ejecutar *mindreading*. Evaluaré si este enfoque satisface esta condición. A su vez, aclararé el uso del término “híbrido”, que en este enfoque refiere no sólo a la relación que se establece entre teoría y simulación como procesos subyacentes a *mindreading* sino, también, a la propuesta de un proceso doble subyacente a la simulación.



2. Un enfoque híbrido de teoría y simulación

Como he mencionado, Goldman (2006) propone un enfoque híbrido de teoría y simulación, con énfasis en la simulación, que asigna un rol para la teoría. Ambos procesos, de bases de información y simulación, subyacen a *mindreading*. Estos puede ser independientes entre si o estar combinados (Goldman 2006: 43-46). Así, por un lado, ciertas tareas de *mindreading* se llevan a cabo completamente por teoría o por simulación. Por el otro, los procesos de teoría y simulación pueden combinarse en las rutinas de *mindreading*. El modo más plausible de combinación es, según Goldman, la cooperación.

En relación a la independencia entre teoría y simulación, Goldman simplemente la postula. Así, puede ser el caso que para ciertos tipos de estados mentales *mindreading* se ejecute completamente por teoría o por simulación. O bien, puede ser el caso que cierta evidencia sea siempre usada por un proceso y no por el otro, y viceversa (Goldman 2006: 45). No obstante, todo esto se asume sin ofrecer argumentos conceptuales o empíricos. En este sentido, considero que al postular la independencia de los procesos para generar *mindreading* resulta preciso brindar un criterio para determinar cuándo subyace uno u otro tipo de proceso. Ya sea para determinar la evidencia que utiliza uno u otro proceso, o el tipo de actitud proposicional o estado mental al que está dedicado cada proceso subyacente a *mindreading*. Sin embargo, Goldman (2006) no ofrece ningún criterio al respecto y la propuesta resulta insuficiente.

Por su parte, la propuesta de una relación de cooperación entre teoría y simulación está más desarrollada. Para mostrar en qué consiste esto, antes es preciso introducir la noción de simulación (mental) “*off-line*” (Stich & Nichols 1992, Goldman 1995). El ejemplo típico de simulación “*off-line*” es la predicción del comportamiento ajeno. El punto de partida es el funcionamiento del sistema de toma de decisiones (STD) que, alimentado con deseos y creencias, genera decisiones para llevar a la acción. La TS asume que, al realizar una predicción, el simulador alimenta el STD propio con unos *inputs* fingidos. Éstos consisten en creencias y deseos hipotéticos relevantemente similares a los del blanco. Además, durante la simulación, el STD funciona de manera “*off-line*”, esto es, desacoplado de los sistemas (motores) controladores de la acción. De este modo, alimentado con unas creencias y deseos fingidos y en modo de funcionamiento *off-line*, el STD genera como *output* una decisión que no será puesta en acción, sino que se utilizará para generar una predicción acerca del comportamiento del blanco de la atribución.



A partir de esta noción de simulación, el enfoque híbrido asume que los procesos de teoría y simulación pueden combinarse en una rutina de *mindreading*. Por ejemplo, el simulador puede recurrir a inferencias teóricas para determinar los estados iniciales del blanco y generar los estados fingidos que alimentarán como *input* al STD para poner en marcha la simulación. En este caso, la teorización sólo proporciona los estados iniciales del blanco y la predicción propiamente dicha se genera por simulación (Goldman 2006: 44). Otro modo de colaboración entre teoría y simulación se relaciona con las atribuciones mentalistas en sentido retrodictivo. Ciertas atribuciones parten de los efectos observados y buscan determinar los estados mentales que puedan haberlos causados. Según Goldman, un proceso de tipo simulacional no puede utilizarse en este caso porque, como todo mecanismo psicológico, la simulación no puede funcionar en reversa. En su lugar, es posible usar teorías acerca de las intenciones, las creencias y los deseos que puedan tener las personas en determinadas circunstancias, para generar estados hipotéticos que alimenten al STD. Luego, éstos serán testeados mediante un proceso simulacional denominado “estrategia de generación y testeo” (Goldman, 2006: 45). De modo que, si la decisión generada por la simulación coincide con la acción de la persona observada, entonces la hipótesis sobre el estado mental que le dio lugar es confirmada, y la adscripción aceptada. Si no, se repite el proceso hasta encontrar la coincidencia. Así, en ambos casos, la teoría ayuda a la simulación a establecer los parámetros que ponen en marcha una simulación mental.

A mi entender, la propuesta de relación de colaboración entre teoría y simulación es plausible como una forma de hibridación en el sentido de que viene a explicitar cómo la TS requiere de teoría para enmendar algunos déficits de los modelos puros de simulación. A saber, cuando la diferencia entre el blanco y el simulador es relevante, y pueden no compartir la representación acerca del mundo circundante (por ignorancia, por distorsión, y demás) no parece haber más remedio que partir de ciertas observaciones y recurrir a una teoría (de rol funcional) acerca de las conexiones que puedan existir entre el comportamiento observado, los estados mentales y los *inputs* sensoriales para hipotetizar acerca de las creencias y deseos que pueda tener el blanco.

Contrariamente, al plantear la independencia entre teoría y simulación sin establecer un criterio para diferenciar el proceso subyacente a *mindreading*, la hibridación pierde fuerza y no logra dar cuenta del fenómeno postulado, a saber, dos tipos de procesos subyacentes a *mindreading*. En este sentido, el enfoque híbrido de Goldman (2006) no resulta satisfactorio.



3. La simulación híbrida

Sin embargo, Goldman (2006) utiliza el término “híbrido” no sólo para el enfoque que combina teoría y simulación (Goldman 2006: 23) sino para caracterizar la propuesta de proceso doble para la simulación (Goldman 2006: 113). A saber, al menos, dos procesos, uno de nivel inferior, automático, y uno de nivel superior, cognitivamente costoso, subyacen a la simulación asociada a *mindreading*. A diferencia de la hibridación postulada entre teoría y simulación, la propuesta de un proceso simulacional híbrido se describe con más detalle. Las propuestas de proceso doble han surgido en varios ámbitos de la cognición, especialmente en el estudio del razonamiento. Éstas postulan la existencia de, al menos, dos procesos subyacentes a cierta facultad cognitiva. Un proceso de nivel inferior, automático, rápido, inflexible y económico cognitivamente, y un proceso de nivel superior, lento, flexible, costoso cognitivamente, susceptible de control voluntario y acceso consciente (Evans & Stanovich 2013).

En la propuesta de Goldman (2006), la simulación de nivel inferior abarca las atribuciones de estados mentales simples tales como las intenciones motoras, las sensaciones y las emociones. Este nivel inferior se asimila a los procesos o mecanismos espejo constituidos por las neuronas espejo. La simulación de nivel superior abarca estados mentales más complejos como las actitudes proposicionales. En particular, la simulación de nivel superior se asimila a la imaginación “enactiva”: el proceso encargado de generar como *output* estados mentales fingidos o simulados. En este sentido, la simulación de nivel superior se identifica con la propuesta clásica de la TS aunque, en este caso, la imaginación “enactiva” se recluta no sólo en *mindreading* sino también en otras tareas cognitivas como la imaginación visual y motora (Goldman, 2006:147).

A mi entender, la ventaja de la propuesta de doble proceso subyacente a la simulación respecto de otros enfoques simulacionales es que trata de dar cuenta de cómo *mindreading* puede llevarse cabo de modo automático, sin esfuerzo, ni costo cognitivo. Sin embargo, enfrenta la dificultad de otorgar un rol central a los mecanismos espejo, cuya relación con *mindreading* es controversial. Se asume que las neuronas espejo activan, característicamente, las mismas representaciones internas durante la ejecución y la observación de las conductas motoras, las sensaciones corporales (tacto, dolor) y las emociones (asco, ira). Goldman (2009) considera que la actividad del sistema espejo motor implica una “imitación” de la intención del blanco pero esto no constituye una atribución de intención. En este sentido, los



eventos espejo no constituyen eventos de *mindreading* aunque, según Goldman, es plausible que puedan causarlos.

