

TÓPICOS

REVISTA DE FILOSOFÍA

JULIO - DICIEMBRE 2020 | ISSN 2007 - 8498 (EN LÍNEA)

¿BEL o Bypass? Dos teorías de la transparencia del autoconocimiento

Martín Francisco Fricke

Argumentación, violencia y fanatismo

Heiner Mercado Percia

El argumento de los intermediarios epistémicos

Daian Tatiana Flórez Quintero

Filosofía, análisis y juegos: el inútil intento de definir las cosas

Sebastián Briceño Domínguez

Las mediaciones de la autoconciencia erótica. La hermenéutica butleriana del capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu*

Milton Abellón

La *epimeleia* y la *parrhesía*: un estilo de existencia, un decir verdadero. Resistencia y ejercicio de la libertad en nuestra actualidad

Milton Fernando Dionicio L. y Edgar Delgado Rubio

Augusto Del Noce: una mirada filosófica a la contestación juvenil

Joaquín García-Huidobro

El pensamiento primitivo y el sentido histórico en Ortega y Eliade

Taro Toyohira

La *repetición*: Un escrito *sui generis* en la autoría de Søren Kierkegaard

Catalina Elena Dobre

The Affective and the Political: Rousseau and Contemporary Kantianism

Byron Davies

David Hume versus Adam Smith: Sobre la fuente de la normatividad en el sentimentalismo moral

María A. Carrasco

David Hume contra Aristóteles, Locke y Leibniz sobre la causalidad

Silvio Mota Pinto

La filosofía de Parménides según el testimonio de Aristóteles

Carlos Carrasco Meza

Filosofía, ¿para qué?

David Alvargonzález

Discutiendo el texto "100 años de petróleo en México" de Víctor Rodríguez-Padilla en clave hermenéutica

Adrián Bueno Junquero

TÓPICOS, REVISTA DE FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD PANAMERICANA
México 2020

Tópicos, Revista de Filosofía

Tópicos, Revista de Filosofía es una publicación semestral que aparece en los meses de enero y julio. Se distribuye internacionalmente mediante intercambio y donación. Para mayor información consulte nuestra página de Internet en: <https://revistas.up.edu.mx/topicos/>

Tópicos, Revista de Filosofía aparece en los siguientes servicios de indización y resúmenes: The Philosopher's Index, Répertoire bibliographique de la philosophie, Sistema de Clasificación de Revistas Mexicanas de Ciencia y Tecnología CONACYT, DIALNET, Latindex, Filos, Redalyc, Clase, SCOPUS, Elsevier, Scielo, Scielo Citation Index, REDIB, DOAJ y Fuente Académica EBSCO.

Tópicos, Revista de Filosofía acepta artículos originales no solicitados y no publicados previamente. Las especificaciones del formato y calidad de estos están explicados en la sección *Para los colaboradores*, al final de este ejemplar. Ahí puede leerse también nuestro código de ética.

Tópicos, Revista de Filosofía Año 30, número 59, julio-diciembre, es una publicación semestral editada y publicada por Centros Culturales de México, A.C., propietaria de la Universidad Panamericana, Facultad de Filosofía, Augusto Rodin #498, Col. Insurgentes Mixcoac, Del. Benito Juárez, C.P. 03920, México, DF. Tel. 54821649, topicos@up.edu.mx; topicosojs@up.edu.mx. Editor Responsable: Dr. Luis Xavier López Farjeat. Reservas de derechos al Uso Exclusivo No. 04 - 2013 - 101810182700 - 203. ISSN impreso: 0188 - 6649, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Licitud de título y contenido No. 16092, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Reservas de derechos al Uso Exclusivo electrónico: 04-2013-102110203400-102. ISSN electrónico: 2007 - 8498; otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Impresa por Editorial Ducere, S.A. de C.V. Rosa Esmeralda num3-bis. Col. Molino de Rosas, C.P. 01470, Deleg. Álvaro Obregón, México, D.F. Este número se terminó de imprimir el 30 de junio de 2020 con un tiraje de 400 ejemplares.

Diseño de Portada: Litholred, Rúbrica Contemporánea.

Diseño de Caja: J. Luis Rivera N.

Compuesto en Palatino Linotype y Computer Modern Roman, con InDesign.

All TradeMarks are the property of their respective owners.

Toda correspondencia deberá enviarse a:

Tópicos, Revista de Filosofía

UNIVERSIDAD PANAMERICANA

Facultad de Filosofía

Augusto Rodin #498

Insurgentes Mixcoac

03920 México, D.F. México

<https://revistas.up.edu.mx/topicos/>

© 2020 UNIVERSIDAD PANAMERICANA

Las opiniones expresadas por los autores en los artículos y reseñas son de su exclusiva responsabilidad.

TÓPICOS, REVISTA DE FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD PANAMERICANA

CONSEJO EDITORIAL

†Ignacio Angelelli, *University of Texas at Austin, EUA*

Juan Arana, *Universidad de Sevilla, España*

Virginia Aspe, *Universidad Panamericana, México*

Enrico Berti, *Università di Padova, Italia*

Mauricio Beuchot, *Universidad Nacional Autónoma de México, México*

Marcelo Boeri, *Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile*

Paulette Dieterlen, *Universidad Nacional Autónoma de México, México*

Alexander Fidora, *Universitat Autònoma de Barcelona, España*

†Alfonso Gómez Lobo, *Georgetown University, EUA*

Jorge Gracia, *State University of New York at Buffalo, EUA*

Alejandro Herrera, *Universidad Nacional Autónoma de México, México*

Guillermo Hurtado, *Universidad Nacional Autónoma de México, México*

Gustavo Leyva, *Universidad Autónoma Metropolitana, México*

Alfredo Marcos, *Universidad de Valladolid, España*

Carlos Pereda, *Universidad Nacional Autónoma de México, México*

Teresa Santiago, *Universidad Autónoma Metropolitana, México*

Richard C. Taylor, *Marquette University, EUA*

Alejandro Vigo, *Universidad de Navarra, España*

† Franco Volpi, *Università di Padova, Italia*

EDITOR: Luis Xavier López Farjeat

SECRETARIA EDITORIAL: Karen González Fernández

APOYO EDITORIAL: Luis Bazet

Índice General

Artículos

- ¿BEL o Bypass?
Dos teorías de la transparencia del autoconocimiento
(BEL or Bypass?
Two Transparency Theories of Self-Knowledge) 11
Martín Francisco Fricke
- Argumentación, violencia y fanatismo
(Argumentation, Violence and Fanaticism) 51
Heiner Mercado Percia
- El argumento de los intermediarios epistémicos
(The Epistemic Intermediaries Argument) 89
Daian Tatiana Flórez Quintero
- Filosofía, análisis y juegos: el inútil intento de definir
las cosas
(Philosophy, Analysis, and Games: the Futile Attempt of
Defining Things) 121
Sebastián Briceño Domínguez
- Las mediaciones de la autoconciencia erótica. La
hermenéutica butleriana del capítulo IV de la
Fenomenología del espíritu
(The Mediations of Erotic Self-Consciousness. The
Butlerian Hermeneutics of Chapter IV of
Phenomenology of Spirit) 153
Milton Abellón
- La *epimeleia* y la *parrhesía*: un estilo de existencia, un
decir verdadero. Resistencia y ejercicio de la libertad en
nuestra actualidad
(*Epimeleia* and *Parrhesia*: A Manner of Existence, a
Truthful Saying. Resistance and Exercise of Freedom in
Our Present) 195
Milton Fernando Dionicio L. y Edgar Delgado Rubio

Augusto Del Noce: una mirada filosófica a la contestación juvenil (Augusto Del Noce: a Philosophical Look at the Student Movement)	219
<i>Joaquín García-Huidobro</i>	
El pensamiento primitivo y el sentido histórico en Ortega y Eliade (Primitive Thought and Historical Sense in Ortega and Eliade)	241
<i>Taro Toyohira</i>	
La repetición: Un escrito <i>sui generis</i> en la autoría de Søren Kierkegaard (Repetition: A <i>sui generis</i> Work in Søren Kierkegaard's Authorship)	275
<i>Catalina Elena Dobre</i>	
The Affective and the Political: Rousseau and Contemporary Kantianism (Lo afectivo y lo político: Rousseau y el kantismo contemporáneo)	301
<i>Byron Davies</i>	
David Hume versus Adam Smith: Sobre la fuente de la normatividad en el sentimentalismo moral (David Hume Versus Adam Smith: On the Source of Normativity in Moral Sentimentalism)	341
<i>María A. Carrasco</i>	
Hume contra Aristóteles, Locke y Leibniz sobre la causalidad (Hume Versus Aristotle, Locke and Leibniz on Causality)	367
<i>Silvio Mota Pinto</i>	

La filosofía de Parménides según el testimonio de Aristóteles
(Parmenides' Philosophy According to Aristotle's Testimony) 397
Carlos Carrasco Meza

Filosofía en el espacio público

Filosofía, ¿para qué?
(Philosophy: What For?) 429
David Alvargonzález

Discutiendo el texto "100 años de petróleo en México" de Víctor Rodríguez - Padilla en clave hermenéutica
(Discussing Hermeneutically "100 años de petróleo en México" by Víctor Rodríguez-Padilla) 443
Adrián Bueno Junquero

Reseñas

Feenstra, R. A., Simon, T., Casero-Ripollés, A., y Keane, J. (2016). *La reconfiguración de la democracia: el laboratorio político español*. Comares. 112 pp. 471
Asier Hernández-Blanco

Aspe Armella, V. *Aristóteles y Nueva España*. (2018). UASLP. 449 pp. 477
Manuel Pérez

Sánchez Muñoz, R. (2016). *Introducción al personalismo de Edith Stein*. Universidad Pontificia de México. 162 pp. 483

Artículos

<http://doi.org/10.21555/top.v0i59.1101>

BEL or Bypass?

Two Transparency Theories of Self-Knowledge

¿BEL o Bypass?

Dos teorías de la transparencia del autoconocimiento

Martín Francisco Fricke

Instituto de Investigaciones Filosóficas,
Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM
Escuela Nacional de Estudios Superiores, Unidad Mérida,
Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM
México
mfcephcis@gmail.com

Recibido: 10 - 10 - 2018.

Aceptado: 16 - 01 - 2019.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

Alex Byrne and Jordi Fernández propose two different versions of a transparency theory of self-knowledge. According to Byrne, we self-attribute beliefs by an inference from what we take to be facts about the world (following a rule he calls BEL). According to Fernández, we self-attribute the belief that p on the basis of a prior mental state, a state which constitutes our grounds for the belief that p (thereby realizing a procedure he calls Bypass). In this paper, I present the two theories in outline and discuss various objections concerning their normative (Can the procedure give us *knowledge*?) and metaphysical aspects (Is the procedure *functional*?). I conclude that especially the metaphysical objections against Bypass are somewhat more difficult to counter than those against BEL and that the modifications required of Fernández's theory make it very similar to Byrne's.

Keywords: self-knowledge; transparency theories; Alex Byrne; Jordi Fernández; Gareth Evans.

Resumen

Alex Byrne y Jordi Fernández proponen dos diferentes versiones de la teoría de la transparencia del autoconocimiento. Según Byrne, para autoatribuir creencias inferimos qué es lo que creemos a partir lo que tomamos como hechos sobre el mundo (siguiendo una regla que Byrne llama BEL). Según Fernández, autoatribuimos la creencia de que p con base en un estado anterior a esta creencia, un estado que fundamenta la creencia de que p (realizando un procedimiento que él llama Bypass). En este artículo expongo las dos teorías y discuto objeciones que conciernen su aspecto normativo (¿puede el procedimiento darnos *conocimiento*?) y metafísico (¿es *funcional* el procedimiento?). Concluyo que en especial las objeciones metafísicas son más graves en el caso de Bypass que en el de BEL y que las modificaciones requeridas de la teoría de Fernández la asemejan mucho a la de Byrne.

Palabras clave: autoconocimiento; teorías de la transparencia; Alex Byrne; Jordi Fernández; Gareth Evans.

1. Introducción

En este artículo discuto dos teorías del autoconocimiento: la de Alex Byrne y la de Jordi Fernández. Ambas pueden ser clasificadas como teorías de la transparencia del autoconocimiento (*transparency theories*), pero las dos varían en algunos detalles importantes. Mi propósito aquí es exponer las teorías, elaborar algunas objeciones centrales contra cada una y compararlas. Como se verá en la discusión, me parece que la teoría de Fernández se enfrenta a objeciones más graves que la de Byrne; en especial, no está claro si la teoría puede dar cuenta del conocimiento que tenemos de nuestras creencias si las formamos de manera accidental o si nuestras maneras de formarlas cambian. Si tratamos de modificar la propuesta de Fernández en respuesta a estas objeciones, observaremos que las diferencias entre Fernández y Byrne disminuyen y tal vez desaparecen. Espero que mi discusión muestre tanto la promesa de las teorías de la transparencia para explicar el autoconocimiento como la importancia de responder a algunas objeciones centrales en contra de ellas.

Para entrar en la discusión es conveniente primero aclarar cuál es el problema que Byrne y Fernández tratan de solucionar: el problema del autoconocimiento (sección 2), y elucidar, en términos generales, la noción de transparencia (sección 3). Después expongo cada teoría y discuto dos objeciones en contra de cada una (secciones 4 a 7).¹

2. El problema del autoconocimiento

El conocimiento que tenemos de algunos de nuestros estados mentales tiene dos características que están en tensión. Según Alex Byrne, podemos llamarlas “acceso privilegiado” y “acceso peculiar” (cfr. Byrne, 2005, pp. 80-82).² El *acceso privilegiado* consiste en el hecho de que existe

¹ Las secciones 4 (Byrne), 5 (objeciones a Byrne) y 6 (Fernández) exponen principalmente posiciones de otros autores; por otra parte, las demás secciones y las respuestas a las objeciones en la sección 5, en la mayor parte, desarrollan ideas mías.

² Aunque mi caracterización de los dos tipos de acceso sigue la de Byrne, la descripción del conflicto entre los dos no es de Byrne, sino mía. De hecho, ni Byrne ni Fernández hablan de un *conflicto* entre las dos características, sino sólo de la necesidad de explicar los dos tipos de acceso.

poca probabilidad de error cuando adquirimos el autoconocimiento en cuestión. Nuestras creencias sobre los estados mentales aquí bajo consideración tienen una muy alta probabilidad de ser conocimientos. Cuando creo: “Creo que X ganará las elecciones”, es posible que me equivoque con respecto al ganador de las elecciones. Pero hay muy poca probabilidad de que no sea cierto que *yo crea* que X ganará las elecciones. Algunos incluso afirmarían que es imposible equivocarse sobre este tipo de estados mentales cuando son los propios.

A diferencia del acceso privilegiado, el *acceso peculiar* en nuestro autoconocimiento no tiene que ver con una cuestión normativa (¿es mi creencia sobre algún estado mental mío un conocimiento?), sino con la manera en que adquirimos este conocimiento. Lo adquirimos de una manera que es peculiar por dos razones:³ primero, no parece depender de observaciones ni de inferencias elaboradas. Segundo, es una manera de adquirir conocimientos que sólo funciona para uno mismo, para conocer los propios estados mentales (algunos de ellos, por lo menos), no para saber de los estados mentales de otras personas o para saber del resto del mundo. Cuando se trata de otras personas, tenemos que observarlas, tal vez conversar con ellas, consultarnos con otras personas y hacer inferencias para averiguar qué es lo que sucede en sus mentes. En cambio, cuando se trata de nosotros mismos parece que no necesitamos observaciones de nuestro propio comportamiento y tampoco necesitamos inferencias complicadas e inciertas para saber qué es lo que creemos. Algunos dirían que el conocimiento en cuestión no es inferencial, sino inmediato.⁴

El problema del autoconocimiento como yo lo entiendo consiste en la aparente incompatibilidad de acceso privilegiado y acceso peculiar. El acceso privilegiado, por sí solo, asociado a un conocimiento también requiere una explicación; pero por lo menos a primera vista tal explicación no es tan difícil de dar. Asimismo, el acceso peculiar, por sí solo, no parece tan problemático. El problema del autoconocimiento es que comprende *ambas* características *al mismo tiempo*: el acceso privilegiado y el acceso

³ Fernández enfatiza la primera razón; Byrne, la segunda. Fernández utiliza el término “acceso especial” para hablar de lo que aquí llamo, con Byrne, “acceso peculiar”.

⁴ Cfr. Tugendhat (1993), por ejemplo. Como veremos más adelante, a diferencia de Fernández, Byrne piensa que el autoconocimiento sí es inferencial; pero las inferencias necesarias, según él, son extremadamente simples.

peculiar. ¿Por qué parecen estar en conflicto las dos características? La razón es que lo que ordinariamente confiere privilegio a algún acceso epistémico consiste en factores que están ausentes si el acceso también es peculiar en el sentido descrito anteriormente.

Veamos un caso que no tiene que ver con el autoconocimiento, para distinguir lo que ordinariamente confiere privilegio a un acceso epistémico. Un doctor tiene un acceso privilegiado al estado de salud de su paciente, por ejemplo, a través de placas de rayos X. ¿Por qué su acceso epistémico es privilegiado? Porque su percepción es especialmente entrenada, porque tiene instrumentos especiales de investigación (el aparato de rayos X), porque conoce las relevantes teorías médicas y porque tal vez se consulta con otros especialistas en el área. ¿Es su acceso al estado de salud de su paciente también peculiar? Para ser peculiar no debería depender de observaciones o inferencias elaboradas y sólo debería ser disponible para una sola persona. Pero eso es claramente incompatible con la idea de que el doctor tenga un acceso privilegiado a la salud de su paciente. El doctor no puede conocer bien el estado del paciente si no lo observa repetidamente y usando métodos e instrumentos especiales. Tampoco podemos confiar en sus opiniones si no los puede respaldar con teorías médicas aceptadas y si se rehúsa a escuchar lo que otros especialistas opinen. Si mantiene que *sólo él* puede, en principio, conocer el estado de salud de su paciente, está claro que deberíamos buscarnos otro médico. En resumen, cuando se trata del acceso epistémico que un doctor tiene al estado de salud de su paciente, privilegio es incompatible con peculiaridad en los sentidos anteriormente especificados. Si el acceso es privilegiado no puede ser peculiar, y si es peculiar no puede ser privilegiado.

Este punto puede generalizarse. Ordinariamente, para hacer nuestros intentos de conocimiento menos propensos a ser erróneos y en este sentido más privilegiados, tenemos que recurrir a métodos que hacen que el conocimiento *no* sea peculiar. Tenemos que hacer observaciones adicionales, usar instrumentos especiales, respaldarnos con teorías ya probadas o consultarnos con otros especialistas en el área. Todo esto significa que nuestro acceso al asunto en cuestión *no* será peculiar, porque no será independiente de la observación y de inferencias elaboradas y no será exclusivo, por su método, a una sola persona.

Lo que he elaborado en los dos párrafos anteriores también es correcto cuando se trata del conocimiento de los estados mentales de otras

personas. Es posible que alguien sea especialista para conocer la mente de otra persona: tal vez un psicólogo pueda tener un acceso privilegiado a la mente de un paciente. Pero como en el caso del radiólogo, su acceso no parece ser peculiar. Si el psicólogo conoce la mente de su paciente mejor que otros es porque lo ha observado repetidamente y durante un tiempo extendido, ha conversado con él, ha hecho diversas pruebas psicológicas, conoce teorías especializadas sobre personas como él y se ha consultado con otros psicólogos sobre el caso. Todo eso significa que su acceso a la mente de su paciente *no* es peculiar: no es muy directo, sí depende de observaciones y no es exclusivo de una sola persona, sino en principio abierto a cualquier otro psicólogo que quiera hacerse conocedor del caso. Tenemos, entonces, que el acceso privilegiado a la mente de otra persona no puede ser peculiar también.

Sin embargo, las cosas son diferentes cuando se trata de los *propios* estados mentales. El acceso que tenemos a ellos no depende de observaciones ni de inferencias complicadas o de consultas con otras personas y sólo es disponible para una persona. Y a pesar de esta peculiaridad, nuestro acceso a por lo menos algunos de los propios estados mentales es muy poco propenso al error, es decir, es privilegiado. En resumen, nuestro autoconocimiento exhibe al mismo tiempo privilegio y peculiaridad. El problema del autoconocimiento consiste en explicar cómo eso es posible. ¿Cómo es posible que tengamos privilegio, aunque, por la peculiaridad del autoconocimiento, no tenemos ninguno de los rasgos que normalmente lo confieren?

En lo que sigue examinaré dos teorías que tratan de solucionar el problema del autoconocimiento con referencia a la así llamada “transparencia de la mente”. Durante todo el texto sólo hablaré del autoconocimiento de las propias *creencias*, aunque se supone y espera que la solución pueda ser generalizada al conocimiento privilegiado y peculiar de otras actitudes proposicionales también como son los deseos, intenciones, esperanzas, pensamientos etc.

3. ¿Qué significa “transparencia de la mente”?

Un material es transparente, en el sentido ordinario, si deja pasar la luz. El cristal de una ventana es transparente porque nos permite ver desde nuestro lado qué hay en el otro lado de la ventana. Mientras más transparente, menos visible es el material mismo. Medusas usan su transparencia como camuflaje: debido a ésta, difícilmente son visibles para otros animales.

En un segundo sentido, también decimos que objetos o procesos son transparentes cuando son visibles en todos sus detalles, abiertos a la inspección pública. Por ejemplo un proceso jurídico es transparente si toda la evidencia, todos los argumentos y todo el razonamiento de los jueces son accesibles al público. Gracias a la transparencia, la justicia no sólo se hace, sino que es evidente que se hace.