Más allá de los numerosos argumentos en contra del rol de las neuronas espejo en *mindreading*, a mí entender, este enfoque ha recibido un cuestionamiento más desafiante que socavaría la distinción conceptual entre los niveles inferior y superior de simulación. Ciertos hallazgos han mostrado que los mecanismos espejo están sujetos a cierto control *top-down*, por lo tanto, ya no pueden caracterizarse por su automaticidad. Particularmente, la evidencia relacionada con la empatía a la que subyacen sistemas espejo sugiere que la respuesta empática frente al estímulo doloroso no es automática. Por ejemplo, el tipo de relación que se establece con la persona que padece dolor modula la respuesta empática hacia ella (Singer *et al.* 2006). A su vez, la respuesta empática puede ser regulada intencionalmente, como sucede en los médicos practicantes (Cheng *et al.* 2007). Asimismo, la empatía puede ser guiada por conocimiento semántico, por ejemplo, cuando se sabe que el dolor infligido es útil para quien lo padece porque, por ejemplo, lo cura (Lamm *et al.* 2007). En este sentido, si la simulación de nivel inferior está sujeta, en parte, a un control *top-down*, entonces ya no puede definirse por la automaticidad. En consecuencia, lo que parecía ser una distinción conceptual entre niveles de simulación deviene una distinción de grado entre procesos más automáticos o menos conscientes (de Vignemont 2009). Esto afecta la propuesta de Goldman (2006) que identifica la simulación de nivel inferior con los sistemas espejo y con un rango de atribución mentalista que incluye a las sensaciones corporales de dolor y a los sistemas espejo que se le asocian.

4. Conclusión

En relación a las modificaciones conceptuales que ha tenido que sufrir un enfoque de TS para incorporar elementos de teoría y devenir híbrido, considero que en la propuesta de Goldman (2006) no hay modificaciones sustanciales. A mi entender hay, más bien, una concesión que no complica al aparato conceptual de la simulación. Por un lado, se asume la independencia de los procesos de teoría y simulación, aunque sin establecer un criterio que defina ámbitos de acción. Como señalé anteriormente, de un enfoque híbrido uno esperaría que brinde un criterio para distinguir cuando se recurre a un proceso de simulación o de bases de conocimiento. Aquí nada de esto se encuentra. Más bien, se asume llanamente que, en algunos



casos, *mindreading* se puede llevar a cabo completamente por teorización o simulación, aunque no sabemos cuáles sean éstos.

Por su parte, la combinación de teoría y simulación se constituye como un apuntalamiento a la simulación por parte de la teoría, puesto que la teoría colabora en la tarea de establecer los parámetros para la simulación. Ya sea proporcionando los *inputs* fingidos iniciales, ya sea generando hipótesis evaluables mediante la simulación que den cuenta de los efectos observados en la explicación retrodictiva. En este sentido, el modelo explicita la ventaja que tiene un enfoque híbrido sobre un enfoque puro de simulación. Ésta reside en que viene a remediar un defecto de la simulación con ayuda de la teoría. En este respecto, el modelo Goldman (2006) es satisfactoriamente híbrido.

No obstante, la propuesta de un proceso doble para la simulación asociada a *mindreading* enfrenta ciertos desafíos en relación a la distinción conceptual entre los procesos de nivel inferior y superior, en virtud de la asimilación entre simulación de nivel inferior y sistemas espejo. Los hallazgos mencionados sugieren que, al menos, los mecanismos espejo asociados al dolor son susceptibles de control *top-down* y, en este sentido, no pueden caracterizarse por su automaticidad.

Referencias bibliográficas

- Cheng, Y., Lin, C., Liu, H., Hsu, Y., Lim, K., Hung, D., et al.** (2007), "Expertise modulates the perception of pain in others", *Current Biology*, 17: 1708-1713.
- Davies, M. & Stone, T.** (1995.), *Mental Simulation: Evaluations and Applications*, Oxford: Blackwell.
- de Vignemont, F.** (2009), "Drawing the boundary between low-level and high-level mindreading", *Philosophical Studies*, 144: 457-466.
- Evans J. St. B.T. & Stanovich, K. E.** (2013) "Dual-Processes theories of higher cognition: advancing the debate", *Perspectives on Psychological Science*, 8: 223-241.
- Fodor, J.** (1987), *Psychosemantics*, Cambridge: MIT Press.
- Goldman, A.** (1992), "In defense of the simulation theory", *Mind and Language*, 7: 104-119.
- Goldman, A.** (1995) "Empathy, mind, and morals", en Davies, M. & Stone, T. (eds.), *Mental Simulation: Evaluations and Applications*, Oxford: Blackwell, pp.185-208.
- Goldman, A.** (2006), *Simulating Minds. The Philosophy, Psychology, And Neuroscience Of Mindreading*, Oxford: Oxford University Press.



- Goldman, A.** (2009), "Mirroring, mindreading, and simulation", en Pineda, J.(ed.), *Mirror Neuron Systems: The Role Of Mirroring Process In Social Cognition*, New York: Humana Press, pp. 311-354.
- Gordon, R.** (1986), "Folk Psychology as Simulation", *Mind and Language*, 1: 158-171.
- Heal, J.** (2003), *Mind, Reason, and Imagination: Selected Essays in Philosophy of Mind and Language*, London: Cambridge University Press.
- Heal, J.** (1986), "Replication and Functionalism", en Heal, J. (2003), *Mind, Reason, and Imagination: Selected Essays in Philosophy of Mind and Language*, London: Cambridge University Press, pp. 11-27.
- Iacoboni, M., Molnar-Szakacs, I., Gallese, V., Buccino, G., Mazziotta, J. & Rizzolatti, G.** (2005), "Grasping the intentions of others with one's own mirror neuron system", *PLoS Biology*, 3: 529-535.
- Lamm, B., Batson, C. & Decety, J.** (2007), "The neural substrate of human empathy: Effects of perspective-taking and cognitive appraisal", *Journal of Cognitive Neuroscience*, 19: 42-58.
- Nichols, S. & Stich, S.** (2003) *Mindreading: An Integrated Account of Pretence, Self-Awareness, and Understanding of Other Minds*, Oxford, Oxford University Press.
- Pineda, J .** (2009), *Mirror Neuron Systems: The Role Of Mirroring Process In Social Cognition*, New York: Humana Press
- Singer, T., Seymour, B., O'Doherty, J., Stephan, K., Dolan, R., & Frith, C.D.** (2006), "Empathic neural responses are modulated by the perceived fairness of others", *Nature*, 439: 466-469.
- Stich, S. & Nichols, S.** (1992), "Folk Psychology: Simulation or Tacit Theory?", *Mind & Language*, 7: 35-71.



Sujetos descolonizados

Propuestas para la construcción de la ciudadanía desde una perspectiva intercultural

NATALIA VOZZI

UBA/UNLU

Que la escuela es fundamental en la formación de la ciudadanía y que su rol homogeneizador en la formación de la subjetividad nacional de nativos y migrantes debe discutirse es un tema importante y bastante trabajado. Sin embargo, que una institución internacional como UNESCO que se ha propuesto la doble tarea de resguardo de la diversidad cultural y de procurar la sustentabilidad de los pueblos en el modelo global, esté cumpliendo el mismo rol no se ha cuestionado tanto ya que se han naturalizado las buenas intenciones de incluir a los otros en nuestro mundo como la única manera legítima de pensar la justicia.

El trabajo inicia poniendo en cuestión que las propuestas de UNESCO puedan cumplir con su objetivo ya que tanto la documentación publicada desde la “Decenio de la diversidad cultural” (2001-2010) hasta hoy, como las publicaciones en las revistas de la UNESCO muestran propuestas tolerantes o incluso políticas de reconocimiento, que desde el punto de vista del multiculturalismo pueden ser ampliamente justificadas pero no así desde el punto de vista de la filosofía intercultural. Para esto se desarrollarán brevemente los supuestos y herramientas de ambas corrientes y se comentarán algunos ejemplos concretos en los que estas propuestas se ligan a prácticas educativas.

En segunda instancia el presente trabajo combina elementos de ética aplicada, filosofía de la educación y filosofía de la historia para brindar una propuesta en la que el cultivo de la memoria resulta un pilar para la formación de un sujeto plenamente descolonizado.