Si entendemos “transparencia de la mente” en el segundo de estos sentidos, podríamos hablar de una transparencia cartesiana. Cualquier cosa que pasa en la mente es transparente si el sujeto sabe (o por lo menos puede saber) que sucede. Descartes, al parecer, sostuvo que no es posible que suceda algo en mi mente sin que yo lo sepa.⁵ Este tipo de transparencia *no* es el tipo del que hablan las teorías de la transparencia de la mente que recientemente han surgido para explicar nuestro autoconocimiento. Más bien, estas teorías usan el término de “transparencia” en el primero de los dos sentidos. La mente es transparente porque a través de ella se percibe el mundo y, percibiendo el mundo, también se puede llegar a conocer la mente. Para que sucediera esto a través de una observación adicional —observar la propia mente al percibir el mundo—, evidentemente sería necesario que la mente no fuera completamente transparente, porque no se puede observar lo que es perfectamente transparente y así camuflajeado de la observación.

Las teorías de la transparencia que a continuación se examinan se inspiran en una breve observación de Gareth Evans:

Cuando hacemos una autoadscripción de creencia, nuestros ojos se dirigen, para decirlo así, o a veces literalmente, hacia afuera – al mundo. Si alguien me pregunta “¿Piensas que va a haber una tercera guerra mundial?”, para responderle, tengo que atender precisamente a los mismos fenómenos exteriores que a los que atendería si estuviera contestando a la pregunta

⁵ En una réplica a Arnauld, Descartes dice: “... en tanto que es una cosa pensante, no puede haber nada en la mente de lo que no esté consciente, esto me parece evidente” (Descartes, 1904, p. 246 [=AT.VII.246]; mi traducción). No es necesario interpretar esta cita como afirmando que el sujeto debe *saber* de cualquier suceso en su mente —entre otras cosas, eso depende de cómo Descartes entiende el término *conscia* (consciente)—, pero es una interpretación posible. Cfr. también Descartes (1904, p. 107 [=AT.VII.107]). Para una exégesis que *no* atribuye transparencia total a Descartes, cfr. Thomas (2009, pp. 26 y ss.).

“¿Habrà una tercera guerra mundial?” Me pongo en una posición [apropiada] para contestar la pregunta de si creo que *p* poniendo en marcha el proceso (cualquiera que éste sea) mediante el cual respondo a la pregunta de si *p*. (Evans, 1982, p. 225).⁶

Evans aquí describe un caso donde se contesta una pregunta sobre la propia mente (¿qué es lo que crees?) a través de la respuesta a una pregunta sobre el mundo (¿habrá una guerra?). Este fenómeno ha llegado a ser nombrado “transparencia” —*for better or worse*, como dice Matthew Parrott (2015, p. e19)—. La idea detrás de esta terminología es que se puede conocer la propia mente, mientras que la atención se dirige al mundo. Y presumiblemente esto es así porque la mente es algo transparente que, sin embargo, figura en nuestra atención al mundo. Incluso, podría ser que la mente sea *completamente* transparente, es decir que sea *invisible* a cualquier observación, y sólo se *infiera* su existencia a partir de la observación del mundo.

En lo que sigue veremos cómo Alex Byrne y Jordi Fernández interpretan y desarrollan la observación de Evans para solucionar el problema del autoconocimiento, es decir, para explicar cómo es posible que nuestro autoconocimiento exhiba, al mismo tiempo, privilegio y peculiaridad.

4. BEL (CREE): la regla que Byrne sugiere para describir la adquisición del autoconocimiento

Alex Byrne sugiere que conocemos nuestras propias creencias porque seguimos cierta regla epistémica. Una regla epistémica describe cómo inferir conclusiones a partir de ciertos datos. El ejemplo general que Byrne propone es la regla TIMBRE:

TIMBRE: Cuando suena el timbre, ¡cree que hay alguien en la puerta! (Byrne, 2005, p. 94).

La regla describe ciertas condiciones (que suena el timbre) y especifica algo que se puede creer bajo estas condiciones (que hay alguien en la puerta). Tiene la forma gramatical de un imperativo, porque recomienda creer algo (que hay alguien en la puerta) si las condiciones se cumplen.

⁶ Todas las citas en este texto son traducciones mías del inglés, con la excepción de las citas de Descartes, que son traducciones del latín.

Según Byrne, seguimos una regla de este tipo si bajo las condiciones que la regla describe, creemos lo que la regla nos recomienda creer y – además – lo creemos *porque* se dan estas condiciones. Es decir, para seguir la regla, tenemos que darnos cuenta de que suena el timbre y con base en este hecho creer que hay alguien en la puerta (cfr. Byrne 2005: 94).

No parece demasiado difícil –se podría agregar a la sugerencia de Byrne– explicarse cómo podemos obtener una regla como TIMBRE para nuestro razonamiento. Lo principal es que la regla normalmente produce creencias verdaderas. Cuando suena el timbre, normalmente hay alguien en la puerta. Este hecho nos permite y conduce a formar una rutina en nuestro razonamiento que se puede describir como el seguimiento de la regla. También puede ser que alguien más nos enseña a seguir la regla y nos quedamos con ella porque produce resultados verdaderos. Dependiendo de nuestras inclinaciones externistas o internistas, podemos suponer más o menos entendimiento explícito de la finalidad de la regla. Este punto será de relevancia en la sección 5 más adelante, donde se evaluará una objeción de Matthew Boyle contra la teoría de Byrne.

Byrne sugiere que la observación de Evans sobre el autoconocimiento es correcta porque adquirimos tal conocimiento siguiendo una regla que es similar a TIMBRE, aunque, como veremos, tiene algunas propiedades especiales. La regla en cuestión se llama “BEL”, derivado de *belief* en inglés, porque es concebida para describir la autoadscripción de creencias. Aquí la llamaré “CREE”:

CREE: Si p , ¡cree que crees que p ! (Byrne, 2005, p. 95).

Similar a TIMBRE, la regla CREE describe ciertas condiciones (que es el caso que p) y especifica algo que se puede creer bajo estas condiciones (que yo creo que p). Nos recomienda creer que creemos que p si las condiciones se cumplen. Seguimos la regla si bajo las condiciones que describe creemos lo que según la regla podemos creer y lo creemos *porque* se dan estas condiciones. Esto significa que CREE requiere que nos demos cuenta (de la manera que sea) de que p y que, basado en este reconocimiento, formemos la creencia de que creemos que p .

Vale notar que Byrne también describe su regla como un esquema inferencial para la autoadscripción de creencias, el llamado “esquema doxástico”:⁷

$$p$$

Creo que p

(Byrne, 2011b, p. 204).

En analogía con lo dicho anteriormente sobre la regla CREE, podemos decir que la premisa del esquema inferencial describe ciertas condiciones (que p) y la conclusión especifica algo que se puede creer bajo estas condiciones (que yo creo que p). Sólo se razona según el esquema doxástico si se reconoce que la premisa es verdadera (es decir, si uno se da cuenta de que p) y si con base en este reconocimiento se forma la creencia “Creo que p ”,⁸ una creencia de segundo orden.⁹

Recordemos el ejemplo de Evans. Alguien nos pregunta si pensamos que va a haber una tercera guerra mundial. Según Evans, para contestar tenemos que atender a los mismos fenómenos exteriores a los que atenderíamos si estuviéramos contestando a la pregunta de si habrá una

⁷ Como Byrne reconoce, esta noción es originalmente de André Gallois (1996, p. 46).

⁸ Aquí, como en otras partes del texto, identifico una creencia por su contenido tal como el sujeto podría expresarlo. Si el sujeto cree que hay una manzana en la mesa, entonces podría expresar su creencia así: “Hay una manzana en la mesa”. Por eso, si el sujeto cree que hay una manzana en la mesa, también escribo que tiene la creencia “Hay una manzana en la mesa”, y si cree que cree que hay una manzana en la mesa, escribo que tiene la creencia “Creo que hay una manzana en la mesa”.

⁹ A lo largo de este texto supongo que la creencia de que p es una creencia sobre el mundo, no sobre un estado mental del sujeto, y en este sentido se trata de lo que llamo una *creencia de primer orden*. En contraste, si el sujeto cree que cree que p , tiene una creencia sobre un estado mental propio, y en este sentido se trata de lo que llamo una *creencia de segundo orden*. En principio, la variable “ p ” también podría representar una proposición sobre un estado mental del sujeto, haciendo su creencia de que p una creencia de segundo orden y su creencia de que cree que p una creencia de tercer orden. Pero aquí no tomo esta complicación en consideración y siempre presupongo que p es una proposición sobre el mundo.

tercera guerra mundial. Supóngase que concluimos que sí habrá una tercera guerra mundial. ¿Cuál es el siguiente paso? ¿Cómo llegamos de aquí a la *autoadscripción* de una creencia? Según Byrne, el siguiente paso es una inferencia que se puede describir como un seguimiento de la regla CREE o como una aplicación del esquema doxástico:

Evans no contesta la pregunta explícitamente, pero la respuesta natural es que el siguiente paso involucra una *inferencia del mundo hacia la mente*: infiero que creo que habrá una tercera guerra mundial de la sola premisa de que habrá una (Byrne, 2011b, p. 203).

Vemos que en la teoría de Byrne la mente —por lo menos en tanto que se trata de creencias— es transparente en el sentido de no observado, sino inferido. Al conocer el mundo podemos conocer nuestras creencias, pero no observándolas, sino infiriéndolas. Sin embargo, se trata de una inferencia especial, ya que se infiere directamente de un hecho sobre el mundo (“*p*”) hacia nuestra creencia de que este hecho se da (“Creo que *p*”), y no, como tal vez sea el caso cuando se trata de las creencias de *otras* personas, a partir del comportamiento de una persona hacia el hecho de que esta persona tiene cierta creencia.

Supongamos que el conocimiento de las propias creencias se adquiere por medio de la regla CREE, tal como Byrne sugiere. ¿Cómo ayudaría este hecho a solucionar el problema del autoconocimiento descrito al inicio de este texto? La idea de Byrne es que el seguimiento de CREE constituye un acceso peculiar y privilegiado a la propia mente. Veamos primero el acceso peculiar. El acceso a las propias creencias a través de CREE no es inmediato, sino por medio de una inferencia (como indica el esquema doxástico). Pero la inferencia es muy simple y no involucra ninguna percepción. En este sentido el acceso por medio de CREE es por lo menos comparativamente directo. El acceso también es peculiar en el sentido de ser exclusivo para uno mismo. Compárese la siguiente regla:

CREE-3: Si *p*, ¡cree que Fred cree que *p*! (Byrne, 2005, p. 96).

Es obvio que CREE-3 puede resultar en muchas adscripciones falsas de creencia. Si yo me doy cuenta de que *p*, no se sigue que Fred cree que *p*. Es posible que Fred no se dé cuenta de lo mismo —tal vez porque esté mirando en otra dirección. Puede, me permito agregar a la consideración

de Byrne, que CREE-3 no sea una regla completamente inútil. Si no sé nada sobre Fred, puede ser una suposición sensata que Fred cree más o menos lo mismo que yo. Pero está claro que la confiabilidad de CREE-3 es mucho menor que la de CREE. Esta última es peculiar en el sentido de constituir un método especialmente para que uno pueda conocer sus propias creencias, no las de los demás.

Veamos ahora el acceso privilegiado. Como señalé, un sujeto sigue CREE si se da cuenta de que la condición antecedente descrita en la regla se cumple; es decir, el sujeto tiene que darse cuenta de que (es verdad que) p . Pero si una persona se da cuenta de que p , entonces esta persona cree que p . Darse cuenta de que p es una manera de formarse la creencia de que p o de activar una creencia (ocurrente o disposicional)¹⁰ de que p . Ahora bien, si cumplir con el antecedente de la regla CREE significa que uno cree que p , entonces la autoadscripción que resulta del seguimiento de CREE necesariamente es verdadera, porque esta autoadscripción dice que el sujeto cree que p . Si sigue correctamente la regla CREE, entonces el sujeto hace una autoadscripción verdadera. En este sentido, Byrne dice que CREE es una regla *autoverificativa* (cfr. Byrne, 2005, p. 96).

¿Es el carácter autoverificativo de la regla CREE suficiente para explicar que tenemos un acceso privilegiado a las propias creencias? La regla TIMBRE, por ejemplo, no es autoverificativa. No es en virtud de oír el timbre, de darse cuenta de que suena, que es verdad que hay alguien en la puerta. La regla es buena en el sentido de conducente a producir creencias verdaderas porque la causa del sonido del timbre normalmente es que alguien en la puerta lo toca. Pero en principio es posible que exista otra causa del sonido del timbre y que no haya nadie en la puerta: puede haber un mal funcionamiento del timbre. No existe un mal funcionamiento análogo en el caso de CREE. Si me doy cuenta de que p , esto en sí ya constituye la formación de la creencia de que p . CREE provee un acceso privilegiado a las propias creencias en tanto que es una regla que no puede fallar por circunstancias inusuales en los que se presentan cadenas causales diferentes de las que existen en condiciones normales (cfr. Byrne, 2005, pp. 97 y ss.).

¹⁰ Creemos muchas cosas sin que las estemos considerando en todo momento. Si creo que hay pingüinos en la Antártida sin que este contenido esté ocupando mi mente en este momento, la creencia es sólo *disposicional*. En cambio, si en este momento estoy juzgando o de otra forma considerando este contenido, mi creencia es *ocurrente*.

Aunque el carácter autoverificativo produce cierto tipo de acceso privilegiado, me parece que no explica la poca probabilidad de error en el momento de formarse creencias de segundo orden. Esto se puede apreciar en la siguiente regla para la autoadscripción de *conocimientos*:

SABER: Si p , ¡cree que sabes que p ! (Byrne, 2012a, p. 190).

SABER también es una regla autoverificativa. Para seguirla correctamente, tenemos que reconocer o darnos cuenta de que la condición antecedente de la regla se cumple; es decir, tenemos que darnos cuenta de que p . Pero darse cuenta de que p es llegar a *saber* que p . Si no es verdad que p , no podemos darnos cuenta de que p . Así, quien sigue la regla correctamente, necesariamente hace una autoadscripción verdadera de un conocimiento. Pero por supuesto no tenemos un acceso privilegiado —en el sentido descrito inicialmente— a los propios conocimientos. Tal vez tengamos tal acceso a un componente psicológico de nuestros conocimientos (las creencias correspondientes, por ejemplo). Pero en general no tenemos más certeza acerca del hecho de que *sabemos* que p , que acerca del hecho de que p mismo. El problema es que —dependiendo de qué hecho de que p estamos hablando— puede ser muy fácil equivocarse acerca del antecedente de las reglas CREE y SABER. Y si nos equivocamos con p , también nos equivocamos con la autoadscripción que resulta de SABER (“Sé que p ”).

Pero si nos equivocamos acerca de p , ¿también resulta errónea la correspondiente autoadscripción de *creencia* (“Creo que p ”)? La respuesta es no, porque incluso si tomo p erróneamente como un hecho, es decir, si sólo me *parece* que p aunque no es verdad que p , todavía es el caso que formo la creencia de que p y, en consecuencia, la autoadscripción que resulta de mi aplicación errónea de CREE es verdadera. Byrne sugiere que en este caso digamos que el sujeto sólo *trata* de seguir la regla CREE, pero fracasa porque no tiene éxito en reconocer un cumplimiento de la condición antecedente de la regla (cfr. Byrne, 2005, pp. 97 y ss.). CREE se distingue de SABER por el hecho de que, a diferencia de SABER, también produce autoadscripciones verdaderas si el sujeto sólo trata de seguir la regla, pero fracasa en el sentido descrito. En la terminología de Byrne, ambas, CREE y SABER, son reglas autoverificativas, pero sólo CREE es una regla *fuertemente* autoverificativa (cfr. Byrne, 2011b, p. 206).

Con la autoverificación fuerte tenemos elementos significativos para explicar el acceso privilegiado a las propias creencias: La autoverificación

implica que Cree no depende de la cooperación causal del mundo para producir adscripciones correctas de creencia. Y la autoverificación *fuerte* significa que la aplicación de Cree no depende de ningún conocimiento del mundo.

¿Es imposible que CREE falle?¹¹ Byrne dice que no (cfr. Byrne, 2005, pp. 97 y ss.) y me parece que está en lo correcto. La aplicación de CREE puede fallar en el siguiente sentido: el sujeto se da cuenta (verídicamente o no) de que *p* y luego procede a formar la creencia correspondiente de segundo orden. Pero, en lugar de formar la creencia “Creo que *p*”, llega a tener una creencia con otro contenido tal como “Creo que *q*”. Por alguna razón, el sujeto no pudo retener el contenido “*p*” de su creencia inicial y utilizarlo nuevamente en la autoadcripción resultante de la aplicación de CREE. En este caso, su seguimiento de la regla CREE falla. Podríamos decir que el sujeto perdió el rastro del contenido (“*p*”) de su creencia inicial y el resultado (la creencia “Creo que *q*”) de su intento fallido de seguir CREE posiblemente es falso. O tal vez existan otras consideraciones por las que incluso la creencia “Creo que *q*” necesariamente es verdadera.¹² Pero si es así, no es porque el sujeto siguió la regla CREE. Sin duda, si un sujeto falla de esta forma en el seguimiento de la regla, entonces sufre de una falla de *racionalidad*.¹³

¹¹ Este y el siguiente párrafo no exponen ideas de Byrne, sino exclusivamente mías (aunque espero que Byrne estaría de acuerdo con lo expuesto). Para una posición contraria con respecto a la falibilidad de la regla CREE, cfr. Jordi Fernández (2013, pp. 19 y ss.). Fernández habla sobre la teoría de Richard Moran (2001), pero su argumentación parece aplicable a la de Byrne también.

¹² Tom Stoneham, por ejemplo, sugiere que la creencia de que creo que *p* necesariamente es verdadera (y en consecuencia infalible) porque “contiene” la creencia de que *p* como elemento constitutivo (cfr. Stoneham, 1998). Stoneham no explica cómo llegamos a formar creencias de segundo orden. Es por lo menos concebible que las formamos siguiendo la regla CREE, pero que los resultados de esta formación de creencia siempre son verdaderas (incluso cuando fallamos en seguir la regla CREE) debido a relaciones constitutivas como las descritas por Stoneham.

¹³ La tesis defendida aquí es que un sujeto racional que tiene la regla CREE a su disposición tiene un acceso privilegiado y peculiar a sus propias creencias. Es decir, tiene un método especial a su disposición para adquirir conocimiento de sus creencias. Sydney Shoemaker defiende una tesis más fuerte: que es una consecuencia de nuestra racionalidad que no podemos tener (por lo menos

¿Qué tan probable es que fallemos de esta manera en seguir la regla CREE? La inferencia —si por el momento interpretamos CREE según el “esquema doxástico”— de “*p*” a “Creo que *p*” es extremadamente simple. La capacidad de retener un contenido y utilizarlo nuevamente es esencial para poder hacer inferencias de cualquier tipo. Por ejemplo, inferir “*p*” de “*p* y *q*” requiere retener el contenido “*p*”. Nuestro acceso a las propias creencias debería ser tan privilegiado como nuestra capacidad para hacer inferencias simples sin perder el rastro y corromper los contenidos de las inferencias.¹⁴ Ciertamente somos mejores al retener y reutilizar contenidos en inferencias simples que al hacer inferencias más complejas, porque hacer inferencias complejas requiere retener contenidos y *además* lidiar con la complejidad de la inferencia, es decir sacar las conclusiones correctas a pesar de la multitud de premisas, la variedad de sus relaciones justificativas con la conclusión, etc. ¿Somos también mejores en retener y reutilizar contenidos en inferencias simples que en conocer el mundo a través de la percepción o el testimonio? Me parece que se puede decir que, por lo menos en general, sí. Es muy fácil pensar en fallas de percepción: por ejemplo, Descartes menciona que a menudo la percepción falla cuando los objetos a percibir son “muy pequeños o distantes” (Descartes, 1904: 18 [=AT.VII.18]). Similarmente puede suceder que un testimonio no sea confiable: alguien me cuenta una mentira y le creo. Pero veamos una inferencia simple. Si Pedro me dice que va al restaurante chino o al de mariscos, y más tarde no lo encuentro en el de mariscos, infiero que está en el restaurante chino. Esta conclusión puede fallar de muchas maneras —tal vez Pedro tuvo un accidente, por ejemplo—; pero parece poco probable que falle por una falta mía en retener y utilizar los contenidos relevantes, tales como “estar en el restaurante chino” y “estar en el restaurante de mariscos”. Una falla de este tipo sería si de mis premisas (“Pedro está en el restaurante chino o en el de mariscos” y “Pedro no está en el restaurante de mariscos”) concluyo que Pedro está en el restaurante italiano porque no logro retener el contenido “estar en el restaurante chino” y el contenido se me corrompe para formar uno nuevo: “estar en el restaurante italiano”. Me

ciertas) creencias sin saber que las tenemos, porque tener el autoconocimiento es constitutivo (en criaturas racionales como nosotros) de tener las creencias de primer orden (cfr. Shoemaker, 1994, pp. 288 y ss.). He discutido algunos de los argumentos de Shoemaker en Fricke (2012).

¹⁴ Cfr. Fricke (2009).

parece que tales fallas, aunque no son imposibles, no son muy comunes. Tal vez haya casos simples donde la percepción puede alcanzar el mismo grado de confiabilidad que nuestra capacidad para retener y reutilizar contenidos. Pero en general, la percepción y, especialmente, el testimonio es mucho más susceptible a fallar en la producción de conocimientos. Este hecho junto con la autoverificación fuerte es la razón por la que autoadscribirse creencias a través de la regla CREE parece explicar el acceso privilegiado que tenemos a nuestras creencias.