De qué se habla cuando se habla de descolonización

La colonización implica violencia real y simbólica. El retiro de los colonos de un territorio no implica por sí mismo una completa descolonización, la identidad de los colonizados ya ha sido transformada en base a los valores de la cultura dominante, y



retomando las palabras de Sartre (1961), las elites nacionales tomaron los lugares de los colonos perpetuando el modelo impuesto no solo con el consentimiento del colonizado sino con su deseo de no salir de él. Tal vez por el miedo a quedar *fuera del mundo*, tal vez por asumir la práctica occidental como exitosa, los pueblos asumen para sí mismos modelos escolares que perpetúan la colonización simbólica que ha sido validada institucionalmente por generaciones de modo que resulta invisibilizada para las víctimas.

Tanto durante los procesos descolonizadores –independencias americanas a inicios del siglo XIX o africanas en el siglo XX, por poner un ejemplo- como hoy en día en las luchas reales o simbólicas contra el imperio global y el capitalismo salvaje, los discursos refieren a la independencia de las naciones frente a un poder que niega su soberanía y se impone dañando su particular modo de vida. Sin embargo, aunque se busque la independencia política, los sujetos que se forman como ciudadanos en esos mismos países siguen estando colonizados de modo que la independencia que puedan lograr no se aleja demasiado del modelo imperante. A pesar de los esfuerzos por descolonizarse, las naciones se autoimpusieron una forma de subjetividad ciudadana que vulnera su propia cultura originaria de modo que los sujetos siguen colonizados tanto en su pensamiento como en sus prácticas. La escuela como “dispositivo nacionalizador”, logró en Argentina, por poner ejemplo cercano, la inclusión de aborígenes, gauchos e inmigrantes extranjeros en el modelo social y político de la cultura hegemónica a costa de excluir diferencias culturales, lingüísticas y otros rasgos característicos de cada grupo cultural. A esto se suma la influencia de los medios de comunicación y de entretenimiento o el uso de las nuevas tecnologías en la escuela que nos abren todo *un* panorama del mundo.

Hecho esto, el sujeto rara vez procura retornar a sus prácticas autóctonas que considera despreciables a la vez que reconoce su impotencia para pertenecer al grupo hegemónico completamente. Este “afán de ser alguien” de la clase media, como lo llama Rodolfo Kusch obliga al sujeto a procurar mantenerse dentro de un modelo que no le es propio por miedo a caer en el “hedor” de la clase más baja. Vemos aquí entonces una subjetividad colonizada. Claro es que no es deseable ni posible dar marcha atrás y volver a situaciones originarias prístinas, que nunca existieron, los grupos culturales siempre han estado en contacto transformándose mutuamente; la descolonización no significa una vuelta al origen “como si” nada hubiera pasado, implica retomar las riendas de nuestras identidades culturales.

Durante la segunda mitad del siglo XX pero particularmente durante la última década, la UNESCO como organismo de la ONU dedicado a la cultura y la educación se ha propuesto el desafío de luchar por la diversidad cultural y los derechos cultura-



les de todos los pueblos del mundo, al mismo tiempo que busca su sustentabilidad dentro del modelo global con programas de educación para la paz y el desarrollo. En el mensaje de inicio del año 2010 por la celebración del Año Internacional de Acercamiento de las Culturas, la directora de la UNESCO, Irina Bokova, afirma:

El objetivo de este Año Internacional es contribuir a que se disipen las amalgamas generadas por la ignorancia, los prejuicios y las exclusiones, que son fuente de tensiones, inseguridad, violencia y conflictos. Será menester pues que, promoviendo el diálogo y el conocimiento recíprocos, propiciemos el respeto por la cultura ajena y rompamos las barreras que separan a las diversas culturas. El intercambio y el diálogo entre las culturas son los mejores instrumentos para construir la paz. Se han definido cuatro ejes estratégicos de acción para este Año. Se tratará de promover el conocimiento recíproco de la diversidad cultural, étnica, lingüística y religiosa; establecer un marco de valores compartidos; fomentar una educación de calidad y competencias interculturales e incitar al diálogo para el desarrollo sostenible. [...] Ante los desafíos de un mundo cada vez más intercomunicado, nuestro cometido común consiste en tender puentes sólidos y solidarios entre todas las culturas, a fin de crear una nueva ética universal de la convivencia.

Es claro que este discurso no se trata de dispositivos nacionalizadores, pero sí se manifestará en dispositivos “globalizadores” en tanto y en cuanto pretenden incluir a todos en un modelo, que si bien plantea la necesidad de no excluir sino de mantener las diferencias culturales, la forma en que tiende a hacerlo las “occidentaliza”. Esta crítica es el nudo de este trabajo, y antes de hacerla es necesario distinguir multiculturalismo e interculturalidad.

Algunas distinciones sobre el multiculturalismo y la interculturalidad

Las relaciones entre grupos culturales –dentro o fuera de un mismo territorio– siempre han sido conflictivas. Su tratamiento se ha basado en conceptos que van desde una mínima tolerancia conveniente hasta un reconocimiento mutuo con intenciones cooperativas, pasando por todo un abanico de posibilidades. Los conceptos de multiculturalismo e interculturalidad son confundidos en discursos cotidianos, escolares y políticos, que usan la palabra interculturalidad para referirse a prácticas diversas.



La corriente filosófica multicultural de origen anglosajón procura la inclusión de los grupos culturales en el marco del grupo dominante con intenciones de sostener una coexistencia pacífica y una inclusión social a través de políticas de redistribución y de reconocimiento que permita a los grupos menos aventajados en estos contextos sostener sus modelos de vida. Esta idea de inclusión suele reflejarse en la imagen del mosaico en el que cada una de las pequeñas piezas –cada cultura- conserva en sí misma su identidad –esencialismo- y se yuxtapone con las otras formando parte de una gran imagen conformada en base al marco interpretativo de la cultura hegemónica. Así las diferencias son nuevamente clasificadas y calificadas en función del espacio que ocupan en ese mosaico, yendo desde el relativismo indiferente hasta un reconocimiento pluralista. Se habla así de “crisol de razas” en un país o de “ciudadanía global” en el mundo. Más allá de las buenas intenciones de esta postura que busca reconocer y valorar la diversidad de modos de vida humanos, la dificultad radica en su falta de cuestionamiento a las relaciones de poder imperantes en esta convivencia y en el supuesto de que una cultura social y políticamente liberal es un marco neutro para la inclusión de diversidades.

La filosofía intercultural cuestiona estos supuestos y entiende que la relación entre las culturas implica construir puentes con puntos de encuentro –no puentes para que el otro se cruce a nuestra cultura-. Toma como punto de partida el dinamismo de los desarrollos culturales, cuestiona los esencialismos y manifiesta ante la imposibilidad de evitar ser afectado por el otro, la valoración de que eso así sea, tomando un carácter transformador del sí mismo y del otro en cada encuentro real o simbólico. La expectativa ante la palabra del otro, ante su demanda, implica conocerlo desde su propia voz en un esfuerzo por suspender nuestras propias categorías interpretativas y construir nuevas en verdadero diálogo –polifonía- y traducción mutua. La diferencia con el multiculturalismo no es una simple diferencia conceptual, es una cuestión de actitud, de responsabilidad hacia el/la otro y hacia sí mismx. Es dejarse interpelar, dejarse interpretar y entonces reinterpretarse. No se propone incluir al otro sino crear un espacio para la convivencia en común.

La educación intercultural para la paz y el desarrollo

En el documento que resume el debate en el foro de los dirigentes de la UNESCO titulado “Cómo contribuye la UNESCO a edificar una cultura de paz y al desarrollo sostenible” de noviembre de 2011, se afirma que:



La cultura de paz y el desarrollo sostenible se asientan en un conjunto de principios comunes entre los que están la participación democrática, la cohesión social, el imperio de la ley, la justicia, la igualdad y los derechos humanos.” [...] “El mejor medio de lograrlo será trabajar en proyectos nacidos de la cooperación entre países desarrollados, emergentes y en desarrollo. En cuanto a los países más vulnerables, que son también los más afectados por las diversas crisis, su desarrollo pasa por la adaptación a las estructuras y los mecanismos actuales del sistema multilateral. Se trata de una responsabilidad de todos.

En la celebración del 10º Aniversario de La Declaración Universal sobre La Diversidad Cultural, en septiembre de 2011 se afirma que

La Declaración inauguró una nueva fase histórica en cuanto a la conciencia de la importancia que tiene la diversidad cultural. Condujo a la revisión de los modelos de cooperación internacional al integrar una dimensión cultural en la ejecución de estrategias y programas de desarrollo, propiciando así un reconocimiento cada vez mayor de la relación que existe entre la cultura y el desarrollo en los planos internacional y nacional.

De esta manera UNESCO trabaja, por un lado, en la escolarización de los pueblos y por el otro rescata sus prácticas culturales particulares cuya valoración, aseguran, es la fuente principal de su sustentabilidad al adaptarlas al mercado global en forma de atracción turística, objeto artístico comercializable o modo de vida tomado como cultura-fetiché.

Para citar otro ejemplo más reciente, en la revista Correo de la Unesco de Julio – Septiembre de 2011, se presentan varias intervenciones sobre las juventudes y las escuelas en diferentes partes del mundo buscando ofrecer la educación de calidad necesaria para que los jóvenes participen del sistema democrático mundial, del mercado del trabajo, se bajen los costos escolares y accedan a las mismas tecnologías. En la editorial de ese número, Irina Bokova afirma que:

Hoy en día, la UNESCO se esfuerza por mejorar la calidad de la educación para todos, la protección de los escolares y las escuelas en las zonas de conflicto y los medios para la formación profesional, a fin de crear las condiciones para que el futuro de los jóvenes sea mejor. También contribuye al establecimiento de vínculos entre la juventud de los distintos países del mundo, en torno a los valores comunes de los derechos humanos.



Una lectura atenta de estos y otros documentos y revistas muestran rasgos de multiculturalismo a pesar del uso de la palabra interculturalidad buscando la adaptabilidad de estos grupos culturales a las exigencias del modelo capitalista mundial.

Educación subjetividades descolonizadas

Tomando como punto de partida la concepción de identidad narrativa de Ricoeur y el espacio que éste otorga a la memoria, en combinación con el diálogo intercultural y la polifonía requerida para eso, se pretende afirmar en este trabajo que la formación de una subjetividad descolonizada, tanto desde la institución escolar como desde otras prácticas públicas, requiere una revisión de la propia historia individual y colectiva en conjunto con la historia del mundo desde una perspectiva crítica y transformadora como lo es la propuesta intercultural. Trabajar relatos propios y ajenos, construir espacios para el cultivo de las memorias propias y compartidas, o la valoración de manifestaciones artísticas y producciones culturales diversas, por ejemplo, implican una polifonía de voces que nos obligan a repensar nuestra propia subjetividad, reconocer el espacio de dominio que ejercemos y/o padecemos, y contribuir a reparar esta forma de injusticia simbólica efectiva y latente, a la descolonización cultural propia y ajena y a la construcción efectiva de un mundo justo. La propuesta busca pensar una práctica educativa más justa e igualitaria, una educación de y hacia sujetos libres, *descolonizados*, críticos, transformadores no sólo de la institución educativa sino del espacio público. Esta debiera ser la tarea de los organismos internacionales como UNESCO que tiene el poder y los recursos para implementar prácticas emancipatorias.

De todas formas quedan abiertas varias preguntas sobre las condiciones de posibilidad de esta propuesta y su efectividad en un contexto en el que los países hegemónicos dominan el funcionamiento de la ONU y por consiguiente de sus instituciones derivadas como UNESCO. Por otra parte ante la urgencia de la hambruna, los desastres naturales y otras catástrofes de causa natural o humana cabe preguntarse si, como dice la querida Mafalda, una vez más lo urgente no deja tiempo para lo importante, a pesar de que se esté siendo funcional a intereses ajenos. Sin dudar de la buena voluntad de los adherentes, trabajadores y embajadores de UNESCO, debería analizarse si el hecho de ver y pretender resolver estas desigualdades implica necesariamente no cuestionar el trasfondo colonizante que la sostiene y el concepto de justicia e igualdad imperante.



En conclusión, la propuesta interculturalidad es una opción más legítima para la vinculación con los otros y la búsqueda de justicia social pero dado el estado de cosas, ¿es la más eficaz para garantizar derechos básicos en el contexto actual? ¿Plantarse en esta posición institucionalmente puede ser contraproducente? ¿Debería limitarse a una postura personal?

Referencias bibliográficas

- Bokova, I.** “Mensaje de la Sra. Irina Bokova, Directora General de la UNESCO, "2010, Año Internacional de Acercamiento de las Culturas”, 29 de enero de 2010 en http://www.unesco.org/es/2010-international-year-for-the-rapprochement-of-cultures/dynamic-content-single-view/news/message_from_irina_bokova_director_general_of_unesco_2010_international_year_for_the_rapprochement_of_cultures/back/21230/cHash/cfe251b92b/ (diciembre 2012)
- Bonilla, A.** (2011) Bonilla, Alcira B., “Ciudadanía Interculturales Emergentes”; en: Bonilla, A.; Cullen, C. (ed.) (2011-2013) *La ciudadanía en jaque. problemas éticos políticos de prácticas conquistadoras de sujetos*, Buenos Aires, La Crujía.
- Cullen, C.** (1978); “Ser y Estar: dos horizontes para definir la cultura”, *Revista Stromata* N°34, Buenos Aires: pp. 43-52.
- Cullen, C.** (1986); “El ‘ethos’ barroco. Ensayo de definición de cultura a través de un concepto sapiencial”, en Cullen, C. (ed.) (1986) *Reflexiones desde América*, Volumen I: Ser y estar: el problema de la cultura, Ed. Fundación Ross. Rosario.
- Cullen, C.;** (2002) “La construcción de un espacio público intercultural como alternativa a la asimetría de culturas en el contexto de la globalización” en Reigadas y Cullen (coord); *Globalización y nuevas ciudadanía*; Ediciones Suárez, Buenos Aires, 2002
- Fornet-Betancourt, R.** (2000); “Los Derechos Humanos, ¿fuete ética de crítica cultural y de diálogo entre las culturas?”, en Fornet-Betancourt, R. (2000) *Interculturalidad y globalización. Ejercicios de crítica filosófica intercultural en el contexto de la globalización neoliberal*; versión castellana de Ed. DEI - Departamento Ecuménico de Investigaciones; San José de Costa Rica.
- Fornet-Betancourt, R.** (2005); “Filosofía intercultural” en Salas Astrain (coord.) (2005) *Pensamiento crítico latinoamericano, Conceptos Fundamentales*, Tomo 2, UCSM, Santiago de Chile.
- Kusch, R.** (1975); *La negación del pensamiento popular*. Obras completas Tomo II. Editorial Fundación Ross. Rosario, 2007.



- Kusch, R.** (1953); *La seducción de la barbarie*. Obras completas Tomo I. Editorial Fundación Ross. Rosario, 2007.
- Matsuura, K.;** *Mensaje del Director General de la UNESCO con motivo del Año Internacional de la Cultura de la Paz* en <http://www.unesco.org/cpp/sp/proyectos/dgmessagesp.htm> (diciembre 2012)
- Ricoeur, P.** (1992); *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, Ed. Arrecife, Madrid, 1999.
- Sartre, J.;** (1961) "Prefacio" en Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*. Fondo de cultura económica. Méjico D.F., 1983, pp. 4-14.
- Seibold, J.** (2005); "La interculturalidad como desafío. Una mirada filosófica", trabajo presentado en IX Jornada de Reflexión Ético-Teológica: "El desafío ético de las migraciones", Facultad de Filosofía y teología de la Universidad del Salvador, San Miguel, 20 de Agosto de 2005. (inédito)
- UNESCO** (2000); *Working Document; Meeting Of The Experts Committee On The Strengthening Of Unesco's Role In Promoting Cultural Diversity In The Context Of Globalization; 2 1-22 September 2000, Room IV, UNESCO, September 2000* en <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001228/122895eo.pdf> (diciembre 2012)
- UNESCO** (2002), *Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural*, documento de trabajo. <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001271/127162s.pdf> (diciembre 2012)
- Vozzi, N.** (2009) "Derechos Humanos desde una perspectiva intercultural" en *Actas del Primer encuentro internacional de Proyectos de Investigación: "Ética, educación, derechos humanos y ciudadanía"*, Buenos Aires, 29 y 30 de Mayo de 2009 (en prensa)
- Vozzi, N.** (2011) "La tolerancia y el problema del racismo en la sociedad contemporánea. Una respuesta limitada para las sociedades pluriculturales" en *Actas de la VIII Jornada de Investigación en Filosofía*, Universidad de La Plata. Publicación on line ISSN 2250-4494 : <http://jornadasfilo.fahce.unlp.edu.ar/actas-2011/comision-etica/Vozzi-%20Natalia.pdf> (acceso diciembre 2012)
- Vozzi, Natalia** (2012) *El Drama de America o del Afán de Ser Alguien. Una aproximación a la valoración del saber popular en la obra de Rodolfo Kusch como herramienta para pensar el sujeto político latinoamericano*. II Congreso de Pensamiento Político Latinoamericano. Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo, Centro de Investigaciones en Pensamiento Político Latinoamericano (en prensa)
- Walzer, M.** (1998); *Tratado sobre la Tolerancia*, Paidós, Barcelona, 1998.