Hemos visto cómo la regla CREE de Byrne implica tanto un acceso peculiar como un acceso privilegiado a las propias creencias. En lo que sigue, discutiré dos objeciones a la teoría de Byrne.¹⁵

5. Dos objeciones a la teoría de Byrne

Las dos objeciones a la teoría de Byrne que a continuación presentaré pueden distinguirse según si critican el aspecto normativo o metafísico del seguimiento de la regla CREE. La primera objeción es de Matthew Boyle; la segunda, de Brie Gertler. Expondré las dos objeciones y sugeriré algunas respuestas que —me parece— Byrne podría hacer para defender su propuesta. Las respuestas son más, pero espero que sean en el espíritu de la teoría de Byrne.

Matthew Boyle dice que la inferencia (implícita en CREE) por medio de la cual autoadscribimos nuestras creencias según Byrne es “absurda” (*mad*).¹⁶ En general, la inferencia de “*p*” a “Creo que *p*” ni es deductivamente válida ni inductivamente fuerte (cfr. Byrne, 2011b, p. 204). La mayoría de los hechos en el mundo existen sin que yo lo crea. No es el caso, entonces, que el hecho de que *p* muestre de alguna manera el que yo creo que *p*. En consecuencia, dice Boyle, si me doy

¹⁵ Se trata probablemente de las objeciones más prominentes que han surgido. Una crítica que no discutiré aquí aunque sí merece ser examinada es la de Markos Valaris (2011), que reclama que la supuesta regla epistémica CREE no es compatible con el razonamiento hipotético donde se supone que *p* para luego deducir una contradicción y así refutar que *p*. (Si supongo que *p*, CREE debería permitirme concluir que creo que *p*. Pero si sucede que de hecho no creo que *p*, por este mismo hecho ya quedaría refutada la suposición de que *p*.) La pregunta es, entonces, qué tipo de regla es CREE, considerando que no puede ser usada en el razonamiento hipotético.

¹⁶ *Mad* también puede ser traducido como “loco”, “demente”, “disparatado” o “sin sentido” (entre otras posibilidades).

cuenta de que mi única razón para juzgar que *creo* que *p* es el hecho de que *p*, debería abandonar la creencia de segundo orden porque le falta una justificación adecuada. “[U]n mínimo de entendimiento racional me informará que, incluso si es verdad que *p*, eso en sí no tiende a mostrar que yo lo creo” (Boyle, 2011, p. 230).

Boyle no cuestiona que la regla CREE generalmente produce autoadscripciones verdaderas de creencia. Pero estipula una condición fuertemente internista sobre la manera en que podemos hacerlas: debo basarme en algo que *muestra* la verdad de la autoadscripción. La teoría de Boyle evidencia que no es fácil encontrar tal base para nuestras autoadscripciones. Su solución es la idea de que las creencias de primer orden desde su inicio van junto con nuestro conocimiento de que las tenemos. Normalmente este autoconocimiento es tácito. Pero si reflexionamos sobre nuestras creencias, puede llegar a ser explícito en una autoadscripción. No me detengo en la propuesta positiva de Boyle.¹⁷ Pero ¿qué podría Byrne responder a las críticas de Boyle?

¹⁷ La crítica de Boyle que discuto aquí es que la inferencia que según Byrne nos proporciona el autoconocimiento no tiene sentido. Sin embargo, su propuesta positiva (la cual no discuto) también constituye una crítica a Byrne. Es una consecuencia de esta propuesta que no es posible que una proposición sobre el mundo como “*p*” sea reconocida como verdadera y que luego todavía le quede al sujeto una tarea *adicional* por realizar, a saber: la de formar una creencia de segundo orden de que cree que *p*. Según Boyle, reconocer que *p* o darse cuenta de que *p* siempre conlleva, por lo menos tácitamente, un conocimiento de segundo orden, como “*Sé que p*” o “*Creo que p*”. La creencia de primer orden y el conocimiento de ella son aspectos de un solo estado, según este autor (cfr. Boyle, 2011, p. 228). Un árbitro me ha señalado que esta afirmación de Boyle se puede respaldar fenomenológicamente, que el hecho de que *p* siempre se muestra al sujeto como parte de una perspectiva en primera persona. Si esto es así, el punto de partida del procedimiento de Byrne, una creencia de que *p* sin autoconocimiento todavía, no existe y por lo tanto el procedimiento no puede explicar nada. Para evaluar esta objeción habría que examinar en qué, exactamente, la perspectiva de la primera persona o el conocimiento tácito de segundo orden de Boyle consiste y, en especial, si en realidad constituye un autoconocimiento. Un filósofo como Byrne probablemente contestaría que es plausible que ciertos animales tienen creencias de primer orden (creencias de que *p*), pero no creencias de segundo orden (creencias de que creen que *p*) y que esto muestra que no es imposible estar en la posición de creer que *p* y usar esta premisa para inferir con la ayuda de CREE una creencia adicional de que uno cree que *p* (sobre esta respuesta, cfr. Boyle, 2011, p. 228, nota al pie 5).

Una respuesta podría señalar que la condición internista de Boyle es demasiado fuerte. No necesariamente descartamos una creencia solamente porque no encontramos nada que *muestra* la verdad de la creencia. Al contrario, tal vez sea más razonable sostener las propias creencias por lo menos hasta encontrar razones en contra.

Otra respuesta posible es que no es tan difícil que la condición internista (o algo semejante) se cumpla. Se podría argumentar que el sujeto sí puede tener algún tipo de entendimiento de por qué CREE produce autoadcripciones verdaderas de creencia. Si algo es verdadero (a mi juicio), entonces formo la creencia de que lo es. En tanto que soy racional, si me parece que algo es verdadero, entonces formo una creencia de ello.¹⁸ En consecuencia, una inferencia de Byrne a partir de lo que es verdad (cuando yo considero la pregunta) necesariamente revela qué es lo que creo. La necesidad de esta afirmación reside en mi racionalidad como sujeto epistémico.

La segunda objeción contra la teoría de Byrne es que su método para llegar a autoadcripciones de creencia en realidad no *revela* creencias de primer orden, sino que *genera* nuevas creencias. Las autoadcripciones que hacemos a través de CREE son verdaderas, pero no lo son porque ya teníamos las creencias adscritas desde antes.

Esta objeción ha sido desarrollada en detalle por Brie Gertler (2011). Ella señala, por ejemplo, que podría ser que no tengo ninguna creencia acerca de si p . Si ahora uso CREE para averiguar si creo que p o no, entonces me pregunto si es verdad que p . Para responder considero la evidencia a favor y en contra de p y es posible que forme alguna creencia acerca de si p . Supóngase que formo la creencia de que p . Siguiendo CREE, en seguida formo la creencia de segundo orden: “Creo que p ”. Por las razones que he explicado anteriormente, esta autoadcripción de creencia va a ser verdadera. Pero lo es solamente porque la creencia de primer orden (“ p ”) se formó en respuesta a la aplicación de CREE. La

¹⁸ Richard Moran caracteriza esta afirmación “como una Suposición Trascendental del Pensamiento Racional” (*something like a Transcendental assumption of Rational Thought*), y la formula así: “lo que en realidad creo sobre X se puede determinar, hacer verdad, a través de mi reflexión sobre X mismo” (Moran, 2003, p. 406). Según Moran, esta Suposición Trascendental es lo que me da el derecho epistémico de seguir el procedimiento de Evans. Hay que mencionar, sin embargo, que, a diferencia de Byrne, Moran no interpreta el procedimiento de Evans como una inferencia.

regla no detectó la ausencia inicial de la creencia de que p . Es claro que CREE no puede ser usado para autoadscribirse la falta de una creencia: la condición para la cual CREE hace una recomendación es que el sujeto se dé cuenta de algún hecho de que p . Pero si el sujeto no tiene opinión alguna sobre si p o no, entonces no se cumple esta condición para la ejecución de CREE.

Gertler razona que un problema similar ocurre con creencias actuales (*occurrent beliefs*). Supóngase que trato de utilizar CREE para averiguar si actualmente creo que p . Primero me pregunto si p , me doy cuenta de que sí es verdad que p y luego correctamente autoadscribo esta creencia (“Creo que p ”). El problema que Gertler observa es que cuando me pregunto si p , como primer paso de la aplicación de CREE, esta pregunta podría ser lo que me causa, tal vez después de una nueva revisión de la evidencia disponible, a formar la creencia de que p . Eso podría ser así incluso si antes de aplicar CREE yo no creía que p o creía que no p . En este caso, aunque la autoadscripción resultante es verdadera, no revela o detecta una creencia actual que ya existía antes de la aplicación de CREE. Más bien, la aplicación genera una nueva creencia y luego la autoadscribe.

Supóngase ahora que queremos saber si tenemos una creencia *disposicional* de que p , una creencia que no figura en nuestros pensamientos actuales, pero que puede ser activada inmediatamente si surge la pregunta correspondiente. Gertler señala que si queremos averiguar si tenemos esta creencia utilizando CREE es importante tener cuidado de no cambiar la creencia disposicional al introducir nueva evidencia. Aplicando CREE, nos preguntamos si es verdad que p . Si contestamos esta pregunta considerando la evidencia que tenemos *ahora*, es posible que lleguemos a una respuesta distinta de lo que ya creemos disposicionalmente porque la creencia disposicional se formó anteriormente cuando tal vez no toda la misma evidencia que tenemos ahora estaba disponible. La aplicación de CREE sólo revelará la creencia disposicional si nos cuidamos de no tomar en consideración la nueva evidencia. Si de esta manera sólo nos basamos en lo que ya tenemos en mente, lo “interno”, nuestra respuesta a la pregunta de si p probablemente sí reflejará nuestras creencias disposicionales. Pero esto significa que en este caso la aplicación de CREE *presupone* algún tipo de autoconocimiento, a saber, la distinción entre lo que “se cree internamente” y lo que es verdad en vista de influencias “externas”.

¿Qué tan seria es la objeción de Gertler? Lo primero que quisiera hacer notar es que se podría aceptar la objeción sin que esto afectara el núcleo de la teoría de Byrne. La idea más importante de esta teoría es que el seguimiento de la regla CREE es una manera plausible de adquirir con privilegio y peculiaridad autoconocimiento sobre las propias creencias. Y esta idea no se cuestiona por el argumento. Sólo se cuestiona si el método detecta creencias actuales o disposicionales que ya tenemos antes de ejecutar el método, y tal vez sea apropiado ser escéptico sobre la idea de que podemos tener autoconocimiento privilegiado y peculiar de estas creencias anteriores. Pero, segundo, no es necesario interpretar la aplicación de la regla CREE tal como lo sugiere Gertler. En particular, no es necesario para tal aplicación hacerse explícitamente preguntas tales como “¿Es verdad que *p*?”. Más plausiblemente, hacer uso de la regla podría consistir simplemente en una tendencia a inferir a partir de los hechos con los que nos encontramos que las creemos. En este caso no necesariamente habría preguntas que nos estimulan a evaluar nuevamente nuestra evidencia. La regla simplemente se sigue porque está a nuestra disposición como una tendencia de hacer inferencias a partir de lo que se presenta como verdadero. Aquí el resultado sí consiste en la autoadscripción de creencias que ya tuvimos antes de poner la regla CREE en práctica.

6. Bypass: el procedimiento que Fernández sugiere para describir la adquisición del autoconocimiento

Jordi Fernández (2013) propone una teoría interesante del autoconocimiento que desarrolla la idea de la transparencia de una manera un poco diferente que la teoría de Byrne. En lo que sigue examinaré la propuesta de Fernández para poder evaluar si es preferible a la de Byrne. La principal diferencia entre las dos teorías es que, según Fernández, las autoadscripciones de creencia se basan en los mismos estados mentales que también son el fundamento (*grounds*)¹⁹ de las

¹⁹ Fernández usa el término *grounds for belief* para referirse a aquellos estados mentales que tienden a causar la creencia en cuestión. Tal vez la traducción más indicada de *grounds* sería “causa” porque, según Fernández, el término no tiene connotaciones normativas y sólo se caracteriza por su rol causal (cfr. Fernández, 2013, p. 45, nota de pie 7). Sin embargo, en un resumen de su libro, escrito en español, el autor mismo traduce (o por lo menos autoriza la

creencias de primer orden que aquí se autoadscriben. En cambio, como vimos, según Byrne, las autoadscripciones se basan en las creencias de primer orden mismas, no en el fundamento de estas creencias. Veamos.

Una idea central de la teoría de Fernández es que normalmente formamos nuestras creencias con base en algún otro estado mental y existe una regularidad entre el tipo de base o fundamento y el tipo de creencia que formamos. Por ejemplo, si el estado mental es la percepción de una manzana en frente de mí, entonces normalmente formo la creencia de que hay una manzana en frente de mí. Ahora, la idea ingeniosa de Fernández es la siguiente: si el mismo tipo de estado mental regularmente produce —“fundamenta”, diría Fernández— el mismo tipo de creencia de primer orden, entonces también podemos basarnos en este tipo de estado para *autoadscribirnos* las creencias que el estado normalmente produce. Si un estado *E* normalmente causa una creencia *C* de primer orden, entonces cuando tenemos el estado *E* también podemos formar la creencia de que tenemos *C* (una creencia de segundo orden) con base en *E*. Porque siempre (o por lo menos siempre en circunstancias normales) que tenemos *E* también se produce la creencia *C*, podemos utilizar *E* como indicador de la creencia *C*. Es decir, podemos autoadscribir *C* en una creencia de segundo orden que se basa en *E*. En el ejemplo anterior, cuando me parece que veo una manzana en frente de mí, normalmente formo la creencia (de primer orden) de que hay una manzana en frente de mí. Por consiguiente, sugiere Fernández, cuando me parece que veo una manzana en frente de mí, también puedo formar la creencia de segundo orden “Creo que hay una manzana en frente de mí”. Esta creencia de segundo orden no está basada directamente en la creencia de primer orden (“Hay una manzana en frente de mí”). Más bien, se “sobrepasa” (*bypass*) la creencia de primer orden y la creencia de segundo orden se basa en la percepción que también es el fundamento de la creencia de primer orden.²⁰

Fernández trata de capturar la regularidad entre nuestras creencias y sus fundamentos en las siguientes afirmaciones generales:

traducción de) *grounds* como “fundamentos”, y añade: “Los fundamentos que un sujeto tiene para una creencia se estipula [en mi libro] que son estados mentales que tienden a causar que ese sujeto tenga la creencia en cuestión” (Fernández, 2015a, p. 96). En lo que sigue, usaré “fundamento” donde Fernández usa *grounds*.

²⁰ Este párrafo expone ideas de la sección 2.4. de Fernández (2013, pp. 48 y ss.).

Para cualesquiera proposiciones P , Q y cualesquiera sujetos S , S^* :

- (i) Si S aparentemente²¹ percibe que P , entonces S llega a creer que P .
- (ii) Si S aparentemente recuerda que P , entonces S llega a creer que P .
- (iii) Si S cree que S^* le está dando la información de que P , entonces S llega a creer que P .
- (iv) Si S cree que Q y S cree que P se sigue de Q , entonces S llega a creer que P . (Fernández, 2013, p. 46).
- (v) Si a S le parece intelectualmente que P , entonces S llega a creer que P . (Fernández, 2013, p. 48).

En cada una de estas afirmaciones condicionales, se especifica un estado mental en el antecedente, el cual normalmente constituye el fundamento para la formación de una creencia, la cual se especifica en el consecuente. Las afirmaciones (i) a (iv) describen los estados mentales asociados a la percepción, la memoria, el testimonio y el razonamiento. La afirmación (v) describe un estado mental que constituye el fundamento para una creencia a priori. En cada caso también se describe la creencia que normalmente se forma con base en estos estados mentales antecedentes. No me detendré en los detalles de las cinco afirmaciones. El punto importante es que se supone que existe una regularidad en nuestras maneras de formar creencias y ésta puede ser descrita en enunciados como los de (i) a (v).

²¹ ¿Por qué Fernández habla de una percepción *aparente*? La razón (no muy elaborada por Fernández) es que el sujeto forma su creencia de que p en respuesta a una experiencia que le presenta el mundo como si p . Esta experiencia puede ser verdadera cuando el sujeto percibe que p , o puede ser falsa cuando se trata sólo de una percepción *aparente*. Lo importante para Fernández es que un mismo tipo de estado mental (la experiencia que presenta el mundo como si p) tiende a causar en el sujeto la creencia de que p . Consideraciones análogas aplican a la afirmación (ii).

El procedimiento de Bypass se justifica gracias a esta regularidad. Fernández describe Bypass así:

Para cualquier proposición P y sujeto S:
Normalmente, si S cree que cree que P, entonces hay un estado E tal que

(a) la creencia de orden superior ha sido formada con base en E.

(b) E constituye el fundamento de la creencia de que P, de S.
(Fernández, 2013, p. 49).

Bypass es la interpretación que Fernández ofrece de la observación de Evans. Si me preguntan si creo que habrá una tercera guerra mundial, examino mi evidencia para tal guerra. Si hay percepciones, recuerdos, testimonios, etc., que respaldan el que habrá una tercera guerra mundial, autoadscribo con base en estos estados mentales la creencia sobre la guerra: “Creo que habrá una tercera guerra mundial”. Mi autoadscripción no se basa en la creencia de primer orden, sino en la evidencia (o las razones) para tal creencia de primer orden. La creencia misma se sobrepasa, tal como dice el nombre del procedimiento: Bypass.

La teoría de Fernández tiene un aspecto metafísico y uno normativo.²² El aspecto metafísico describe la mecánica causal de la formación de creencias; el aspecto normativo, las relaciones de justificación. Fernández se concentra en las relaciones normativas, pero para mi discusión de algunas objeciones en la siguiente sección conviene distinguir los dos aspectos. La metafísica de Bypass consiste en varias relaciones causales entre los fundamentos, las creencias de primer orden y las creencias de segundo orden. Los fundamentos son estados mentales asociados con percepción, memoria, testimonio y razonamientos. Estos estados mentales regularmente causan la formación de creencias de primer orden y, según Bypass, también de segundo orden. Las creencias de segundo orden son causadas por los mismos fundamentos que las creencias de primer orden que se autoadscriben en aquellas. Así, la percepción de

²² La distinción de estos dos aspectos, aplicada a la teoría de Fernández, es mía. Este autor no la usa como tal.

una manzana en frente de mí causa tanto la creencia de primer orden “Hay una manzana en frente de mí”, como la creencia de segundo orden “Creo que hay una manzana en frente de mí”.

Veamos ahora el aspecto normativo de la teoría. El estado mental que constituye el fundamento de una creencia de primer orden justifica esta creencia en virtud de su contenido representacional. La percepción de una manzana en frente de mí justifica mi creencia de que hay una manzana en frente de mí porque tiene el mismo contenido representacional. La percepción de una manzana en frente de mí también justifica mi creencia de que *creo que* hay una manzana en frente de mí. Pero no la justifica en virtud de su contenido representacional, sino en virtud de la relación causal entre la percepción y la creencia de primer orden. Existe una regularidad entre las dos: la percepción regularmente causa la creencia. Es por la existencia de tal regularidad que está justificada la autoadcripción de la creencia de primer orden con base en la percepción (cfr. Fernández, 2013, pp. 53 y ss. [sección 2.5]).

Nótese que es posible que la creencia de primer orden no tenga justificación aunque la autoadcripción de ésta sí. Podría ser, por ejemplo, que regularmente razono falazmente afirmando el consecuente.²³ En este caso, mi creencia de primer orden carecería de justificación.²⁴ Sin embargo, si autoadscribiera la creencia resultante de mi razonamiento falaz con base en los estados mentales que me hacen embarcar regularmente en la afirmación del consecuente, entonces haría una autoadcripción no sólo verdadera, sino también justificada. La razón es, según Fernández, que incluso en este caso existe una regularidad causal entre un estado mental fundamento y la creencia de primer orden. Se trata de una regularidad irracional que no sirve para justificar la creencia de primer orden. Pero esta irracionalidad no es

²³ El ejemplo es mío. Fernández discute un caso análogo (la creencia de primer orden no tiene justificación, la creencia correspondiente de segundo orden sí), pero no usando falacias lógicas, sino prejuicios, como ejemplo de creencias de primer orden sin justificación (cfr. Fernández, 2013, pp 65 y ss.).

²⁴ Estoy suponiendo, esquemáticamente, que mi razonamiento se basa en las creencias de que q y de que si p , entonces q . Con base en estas creencias concluyo, directa y falazmente, que p . Este esquema no coincide con el principio (iii) citado anteriormente con el que Fernández trata de describir nuestro razonamiento inferencial. Para más discusión véase, más adelante, la tercera observación a la segunda objeción en contra de la teoría de Fernández.

relevante cuando la cuestión es si la autoadcripción tiene justificación. La tiene simplemente en virtud de la regularidad entre el estado mental y la creencia (irracional) de primer orden.

¿Cómo soluciona la teoría de Fernández el problema del autoconocimiento? Es decir, ¿cómo explica su teoría que nuestro autoconocimiento exhibe tanto un acceso peculiar como uno privilegiado a nuestras creencias de primer orden (cfr. sección 2 *supra*)? Veamos primero el acceso peculiar.²⁵ Claramente Bypass es un procedimiento sólo para la adscripción de creencias a uno mismo. Los estados mentales que son fundamento de mis creencias de primer orden no justifican la adscripción de creencias a otras personas porque no existe una regularidad causal entre *mis* estados mentales, por ejemplo mis percepciones, y las creencias de *otras* personas. Es posible que una percepción mía haga un tanto más probable que otra persona — especialmente si está cerca y en una posición similar a mí— también tenga las creencias que se fundamentan en mi percepción. Pero la probabilidad de que tal conclusión sea equivocada también es mucho más grande que en el caso de mis autoadcripciones. Por lo mismo, Bypass es principalmente un método para conocer las propias creencias, no las de otras personas. Bypass también explica por qué el acceso a las propias creencias es más directo que el acceso a las creencias de otras personas. Bypass no es una inferencia, sino la formación de una creencia en respuesta inmediata al estado mental que lo justifica. No es necesario percibirse a sí mismo para ejecutar Bypass, pero muchas veces sí es necesario observar a otra persona para poder adscribirle creencias. En este sentido, Bypass es un procedimiento más directo para conocer (las propias) creencias.