La ausencia del Otro en la filosofía

Una posible respuesta desde el aporte de Seyla Benhabib

MARÍA E. WAGON

Universidad Nacional del Sur

Introducción

La presente propuesta pretende ahondar en la problemática de la alteridad en el ámbito filosófico. Para esto, se hace eco del aporte de Emmanuel Lévinas (1997), quien considera que desde sus orígenes en la filosofía occidental ha primado la ontología por sobre la ética, y, en consecuencia, el concepto por sobre la individualidad. En el acto de conceptualización y objetivación del mundo por parte del Yo se neutraliza la alteridad del Otro¹ y se lo convierte en *Mismidad*.² Es decir, el discurso que la filosofía ha esgrimido respecto a la alteridad ha sido el del Yo reflexionando sobre el Otro, pero la voz de este, su visión y su posición en el mundo se han mantenido en silencio.

En esta investigación, no obstante retomar la propuesta lévinasiana y equipararla a las críticas que el comunitarismo, el feminismo y el posmodernismo realizan a las teorías morales universalistas, se intenta analizar dicho aporte a la luz de un análisis del concepto de universalidad desde la perspectiva de Seyla Benhabib. ¿Puede incluirse al Otro dentro de las reflexiones de una ética universalista?, ¿debe ser abandonada la pretensión de universalidad en toda ética que pretenda incorporar al Otro? En este trabajo se hará fundamental hincapié, de la mano de la teoría de Benhabib, en la necesidad de una nueva valoración de la diferencia como concepto clave a la hora de darle un espacio a la alteridad dentro del discurso filosófico.

¹ 'Yo' es utilizado en esta investigación para remitir al sujeto de conocimiento que da origen a toda concepción occidental del mundo. En lo que respecta al 'Otro', este hará referencia a toda aquella realidad que se opone al Yo concebido como sujeto privilegiado de la acción y del quehacer filosóficos. El Otro, en este caso, representa una existencia que escapa a los modos de aprehensión propios de la ontología filosófica occidental y es en este sentido que la alteridad es concebida como aquello que queda fuera del dominio de la totalidad.

² La noción de *Mismidad* debe ser tomada en el sentido lévinasiano del término, cuya modalidad, según Lévinas (1997), es la de suspender la alteridad de lo que es Otro en relación al Yo. El *Mismo* no debe vincularse con el Otro mediante una relación de oposición, ya que dicha relación englobaría a ambos en una totalidad. En Lévinas se entiende por *Mismo* o *Mismidad* la reducción de todo lo diferente a una identidad común, se opone a la noción de Otro y es usado como sinónimo de Totalidad (Domínguez Rey, 2001).



Relación Yo-Otro en el discurso moral filosófico tradicional

En el acto de conocimiento, el Yo epistémico, sujeto de toda reflexión filosófica occidental, no entra en contacto con otras conciencias sino con meros objetos. En su movimiento cognoscente objetiviza al Otro y lo sumerge en su concepción totalizante del mundo, el Otro se vuelve ya sea objeto o *alter ego*, otro Yo. La filosofía, al incluir al *problema del Otro* dentro de sus interrogantes, lo analiza con los mismos métodos de estudio y con las mismas herramientas teóricas que utiliza para abordar las demás áreas temáticas de su interés. Sus objetivos y sus logros responden a un afán gnoseológico y se materializan por medio de un lenguaje homogeneizante que refleja las consideraciones particulares del pensador (sujeto, Yo) respecto del recorte de la realidad que intenta conocer (objeto, Otro). Sin embargo, el *problema del Otro* sufre un daño particular en tal abstracción teórica debido a que por sus características intrínsecas deja de ser lo que es al diluirse en la generalidad del lenguaje filosófico. Es decir, al ser reducido a la condición de objeto de estudio que sólo puede aportar un conjunto de características que el Yo analiza por medio de la reflexión teórica, pierde sus notas distintivas, su condición de irreductible, su lejanía inabarcable.

[L]a tradición filosófica occidental siempre prefirió la identidad sobre la diferencia, la unidad sobre la multiplicidad, la permanencia sobre el cambio. El sujeto del discurso filosófico occidental se constituye al precio de reprimir la diferencia, excluir la “otredad” y denigrar la heterogeneidad. Desde Platón, pasando por Descartes hasta Kant, el ser es el sustrato unitario, idéntico; la razón reina sobre las pasiones, el yo reina sobre la voluntad, la “otredad” – o alteridad – debe ser suprimida. (Benhabib, 2006: 224)

El acto de conocimiento tiene su origen en el Yo-sujeto cognoscente que en un movimiento inicial se vuelca hacia el Otro-objeto con el afán de aprehenderlo. Ahora bien, para que el acto de conocimiento pueda consumarse es necesario que el Yo vuelva, si bien modificado, al punto de partida inicial y desde allí reflexione y saque conclusiones. El Otro, en la relación de conocimiento, se transforma en un mero objeto de aprehensión, siendo conceptualizado y clausurado en unos límites impuestos desde el exterior. El acto de conocimiento es un acto de violencia donde el afán de dar muerte actúa como presupuesto y cuyo objetivo es el sometimiento del mundo (Bajtín, 1997).



La alteridad en las teorías morales universales

Análisis de Benhabib de las críticas al comunitarismo,
al feminismo y al posmodernismo

Quizá, una de las claves para analizar la noción de alteridad en la filosofía en general y en las teorías morales universales en particular, es el concepto de universalidad, ya que, intuitivamente, dicho concepto está relacionado con la generalidad, con lo homogéneo, con la igualdad y la identidad. En consecuencia, aquello que se refiere a la particularidad, a lo heterogéneo, a la diferencia, en suma, al Otro, quedaría excluido de toda teoría universal y, por lo tanto, de toda concepción moral filosófica con pretensiones de universalidad. Una pregunta fundamental al respecto podría referirse a qué clase de individuos caen dentro de las concepciones morales universales. Es decir, qué visión o qué perspectivas son consideradas como modelo válido para toda la humanidad y qué es lo que queda al margen de dichas perspectivas si es que hay algo que quede marginado.

Benhabib (2006) hace referencia a las críticas que el comunitarismo, el feminismo y el posmodernismo hacen a ciertos legados de la modernidad que se mantienen en las teorías morales del presente, entre ellos, el universalismo moral vinculado con el respeto a toda persona en virtud de su humanidad, la participación democrática, la igualdad económica, etc. Las tres cuestiones principales que dichas corrientes morales contemporáneas cuestionan del universalismo derivado de la Ilustración son: 1) la afirmación de que la razón *legislativa* sea capaz de articular las condiciones necesarias para un punto de vista moral en una *posición original*; 2) el ideal abstracto del ego masculino autónomo y 3) la incapacidad de la razón legislativa universalista para desempeñarse en el mundo según la variedad de contextos y situaciones de la vida práctica. Benhabib reconoce cierto grado de verdad en dichas críticas pero esto no la lleva a desechar las aspiraciones universales por sí mismas.