¿Cómo explica Bypass el acceso privilegiado²⁶ que tenemos a las propias creencias? La idea general de Fernández es que la adscripción

²⁵ La noción de “acceso peculiar” que utilizo es similar a la noción de “acceso especial” de Fernández. Él dice que el acceso especial consiste en el hecho de que el sujeto no depende de razonamientos ni de evidencia de comportamiento en sus autoadcripciones de actitudes proposicionales (cfr. Fernández, 2013, p. 5).

²⁶ La noción de acceso privilegiado que se usa aquí es muy similar a la noción de “acceso fuerte” de Fernández (cfr. 2013, p. 6). Fernández también usa el término “acceso privilegiado”, pero en sus textos la expresión comprende tanto lo que él llama “acceso especial” como “acceso fuerte”.

de creencias a otras personas “depende de la confiabilidad de algunas facultades de la cual no dependen mis autoatribuciones [de creencia]” (Fernández, 2013, p. 59). Para saber qué creen otras personas tengo que observar su comportamiento, incluso su comportamiento verbal, y sacar mis conclusiones a partir de estas observaciones. Si eso es correcto, entonces el acceso a las creencias de otras personas depende de facultades como la percepción y de mi capacidad para hacer inferencias a partir de la percepción. En consecuencia, este acceso está sujeto a posibles fallas que puedan ocurrir en la percepción o en mis inferencias. El procedimiento de Bypass, en cambio, no depende de la percepción verídica y tampoco requiere hacer inferencias. Sí, se requiere que *tenga* el estado mental que es el fundamento para mi creencia de primer orden, a saber, una experiencia perceptiva, un (aparente) recuerdo, la aceptación de un testimonio, etc. Pero no importa si se percibe o recuerda correctamente o si el testimonio es verdadero. La autoadscripción de creencia, según Bypass, se basa directamente en ese estado mental. No se necesita hacer una inferencia. Por consiguiente, el procedimiento de Bypass no está sujeto a fallas en la percepción, memoria, testimonio o en mis inferencias. Se podría preguntar aquí qué tan confiable es la formación de una creencia de segundo orden con base en un estado mental como una percepción, recuerdo o testimonio. Fernández no considera esta interrogante y no es fácil decir cómo se podría contestar. Pero su explicación del acceso privilegiado depende de que esta formación de creencias de segundo orden sea un ejercicio más fácil que las percepciones e inferencias necesarias para adscribir creencias a otras personas.

7. Dos objeciones a la teoría de Fernández

Me parece que las objeciones de Boyle y Gertler contra Byrne, que discutí en sección 5, pueden ser reformuladas de tal forma que también apliquen a la teoría de Fernández. Sin embargo, no las examinaré aquí, porque creo que también las respuestas que Fernández podría dar a estas objeciones son similares a las que podría dar Byrne y tienen una plausibilidad similar.

En lugar de las ideas de Boyle y Gertler, quiero desarrollar dos objeciones nuevas que todavía no han sido investigadas en la discusión de la teoría de Fernández. Ambas tienen que ver con la pregunta de si su teoría puede explicar el conocimiento de las propias creencias cuando

nuestra manera de formarlas cambia. La primera objeción, que concierne el aspecto normativo de la teoría, dice que el procedimiento de Bypass no es capaz de justificar autoadscripciones de creencias que se formaron accidentalmente. La segunda, que concierne el aspecto metafísico, pone en duda si el procedimiento de Bypass puede responder adecuadamente a cambios algunos en nuestras maneras de formar creencias.

La primera objeción surge del hecho de que muchas veces nuestras creencias de primer orden son irracionales. La objeción señala que no es plausible que en algunos casos el autoconocimiento acerca de tales creencias carece de justificación, como parece implicar la teoría de Fernández. Ya vimos anteriormente un ejemplo de la formación irracional de creencias: supóngase que regularmente afirmo el consecuente. En este caso, formo creencias de primer orden de manera irracional. Sin embargo, Fernández argumenta, la *autoadscripción* de tales creencias a través del procedimiento de Bypass *no* es irracional, sino justificada porque existe una *regularidad* en mi manera de formar las creencias de primer orden. La regularidad es irracional; regularmente razono falazmente y afirmo el consecuente. Pero aun así, la regularidad en razonar de esta manera falaz justifica el procedimiento de Bypass. Es porque *siempre* formo mis creencias de primer orden sobre estos fundamentos irracionales que también puedo autoadscribirlas sobre estos fundamentos.

Me parece que el argumento de Fernández es correcto. Pero el problema es que a veces formamos creencias de una manera irracional e *irregular*. Puede ser que normalmente no afirmo el consecuente, ya que sé que es un razonamiento falaz. Pero en una ocasión aislada, tal vez por estar distraído por alguna razón, sí cometo la falacia. La creencia que formo entonces es el resultado de un error no habitual, sino accidental e inusual. ¿Puedo saber de la creencia que formo de esta manera? No parece plausible negar que una creencia propia, que es accidentalmente irracional, se pueda conocer en exactamente la misma forma que una creencia racional. Pero esto es lo que dice la teoría de Fernández. Tal vez sí pueda utilizar el procedimiento de Bypass para hacer una autoadscripción de la creencia de primer orden (aunque véase la segunda objeción más adelante). Pero está claro que Bypass no puede justificarse, en este caso, por la regularidad con la que el sujeto siempre forma este tipo de creencias de primer orden. Esa regularidad no existe en nuestro caso porque el error es atípico e inusual para mí, no un hábito regular. El uso de Bypass para la autoadscripción de una creencia que

formo de manera atípicamente irracional no se puede justificar de la misma manera como en otros casos donde la creencia de primer orden se forma según alguna regularidad. En consecuencia, Bypass no puede darnos conocimiento de las propias creencias si las formamos a través de un proceso accidentalmente erróneo.

Nótese que para el anterior argumento no es relevante que la creencia de primer orden sea errónea.²⁷ Lo que impide que la autoadscripción tenga justificación es únicamente el hecho de que la creencia de primer orden se formó *accidentalmente*, es decir sin regularidad. Se puede formular un argumento análogo al del párrafo anterior con una creencia de primer orden *verdadera*, pero formada accidentalmente. Podríamos pensar, por ejemplo, en el sujeto que tiene el hábito de afirmar falazmente el consecuente. Pero en una ocasión el sujeto se equivoca y accidentalmente razona correctamente, digamos siguiendo el esquema de *modus ponens* en lugar de afirmar el consecuente. El problema para Fernández es que en este caso no existe una regularidad con la que el estado mental (aquí: la creencia de que *p* y la creencia de que *q* se sigue de *p*) causa la creencia de primer orden en el sujeto. En consecuencia, seguir el método de Bypass y formar la creencia de segundo orden con base en el estado mental no tiene justificación. La objeción contra Fernández es que esta consecuencia de su teoría no es plausible. ¿Por qué no debería ser posible conocer una creencia propia, independientemente de si la formé accidentalmente o no?

En lo que sigue, me concentraré en el caso donde la creencia de primer orden formada accidentalmente es errónea. Pero los argumentos se pueden reconstruir análogamente para los casos donde la creencia accidental es verídica.

Fernández puede contestar mi crítica señalando su definición de lo que es el “fundamento de una creencia”:

Sea ‘S’ un sujeto, ‘G’ un estado [mental] y ‘B’ una creencia. Utilizaré las expresiones ‘G constituye el fundamento [*grounds*] de B en S’ y ‘B está fundamentado [*grounded*] sobre G en S’ para referirme al hecho de que S tiende a tener B cuando está en G (Fernández, 2013, p. 45).

²⁷ Agradezco a un árbitro de *Tópicos* por haber llamado mi atención a este punto.

Una consecuencia de esta definición de “fundamento” es que no puede haber fundamentos irregulares de nuestras creencias. Un estado mental sólo puede ser el fundamento para una creencia si *tiende* a producir la creencia en el sujeto. Si un sujeto tiende a razonar falazmente existe un estado mental en el sujeto que tiende a producir las creencias falaces. Pero si el sujeto cae en un error aislado que no corresponde a algún hábito regular, evidentemente los estados que producen el error no *tienden* a producir la creencia errónea en el sujeto. Más bien, parece que, según la definición de “fundamento” que ofrece Fernández, creencias que son atípicamente erróneas o solamente se formaron accidentalmente *no tienen fundamento alguno* en el sujeto. Y si no tienen fundamentos, el procedimiento de Bypass no nos puede dar conocimiento de ellas, ya que Bypass describe autoadscripciones de creencia que se basan en los fundamentos de las creencias de primer orden. Si Bypass no tiene aplicación en la autoadscripción de estas creencias accidentales, tampoco puede faltarle una justificación al procedimiento en este caso.

En este punto quiero hacer tres observaciones críticas. Las primeras dos son más específicas y sobre la pregunta de si podemos conocer las propias creencias cuando estás son accidentalmente erróneas. La tercera es una crítica más general a la teoría de Fernández.

La primera observación crítica es que la definición que Fernández ofrece de “fundamento” puede parecer arbitraria en el punto que aquí es relevante. Según el autor, la noción no “conlleva ninguna connotación normativa. Los fundamentos se conciben aquí como estados que se caracterizan simplemente por sus roles causales” (Fernández, 2013, p. 45, nota de pie 7). El fundamento de una creencia es, entonces, aquel estado mental que tiende a causar la creencia. Pero está claro que las creencias accidentalmente erróneas también tienen causas, incluso pueden ser causadas por otros estados mentales (como las creencias resultantes de inferencias accidentalmente falaces). Lo que puede parecer arbitrario es que, según la definición de Fernández, los estados mentales que accidentalmente causan creencias no cuenten como sus fundamentos. Más bien, Fernández estipula con su definición que estas creencias no tienen fundamentos. Si, por el momento, aceptamos los estados mentales que causan accidentalmente a alguna creencia en el sujeto como “fundamentos irregulares”, entonces el procedimiento de Bypass podría ser puesto en marcha también para conocer a estas creencias. El sujeto simplemente tendría que basar su creencia de segundo orden en el fundamento irregular de la creencia de primer orden. Parece que

Bypass debería funcionar igual que en el caso regular, excepto que la autoadscripción carecería de justificación. La situación entonces sería la siguiente: podríamos hacer autoadscripciones de creencias, tanto regularmente formadas como accidentalmente formadas, usando Bypass. En ambos casos la autoadscripción debería ser verdadera. Pero en el segundo caso le faltaría la justificación, porque la relación entre el fundamento (irregular) y la creencia de primer orden no sería regular. Y esta discrepancia entre las dos autoadscripciones es una consecuencia extraña de la teoría.

La segunda observación crítica es que incluso si aceptamos la estipulación de Fernández y aceptamos que las creencias accidentales no tienen fundamento y por ende no puede haber un procedimiento Bypass tal como Fernández lo describe para conocerlas, todavía queda la pregunta de si no es posible conocer tales creencias de la misma manera que creencias que no son erróneas de esta forma. Si mi creencia es el resultado de un error no habitual, ¿por qué significa eso que no puedo conocerla (de la manera normal en la que conozco todas mis creencias)? Fernández usa repetidamente el ejemplo donde veo una manzana en frente de mí y con base en esta percepción formo la creencia de segundo orden “Creo que hay una manzana en frente de mí”. Pero supóngase que lo que veo en realidad es una pera. Normalmente la reconocería como tal. Pero en esta ocasión estoy distraído por alguna razón (el teléfono suena) y formo la creencia de que hay una manzana en frente de mí. Tal vez más tarde, reflexionando bien sobre lo que vi, concluya que probablemente era una pera (y podemos suponer que me baso exclusivamente en el recuerdo de mi percepción, no en información adicional que he recibido mientras). ¿Es plausible que anteriormente *no sabía* que creía que había una manzana en frente de mí? ¿Por qué no debería haber sido capaz de conocer esta creencia mía? Pero si pude conocerla, Bypass no nos explica cómo eso es posible.²⁸

²⁸ Fernández sugiere que la objeción describe un caso muy raro, seriamente anormal: “Si las circunstancias psicológicas que estoy experimentando cuando formo la creencia accidental de primer orden son bastante anormales (y deben ser seriamente anormales si carezco de cualquier fundamento para mi creencia de primer orden), entonces no parece ser irrazonable pensar que, incluso si mi autoatribución de la creencia de primer orden es verdadera, no está justificada. Después de todo, si he tomado drogas o no he dormido por 48 horas y no soy responsable por la creencia de primer orden que estoy formando, ¿qué razón hay

La tercera observación crítica es de una naturaleza más general. Fernández afirma que la formación de creencias sobre fundamentos irregulares es algo muy raro que presupone condiciones seriamente anormales (cfr. Fernández, 2015b, p. 150). Pero —contrariamente a lo que piensa nuestro autor—, en general, errores accidentales no son raros, sino algo que ocurre cotidianamente. Tales errores, para Fernández, tienen que darse no en el paso de los estados mentales que son los fundamentos a las creencias de primer orden, sino anteriormente, en la formación de los estados mentales que —muchas veces— todavía no son creencias, sino percepciones, recuerdos o impresiones, y que sirven como fundamento para la formación de éstas. Así, según nuestro autor, es raro que algo falle en el paso de un estado perceptual a la creencia correspondiente o en el paso de una memoria aparente a la creencia correspondiente. Pero no es tan raro que algo falle en la formación del estado perceptual o en la formación de la memoria. Es porque Fernández ubica el error accidental principalmente en el proceso de la formación de los estados *anteriores* a la formación de creencias que su procedimiento de Bypass no parece ser afectado por tales errores. Pero ¿es plausible que la formación de creencias raramente falle y que la multitud de los pequeños o grandes errores que cotidianamente ocurren en nuestras creencias se deban principalmente a fallas anteriores a la formación de creencias?

Esta conclusión se podría cuestionar a través de una duda acerca de una afirmación general que Fernández hace: ¿es cierto que generalmente formamos nuestras creencias con base en otros *estados mentales*? Para Fernández, nuestras creencias sólo hacen contacto con la realidad a través de otros estados mentales. Pero si la realidad también pudiera llevar *directamente* a la formación de creencias, y si esto fuera un proceso muy frecuente, y si tal vez incluso fuera el proceso normal de formación de creencias, entonces sería más plausible que a menudo nuestra misma formación de creencias falle y produzca errores, no sólo la formación de estados mentales anteriores a la formación de creencias. En este caso podría haber un número significativo de creencias accidentalmente erróneas; creencias sin fundamento en otros estados mentales y formadas de manera irregular. Tales creencias ciertamente tendrían causas, pero estas causas no contarían como fundamentos, según la definición oficial

para pensar que soy competente en atribuir creencias a mí mismo?" (Fernández, 2015b, p. 150).

de fundamento (a saber, un estado mental que *tiende* a causar una creencia) que Fernández ofrece. Si pudiéramos *conocer* estas creencias no podría ser a través del procedimiento Bypass, ya que no tienen fundamento. Incluso si aceptáramos las causas irregulares que estas creencias indudablemente tendrían como sus fundamentos, es claro que un procedimiento como Bypass no podría proporcionarnos una justificación para nuestro conocimiento, ya que la relación entre estas causas y nuestras creencias sería irregular y accidental. Tendríamos, entonces, una situación en la que un número significativo de nuestras creencias —y no sólo creencias en situaciones raras— no podrían ser conocidas a través de Bypass o —si pudieran ser conocidas— no podrían ser justificadas a través de Bypass, porque se formarían erróneamente y de manera accidental e irregular.

Para evaluar esta crítica debemos preguntar si las creencias en realidad pueden basarse directamente en la realidad (afuera de nuestra mente), en lugar de a través de otros estados mentales intermediarios. Con respecto a la percepción, por ejemplo, varios filósofos argumentan que ésta no es un estado intermediario entre realidad y creencias, sino que percibir es sólo adquirir ciertas creencias (sobre cosas perceptibles).²⁹ Teorías similares existen sobre la memoria (recordar *es* directamente formar una creencia sobre el pasado, o recordar *es* todavía saber algo que ocurrió en el pasado,³⁰ no producir un estado mental que luego sirve de fundamento para formar la creencia). No es posible, en el contexto de este artículo, discutir estas teorías a fondo. Pero el hecho de que existen señala que la propuesta de Fernández puede ser cuestionada en este punto.

Para terminar esta línea argumentativa quisiera sólo mostrar un problema análogo en la manera en que Fernández entiende la adquisición de creencias por medio de inferencias. Dice el autor: “Si S cree que Q y S cree que P se sigue de Q, entonces S llega a creer que P” (Fernández, 2013, p. 46). Según este esquema, ¿cómo razonaría una persona que afirma el consecuente? Normalmente esta falacia se describe según el siguiente esquema:

²⁹ Cfr., por ejemplo, Armstrong (1968, capítulo 10).

³⁰ Gilbert Ryle parece entender así el concepto de “recordar” (cfr. Ryle, 1949, capítulo VIII, sección 7).

Si p , entonces q .

q

Por lo tanto, p .

En el principio de formación de creencias que propone Fernández, en este caso Q representaría “(Si p , entonces q) y q ” y P representaría p . Fernández dice que si un sujeto S cree que “(si p , entonces q) y q ” y si S cree que q se sigue de “(si p , entonces q) y q ”, entonces S llega a creer que p . El problema con esta reconstrucción del razonamiento falaz es, a mi modo de ver, que la falacia *desaparece* del razonamiento. Si uno cree una cosa y cree que otra se sigue de esta cosa, entonces es racional llegar a creer esta segunda cosa. El problema de la falacia aquí se ubica únicamente en el valor de verdad de las premisas del razonamiento. Si no es cierto que la segunda cosa se sigue de la primera, entonces uno puede llegar a creer algo falso. Lo que falla es la creencia de que la segunda cosa se sigue de la primera. Esto no es una falla en la inferencia, sino en una de las premisas de la inferencia. Nuevamente resulta, entonces, que la formación de la creencia, tal como la concibe Fernández difícilmente puede fallar, mientras el error que contiene la creencia se debe a algo anterior a la formación. Sin embargo, si tomamos en serio la idea de que es posible *razonar falazmente*, entonces tenemos que decir que el sujeto cree que si p , entonces q y que q , y de esto *directamente* concluye que p . Es decir, las creencias en las que se basa el sujeto son la creencia de que si p , entonces q y la creencia de que q , no una creencia adicional de que de eso se sigue que p .³¹ El razonamiento es falaz porque la conclusión no se sigue de las premisas tal como el sujeto razonó. La formación misma de

³¹ La idea de que tal creencia podría ser necesaria para poder hacer la inferencia de hecho nos puede llevar a un regreso infinito. Fernández dice que el sujeto, para inferir de Q que P, debe creer que Q y creer que la conclusión P se sigue de la premisa Q. Pero ahora parece que hemos añadido una nueva premisa al argumento, a saber, que la conclusión P se sigue de la premisa Q. En lugar de una simple inferencia de Q a P, ahora tenemos una inferencia con forma de *modus ponens*. El regreso surge porque, siguiendo la pauta de Fernández, ahora se puede decir nuevamente que el sujeto debería creer una premisa adicional que dice que de las anteriores premisas (a saber: Q y que de Q se sigue P) se sigue la conclusión P. Y así al infinito. El regreso se puede evitar aceptando que un sujeto puede inferir de una premisa Q que P sin creer premisas adicionales.

la creencia falla, no sólo uno de los estados mentales (la creencia de que P se sigue de Q) en los que se basa como fundamento. La objeción que he discutido supone que la formación de la creencia a menudo no sólo es falaz, sino también irregular. Es plausible que aun así podamos tener un conocimiento peculiar y privilegiado de ella: ¿por qué no debería ser posible conocer una creencia accidental de la misma manera que una regular? Si es posible, la teoría de Fernández no puede explicar este tipo de autoconocimiento.

Veamos ahora mi segunda objeción a la teoría de Fernández, la cual concierne al aspecto metafísico de la teoría. Me parece que es la más seria: no es claro si la teoría puede explicar cómo un sujeto se puede dar cuenta de un *cambio* en la manera en que forma sus creencias de primer orden. Reconsideremos un ejemplo que anteriormente señalé como ejemplo de la formación irracional de creencias. Un sujeto razona falazmente afirmando el consecuente. Fernández argumenta que si el sujeto *regularmente* razona de esta manera falaz, entonces el procedimiento Bypass le puede dar un conocimiento de las creencias así formadas falazmente, porque la relación entre los fundamentos y las creencias de primer orden, aunque sea falaz, es regular. El sujeto *siempre* razona de esta manera y por eso está justificado cuando, sobre las mismas bases, también se autoatribuye la creencia que se formó de esta manera irracional. En la anterior objeción sobre el aspecto normativo de la teoría de Fernández discutimos esta idea. Aquí, quiero enfocarme en el aspecto metafísico. Supóngase que el sujeto *cambia* su manera de razonar. Deja de afirmar el consecuente y se conforma con afirmar el antecedente. ¿Puede el sujeto darse cuenta de este cambio en su manera de formar creencias?

La pregunta no es si el sujeto tiene alguna opinión sobre los procesos de su formación de creencias, sino simplemente si sus autoatribuciones de creencias, resultado de la aplicación del procedimiento Bypass, reflejarán el cambio en su manera de razonar. Según Fernández, Bypass significa que la creencia de segundo orden se forma únicamente sobre el fundamento de la creencia de primer orden, no con base en esta creencia misma. La dificultad, cuando cambia la manera de razonar del sujeto, es que, al parecer, el procedimiento de Bypass no puede ser sensitivo a tales cambios, ya que el procedimiento se basa únicamente

En este caso, lo que determina si el sujeto razona falazmente es la validez o invalidez del paso de Q a P, no si sus premisas son verdaderas o falsas.

en estados mentales que son anteriores a la formación de la creencia de primer orden. El cambio en la manera de formar creencias no parece ser detectable en los estados mentales a partir de los cuales luego se forman las creencias. En nuestro ejemplo, las creencias “ q ” y “Si p , entonces q ” primero (cuando el sujeto todavía tiene el hábito de afirmar falazmente el consecuente) llevan a la formación de la creencia de que p y luego (cuando el sujeto deja el hábito de razonar así atrás) ya no. No hay nada en las creencias “ q ” y “Si p , entonces q ” mismas que podría indicar si el sujeto las usa como fundamento para razonar (falazmente) que p o no. Entonces, ¿cómo se supone que el sujeto sepa —a través de Bypass solamente y con base en estas dos creencias— si cree que p ?

Tal vez Fernández podría argumentar que la rutina de Bypass se puede formar con el tiempo porque existe una regularidad en la forma de razonar del sujeto. Primero existe un hábito de razonar falazmente y eso le permite al sujeto formar una rutina de Bypass correspondiente. Con el tiempo el sujeto aprende y se da cuenta de que autoatribuirse creencias según Bypass le resulta en autoadscripciones de creencia verdaderas. Igualmente, cuando el sujeto deja de razonar así, con el tiempo se va a dar cuenta de que la vieja rutina de Bypass ya no produce autoadscripciones verdaderas y en consecuencia la abandona. Vale mencionar que para así aprender por experiencia que cierto procedimiento de Bypass funciona, un sujeto tiene que conocer y confirmar sus creencias de primer orden de una manera independiente, probablemente desde la perspectiva de la tercera persona. No es claro que exista tal aprendizaje; si existiera, deberíamos estar familiarizados con él en nuestra vida diaria.

Pero me parece que la idea de Fernández es más bien que el sujeto puede saber qué creencia surgirá de sus estados de fundamento porque en virtud de estos estados *le parece* al sujeto que p . Cuando el sujeto percibe (aparentemente) una manzana, entonces al sujeto *le parece* que ahí hay una manzana. Cuando el sujeto recuerda (verídica o aparentemente) que p , entonces al sujeto *le parece* que p . Cuando el sujeto (que está acostumbrado a razonar falazmente) cree que q y que si p , entonces q , entonces —en virtud de estas creencias— *le parece* al sujeto que p . Y cuando el sujeto (que no tiene la disposición falaz) cree que q y que si p , entonces q , entonces —en virtud de estas creencias— *no le parece* al sujeto que p . Así, los estados mentales que son los fundamentos, según Fernández, para nuestras creencias de primer orden traen consigo algo como una tendencia o una inclinación a formar la creencia en cuestión. Y esta tendencia debe ser detectable por el sujeto, tal vez en la forma de

un “parecer”, para que el procedimiento de Bypass funcione. Sólo si el sujeto de algún modo detecta que algún estado mental le mueve hacia la formación de cierta creencia (de primer orden) el procedimiento de Bypass se activa y produce la autoatribución de la creencia.

Si eso es así, entonces se trata de una adición importante a la teoría de Fernández. No es sólo la presencia de algún estado mental de fundamento lo que nos hace autoatribuir vía Bypass una creencia de primer orden (a saber, la creencia que normalmente formamos con base en el estado mental). Más bien, para que el procedimiento de Bypass funcione, el sujeto tiene que detectar además la fuerza que el estado mental ejerce sobre él para formar cierta creencia. Sólo gracias a detectar esta fuerza puede el sujeto seguir autoatribuyendo correctamente sus creencias incluso cuando cambia su manera de formarlas.

¿Es esta adición a la teoría de Fernández problemática? Creo que no; al contrario, hace la teoría más plausible. Pero la adición es significativa cuando se trata de comparar las teorías de Byrne y Fernández. Originalmente parecía haber una diferencia importante entre las dos que reside en lo que cada una considera como base para llegar a una autoadscripción de creencia. En el caso de Byrne, la autoadscripción se basa, vía una inferencia, en la creencia de primer orden misma que se autoadscribe. En cambio, Fernández sugiere que esta creencia de primer orden “se pasa por alto” en el procedimiento Bypass y la autoadscripción sólo se basa en lo que es el fundamento para la creencia de primer orden, no en esta creencia misma. Esta diferencia entre las dos teorías —la más importante a mi modo de ver— se reduce con la nueva adición a la teoría de Fernández. Según la adición, nuestras autoadscripciones se basan en los fundamentos para las creencias de primer orden *y* en la fuerza que estos fundamentos tienen para llevarnos a formar ciertas creencias de primer orden, aquéllas que luego autoadscribimos. Si comparamos lo que es la base para autoadscribir la creencia de que *p*, según Byrne y Fernández, tenemos lo siguiente: según Byrne, la base es la creencia de que *p*. Según Fernández, la base es un estado mental *E* y su actual fuerza para llevar al sujeto a formar la creencia de que *p*. Tal vez podríamos decir que para autoadscribir la creencia de que *p* tengo que detectar mi estado *E* y que en virtud de *E* parece que *p*.³² Eso es muy similar a creer que

³² Se trata de un parecer *tomando en cuenta toda la información que tengo*. En este sentido, un palo sumergido parcialmente en agua *no* parece doblado *tomando en cuenta que el agua distorsiona la visión* (cfr. Fernández, 2015b).

p. Y por eso las teorías de Byrne y Fernández se vuelven más similares una vez que la teoría de Fernández se modifica como aquí he indicado. Fernández requiere que el sujeto detecte que “parece que *p*” (en virtud de *E*) para luego autoatribuir la creencia de que *p*. Byrne requiere que el sujeto detecte que *p* (aunque es posible que se equivoque sobre *p* y sólo le parezca que *p*) para luego autoatribuir la creencia de que *p*. La diferencia principal entre las dos posiciones, según mi parecer, se reduce ahora a que según Fernández creer algo siempre sucede en virtud de otro estado mental *E*, mientras Byrne no se compromete con tal afirmación. Pero como vimos, esta afirmación puede ser cuestionada³³ y, además, ya no parece central para el procedimiento de Bypass. Lo central parece ser que el sujeto detecte que algo (el fundamento para su creencia de primer orden, sea esto un estado mental o no) lo “mueve” a creer algo; en otras palabras, el sujeto tiene que detectar que (parece que) *p*. Y como expuse en la sección 4, esto es también la base del procedimiento que Byrne describe con su regla CREE.

8. Conclusión

Tanto Byrne como Fernández ilustran cómo una teoría de la transparencia de la mente puede ayudarnos a solucionar el problema del autoconocimiento, es decir a explicar y reconciliar tanto la peculiaridad como el privilegio que acompañan a este fenómeno. La peculiaridad se debe a que sólo en mi propio caso tiene sentido utilizar un procedimiento de transparencia para autoatribuir creencias; lo que se me presenta como verdadero sobre el mundo es precisamente lo que *creo* sobre él, aunque no necesariamente lo que cree alguien más sobre él. El privilegio (el cual no incluye infalibilidad, según esta propuesta) se debe a la sencillez del proceso de la autoatribución, la cual no depende de la veracidad de la percepción, memoria, testimonio u otras fuentes del conocimiento tales como inferencias complejas.

En la discusión de las dos propuestas de transparencia vimos que ambas se enfrentan a ciertas objeciones: la racionalidad del procedimiento puede ser cuestionada (cfr. Boyle, 2011, y mi primera

³³ De hecho, Byrne parece rechazar la afirmación para el caso de creencias perceptuales. Según él, percibir involucra constitutivamente formar creencias perceptuales de tal forma que la percepción no puede ser un estado mental meramente intermediario entre realidad y creencia (cfr. Byrne, 2012a, pp. 204 y ss.).

objeción a Fernández) y también su funcionalidad (cfr. Gertler, 2011, y mi segunda objeción a Fernández). Tanto Byrne como Fernández pueden contestar estas objeciones. Pero me parece que en el caso de Fernández los problemas son un poco más graves y, cuando tratamos de solucionarlos, su teoría se asemeja mucho a la de Byrne. Quedan otros aspectos de las teorías para investigar, en especial cómo se comparan los intentos de ambos filósofos por generalizar sus procedimientos para la adquisición no sólo del conocimiento de las propias creencias, sino también de otros estados mentales, como los deseos.³⁴ El resultado del presente trabajo es que la propuesta de Byrne parece ser algo más plausible que la de Fernández.³⁵

Referencias

- Armstrong, D. M. (1968). *A Materialist Theory of the Mind*. Routledge & Kegan Paul.
- Boyle, M. (2011). Transparent Self-Knowledge. *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary*, 85(1), 223-241. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8349.2011.00204.x>.
- Byrne, A. (2005). Introspection. *Philosophical Topics*, 33(1), 79-104. <https://doi.org/10.5840/philtopics20053312>.
- ____ (2011a). Knowing That I Am Thinking. En A. Hatzimoysis (ed.), *Self-Knowledge*. (pp. 105-123). Oxford University Press.
- ____ (2011b). Transparency, Belief, Intention. *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary*, 85(1), 201-221. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8349.2011.00203.x>.

³⁴ El libro de Fernández elabora en detalle cómo un procedimiento análogo a Bypass podría permitirnos autoatribuir deseos (cfr. Fernández, 2013, capítulo 3). El autor también muestra cómo su modelo podría ayudarnos a entender la paradoja de Moore, el fenómeno de la inserción de pensamientos y la autodecepción (cfr. Fernández, 2013, capítulos 4, 5 y 6). Byrne, por su parte, ha publicado textos que generalizan la idea detrás de la regla CREE al conocimiento de los propios deseos (Byrne, 2012b), las propias intenciones (Byrne, 2011b), las propias percepciones (Byrne, 2012a) y los propios pensamientos actuales (Byrne, 2011a).

³⁵ Agradezco a dos árbitros de *Tópicos* por sus comentarios y sugerencias acertadas para mejorar este trabajo.

- ____ (2012a). Knowing What I See. En D. Smithies y D. Stoljar (eds.), *Introspection and Consciousness*. (pp. 183-209). Oxford University Press.
- ____ (2012b). Knowing What I Want. En J. Liu y J. Perry (eds.), *Consciousness and the Self: New Essays*. (pp. 165-183). Cambridge University Press.
- Descartes, R. (1904). *Œuvre de Descartes. Vol. VII. Meditationes de prima philosophia*. C. Adam y P. Tannery (eds.). Léopold Cerf. Sitio de Internet Archive: <https://archive.org/details/uvresdedescartes07desc/page/n8>.
- Evans, G. (1982). *The Varieties of Reference*. Clarendon.
- Fernández, J. (2013). *Transparent Minds: A Study of Self-Knowledge*. Oxford University Press.
- ____ (2015a). Resumen de *Transparent Minds*. *Teorema*, 34(1), 95-100. Sitio de Dialnet: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4994446>.
- ____ (2015b). Replies to my Critics. *Teorema*, 34(1), 149-160. Sitio de Dialnet: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4994450>.
- Fricke, M. (2009). Evans and First Person Authority. *Abstracta. Linguagem, Mente & Ação*, 5(1), 3-15. Sitio de Abstracta: <http://abstracta.oa.hhu.de/index.php/abstracta/article/view/109>.
- ____ (2012). Racionalidad y autoconocimiento en Shoemaker. En P. Stepanenko (ed.), *La primera persona y sus percepciones*. (pp. 53-73). UNAM, CEPHCIS.
- Gallois, A. (1996). *The World Without, the Mind Within: An Essay on First-Person Authority*. Cambridge University Press.
- Gertler, B. (2011). Self-Knowledge and the Transparency of Belief. En A. Hatzimoyssis (ed.), *Self-Knowledge*. (pp. 125-145). Oxford University Press.
- Moran, R. (2001). *Authority and Estrangement. An Essay on Self-Knowledge*. Princeton University Press.
- ____ (2003). Responses to O'Brien and Shoemaker. *European Journal of Philosophy*, 11(3), 402-419. <https://doi.org/10.1111/1468-0378.00193>.
- Parrott, M. (2015). Review of *Transparent Minds: A Study of Self-Knowledge*, by Jordi Fernández. *European Journal of Philosophy*, 23(S1, Reviews Supplement), e19-e22. <https://doi.org/10.1111/ejop.12115>.
- Ryle, G. (1949). *The Concept of Mind*. Hutchinson.
- Shoemaker, S. (1994). Self-Knowledge and 'Inner Sense'. *Philosophy and Phenomenological Research*, 54(2), 249-314. <https://doi.org/10.2307/2108488>, <https://doi.org/10.2307/2108489>, <https://doi.org/10.2307/2108490>.

- Thomas, J. (2014). *The Minds of the Moderns. Rationalism, Empiricism and Philosophy of Mind*. Routledge.
- Tugenhat, E. (1993). *Autoconciencia y autodeterminación: Una interpretación lingüístico-analítica*. Fondo de Cultura Económica.
- Valaris, M. (2011). Transparency as Inference: Reply to Alex Byrne. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 111(2), 319-324. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9264.2011.00312.x>.

<http://doi.org/10.21555/top.v0i59.1087>

Argumentation, Violence and Fanaticism

Argumentación, violencia y fanatismo

Heiner Mercado Percia
Universidad EAFIT, Medellín
Colombia
hmercado@eafit.edu.co
<https://orcid.org/0000-0002-3492-3415>

Recibido: 26 - 10 - 2018.

Aceptado: 03 - 01 - 2019.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

This paper aims to analyze two argumentation methods that can be used when engaged in arguments with people whose opinions are radically opposed and which tend to take place amidst heightened emotions, or in which one of the interlocutors is very likely to, as in the case of an argument with a religious or political fanatic, resort to verbal or physical violence. The first method, proposed by Philippe Breton, is based on a protocol that includes three actions: distancing, active listening and reasoning. The second method, proposed by Hubert Schleichert, entails what he calls “subversive reasoning”.

Keywords: argumentation; fanaticism; aggressiveness; tolerance; rhetoric; violence.

Resumen

El objetivo de este artículo es analizar dos procedimientos argumentativos que pueden usarse para enfrentar discusiones con personas cuyas opiniones son radicalmente opuestas y que tienden a desarrollarse en medio de fuertes alteraciones emocionales, o en las que existe la posibilidad de que uno de los interlocutores, como en el caso de una discusión con un fanático religioso o político, recurra a la violencia verbal o física. El primer procedimiento, de Philippe Breton, se basa en un protocolo que incluye tres acciones: el distanciamiento, la escucha activa y la argumentación; y el segundo, de Hubert Schleichert, plantea lo que él denomina “argumentación subversiva”.

Palabras clave: argumentación; fanatismo; agresividad; tolerancia; retórica; violencia.

Introducción^{1*}

“Por desgracia, el fascismo está de nuevo entre nosotros”. Así inicia el libro de Marcia Tiburi (2018, p. 15). Advierte que el discurso de odio de esta doctrina y movimiento político y social permea todas las esferas de la cotidianidad y crea un clima de barbarie que se pensaba superado. El fascismo se caracteriza por ser políticamente pobre desde el punto de vista afectivo, pues se sustenta únicamente en el odio, la sumisión mediante el miedo y la repugnancia hacia el otro. También es pobre desde un punto de vista lingüístico, porque hace del diálogo con el que piensa distinto una actividad insostenible al arruinar las condiciones materiales y concretas que posibilitan prácticas de diálogo ajenas a la imposición agresiva de un punto de vista. No resulta, entonces, absurdo pensar que, ante este mal ambiente, terminamos hablando solos. Somos como islas, pregonando nuestras creencias en escenarios digitales que nos ofrecen la posibilidad de elegir nuestro auditorio de fieles seguidores, y bloquear, para no escuchar, a los que puedan poner en peligro nuestro discurso. Terminamos solamente hablándoles a nuestros pares, evitamos por todos los medios ser contrariados; pero cuando las objeciones vienen a nuestro encuentro, estallamos en la ira y finaliza allí nuestro narcisismo alimentado por los *likes*.

Pero dialogar con quien piensa distinto no sólo es un desafío, sino también una obligación, un deber democrático. Dialogar incluso con aquel que no está dispuesto a aceptar que su posición es insostenible por su carácter violento implica buscar el apaciguamiento e intentar eliminar la intolerancia y el prejuicio supersticioso, como lo llamaba Voltaire (1967, p. 368). Pero ¿cómo hacerlo? Advierte Tiburi:

Se trata de buscar el diálogo en el escenario de esa impotencia. De la indisponibilidad de la comprensión en medio de tanta basura lingüística y tecnológica. La impotencia para entender significa falta de apertura al otro. Esta falta de apertura que en el día a día es simple importancia para el diálogo, se trasmuta fácilmente en

^{1*} Una versión preliminar de este texto fue presentada en III Coloquio de Argumentación, organizado por la Universidad EAFIT en 2018, bajo el título “Argumentar en situaciones difíciles”.

negación del otro, odio al otro, discursos y prácticas de humillación, violencia simbólica y física, y, en última instancia el exterminio del otro (2018, pp. 142-143).

¿Hay, desde la teoría de la argumentación, una respuesta para este escenario? Las dos propuestas que a continuación se analizan parten de la idea de que la argumentación es una actividad fundamental del ser humano que en ciertas circunstancias tiende al fracaso cuando no logra la superación del desacuerdo generado por el choque ideológico, pero el uso de ciertas estrategias o recursos argumentativos podría generar cambios en la actitud de un interlocutor (cfr. Schleichert, 2004, p. vii; Breton, 2005, pp. 141-147). Las dos propuestas tienen en común que se fundamentan en posiciones filosóficas que podríamos llamar “clásicas”: la filosofía estoica, en el caso de Breton, y de la Ilustración, en el de Schleichert. Por otro lado, ambos eligen presentarlas en manuales prácticos de enfoque retórico a un público no especialista.

El artículo se desarrolla en cuatro apartados: el primero presenta algunos estudios de la argumentación relacionados con el problema de la agresividad y la violencia. En el segundo se definen el rol y la importancia de los manuales prácticos de argumentación, y los dos últimos están dedicados cada uno a exponer las propuestas de Breton y Schleichert.

Argumentación y agresión

Existen muchos estudios dedicados a la relación entre comunicación, argumentación y agresividad. Rancer y Avtgis (2006), por ejemplo, exponen, a partir de investigaciones empíricas, una teoría de la comunicación argumentativa y agresiva. Ellos establecen la distinción entre una discusión constructiva, basada en el asertividad, y una destructiva, fundada en la hostilidad. Sus investigaciones empíricas están orientadas hacia la identificación de las estructuras de la comunicación agresiva y sus causas, lo que permitirá, según estos autores, hacer de la argumentación una herramienta para mejorar las posibilidades de obtener resultados más eficaces y satisfactorios en los encuentros comunicativos.

Desde una mirada intercultural sobre por qué un desacuerdo desemboca en una discusión violenta, Tannen (cfr. 1999, pp. 244-250) señala que muchas culturas, como la alemana o la francesa, disponen de recursos variados para gestionar el desacuerdo y, por ello, se inclinan a

la controversia constante y valoran más el debate intelectual; por otra parte, culturas como la china y otras orientales carecen de mecanismos o rituales para expresar en público los desacuerdos y negociar sus antagonismos, lo cual se traduce en que la expresión de disenso se desarrolla de manera violenta.

A pesar de que el desacuerdo y los conflictos entre las personas sean inherentes a la condición humana, Gilbert (cfr. 2017, pp. 78-79) considera que las personas discuten de modos diferentes, pues mientras unas lo hacen de manera tranquila y atenta a los argumentos que se exponen (porque tienen una mayor tolerancia al desacuerdo), otras, por el contrario, agreden y atacan a sus interlocutores, o acostumbran evitar las discusiones, mientras que a otras les encanta discutir. El nivel de agresividad puede variar, ser alto o bajo, de igual forma que el nivel de disposición a participar o abandonar una discusión.² Rancer y Avtgis (cfr. 2006, pp. 25-28) aseguran que las agresiones verbales suelen surgir también por otros factores, como los problemas psicológicos, el desdén o disgusto hacia las personas con las que se discute, el aprendizaje social, la herencia del temperamento y la falta de motivación o poca habilidad para crear argumentos. De hecho, la poca destreza para elaborar argumentos parece ser una razón fuerte por la cual una persona es menos tolerante frente al desacuerdo y más propensa a recurrir a las agresiones verbales, lo que casi siempre termina afectando las relaciones interpersonales (cfr. Teven, Richmond y McCroskey, 1998, pp. 209-217).

Por su parte, Crosswhite (2015) plantea una reflexión filosófica sobre la retórica y propone lo que denomina “retórica profunda” (*Deep*

² Rancer (cfr. 2009, p. 46) plantea también que existen *niveles de disposición argumentativa*: alta (*high in argumentativeness*), moderada (*moderate in argumentativeness*) y baja (*low in argumentativeness*). En la categoría alta se clasifican individuos que disfrutaban de las discusiones, las cuales son tomadas como un desafío intelectual emocionante. Por el contrario, los individuos con baja capacidad o disposición argumentativa se sienten incómodos antes, durante y después de una discusión; pueden incluso estar en contra de llevar a cabo cualquier discusión. Los clasificados como “moderados” pueden ser agrupados, a su vez, como conflictivos (*conflicted*) cuando son altamente emocionales y se sienten obligados a discutir sólo por el miedo a fracasar; apáticos (*apathetic-moderate argumentatives*), que sienten baja emoción o no sienten ninguna motivación para discutir, y los neutrales (*neutral-moderate argumentatives*), que discuten sólo cuando evalúan que tienen una buena oportunidad de ganar la discusión.