Según la autora, la concepción del ser moral en las teorías morales universales, particularmente en las teorías contratistas, desde Hobbes hasta Rawls, es la de un ser incorpóreo que refleja percepciones propias de la perspectiva moral masculina. Dichas teorías proponen como sujeto moral a un individuo con determinadas características, a saber: occidental, adulto, profesional, hombre, blanco, y trasladan la perspectiva de este grupo particular a toda la humanidad, tomándolo como caso paradigmático válido universalmente. Estas teorías dejan de lado la diferencia existente entre los individuos para centrar su atención en lo que como seres humanos los sujetos tienen en común. Este tipo de universalismo es denominado por Benhabib,



universalismo sutitutivista o sustitucionalista, y lo define como una perspectiva homogeneizadora que reduce la alteridad del Otro a la perspectiva occidental masculina condensada en la figura del Yo epistémico. “[E]l otro, como forma definida del ser, ha desaparecido del discurso oral universalizante (Benhabib, 2006: 23)”.

La concepción de una humanidad homogénea como dueña de la naturaleza destruye a esos “otros” cuya subjetividad puede consistir (...) en su proximidad a la naturaleza y en su negación de la instrumentalidad. Estos otros son los llamados “primitivos”, los niños, los tontos y (...) las mujeres. (Benhabib, 2006: 85)

Desde este punto de vista, Benhabib se hace eco de las críticas comunitarias, feministas y posmetafísicas. Para la autora, el universalismo no debería significar una concepción abstracta abarcativa que nucleee lo que los seres humanos tienen en común sino que debería radicar en las “experiencias de establecer una comunidad a través de la diversidad, conflicto, división y lucha. El universalismo es una aspiración, un objetivo moral por el que pelear; no es un hecho, una descripción del modo en que el mundo es (Benhabib, 2008: 191)”. Benhabib le adjudica un sesgo racionalista a las teorías morales universalistas que trae aparejado como consecuencias tanto una ceguera respecto a la variedad y riqueza del desarrollo emocional y del carácter como también la confusión entre la concepción del ser autónomo y la visión del ser como realidad aislada (Benhabib, 2006).

Respuesta de Benhabib a las críticas al universalismo

Benhabib (2006), si bien retoma las críticas contemporáneas al universalismo moral y las analiza, sostiene que el problema no radica específicamente en la aspiración por parte de las teorías morales a la universalidad sino a la concepción que muchas de ellas tienen de la misma y afirma que es posible una “defensa posilustrada del universalismo, sin apuntalamientos metafísicos ni presuntuosidad histórica (Benhabib, 2006: 16)” Para esto, el primer paso es el traspaso de un concepto de la razón humana concebido de manera sustancialista a un concepto de corte discursivo-comunicativo. El segundo paso es el reconocimiento de que los seres de razón no son abstractos y ahistóricos sino concretos, finitos y situados históricamente.

Los problemas de las visiones universalistas recientemente mencionados no necesariamente implican para la autora un abandono de las pretensiones de universa-



lidad por parte de las teorías morales sino una reformulación de dicha noción. La universalidad no debe entenderse como un acuerdo o consenso entre seres abstractos sino como un ideal regulativo, como “el proceso concreto en la política y la moral de lucha de seres concretos y materializados por lograr su autonomía (Benhabib, 2006: 176)”. La alternativa que la autora propone es la del *universalismo interactivo*, el cual, a diferencia del *sustitutivista*, no descarta la diferencia sino que la toma como base para toda reflexión moral (Gebruers, 2011), y es sensible al contexto y a las diversas situaciones. Los principales elementos del *universalismo interactivo posmetafísico* son: la visión de un sujeto moral corporeizado con una identidad construida narrativamente, un punto de vista moral contingente al que se accede por medio de la interacción racional de los actores y una teoría discursiva de justificación de las afirmaciones de verdad. Este universalismo puede ser alcanzado sólo por medio de un diálogo moral abierto (Fascioli, 2010).

El otro generalizado y el otro concreto

La distinción entre el *universalismo sustitutivista* y el *universalismo interactivo* anteriormente expuesta se vincula directamente con una distinción que Benhabib (2006) establece entre dos concepciones de la relación existente entre el Yo y el Otro: el *otro generalizado* y el *otro concreto*. Dicha distinción responde a una necesidad de reconceptualizar la identidad del ser moral si lo que se pretende es pensar la universalidad como la reversión de perspectivas y la comprensión desde el punto de vista del Otro (Benhabib: 2006).

La perspectiva del *otro generalizado* se refiere a los individuos como seres racionales con iguales derechos y obligaciones. El *otro generalizado* pone el acento en lo que los individuos tienen en común y deja de lado todo tipo de diferenciaciones y particularizaciones. Es importante remarcar que la visión del *otro generalizado* no niega las diferencias existentes entre los seres humanos, sino que las considera irrelevante para la teoría moral. Las relaciones interpersonales están regidas por las nociones de igualdad y reciprocidad y las categorías morales que dominan dichas relaciones son las de justicia, obligación y derecho. Los sentimientos que se corresponden con esta perspectiva son los de respeto, deber, valor y dignidad (Benhabib, 2006).

Por el contrario, la perspectiva del *otro concreto* hace referencia a la historia y las particularidades de cada individuo, a lo que lo distingue de los demás. Todo lo que iguala y tienen en común los seres humanos se deja de lado para hacer hincapié



en la singularidad de cada uno. El punto central de esta perspectiva es lo que le acontece a cada individuo, sus necesidades, sus preocupaciones. Las nociones que rigen la dinámica relacional desde esta óptica son las de equidad y reciprocidad complementaria y las categorías morales que rigen las interacciones entre los individuos son las de responsabilidad y deseo de compartir. A diferencia de la concepción del *otro generalizado* en la que el yo abstracto extrapola sus concepciones, sus creencias y necesidades a la humanidad en su totalidad, en la concepción del *otro concreto* cada sujeto tiene derecho a esperar y recibir aquello que lo reafirme y reconozca en su particularidad. Bajo esta óptica, los sentimientos morales que entran en juego son los de amor, cuidado y solidaridad.

“Si el punto de vista del otro generalizado expresa la norma del respeto, el otro concreto anticipa experiencias de altruismo y solidaridad (Benhabib, 2008: 191)”. El universalismo interactivo propuesto por Benhabib no descarta la concepción del otro generalizado sino que la retoma y asume que todo otro generalizado es, a su vez, un otro concreto.

Conclusión

Lévinas en *Totalidad e infinito*, sostiene que el Otro, en el discurso filosófico occidental, se encuentra silenciado y reducido a *mismidad*. En este trabajo se vincula dicha apreciación lévinasiana con las críticas que el comunitarismo, el feminismo y el posmodernismo realizan a las teorías morales universales, particularmente respecto a la identidad del ser moral. Una posible respuesta a dichas críticas es la alternativa que Benhabib propone al distinguir entre un *otro generalizado* y un *otro concreto*. La asunción de un *universalismo interactivo* que asuma la generalidad de un Otro como también su particularidad en vez de la concepción de un universalismo de corte sustitutivo, puede ser la puerta de ingreso de la alteridad a la reflexión filosófica occidental.

Referencias bibliográficas

- Bajtín, M.** (1997b), “De los borradores”, en Bajtín, M., *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores y otros escritos*, Barcelona: Editorial Anthropos.
- Benhabib, S.** (2006), *El Ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Barcelona: Editorial Gedisa.



- _____ (2008), “Otro universalismo: Sobre la unidad y diversidad de los derechos humanos”, *Isegoría* 39: 175-203.
- Domínguez Rey, A.** (2001), “Tensión infinita del arte”, en Levinas, E. (2001), *La realidad y su sombra*, Madrid: Editorial Mínima Trotta.
- Fascioli, A.** (2010), “Ética del cuidado y ética de la justicia en la teoría moral de Carol Gilligan”, *Actio*, 12: 41-57.
- Gebruers, C.** (2011), “Justicia: entre la “ética del deber” y la “ética del cuidado”, *Diálogos de Derecho y Política* 6: 1-14.
- Lévinas, E.** (1997), *Totalidad e infinito*, Salamanca: Ediciones Sígueme.