Rhetoric), entendida como una forma de trascendencia a partir de la cual los seres humanos, que no están encerrados en sí mismos de manera permanente, se convierten, gracias a la retórica, en entidades que realizan movimientos para acercarse o alejarse entre sí por medio del *logos*, esto es, para persuadirse unos a otros y para aclararse mutuamente todo lo que desean, pues, en efecto, según él, antes de que existiera la retórica —o sin ella—, sus deseos no sólo no eran claros, sino que ni se podían exponer claramente ante los demás. El cuarto capítulo de su libro está dedicado, de modo más concreto, a la relación entre retórica y violencia. Allí, Crosswhite analiza esa idea antigua de que la retórica es un instrumento que permite renunciar al uso de la violencia para, después, contrastarla con aquélla que la define como una manifestación de la violencia; al final, por lo tanto, serían indistinguibles (cfr. Crosswhite, 2015, pp. 314-315).

En la *Encyclopedia of Communication Theory*, Rancer (2009, p. 45) establece una diferenciación entre agresión física y simbólica. El primer tipo de comportamiento se caracteriza por el uso contundente, por parte del agresor, de su cuerpo (por ejemplo, al golpear o manipular toscamente objetos), mientras que, en el segundo, la agresión implica un uso contundente de la comunicación (por ejemplo, uso de ciertos gestos, tono, palabras o expresiones). La agresión simbólica puede ser constructiva —también se le llama “asertiva”— o destructiva en la medida en que tienda hacia la hostilidad y niegue cualquier intento de razonamiento. La argumentación sería una faceta de la agresión asertiva, pues predispone a las personas involucradas en un conflicto, en el que se defienden posiciones sobre temas controvertidos, a realizar ataques verbales y otro tipo de acciones, pero que son socialmente aceptadas.

La idea de que la retórica hace cesar la violencia de hombres proclives al exterminio de los otros es tan antigua como la retórica misma. Desde su origen, expuesto en forma mítica por Protágoras, la retórica siempre ha servido en contextos de violencia, pues es dada por Zeus a los hombres como un instrumento para la resolución pacífica de los desacuerdos y condición necesaria para la existencia misma de la *polis* y la democracia misma (cfr. *Protágoras*, 320 d-323d; *Isócrates*, *Antídosis*, 14, 255-257, y *Elio Aristides*, *Origen de la retórica*, 205-211 y 394-403).³ Desde

³ Breton sigue esta idea cuando sitúa a la democracia como el resultado de prácticas discursivas que surgen como antídoto al uso de la violencia: “En adelante sería la *polis*, es decir, la asamblea de ciudadanos, la que tendría el

un punto de vista histórico, la figura de Solón, sus acciones y reformas constitucionales, que facilitaron el camino hacia la democracia, tuvieron como objetivo detener la *stasis* en la Atenas del siglo VI a. C. Todo ello representaría el inicio de la búsqueda de alternativas diferentes al empleo de la violencia por parte de grupos facciosos. El hecho de que el poeta y militar ateniense se erigiera como un *horós* —una especie de piedra o mojón—, en medio de un territorio dedicado al combate (*metaíkhmion*), para contener la furia de dos ejércitos enemigos, hizo posible la transformación de dichos combates en discusiones pacíficas y reguladas en el espacio público de la *ekklesía*. Así fue como la lucha a muerte se convirtió, posteriormente, en política (cfr. Loreaux, 2008, p. 186).

Para Perelman y Olbrecht-Tyteca (cfr. 1989, p. 106), argumentar siempre implica una renuncia al uso de la fuerza. La adhesión del interlocutor, a quien no se le asume como un objeto, se consigue por medio de la persuasión razonada, que supone el establecimiento de una comunidad de los espíritus que, mientras dura, excluye el empleo de la violencia. No obstante, es cierto que no se puede impugnar *a priori* la opinión de que muchas veces se recurre a la argumentación como mero fingimiento o que un orador puede imponerse al auditorio a que lo escuche. No siempre se da una verdadera persuasión ni verdadero diálogo, sincero y recíproco, para escuchar y comprender las opiniones de manera mutua. Por eso, la necesidad de que mediante la persuasión se llegue a una comunión de las mentes —como lo proponía Dupréel— es, más bien, según Perelman y Olbrecht-Tyteca, un ideal, un principio de la ética liberal que debe fundamentar todo diálogo, como lo señalaba el filósofo italiano Guido Calogero (citado en Perelman y Olbrecht-Tyteca, 1989, p. 107).

No obstante, participar de una discusión que, de forma súbita o gradual, desemboca en violencia verbal y hasta física puede ser enfrentado o superado a través de una buena estrategia retórica, la cual debe permitir la exposición de los puntos de vista. Al menos eso es lo que nos promete la tradición y algunos teóricos de la argumentación. Sin embargo, Hample (2008) tendría una opinión distinta. Al comparar lo que piensa un grupo de personas comunes y corrientes con lo que piensa

monopolio de la venganza, y ésta sólo se ejercería tras un examen contradictorio de los puntos de vista de los litigantes: la palabra pasa por el centro de la vida colectiva y tiene el poder de decisión jurídica y política” (2005, p. 31).

un grupo de académicos alrededor de la pregunta “¿qué es exactamente lo que piensan que hacen cuando se discute?”, curiosamente tres de los doce puntos en que difieren las personas del común con los teóricos tienen que ver con la relación entre argumentación y agresividad:

7. Naïve actors associate arguing with violence, believing that arguments lead to violence and that violent episodes are arguments. Scholars insist that argument is an alternative to violence.

8. Naïve actors believe that the more explicit an argument is, the more destructive it is. Scholars teach that issues may often have to be publicly clarified before they can be resolved and that avoidance may be an unproductive course.

9. Naïve actors are convinced that arguments escalate conflicts and increase hostility. Scholars emphasize the opposite possibilities (Hample, 2008, p. 32).

Mientras que los teóricos sostienen que los argumentos son una alternativa a la violencia, las personas encuestadas creen que los argumentos conducen a ésta, e incluso que, cuando éstos son más explícitos, son aún más destructivos. Tal vez una discusión no se debe reducir a la mera exposición e intercambio dialéctico de argumentos en un intento por la refutación mutua, que puede llegar a convertirse en un “diálogo de sordos”⁴ o en una mutua agresión, sino que conviene, en muchos casos, desarrollarla con el apoyo de otras facultades, como la escucha, la empatía, el humor, la ironía, la imaginación o la curiosidad. Aunque no es conocido como un experto en el campo de los estudios de la argumentación, Amos Oz (2017), por ejemplo, presenta a la curiosidad y a la imaginación como antídotos parciales contra el fanatismo, luego de exponer el caso del escritor israelí Sami Michael, quien, en lugar de refutar a un taxista que proponía matar a todos los árabes, hizo que recapacitara al inducir su imaginación a que contemplara todos los detalles y efectos de un supuesto plan que materializara ese exterminio.

⁴ Tomo aquí la expresión “diálogo de sordos” expuesta por Angenot (2008).

Por otra parte, el modelo de comunicación no violenta (CNV) de Marshall Rosenberg (2013), que propone principalmente evitar todo tipo de juicios morales sobre el interlocutor, promueve la escucha atenta, el respeto y las relaciones empáticas para la reconciliación. Cabe señalar que estrategias como la escucha activa o atenta son tenidas en cuenta por reputados teóricos de la argumentación, como Gilbert (2017, pp. 114 y 124) en su propuesta de “argumentación coalescente”, entendida ésta como hacer todo lo posible por encontrar y partir de los puntos en común que los interlocutores comparten antes de profundizar en el desacuerdo. Aquí el lema es “sé más heurístico y menos erístico”.

Estas estrategias, como incitar al interlocutor a que exponga una descripción exhaustiva de lo que cree y el uso de la escucha activa, por ejemplo, son desarrolladas por Schleichert (2004) y Breton (2005), quienes le apuestan de manera optimista a que la argumentación siga siendo un instrumento legítimo para enfrentar la violencia y el fanatismo.

Los manuales de argumentación y su utilidad para enfrentar situaciones específicas

Tanto Schleichert (2004) como Breton (2005) exponen sus propuestas en manuales dirigidos a un público general, no experto. Van Eemeren y Grootendorst (2011) ubican, con cierta suspicacia, este tipo de manuales en el dominio práctico de los estudios de la argumentación, cuyo objetivo es “desarrollar medios para instruir a las personas de manera que aprendan cómo ganar un caso por medio de la argumentación y puedan evitar ser derrotadas por la argumentación de otros” (2011, p. 43). Van Eemeren y Grootendorst dan cuenta, de modo irónico, de la coincidencia entre el propósito orientado al éxito que tienen los estudios prácticos de la argumentación desde una perspectiva retórica y la forma en que se titulan los manuales donde se exponen dichos estudios:

Probablemente se deba también al propósito de obtener éxitos de venta el hecho de que las publicaciones con instrucciones prácticas sobre la argumentación muchas veces tengan títulos destinados a atraer a los espíritus inclinados al éxito, como *How to Win an Argument* [Cómo ganar una discusión]. En un estilo similar, el rabino podría tal vez elegir un título como *Cómo persuadir a su esposa* u *Once consejos para salirse con la suya*. Aparte de los manuales superficiales, diseñados para instruir

a los lectores en las maneras más fáciles de ganar una discusión, se publicitan también ideas acerca del arte de la persuasión, similarmente orientadas al éxito, en publicaciones más serias sobre el discurso público y en cursos de composición (Van Eemeren y Grootendorst, 2011, p. 43).

Si bien es cierto que existe un sinnúmero de textos escolares y manuales para *dummies* sobre cómo argumentar, persuadir o conversar mejor, no hay que perder de vista que más allá de verse como el resultado de un interés comercial de casas editoriales, se sigue allí una tradición. La retórica de los siglos V y IV era eminentemente práctica, una *empeiría*, como la llamaba Platón (*Gorgias*, 462 c-e), que se enseñaba de manera descriptiva. Los oradores aprendían a tomar partes o frases estereotipadas de discursos ya pronunciados con éxito para adaptarlas a otras situaciones similares (cfr. Platón, *Menéxeno*, 263 b); repetían las palabras constantemente o las alargaban en su pronunciación para poder encontrar en la mente qué decir a continuación (cfr. Ong, 2009, p. 47). Así se desarrolló el método de los lugares comunes o *tópica*, un conjunto de formas fijas clasificadas que ayudaban a responder casi siempre a la pregunta “¿qué decir?” o “¿qué argumentar?”.⁵ En otras palabras, ese uso y re-uso de palabras y frases completas aseguraba cierta eficacia persuasiva. Pronto, la retórica se convirtió, gracias a la escritura, en una compleja técnica prescriptiva, una especie de disciplina teórico-práctica en la que el orador o el ciudadano común y corriente, según López Eire (cfr. 1995, p. 882), debía proceder como en un zigzag continuo, que va de la contemplación especulativa al consejo de la utilidad inmediata, del examen teórico a la recomendación práctica.

La pregunta “¿qué decir?” o “¿qué decir en una situación específica?” implica también un elemento circunstancial relacionado

⁵ Aquí sigo a Barthes (cfr. 1970, pp. 55-57). Él resume la *tópica* de tres modos: como un método, como una red de formas vacías (lugares) y como una red de formas llenas (clichés). Estas tres definiciones no se excluyen unas a otras, sino que se encuentran superpuestas. La *tópica* es un método que sirve para encontrar qué decir a través de compartimientos clasificados donde se ubican los argumentos, los cuales, en la medida en que sean eficaces, son usados tan frecuentemente que tienden al desgaste. En este contexto quise resaltar esta última interpretación de la *tópica*, que es precisamente la que denuncia Platón en *Menéxeno* (263 b).

con el *kairós*. Este concepto puede entenderse de tres maneras: 1) como la concordancia necesaria entre una acción y la ocasión (*qué*); 2) como el momento de escogencia y decisión (*cuándo*), y 3) como medida de la argumentación (*cuánto*). El *kairós* señala el momento oportuno en el que el orador debe escoger los argumentos adecuados y omitir los inadecuados (cfr. Tordesillas, 1986). Esto implica que los oradores deben responder de forma espontánea a situaciones fugaces, marcadas por sus características únicas (cfr. Tindale, 2004, p. 41). En suma, la conciencia *káirika* pone los límites a toda la actuación oratoria, por lo que no hay modo de que se pueda controlar o prever por completo lo circunstancial. El orador, entonces, está con frecuencia obligado a improvisar, empresa poco fácil, pero que, si se logra, como lo señalaba Alcídamente de Elea —un discípulo de Gorgias que se oponía a la composición escrita de los discursos—, permite adaptar correctamente el discurso a las circunstancias (cfr. *Sobre los sofistas*, §3, 51-52).

El valor que veo en una obra como la de Breton (cfr. 2005, pp.12-13) es, precisamente, el hecho de que comienza con esa pregunta por lo circunstancial, con un elemento adicional: ¿qué decir en situaciones en las que se generan obstáculos que pueden impedir la exposición del punto de vista y eventualmente implican una posible agresión?⁶ Breton considera que una situación difícil es aquella en la que se generan o se pueden generar actos de agresividad verbal y física de un interlocutor en una discusión, pero también aquellas en las que la timidez y el pánico escénico pueden vencer a un expositor e impedir la comunicación.⁷

Podríamos estar de acuerdo con que una situación difícil puede surgir por diversas circunstancias; por ejemplo, cuando un simple diálogo de persuasión se transforma en una acalorada discusión erística, esto es, donde sólo se busca ganar a cualquier precio, por el uso repetido de ataques *ad hominem* (cfr. Walton y Krabbe, 2017, p. 109),⁸ o

⁶ Esto sería violar todas las reglas de conducta de una discusión crítica, como se propone desde la pragmadialéctica. Al respecto, cfr. Van Eemeren y Grootendorst (2011).

⁷ Cabe aclarar que me interesan, para este artículo, más las primeras que las segundas, es decir, situaciones en las que se pueden generar agresiones verbales o físicas.

⁸ Walton y Krabbe establecen una clasificación de tipos de diálogo y muestran cómo pueden darse mezclas entre los diferentes tipos debido a falacias o a saltos dialécticos ilícitos (cfr. Walton y Krabbe, 2017, pp. 158-162). Definen el

cuando se hacen presentes un conjunto de gestos que calificamos como “agresivos”, como en ciertas posturas de las manos que se mueven para golpear, amenazar o agarrar (cfr. Collet, 2008, pp. 119 y 121). Sin embargo, muchas de las situaciones en las que se hace necesario argumentar podríamos catalogarlas como “difíciles” por el hecho de que son inesperadas e implican, en algunas ocasiones, padecer serias posibilidades de agresividad y de violencia verbal y física. No obstante, siguiendo a Breton, no es posible decir que las situaciones difíciles existan en abstracto, pues puede haber personas muy valientes que salgan bien libradas de situaciones de agresividad por parte de los interlocutores, como lo señalaba Rancer (cfr. 2009, p. 46). En consecuencia, “el único criterio que convierte a una situación en difícil es que ésta sea sentida como tal por quien la vive” (Breton, 2005, p. 13).

Aunque Schleichert no plantea su propuesta en términos situacionales, sí advierte que el fanatismo, como negación de la tolerancia, siempre puede manifestarse intempestivamente de manera violenta y, por lo tanto, enfrentarlo a tiempo de forma argumentativa, esto es, haciendo uso de la “razón”, es un deber en defensa de las libertades, como se hizo durante la Ilustración. Las disputas ideológicas siempre han existido y seguirán existiendo, con el peligro de que terminen de modo violento. Si no se trata a tiempo, el fanatismo es algo que se mantiene latente, hasta que estalla, provocando las más horribles manifestaciones de violencia; por ello:

Es posible estudiar en cualquier momento las disputas entre dos ideologías o religiones cualesquiera, y con mayor motivo en aquellas que poseen un sistema doctrinal cuidadosamente desarrollado y una recopilación canónica de textos fundamentales (libros sagrados). Cuando dos ideologías de este tipo están en contacto o compiten entre sí, cabría esperar sutiles discusiones argumentativas: La realidad es distinta. Según sea la constelación real de poder, ideologías y religiones caen unas sobre otras a sangre y fuego,

“diálogo erístico” como un sustituto de las peleas o duelos, y la “riña” como un subtipo del erístico, que da vía libre a las emociones reprimidas y en donde las partes tienden a agredirse mutuamente (cfr. 2017, p. 118).

o coexisten sin intentos sostenidos de convencer al adversario (Schleichert, 2004, p. 60).

Propuesta de Breton sobre cómo argumentar en situaciones difíciles

No es posible enumerar, en un manual, todas las situaciones, ni mucho menos las que podrían calificarse como “difíciles”. Breton (cfr. 2005, p. 24) se concentra sólo en cuatro circunstancias: 1) argumentar frente a personas cuyo punto de vista es radicalmente opuesto; 2) tomar la palabra frente a un auditorio que puede ser hostil o no; 3) frustrar un intento de manipulación psicológica o de acoso, y 4) resistir a la agresión física. Todas estas coyunturas son frecuentes y sería imposible no verse inmerso por lo menos en una de ellas a lo largo de nuestra vida.

Para sortear situaciones como estas, Breton propone una especie de método que consiste en la aplicación de tres aptitudes o competencias: la objetivación, la escucha activa y la afirmación argumentada del punto de vista propio. Según Breton (cfr. 2005, pp. 13-14), estas tres competencias no son parte de una fórmula milagrosa ni novedosa. Más bien constituyen prácticas que a veces se realizan inconscientemente, pero que también integran una tradición humanista conformada por principios puestos en práctica en Occidente que dieron lugar a la renuncia griega a la venganza privada, transformada en la retórica clásica, a la indiferencia pregonada por los estoicos desde la *civilitas* hasta el Renacimiento y al valor predominante de la palabra que defienden las democracias contemporáneas.

La *objetivación* es la acción más importante para sortear una situación difícil, ya que es la que más contribuye a la reducción de la violencia. Esto se debe a que consiste en una especie de distanciamiento que permite observar la situación como si se estuviera a distancia, desde el exterior, pero sin involucrarse en ella, lo que posibilitaría poder detenerse en sus detalles o reconocer, sin ningún tipo de prejuicio, el acontecimiento, a uno mismo y al agresor.⁹

⁹ Esta noción de “objetivación” sería cercana también a otras como la de “distanciamiento” que proponía Brecht (1976), o la de “exotopía”, o exterioridad temporal, espacial y cultural, que expone Todorov (1993). Bien valdría la pena explorar estas relaciones, que pueden ser de interés para la práctica de la argumentación.

Aunque Breton no ofrece una amplia explicación de dicha noción, para él la objetivación tiene origen en el pensamiento estoico, particularmente en el de Epicteto y Marco Aurelio, a quienes les dedica un par de páginas para destacar la forma en que se preparan para enfrentar situaciones adversas del mundo exterior sin que les afecte en absoluto. Recordemos que, para Epicteto (*Enquiridión*, V), lo que turba a los hombres no son los sucesos (*prágmata*), sino lo que le parece a uno que son esos sucesos (*pragmáton dógmata*).¹⁰ La búsqueda de la ataraxia o serenidad del alma, que evita cualquier conmoción en el sujeto, es posible para los estoicos si aquella facultad rectora (*hegemonikón*), tercer elemento de la naturaleza humana,¹¹ procede con cautela frente a la conflictiva realidad y frente a los distintos efectos emocionales que esta realidad exterior produce en el alma.

La idea de Marco Aurelio de una “ciudadela interior”¹² sirve para aclarar un poco más esta noción de “objetivación” que propone Breton como una estrategia argumentativa para enfrentar situaciones difíciles. La ciudadela interior es ese reducto inviolable de la libertad que mantiene todas las cosas exteriores en su lugar; es decir, a través del principio rector (*hegemonikón*) se erige una especie de barrera que devela que es posible evitar que las cosas interfieran negativamente en el discurso o en la interpretación que tengamos de ellas.

Acuérdate de que la facultad rectora se hace inexpugnable cuando, recogida de sí, se contenta con no hacer lo que no es su gusto, aunque sólo se oponga por capricho. ¿Qué será, pues, cuando, gobernada por la razón, emita prudentemente un juicio? La inteligencia libre de pasiones, es como una ciudadela; y realmente el hombre no tiene posición más segura donde retirarse para no ser en adelante capturado. Quien no la ha visto

¹⁰ De manera similar piensa Marco Aurelio (cfr. *Meditaciones*, XII, 8), quien señala que todo es opinión y que todo depende del modo de opinar o de la forma en que juzgamos las cosas.

¹¹ Marco Aurelio (cfr. *Meditaciones*, XII, 3) establece que la naturaleza humana está compuesta de tres elementos: cuerpo, hálito vital, e inteligencia o principio rector.

¹² Pierre Hadot (2014) retoma esta noción de “ciudadela interior” de Marco Aurelio.

es un ignorante; quien, habiéndola visto, no se ampara en ella es un desdichado (*Meditaciones*, VIII, 48).

Marco Aurelio parte de una exterioridad absoluta de las cosas; sin embargo, ello no implica que no sean causa de nuestras representaciones, sino la oportunidad para crear un discurso interior propio, realmente libre (cfr. *Meditaciones*, IV, 10; V, 19; VI, 52; IX, 15).

Entre las máximas que debes echar mano, ante las cuales te inclinarás, figuran estos dos: la una, que las cosas mismas no llegan al alma, sino que permanecen en el exterior, inamovibles; las inquietudes provienen únicamente del modo que interiormente tienes de opinar. La otra, que todo cuanto divisas, es un abrir de ojos, va a transmutarse, cesará de existir (*Meditaciones*, IV, 3).

En resumen, la objetivación de la que habla Breton implica, entonces, un principio rector, un *hegemonikón* como el planteado por los estoicos, que evita, por medio del distanciamiento, perder el control emocional ante un interlocutor agresivo. Cabe agregar que, al igual que los estoicos, Breton no habla de contener las pasiones, sino de transformarlas en una herramienta que permita conocer mejor la situación difícil en la que se está inmerso.

Objetivar permite conocer, y conocer permite actuar mejor. Esta competencia constituirá uno de los ejes principales de nuestro método para afrontar las situaciones difíciles. Se basa en una serie de técnicas muy precisas, como, por ejemplo, construirse interiormente una descripción de los elementos clave de una situación, pero también en una actitud consistente en no emitir ningún juicio sobre el otro (Breton, 2005, p. 40).

Este “no emitir juicios sobre el otro” se relaciona con la *escucha activa*, segunda competencia esencial dentro del protocolo propuesto por Breton. La escucha activa tiene una doble dirección, pues implica, por un lado, hacer un esfuerzo real por comprender el punto de vista del otro, reconociéndolo con respeto; y, por otro, escucharse a sí mismo para determinar mejor qué es lo que se busca en la situación, esto es, nunca perder de vista el fin que se persigue. “La *escucha activa* de sí

mismo y del otro es, por tanto, un recurso esencial, tanto más cuanto más difícil es la situación” (Breton, 2005, p. 40). La escucha no implica adoptar irreflexivamente el punto de vista del otro, sino establecer una relación empática con el otro, acogerlo de buena gana.

Es allí donde la propuesta de Breton se encuentra con la de Rosenberg (2013), en una CNV.¹³ Esta comunicación promueve una escucha atenta y profunda, que favorece el respeto por el otro y la comprensión adecuada de sus sentimientos y creencias sin que intervenga prejuicio alguno. Gilbert (cfr. 2017, pp. 73-77) también tiene en cuenta esta idea de escucha activa como una de las características que definen al argumentador ideal y en su propuesta de una “argumentación coalescente”. Dado que la argumentación coalescente tiene como punto de partida el consenso, es necesario identificar los valores, las creencias y los fines comunes que se tengan con el interlocutor. Así, pues, sólo a través de una escucha atenta de lo que expone, del consenso (simpatía) y la comprensión (empatía) emocionales, es posible hallar puntos de encuentro que permitirán identificar el “corazón del desacuerdo”.

Por su parte, Vélez (2007) puede darnos otros elementos sobre la importancia de la escucha en una discusión, pues analiza las implicaciones comunicativas que abarcan la audición como instrumento para la comprensión del significado y de la presencia del otro:

Disponerse a atender y responder el requerimiento que el otro tiende con su acto de habla es una acción humana que supone la acogida, la aceptación, la apropiación de sus palabras. No disponerse a hacerlo, cosa que no

¹³ De hecho, diría que Breton incluye, en su propuesta de protocolo, aspectos de la CNV de Rosenberg, como puede leerse en la presentación de su método: “La CNV nos orienta para reestructurar nuestra forma de expresarnos y de escuchar a los demás. En lugar de obedecer a reacciones habituales y automáticas, nuestras palabras se convierten en respuestas conscientes con una base firme en un registro de lo que percibimos, sentimos y deseamos. Nos ayuda a expresarnos con sinceridad y claridad, al mismo tiempo que prestamos una atención respetuosa y empática a los demás. En cualquier interacción, pasamos a tener en cuenta tanto nuestras necesidades más profundas como las ajenas. La CNV nos enseña a observar cuidadosamente y a detectar conductas y situaciones que nos afectan. Con ella aprendemos a identificar y a expresar con claridad lo que esperamos en concreto de una situación dada. El método es simple, pero su poder de transformación es extraordinario” (Rosenberg, 2013, p. 19).

debemos excluir, equivale a escuchar a regañadientes, con manifiesto desgano y aprensión o, al extremo, equivale a privar al otro de la acogida y aceptación del requerimiento mismo y, por consiguiente, a despojarlo de la posibilidad de la escucha. No sabríamos juzgar si hay menor o mayor grado de violencia en aquel que al hablar constriñe al otro a escuchar o en aquel que al escuchar incita al otro a dejar de hablar (Vélez, 2007, p. 22).

La tercera y última competencia tiene que ver con la *argumentación*. Ésta es definida como el intento por responder con la afirmación argumentada del punto de vista propio para cambiar la situación de manera pacífica, convenciendo al otro de que renuncie a la violencia y se adhiera a la opinión que le proponemos. Así definida, la argumentación tendría como función no sólo la de buscar una simple adhesión, sino también generar un cambio en la situación experimentada, neutralizar la posible agresión, hacer que se cambie un punto de vista y se renuncie a la violencia (cfr. Breton, 2005, pp. 41 y 52).

La argumentación constituye el recurso decisivo, la finalidad del método. Sus herramientas permiten escapar del conflicto, evitar que degeneren y, sobre todo, que las soluciones halladas convengan a todos en la medida de lo posible. La objetivación es un requisito previo sin el cual nada puede suceder y la escucha activa, una disposición necesaria para que se pueda crear el vínculo. Pero la *afirmación argumentada del punto de vista propio* constituye la acción decisiva, la que cambiará las cosas (Breton, 2005, p. 41).

Tal como es presentada por Breton, la argumentación, como parte de la estrategia para enfrentar situaciones difíciles, tiene dos características: en primer lugar, sólo puede ser eficaz en la medida en que se apliquen previamente las competencias de la objetivación y la escucha activa; en segundo lugar, esa eficacia se traduce en que se puede comunicar tanto el punto de vista propio como pasar de una situación adversa a otra más tolerable o conveniente, evitando que se propague la violencia, pacificando la situación (cfr. Breton, 2005, p. 111), lo cual abre la posibilidad de concebir una argumentación que vaya más allá de

la resolución de una diferencia de opinión, como la que proponen Van Eemeren y Grootendorst (2011) y Van Eemeren (2012).¹⁴

Ahora bien, ¿en qué situaciones se puede aplicar este protocolo y cómo hacerlo? Dentro de los ejemplos o casos que propone Breton, quiero detenerme en aquél que tiene que ver con la necesidad de enfrentar discursos cargados de alusiones racistas o de discriminación ideológica o religiosa, pues este tipo de situaciones son cada vez más frecuentes, dado el auge del populismo promovido por grupos extremistas; por otro lado, como señala Breton, “[a] menudo, los que sostienen tales ideas eligen incluir la violencia en su discurso, transformarlo en un acto violento dirigido a los demás” (Breton, 2005, p. 52).

Breton cuenta que, mientras organizaba una serie de eventos públicos que llamó “talleres cívicos de argumentación”, los cuales tenían como objetivo promover diálogos con los electores del Frente Nacional francés (en adelante, FN), recibió la llamada de una persona muy agresiva que preguntaba si él promovía esos diálogos porque estaba en contra del FN. Ante esta situación, dice Breton, él podía simplemente colgar y evitar seguir siendo objeto de las ofensas o responder también de forma violenta; pero esto haría que la persona que llamaba al teléfono insistiera en seguir con sus agresiones y terminara por bloquear la línea. Fue entonces cuando decidió aplicar su protocolo: en primer lugar, escuchó una “vocecilla interior” que le decía que detrás de aquellas agresiones había una especie de interrogante; en segundo lugar, respondió a la pregunta con una disociación: “Sí, tengo algo contra el Frente Nacional, pero no contra la gente que vota al Frente Nacional” (Breton, 2005, p. 53). Luego de esta respuesta, el hombre que llamaba inicia un discurso

¹⁴ El enfoque pragmatialéctico plantea que el objetivo de la argumentación es manejar, a través de la discusión crítica, las diferencias de opinión. Se espera que el resultado de la discusión sea la resolución o aceptación del punto de vista del argumentador por parte de su interlocutor; ambos deben cumplir con unas reglas de comportamiento que aseguran la resolución de la disputa (cfr. Van Eemeren y Grootendorst, 2011, p. 61; Van Eemeren, 2012, p. 61). Pero lo que caracteriza una situación difícil es, de hecho, el incumplimiento de las reglas de conducta para la discusión crítica planteadas como procedimiento pragmatialéctico. Pueden darse casos de situaciones difíciles en los que se violen condiciones de segundo, tercero y hasta de cuarto orden (cfr. Van Eemeren y Grootendorst, 2011, pp. 182-183). ¿Asegurarían? Por otro lado, ¿están enunciadas esas reglas? Además, ¿qué son esas condiciones?

con alusiones fuertemente racistas e indignantes; en tercer lugar, Breton intenta no sólo tranquilizar a su interlocutor, sino también impedir que éste lograra alterarlo emocionalmente, comunicándole que tenía la impresión de que estaba muy enojado. La respuesta del hombre fue que sí estaba furioso y que la causa de su enojo se debía a los negros, pero a continuación inició un relato sobre sus dificultades, sobre su esposa, sus problemas económicos y los de su barrio, y dijo que por ello votaba a favor del Frente Nacional.

Al final de su narración, el hombre estaba un poco más calmado, y fue ahí que Breton inició su argumentación en torno a la idea de que votar por el Frente Nacional no arreglaría esos problemas. Una vez dicho esto, el hombre abrió la posibilidad de que Breton le sugiera entonces qué hacer y se dispuso a escucharlo. Lo que narra Breton como final es lo siguiente:

Reprimí el arranque de vanidad que me invadía con la rapidez de un rayo (según él, yo formaba parte de la “élite”, de los que saben y explican a los demás) para intentar explicarle que yo no tenía ninguna respuesta a sus problemas, pero que una vez más, la solución Frente Nacional me parecía peor que el problema en sí. Le sugerí que, probablemente, el voto en blanco permitiría expresar positivamente su ira. Me pareció un recurso algo pobre, pero mi interlocutor no se mostró indiferente a la propuesta e, incluso, prometió reflexionar al respecto. El hombre acabó por darme amablemente su apellido, como si me confiara algo de valor, y la entrevista concluyó de una manera más sosegada que como empezó. Le expresé mi admiración ante la valentía que tuvo al llamarme y el asunto se zanjó (Breton, 2005, p. 54).

Cesar la violencia del interlocutor y hacer que se supere la situación es, entonces, el objetivo del protocolo propuesto. Breton señala que las agresiones que se profieren en una discusión con frecuencia tienen como objetivo “buscar en el otro el combustible apropiado, pero en el que ambos se queman” (2005, p. 53). Aceptar que se expresara en un primer momento toda esa violencia, para escucharla en forma atenta y sin ningún tipo de juzgamiento moral, permitió que se identificara lo que generaba esa actitud agresiva y la posición que se asumía. En este caso, el

distanciamiento u objetivación tenía como finalidad no sólo demostrarle al interlocutor que lo que éste decía no lograba afectarlo emocionalmente, sino también ayudarlo a que de igual modo fuera consciente tanto de lo que estaba diciendo como de su propia furia. Una vez que el hombre fue consciente de su emoción y de a quién se enfrentaba, sus palabras llenas de racismo no lo afectaron emocionalmente, logró cambiar su emoción por otra y se dispuso a la exposición de las “verdaderas razones” por las cuales tenía una posición inicialmente radical que defendía de manera violenta.

La gran dificultad de escuchar a este tipo de personas se debe a que estamos radicalmente opuestos a sus posiciones, pero resulta determinante escucharlas atentamente y animarlas a que expongan de modo amplio las razones que sustentan sus puntos de vista, con el fin de encontrar, como señalaba Gilbert (2017, p. 100), esa “agenda oculta” que contiene sus verdaderas motivaciones. En ese sentido, la escucha siempre es sinónimo de benevolencia hacia los demás (cfr. Breton, 2005, p. 60) y una regla para la buena argumentación (cfr. Gilbert, 2017, p. 114).

Si la contraparte en disputa expresa enojo, frustración o se está poniendo de mal humor, entonces tienes que evaluar lo que pasa. La molestia de parte de tu interlocutor puede ser signo de muchas cosas, y es crucial que prestes atención y trates de averiguar la causa. Con frecuencia hay una meta o agenda oculta, y la discusión se está acercando a ella. En otras ocasiones lo que pasa es que el resultado es más importante para tu interlocutor de que lo que tú pensabas (Gilbert, 2017, p. 100).

En otro ejemplo, Breton muestra la conversación entre Oscar Schindler, protagonista de la película de Spielberg, y el oficial nazi Amon Goeth, acostumbrado a matar a judíos desde lo alto de su casa, en el campo de concentración, con su fusil de mira telescópica. Para tratar de acabar la matanza, Schindler dirige sus esfuerzos para hacer que Goeth cambie su noción de “poder”, entendido como potestad para matar a cualquiera cuando se quiera o incluso cuando se tengan buenas razones para hacerlo, por aquel en donde se tienen todos los motivos para matar y, sin embargo, no se hace. Como hacían efectivamente los emperadores o reyes cuando un ladrón se rendía a sus pies para implorar perdón. En

este diálogo de la película, Schindler logra que Goeth ponga en duda su propia noción. Según Breton, éste es un buen ejemplo de aplicación de su método, en el que la argumentación se vale de la *analogía* y la *disociación* de ideas. La primera consiste en mostrar la historia de los emperadores que perdonan al ladrón que es culpable y está a su merced; la segunda, en diferenciar que una cosa es la justicia, que radica en matar a aquellos que cometen crímenes, y otra cosa es el poder, definido ahora como algo a lo que se apela cuando se tiene toda la razón para matar y, sin embargo, no se hace. Schindler elige no argumentar a favor de los judíos del campo de concentración, sino que utiliza la fuerza de Goeth, de su adversario, para obligarle a pensar que hay que distinguir entre justicia y poder, y hacer una cosa distinta de la que éste acostumbraba hacer casi todas las mañanas (cfr. Breton, 2003, pp. 56-57; 2005, pp. 135-137).

Otras situaciones menos peligrosas por lo regular, como, por ejemplo, llamarle la atención al vecino ruidoso o intentar corregir la actitud de un adolescente, hacen necesario reflexionar sobre estas situaciones particulares como si no se estuviera implicado en ellas, objetivándolas, pues permite comprender los hechos con calma, a dónde se quiere llegar en la discusión y cómo puede llevarse para que la violencia cese. Según Breton:

Cuando la violencia de un interlocutor viene a nuestro encuentro, es como un incendio en busca de combustible nuevo, y este combustible no es más que la violencia que llevamos dentro de cada uno de nosotros, en distintos grados, por supuesto. Nunca es la violencia del otro la responsable de las reacciones brutales que experimentamos, sino nuestra propia violencia, que se despierta para la ocasión. Y si dejamos que ambas violencias se encuentren, el incendio se extenderá [...] (Breton, 2005, p. 58).

Otro caso es la *manipulación*, la cual reviste una situación difícil, pues es una práctica en contra de la ética, incluso si se hace con miras a beneficiar al auditorio (cfr. Tindale, 2017, p. 27). La manipulación es un tipo de violencia porque priva a sus víctimas de la libertad de elegir conscientemente, causándoles frustración y daños en el autoestima. Breton (cfr. 2005, p. 94) establece la diferencia entre una manipulación de tipo afectivo, que aflige emocionalmente, y otra cognitiva, que perturba la escucha. Ambas intentan, a toda costa, impedir la exposición

de nuestro punto de vista para defendernos, por lo que se hace necesario la aplicación estricta de la escucha activa y la objetivación.

En una situación en la que se debe enfrentar un intento de manipulación, la objetivación puede dar la distancia requerida para analizar qué está haciendo el manipulador y cuáles son las palabras que utiliza para embaucarnos. La objetivación puede servir, por ejemplo, para observar atentamente lo que se promueve por medio de una agresiva estrategia publicitaria. De la misma forma, ofrece la posibilidad de no dejarse arrastrar hacia la violencia que proponen los agresores. La escucha activa es también muy importante a la hora de enfrentar la manipulación, pues permite identificar, por ejemplo, en el discurso de los vendedores o de los políticos en campaña las técnicas de engaño o las contradicciones en las que incurren. Por su carácter empático, la escucha activa puede ayudar a comprender cómo se están sintiendo y qué están viviendo los demás cuando se aprestan a proferir agresiones verbales. En otras palabras, la escucha activa cumple la función, ya señalada por Byung-Chul Han (cfr. 2017, p. 114), de invitar a hablar al otro para que se libere hablando y describa así ampliamente lo que piensa.

La argumentación subversiva de Schleichert, una forma de enfrentar el fanatismo

No hay duda de que algunas de las situaciones más extremas, en cuanto a violencia y agresividad, son las que tienen que ver con el fanatismo o los fundamentalismos políticos y religiosos. El modo en que se desarrolla cualquier discusión con un fanático nos pone a dudar sobre la efectividad de la argumentación para convencerlo de algo distinto de lo que piensa o defiende. Schleichert, autor poco conocido en el campo de los estudios sobre la argumentación, parte precisamente de este problema:

¿Cómo se puede abordar una argumentación con alguien, cómo se puede argumentar contra la tesis de alguien cuando no hay acuerdo con él en los principios fundamentales? ¿Cómo podrían demostrar argumentativamente dos ideologías o religiones distintas, la una a la otra, la verdad de los propios dogmas y la falsedad de los del otro? No pueden. Argumentar presupone una base de argumentación,

y la discusión trata precisamente sobre esa base (Schleichert, 2004, p. 59).

Esto quiere decir que apelar a valores y a principios que no son aceptados por la otra parte desconoce que la argumentación (o el discurso retórico) supone una base de argumentación común, y que un intento de diálogo con alguien que se identifica con una ideología o forma de pensamiento totalmente contraria se basa en ilusiones o falsas expectativas sobre las posibilidades reales de desarrollarlo por medios racionales (cfr. Schleichert, 2004, pp. 59-61).¹⁵

Una discusión de este tipo es un claro ejemplo de lo que Pearce y Littlejohn (2016) llaman “conflicto moral”. Éste se presenta cuando chocan personas profundamente comprometidas con mundos sociales incompatibles, esto es, órdenes morales inconciliables, y no comparten un procedimiento común para manejarlos. Estos conflictos morales tienen cuatro características: son *intratables*, pues no sólo se alimentan a sí mismos, sino que se perpetúan de forma deliberada; son *interminables*, llenos de interrupciones que impiden avanzar debido a las malas interpretaciones y percepciones que se tienen del otro; los discursos que se exponen son *moralmente débiles*, puesto que los oponentes terminan irónicamente imitándose; y, por último, los discursos empleados son *retóricamente débiles*, en tanto no dan cuenta de manera acertada de los órdenes morales de sus adversarios, sino que se recurre con frecuencia a descripciones ofensivas (cfr. Pearce y Littlejohn, 2016, pp. 81 y 105-116).

Los fanáticos son frecuentemente protagonistas de discusiones que reflejan conflictos morales profundos y que, en la mayoría de las veces, terminan desencadenando la violencia. Como señala Oz, “un fanático es una persona que de ningún modo cambia de opinión y de ningún modo permite que se cambie de tema” (Oz, 2017, p. 39); por otro lado,

¹⁵ Cfr. también Fogelin (2005, pp. 7-8), quien plantea la existencia de desacuerdos que nunca podrían ser resueltos a causa de la imposibilidad de que los que discuten compartan los mismos principios, creencias o preferencias. Dichos desacuerdos son “profundos” cuando chocan principios totalmente opuestos. “Son desacuerdos generados por conflictos entre proposiciones estructurales. Estos se mantienen renuentes a ser resueltos porque las fuentes del desacuerdo —las proposiciones estructurales— yacen en el trasfondo, trabajando a distancia. La forma de situar el debate en principios racionales es hacer emerger estas proposiciones básicas y luego discutir las directamente” (Fogelin, 2005, p. 7).

los fanáticos pueden cometer actos violentos porque, paradójicamente, son seres tan “altruistas” que en su afán de salvar el alma de los que consideran infieles o que están en el error, terminan reconociendo que están frente a un caso perdido, al cual deben eliminar.

Suele enfrentarse al fanático apelando a cosas como los derechos humanos, los valores democráticos o la libertad de conciencia o de expresión. Sin embargo, estos intentos no sólo fracasan, sino que además pueden llevar a la exacerbación de la violencia, que se traduce en el maltrato de aquéllos que el fanático clasifica como enemigos de su doctrina. Según Schleichert, cuando se intenta confrontar al fanático de esta manera, se está haciendo una “crítica externa” o “crítica fundamental”. Allí, toda discusión se resume en la expresión “lo que crees es falso” (cfr. Schleichert, 2004, p. 123). La crítica externa se convierte, entonces, en una refutación mutua de los principios que subyacen a toda ideología. Y de ahí a la violencia hay sólo un pequeño paso.