Potencialidades, desafíos y dificultades en la aplicación del programa adaptacionista a la Sociología

MARÍA NATALIA ZAVADIVKER

UNT/CONICET

Nos proponemos en primer lugar explicitar las potencialidades y limitaciones del programa naturalista (y particularmente adaptacionista) en ciencias sociales, cuyo valor reside principalmente en intentar acabar con el mito –dominante en las disciplinas humanísticas- de la mente como “tábula rasa”, cuya configuración y contenidos depende exclusivamente de la asimilación de información cultural en el entorno social. El programa naturalista bien entendido, permite superar la falsa dicotomía naturaleza-cultura, al proponer que nuestra capacidad de configurar el propio psiquismo mediante la incorporación de información socio-cultural, es justamente producto de una arquitectura cerebral altamente evolucionada, que nos habilita para un procesamiento sofisticado y complejo de la información ambiental (Pinker, 2003). Esta constatación torna falaz la creencia según la cual “a menor biología, mayor cultura”, y a la inversa. No se trata de una disyunción exclusiva, sino, por el contrario, de la conjunción entre una estructura cognitiva biológica altamente desarrollada, que, por eso mismo, está capacitada para retroalimentarse a sí misma mediante la incorporación de inputs ambientales (especialmente provenientes del entorno socio-cultural). Dicha capacidad sería, al mismo tiempo, producto de la selección natural, vale decir, habría surgido como respuesta a los múltiples desafíos adaptativos (provenientes sobre todo del entorno social) que hemos debido enfrentar a lo largo del proceso de hominización. Pero para sostener un programa adaptacionista no reduccionista, vale decir, coherente con la enorme flexibilidad y variedad de disposiciones conductuales y creaciones culturales humanas, no sería adecuado, como lo intentó en sus comienzos la Sociobiología, procurar explicar cada comportamiento o creación humana particular en función de su contribución directa al incremento de las oportunidades de supervivencia y éxito reproductivo. Existen muchas vías indirectas y sutiles para demostrar la ligazón entre nuestro comportamiento, disposiciones cognitivas y emocionales, creaciones culturales, etc.; y su funcionalidad biológica, siempre y cuando asumamos que la evolución no conduce necesariamente al diseño de estructuras estrictamente ajustadas a las variables ambientales, sino que es más bien un proceso chapucero en el que



pueden sobrevivir muchas variantes genéticas alternativas mientras no sean “penalizadas” por el ambiente. Por otra parte, la propia flexibilidad y grados de libertad en el comportamiento humano constituye nuestra estrategia adaptativa por excelencia, al permitirnos sobrevivir y reproducirnos exitosamente en una amplia variedad de entornos, y al haber surgido durante el proceso de selección natural justamente como consecuencia de la necesidad de adaptarnos a ambientes complejos y cambiantes.

¿Es posible aplicar el adaptacionismo a la evolución de estructuras sociales?

En este trabajo me propongo específicamente examinar las potencialidades de la aplicación de la teoría de la selección natural de Darwin a las ciencias sociales (particularmente la Sociología y las ciencias de la cultura). Dado que el objeto de estudio de la Sociología no son los individuos particulares, sino las *organizaciones sociales* (tribus, clanes, naciones, instituciones como familias, empresas, ejércitos, equipos deportivos, cooperativas, escuelas, ONG, etc.), si pretendemos examinar la posibilidad de extrapolar el enfoque adaptacionista para explicar la existencia de tales configuraciones, nos toparemos con un problema ontológico, epistemológico y metodológico largamente discutido en el seno de la biología evolucionista: el de la selección de grupos. Esto es, el problema de la posibilidad de que en algunos casos la selección natural actúe sobre grupos completos y no sólo sobre individuos, favoreciendo diferencialmente a algunas “entidades colectivas” sobre otras. En otras palabras ¿puede un cierto tipo de organización social ser tomado, en términos de Gould (2004), como un “individuo darwiniano”?

Lo propio de las organizaciones sociales (propiedades que Gould también atribuye a grupos y estructuras sociales en el entorno biológico, como hormigueros, colmenas, manadas, cardúmenes, etc.) es que son sistemas auto-organizados que exhiben propiedades emergentes irreducibles a las propiedades de sus componentes, y que tales sistemas (en tanto totalidades “orgánicas”) *permiten la consumación de objetivos que no serían alcanzables por cada uno de sus miembros actuando aisladamente*, pues tales metas sólo pueden ser consumadas merced a la existencia de la organización social como un todo. Un ejemplo muy ilustrativo en la naturaleza es el de los guppies, unos peces que se agrupan en un cardumen ocupando posiciones que configuran en conjunto la forma de un pez gigante, la cual es disuasiva para los predadores (Sober y Wilson, 1999, pp. 140-141). Es evidente que el objetivo de amedrentar al predador no podría ser alcanzado en forma aislada por



cada miembro del grupo. Del mismo modo, las organizaciones sociales humanas permiten alcanzar objetivos que redundan en beneficios para cada uno de sus miembros –en muchos casos, beneficios en los que se juega la supervivencia misma- y que no se hubieran podido lograr de no existir tal organización (por ejemplo, la regulación del intercambio de bienes y servicios mediante el comercio, que permite a cada individuo adquirir recursos que no podría procurarse por sí mismo; la institución familiar, que posibilita la crianza y satisfacción de necesidades a los nuevos miembros de la sociedad, quienes al momento de nacer están incapacitados, por su extrema inmadurez neurológica, para sobrevivir por sí mismos, etc.). En tal sentido, el valor adaptativo de tales organizaciones resulta crucial en las especies sociales, llamadas así justamente porque carecen de las adaptaciones necesarias para sobrevivir por sus propios medios, de modo tal que cada individuo requiere de su inmersión en un entorno social como única garantía de supervivencia.

De la programación genética en animales sociales, a la flexibilidad de las habilidades sociales en humanos

Sin embargo, existen múltiples escollos a la hora de considerar a las entidades colectivas supra-individuales como “individuos darwinianos”, vale decir, como unidades que por sí mismas puedan ser objeto de selección natural. Más allá de los argumentos puntuales de los sociobiólogos, según los cuales la selección de grupos no sería imposible pero sí altamente improbable, especialmente debido a la dispersión y falta de estabilidad en el tiempo de los grupos y poblaciones; hay, a mi juicio, una objeción de base: se supone que toda adaptación biológica debe estar genéticamente codificada, a fin de que los rasgos que tales fenotipos promueven puedan transmitirse por herencia. Ahora bien, sólo los individuos poseen información genética, y sólo éstos pueden transmitirla por la vía reproductiva, propiedad que no es de ningún modo extrapolable a entidades supraindividuales como colectivos sociales. En tal sentido, sólo es posible concebir a las organizaciones sociales como *entidades emergentes de la propia actividad de ciertos organismos*, que deberían contener en su estructura genética *cierta disposición biológica para conformar estructuras sociales y adaptarse a ellas*. A diferencia de los peces guppies del ej. de Sober y Wilson, acerca de los cuales se podría conjeturar que poseen una predisposición genética para asociarse formando una configuración peculiar y única; difícilmente podríamos adjudicar a los individuos humanos una condición genética que los predisponga a conformar ciertas estructuras organizacionales específicas. Sin



embargo, sí podríamos atribuir a nuestra especie una disposición biológica mucho más general y flexible para la posesión de un vasto conjunto de habilidades sociales: desde competencias cognitivas elementales que oficiarán de condición necesaria para la vida en sociedad (tales como la capacidad de reconocer a los congéneres mediante la identificación de rostros familiares, o la de interpretar las emociones ajenas a través de una adecuada lectura de gestos y expresiones faciales -e incluso cierto acceso cognitivo a los estados mentales e intenciones del prójimo-); hasta competencias y disposiciones más específicas, tales como la capacidad de coordinar acciones y cooperar para alcanzar metas no realizables de manera aislada (por ej., mediante la disposición al acatamiento de normas, la obediencia a alguna autoridad capaz de ejercer cierto liderazgo, el establecimiento de jerarquías sociales -que facilitarían la división del trabajo-, etc.), la tendencia al gregarismo, la empatía y la lealtad intragrupal (lo que nos permite crear lazos de apoyo mutuo e identificarnos con los miembros del propio grupo), la capacidad de crear dispositivos externos que permitan la recopilación, almacenamiento y transmisión del bagaje cultural (tangible e intangible) a las nuevas generaciones, etc. Dichas competencias sociales nos habilitarían para alcanzar niveles organizacionales emergentes cuyas propiedades trascienden y superan con creces las limitadas estrategias que puede implementar cada individuo por sus propios medios. Pero, al mismo tiempo, la propia ampliación de nuestras facultades cognitivas proporciona a nuestros cerebros un alto grado de flexibilidad e independencia respecto de patrones genéticos rígidos y pre-fijados, a la vez que nos habilita para poseer un alto grado de autoconciencia y, por ende, de “individuación” -vale decir, de auto-percepción de las propias metas individuales como diferentes, y a menudo contrapuestas, a las metas del conjunto-. Tales capacidades, paradójicamente, estarían en la base de la fragilidad de las organizaciones sociales, cuya consecución y persistencia en el tiempo requiere de permanentes esfuerzos extra (tales como mecanismos de socialización viabilizados por el entorno cultural, como la educación de los nuevos miembros o la implementación de castigos a quienes infringen las normas), ya que, a diferencia de otras especies, tales como los insectos *eusociales* -abejas, hormigas, termitas, etc.- carecemos de dispositivos genéticos que nos conminen a actuar como meros engranajes de una estructura social también pre-fijada, de algún modo, genéticamente (ya que, por añadidura, nuestras organizaciones sociales son en cierta medida producto de nuestra capacidad creativa, pues cabe suponer que no venimos equipados genéticamente para conformar estructuras sociales específicas).



¿Cabe concebir a nuestras propias realizaciones culturales como unidades de selección?

Sin embargo, las propias configuraciones sociales podrían ser concebidas (al igual que cualquier otra creación cultural) como pertenecientes al mundo 3 popperiano, vale decir, como *productos emergentes de la propia actividad de los organismos*, que una vez creados pasan a formar parte de la realidad misma y pueden adquirir un valor (en este caso adaptativo) *per se*, pero sólo *por su contribución a la eficacia biológica de los organismos que los crearon y que los “usufructúan”*. En otras palabras, carecería de sentido afirmar que las creaciones culturales, incluyendo las instituciones sociales, poseen un valor adaptativo por sí mismas, pues en tanto productos culturales (materiales o inmateriales), no están en principio destinadas a incrementar sus propias oportunidades de supervivencia o perpetuación, sino que sólo sirven al propósito de contribuir a la supervivencia y éxito reproductivo de los individuos que las concibieron para tal fin. Este es, a mi juicio, el error conceptual en el que cayó Dawkins (1976) cuando intentó establecer una equivalencia directa entre ‘genes’ y ‘memes’. Así como los genes buscan autorreplicarse por la vía de la herencia vertical, utilizando a los organismos como meros vectores; los ‘memes’, en tanto unidades de información con existencia autónoma e independiente de las mentes que los crearon, buscan parasitar cerebros para replicarse a sí mismos mediante la transmisión horizontal de información. Para Gould (2004), aun el seleccionismo génico es falaz, pues el ambiente sólo selecciona a los organismos (que son los que, en última instancia, sobreviven o no y dejan cantidades diferenciales de descendientes), y, sólo como consecuencia de esta selección, los individuos se reproducen y transmiten sus genes. Lo mismo cabe decir (y de modo mucho más evidente aun) de la transmisión cultural de información y el sostenimiento de las organizaciones sociales: su perpetuación no parece deberse a que sean las propias instituciones o creaciones culturales las seleccionadas por el ambiente. Los seleccionados son, en realidad, los individuos que obtienen ventajas adaptativas de la pertenencia a ciertos grupos, la participación en ciertas organizaciones, o la posesión de ciertos saberes culturales. Esto es aplicable tanto a las creaciones culturales y organizaciones sociales humanas; como a sus análogos en el reino animal. Así, por ejemplo, las telas de araña, los nidos de las aves, los túneles subterráneos o los diques que construyen los topos son, en cierto modo, estructuras que poseen un valor adaptativo *per se*, pero sólo *en tanto herramientas al servicio de la aptitud de sus mentores*. Del mismo modo, las creaciones humanas, tanto materiales (herramientas, maquinarias, artefactos e innovaciones tecnológicas de todo tipo) como



abstractas (acopio de información científica y cultural) poseerían valor adaptativo en la medida en que incrementan la eficacia biológica de los sujetos que las diseñan, fabrican y utilizan en su provecho. La atribución de valor adaptativo a tales entidades sólo puede tener un sentido metafórico.

Sin embargo, cuando hablamos concretamente de ciertas estructuras organizacionales (tribus, naciones, ejércitos, instituciones, que pueden requerir o no de la división de roles), tampoco es posible concebirlas como meros productos con una existencia autónoma e independiente de la actividad humana, puesto que tales entidades colectivas sólo existen y se sostienen *merced a la praxis cotidiana de seres humanos concretos*. En tal sentido, a diferencia de otras producciones culturales, las instituciones sociales existen en la medida en que son avaladas por el accionar cotidiano de sujetos que las reconocen implícitamente. Por otra parte, muchos fenómenos ligados a la evolución socio-cultural (como los cambios en las modas, costumbres y jergas lingüísticas) parecen imposibles de explicar mediante la observación de la suma de los comportamientos individuales ¿sería legítimo, entonces, extrapolar al menos algunas herramientas heurísticas de la teoría evolucionista para aplicarlas a la evolución de grupos, instituciones y estructuras sociales, tomando a éstas como unidades de análisis autónomas e irreductibles al nivel de los individuos que las componen? ¿Se trataría, en tal caso, de una extrapolación metafórica de algunos conceptos tomados de la teoría de la selección natural (tal como sucede, por ejemplo, en algunas epistemologías evolucionistas), extrapolación que permitiría explicar por qué algunos grupos y organizaciones sociales persisten en el tiempo, mientras que otros se van “extinguendo”? (por ejemplo, por qué las sociedades nómades de cazadores-recolectores fueron en su amplia mayoría reemplazadas por sociedades sedentarias basadas en la agricultura).

Una solución que ha resultado fructífera en el seno de la biología, y que, a mi juicio, puede ser extrapolada exitosamente al terreno sociológico, es la de la Teoría de la Selección Multinivel (Gould, 2004, Wilson y Wilson, 2007, entre otros). Según esta perspectiva, es posible concebir distintas unidades sobre las que podría actuar la selección natural dependiendo de si nos enfocamos en la competencia *entre individuos dentro de un grupo*, o en la competencia *entre grupos*. Se podría, por ejemplo, adoptar una perspectiva macrosocial, tomando como unidad de análisis la evolución de grupos y estructuras sociales completas (organizaciones sociales, tribus, naciones, etc.), y especular respecto de qué sistemas sociales, e incluso qué producciones culturales en general resultaron más adaptativas, tomando como parámetro su supervivencia en el tiempo (siempre y cuando asumamos la hipótesis de que la persistencia de tales estructuras se debe efectivamente a su valor adaptativo y no a otros factores,



tales como la inercia cultural -algo similar a la hipótesis neutralista referida, por ej., a la inercia de las estructuras anatómicas, que se mantienen sin cambios a lo largo de varios linajes-). Ahora bien, si nos enfocamos en el aspecto de la competencia entre individuos al interior del grupo, vale decir, en el éxito individual diferencial que puede proporcionar a cada individuo su pertenencia a un grupo, la unidad de análisis seguirá siendo el individuo y los parámetros a evaluar estarán ligados a las ventajas adaptativas que dicho individuo obtiene de la pertenencia a ese grupo. Otra vía de análisis posible, ligada a la competencia intragrupal, podría consistir en medir el éxito diferencial de cada individuo al interior de un grupo dependiendo del rol o de la posición jerárquica que ocupe dentro de dicho grupo.

Referencias bibliográficas

- Dawkins, R.** (1976), *El gen egoísta*, Barcelona: Salvat, 2002.
- Gould, S. J.** (2004), *La estructura de la teoría de la evolución*, Tusquets, Barcelona.
- Pinker, S.** (2003), *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*, Paidós, Barcelona.
- Popper, K.** (1980), *El yo y su cerebro*, Ed. Labor, Barcelona.
- Sober, E y Wilson, D.S.** (1999) *Unto Others: The evolution and Psychology of Unselfish Behavior*, Cambridge: Harvard University Press. (SW).
- Wilson, D. S, y Wilson, E. O.** (2007), "Rethinking the theoretical foundation of Sociobiology", *The Quarterly Review of Biology* 82 (4): 327-347.