Sin embargo, existe también la posibilidad de enfrentar desacuerdos como éstos, haciendo nuevas interpretaciones, o seleccionando textos que establezcan los principios ideológicos del fanático, con el fin de iniciar discusiones que terminen por convencer de posibles errores de lectura cometidas por él.¹⁶

Esto es lo que Schleichert denomina “crítica interna”, la cual es realizada por alguien ubicado en la misma orilla ideológica y comprometido con la doctrina que sigue el fanático. La crítica interna tiene ciertas ventajas frente a la externa, pues no se ataca toda la dogmática que sigue el fanático, sino que da cuenta de algunos errores de interpretación y, dada la sinceridad con la que se expone, no puede ser tomada como un ataque escéptico que atenta contra los principios fundamentales que se defienden. No obstante, tiene también desventajas: la primera es que

¹⁶ Al respecto, Michel Onfray (cfr. 2016, pp. 58-61) destaca, con ejemplos de pasajes puntuales, que textos como el Corán o el Nuevo Testamento están llenos de contradicciones. Por eso, es un error decir que los que profesan un islam o cristianismo belicista comprendan mal los textos sagrados, mientras que quienes lo profesan de manera menos radical hacen una lectura correcta. En efecto, ambos tienen razón, pues allí no tendría éxito ningún tipo de crítica interna, por lo que se hace obligatorio que el Estado promueva un islam republicano apoyado en las suras pacíficas y vigile a quienes promuevan suras belicosas.

siempre es posible discutir con acierto sobre las interpretaciones y, en segundo lugar, la identificación de inconsistencias, contradicciones y errores en la interpretación de ciertas partes de los textos que establecen los principios son tan sutiles como incomprensibles para un público más amplio (cfr. Schleichert, 2004, p. 96).

Hay veces que la crítica interna es necesaria por razones estratégicas, pero es fácil sobreestimar su eficacia. Presupone lectores formados, adoctrinados en la dogmática de la que se trate, y eventualmente deriva hacia recónditas disputas exegéticas que ni pueden dirimirse de forma objetiva ni tienen interés para un público amplio. Incluso cuando tienen éxito, la crítica interna no ofrece ninguna garantía para el futuro (Schleichert, 2004, p. 97).

A pesar de las ventajas manifestadas, la crítica interna es, para Schleichert, sólo una vía intermedia que no resuelve el problema de la violencia que puede ejercer el fanático en cualquier momento. Es una posición estratégica audaz, pero que no nos lleva hacia la superación total de la ideología que impulsa la intolerancia.

La solución que propone Schleichert es la de practicar estrategias de *argumentación subversiva*.¹⁷ Ésta es definida como una forma

¹⁷ Hagamos un paréntesis aquí. El adjetivo “subversivo” puede resultar polémico, toda vez que en nuestro contexto latinoamericano se ha asociado tradicionalmente con grupos de izquierda que optaron, en los años sesenta y setenta, por la violencia como forma de expresión política para oponerse al Estado. Pedro Pírez (cfr. 1976, pp. 214-215) señala que este modo de comprender el término “subversivo” sería sólo una parte de las múltiples dimensiones que tendría su uso en Latinoamérica. El término puede comprenderse desde una dimensión moral positiva, si tiene como objetivo ir en contra de un orden social injusto que merece ser transformado; o una dimensión moral negativa, si busca la destrucción de un orden social y sus instituciones. La segunda dimensión está ligada al cambio social, que se relaciona, por una parte, con actos de tipo revolucionario y, por otra, con un tipo particular de acción de destrucción del orden establecido a través de actos de violencia como terrorismo, sabotaje, secuestros, etc. En el texto de Schleichert (cfr. 2004, p. 83), lo subversivo significa algo distinto de estas dos dimensiones, pues debe ser comprendido, más bien, como una forma de enfrentar el fanatismo, como lo hizo la Ilustración francesa, mediante el desprecio y el ridículo. ¿Sí fueron esas sus únicas armas? En otras

de argumentación que sirve para “traer a colación los principios inatacables, en cuanto verdaderos, de la ideología atacada” (Schleichert, 2004, p. 122). La argumentación subversiva no busca demostrar ni contraargumentar algo. Parte de la idea de que una ideología no se refuta y que se le ataca mostrando *ad oculos* todos los detalles que la componen. También muestra otras posibilidades de pensamiento, pero no pretende proponerlos como verdaderos, pues sus argumentos no son concluyentes en el sentido lógico.

Las bondades de la argumentación subversiva son enumeradas por Schleichert, así:

El procedimiento subversivo relaja tensiones y fijaciones psíquicas. Sugiere que las cosas quizá sean distintas o que pueden verse de forma distinta, supera la limitación de la mirada. Ayuda a contemplar con mayor agudeza las consecuencias de la ideología, enseña a considerar las ideologías desde el exterior, muestra que muchas veces es posible sustituir milagros y mitos por explicaciones sencillas y, sobre todo, llama a las inhumanidades por su nombre, en vez de cubrirlas con un velo religioso o ideológico. Pero no formula la pretensión de refutar una ideología o una religión (Schleichert, 2004, pp. 122-123).

A diferencia del crítico (externo) que niega la ideología del contrario para exaltar la propia, o del crítico (interno) que comienza su argumentación aceptando inmediatamente la ideología que criticará, el subversivo nunca se manifiesta como un adepto o seguidor de una ideología en particular, pero tampoco se muestra como un incrédulo frente a los demás. Es por ello que la argumentación subversiva no tiene la forma de la crítica del tipo “lo que crees es falso”; más bien tiene la

palabras, ¿la Ilustración sí logró su cometido sólo con esas formas de lucha?, lo cual comporta un conjunto de recursos retóricos capaces de evidenciar las consecuencias reales de la puesta en práctica de sus principios sin recurrir al rechazo a través de la exposición de argumentos con la pretensión de que sean concluyentes. De hecho, tal como hemos estado acostumbrados, los métodos de los subversivos tradicionales latinoamericanos están más cerca de la “crítica externa” que la de razón subversiva que rescata Schleichert del pensamiento ilustrado del siglo XVIII.

forma “te voy a mostrar qué es lo que crees realmente” (Schleichert, 2004, p. 123).

En principio, el objetivo de una argumentación subversiva es lograr, a largo plazo, que los principios que el fanático defiende se vuelvan obsoletos o terminen siendo olvidados por su renuncia gradual a seguir defendiéndolos:

Aparentemente, con la argumentación subversiva no se da con el “meollo de la cuestión”, sino que se ponen de manifiesto cosas que admite el creyente y, sobre todo, el fanático, pero que ni uno ni otro consideran decisivas. Y además, desde el punto de vista lógico, suelen tener razón. Se le demuestra al creyente, por ejemplo, cuántas fabulaciones, mentiras y buena fe acrítica entran en juego en los relatos de los milagros. Esto *puede* mostrarse, y el creyente solo contradirá con tibieza. Pero al mismo tiempo, eso no modificará en nada su posición básica, a saber: que los milagros son posibles en todo momento y que de hecho se han producido con frecuencia. A pesar de ello, la alusión a los múltiples engaños con los que nos topamos aquí no es ineficaz a largo plazo. No es un argumento concluyente, sino subversivo; la fe en los milagros no queda refutada de este modo, pero un día acaba siendo obsoleta (Schleichert, 2004, p. 123).

Ahora bien, ¿cuáles serían los procedimientos o recursos propios de una argumentación subversiva? Antes de responder a la pregunta, cabe anotar, en primer lugar, que Schleichert advierte que siempre hay que tomar en serio al adversario, pues cualquier ideología, por inocua que parezca, puede convertirse en fundamentalista si sus partidarios o representantes más importantes pasan de ser simples creyentes a apelar, a través del discurso, al terror, la deshumanización y la criminalización del adversario, y a justificar el uso de la violencia por motivos nobles (cfr. Schleichert, 2004, pp. 78-93). De hecho, considera que “el fanatismo parece, igual que la crueldad, firmemente arraigado en los seres humanos y siempre encuentra una forma de expresión adecuada” (2004, p. 65). Tomar en serio al adversario es, entonces, no sólo conocer las modalidades más comunes de argumentación usadas para atizar la intolerancia contra los que tienen creencias o formas de pensamiento distintas, sino asimismo identificar a tiempo elementos de

la ideología, como lemas, planes o acciones aparentemente benévolos o insignificantes, pero que terminan convirtiendo a sus adeptos en extremistas capaces de prender hogueras. En ese sentido, la propuesta de Schleichert podría asumirse no sólo como curativa o reactiva, sino también profiláctica (cfr. 2004, pp. 127-129).

En segundo lugar, Schleichert hace una distinción entre “tolerancia clásica” y lo que denomina “tolerancia subversiva”. La primera es la que todos conocemos, y consiste básicamente en aguantarse o soportar al otro, a pesar de que no se esté de acuerdo con sus creencias, las cuales nos producen escozor, resentimiento o indignación. En ese sentido, esta tolerancia es antinatural, pues obliga a contener nuestra inclinación de realizar cualquier acción que vaya dirigida a responder ante las molestias que nos ocasiona el otro y a querer contraargumentar las creencias del contradictor. Esta tolerancia mantiene la idea sobre la existencia de verdades únicas y absolutas, y la necesidad de eliminar aquellas opiniones engañosas o falsas; pero también puede generar una coexistencia pacífica de posiciones contradictorias, conduciendo así a un relativismo que equipara como válidas todas las posiciones (cfr. Schleichert, 2004, p. 155).

La segunda, la tolerancia subversiva o *posclásica*, apunta a la eliminación de la posesión efectiva de verdades absolutas. Si bien existe la verdad —en un sentido objetivo—, no existe *una* verdad que pueda extraerse como resultado de una disputa entre defensores de ideas opuestas. Más bien, el crítico subversivo asume que existen posiciones contradictorias, que se encuentran en el error o son igualmente absurdas, y dado que se carece de métodos para saber a ciencia cierta quién tiene la razón, no tiene sentido perder el tiempo en dichas disputas.

Para Schleichert, la figura más representativa de la argumentación subversiva es Voltaire,¹⁸ quien propone, en el *Diccionario filosófico*, una mejor definición de tolerancia: “¿Qué es la tolerancia? Es el don más preciado de la humanidad. Todos nosotros estamos llenos de debilidades y errores; perdonémonos mutuamente nuestras estupideces. Esa es la primera ley natural” (citado por Schleichert, 2004, p. 157). Esta

¹⁸ Aunque también son importantes figuras como el humanista francés Castellion, Montesquieu, Diderot, D’Alambert y Nietzsche, entre otros, Voltaire ocupa un lugar importante. Esto porque, para Schleichert, este último enfrentó de manera audaz las discusiones y violentas confrontaciones religiosas del siglo XVIII.

nueva forma de comprender la tolerancia desestimula el uso de una argumentación basada en la objeción de las premisas del contrario, pero también evita caer en el desinterés o la indiferencia frente a posiciones fundamentalistas, que deben ser atacadas porque, por su naturaleza, es muy probable que pongan en peligro la paz social. Ninguna de estas estrategias pretende llegar a la exposición de unos argumentos concluyentes que permitan refutar y, por ende, vencer los principios que defiende el fanático para que modifique de manera inmediata su posición, sino que de lo que se trata, y en esto insiste Schleichert, es de llegar a que dicha ideología vaya gradualmente siendo olvidada, obsoleta, como ha ocurrido con otras en el pasado (cfr. 2004, p. 124).

El fanatismo se caracteriza por el uso de estrategias argumentativas que van en favor de la intolerancia. En primer lugar, expone la supuesta peligrosidad de los herejes, apóstatas o contradictores porque ponen en duda la capacidad constriñente de la doctrina misma, es decir, la posibilidad de que sea aceptada por sí misma como verdadera. En segundo lugar, el fanático, como poseedor de una verdad única, se atribuye el papel de sacar del error a aquellos que juzga inferiores o que no tienen la suficiente voluntad como para ver el error; para ello utiliza el terror, que estima siempre como legítimo y necesario, para reconducir las costumbres.

Un tercer elemento que caracteriza al fanático es la explotación de un relato basado en las persecuciones de las que fue víctima en el pasado; además, justifica el uso de la violencia contra otros, pues los considera merecedores de dicha suerte. En efecto, los fanáticos tienden a criminalizar y a deshumanizar a los contradictores.

El fanático nunca describe a su oponente como una persona reflexiva en busca de la verdad; siempre se trata de criminales, monstruos, dementes. El disidente recibe el marchamo de delincuente común, por lo que su persecución pierde la mala nota de lo extraordinario (Schleichert, 2004, p. 73).

Enfrentar argumentativamente al fanático no sólo es una tarea difícil, sino peligrosa. En el *Diccionario*, Voltaire señalaba que ni las leyes han sido capaces de impedir los ataques de ira de los fanáticos. Cuando se pone por encima al Espíritu Santo, no hay ley que valga. “¿Qué responder a quien os dice que prefiere obedecer a Dios que a

los hombres, y que, por consiguiente, está seguro de merecer el cielo degollándoos?" (Voltaire, 1967, p. 186).

El fanático es constantemente entrenado por otros para que sienta odio por los que piensan distinto. Voltaire señalaba que, por lo general, son los bribones los que ponen el puñal en las manos de los fanáticos (cfr. 1967, p. 186); además, son entrenados para no pensar lo que dicen. Cuando Tiburi (cfr. 2018, p. 37) expone que el autoritarismo es *citacionista* quiere decir que busca que las personas, al discutir con otros, repitan las ideas fabricadas y lanzadas por la propaganda sin que piensen su contenido. Esos clichés o frases prefabricadas que se repiten hacen que quien las exponga no haga el esfuerzo por analizar y explicar su sentido a otros; son unos "tontos tópicos" que alientan a la pereza intelectual y al gregarismo (cfr. Arteta, 2012). Schleichert confía en que la argumentación subversiva, basada en mostrar *ad oculos* lo que el fanático acepta ideológicamente, tenga cierto grado de eficacia.

Veamos, entonces, algunos de los recursos que forman parte de esta estrategia.

1. *Exposición amplia y detallada de las creencias.* En el caso de los relatos sobre los milagros que defiende la fe cristiana, Schleichert muestra cómo Voltaire (cfr. 1967, p. 186), en lugar de plantear objeciones sobre su veracidad, se esfuerza más bien por exponer con detalle todo lo que implica este tipo de creencias:

Todo en la historia del diluvio es milagroso [...] un milagro, que las aguas subieran quince codos por encima de las montañas más altas; un milagro, que hubiera compuertas en el cielo, así como puertas y agujeros; un milagro, que todos los animales acudieran al arca desde todas las partes del mundo; un milagro, que Noé encontrara algo con lo que alimentar a sus animales durante seis meses; un milagro, que a todos en el arca les bastara con sus provisiones; un milagro, que la mayoría de los animales no muriera allí; un milagro, que encontrarán algo que comer una vez que salieron del arca [...] (citado por Schleichert, 2004, p. 169).

Voltaire adopta aquí un papel de creyente; no hace una crítica externa o interna, sino que acepta este pasaje de manera irónica, disimulada, mostrando una enumeración exhaustiva de los milagros, lo cual resulta embarazoso, incluso para el creyente más fiel. En realidad, lo mencionado en el pasaje se vuelve cómico, caricaturesco y mina todo intento de aceptarlos por medio de la razón o de que sean evidentes, como finalmente es la pretensión de todas las ideologías.

Verdaderamente, sería necio explicar la historia del diluvio, puesto que esta es la cosa más milagrosa de la que jamás se haya tenido noticia. Se cuenta entre esos enigmas que no se ponen en duda en virtud de la fe; pues la fe nos hace creer lo que la razón no puede creer... lo que es un milagro más. Así la historia del diluvio universal es como la torre de Babel, la burra de Bileam, la caída de Jericó por el sonido de las trompetas, la del agua que se convirtió en sangre, la del paso del Mar rojo y todos los demás milagros que dios hizo por amor a su pueblo elegido; hay ahí profundidades que no puede sondear el espíritu humano (citado por Schleichert, 2004, p. 170).

2. *Dibujar el ideal*. Consiste en conceder los principios del fanático con el fin de sacar a la luz los absurdos y las brutalidades de los dogmas y mostrar de manera despiadada sus consecuencias últimas. Funciona para obligar a viejos y neófitos defensores de una ideología o religión a que dejen de ocultar y acepten de forma clara su posición frente a todos los elementos que configuran su dogmática. Si bien no logra debilitar la ideología, sí hace posible que se desapasione la discusión para concentrarse en problemas reales.

Schleichert lo explica del siguiente modo: sacar a la luz un pasaje de la Sagrada Escritura, como “Quien levanta su mano contra su padre debe morir. Quien maldiga a su padre o a su madre, será condenado a muerte” (Levítico 20: 9, citado por Schleichert, 2004, p. 135); luego, leerlo en voz alta y clara, para preguntar lo siguiente: ¿de verdad queréis que los mandamientos de vuestra Sagrada Escritura se lleven a la práctica? ¿Cuántos niños habría que matar para hacer cumplir este mandamiento?

La mayoría de las veces se prefiere pasar por alto partes de lo que está escrito en los textos de una religión o ideología; pero una vez son expuestos a la luz de la discusión, son defendidos alegando que han sido sacados de contexto o que no deben leerse literalmente. Sin embargo, el crítico que enfrenta al fanático debe mantenerse en su posición de que lo que exhibe no es un invento ni hay ninguna manipulación de su parte, y que se esfuerza por exponer los hechos y principios de manera franca.

3. *Relativización subversiva*. Esta estrategia busca poner en duda el carácter único y la posición privilegiada de la ideología en cuestión. La compara con otras ideologías que también tienen la misma pretensión y presenta al fanático la existencia de alternativas ideológicas reales que desconocía o simplemente había olvidado o no tenido en cuenta. En esa medida, su función es ampliar las perspectivas, forzando al fanático a abandonar su punto de vista geocéntrico.

Un ejemplo de relativización subversiva puede verse en el texto de la entrada de la *Enciclopedia* de Diderot y D'Alembert sobre el fanatismo. Allí, los ilustrados intentan mostrar que ninguna religión, incluida la cristiana, es propietaria exclusiva de la verdad. Veamos una parte de lo citado por Schleichert:

Imaginemos un gran edificio redondo, un panteón con mil altares, y en el centro un creyente de cada una de las sectas extintas o existentes a los pies de la deidad que adora a su modo, en todas las extrañas formas que la fantasía haya podido concebir... Mirad cómo salen del templo, llenos del dios que les mueve, y cómo extienden por la Tierra el horror y la ilusión. Se reparten el mundo, que pronto arde por los cuatro costados; los pueblos escuchan y los reyes tiemblan [...] (Schleichert, 2004, p. 162).

4. *La risa, la caricatura y el apaciguamiento del temor*. Schleichert muestra cómo la risa siempre ha sido fuertemente rechazada por las ideologías y religiones. La risa siempre abre un espacio al pensar y a la crítica, pues relaja las tensiones generadas por el temor, sobre el cual el fundamentalismo se fortalece.

En el caso de la caricatura, se busca con ella representar, de manera acentuada, los hechos que defiende el fanático. Podría decirse que esta

opción no es, sin embargo, del todo preferible, dado que la caricatura, y la risa misma, pueden motivar el uso de la violencia o las agresiones. No hay que desconocer que las bromas y caricaturas publicadas en *Charlie Hebdo* provocaron la ira de comunidades musulmanas en muchos países y desencadenó el atentado contra el periódico en 2015, en el cual fueron asesinadas doce personas.

No obstante, no es este tipo de caricatura la que propone Schleichert, pues la argumentación subversiva no pretende la descalificación frontal del contradictor ideológico, como se hace desde la “crítica externa”, sino mostrar la escasa importancia que significa mantener esas disputas (cfr. Schleichert, 2004, pp. 124, 163-165).

Una forma de evitar la reacción violenta del contradictor fanatizado sería mediante la aplicación del “método dulce de Epicuro”, cuyo objetivo es apaciguar el temor que sostiene su fundamentalismo activo. Según Schleichert (cfr. 2004, p. 166), este método sirve para explicar en qué consiste la benevolencia de los dioses y la inutilidad de considerarlos como justicieros o interesados en las acciones humanas, lo que lleva a mostrar que no son algo malvado que puede hacerles daño si dejan de seguirlos.

5. *Trivialización y paralelismos.* Quitarle la importancia a algo que el fanático valora como esencial sirve para quebrantar su confianza en aquello que cree. ¿Cómo se logra esto? Según Schleichert, dado que la trivialización no es el resultado de una operación lógica, sino que forma parte de un proceso de valoración subjetiva, el crítico podría, durante la disputa, simplemente poner en duda la importancia del asunto, pero, además, mostrar que existiría cierto consenso general en considerar que lo que se disputa no tiene caso. En otras palabras, se puede mostrar que “hay mucha gente a la que esta discusión enconada y sutil no le interesa en absoluto; ¿Por qué nos debería interesar a nosotros?” (Schleichert, 2004, p. 181).

La trivialización también puede hacerse mediante la exposición de paralelismos o comparaciones con otros casos similares, pero pertenecientes a contextos distintos. Así pues, cuando el fanático sostiene, por ejemplo, que la fe consiste precisamente en creer algo absurdo y que por ello su posición tiene más valor, el crítico puede enfrentarlo mostrando que si así argumentara, por ejemplo, un abogado para defender su causa, lo que lograría más bien sería perderla. Si bien

estos dos casos difieren en tanto que el primero es de tipo espiritual, mientras que el segundo es de tipo terrenal, la sola comparación genera un efecto de incomodidad (Schleichert, 2004, p. 176).

De manera similar a la trivialización, también es subversivo defenderse de algo usando malas razones. Esta idea viene de Nietzsche, quien en *La gaya ciencia* (cfr. §191) afirmaba que “La forma más páfida de perjudicar a una causa es defenderla intencionadamente con razones equivocadas” (citado por Schleichert, 2004, p. 182). Voltaire también usó este recurso para mostrarse como salvador de la religión, pero haciendo que, al mismo tiempo, su importancia cayera a un segundo plano, cambiando su fundamentación original: “La debilidad y perversidad de los seres humanos es tan grande que sin duda es mejor para nosotros cultivar todas las supersticiones posibles, siempre que no sean sanguinarias, que vivir sin religión” (citado por Schleichert, 2004, p. 182).

En su análisis sobre el fanatismo, Schleichert tomó como ejemplo las discusiones que se dieron el siglo XVII en torno a la intolerancia religiosa, con el objetivo de mostrar que cualquier ideología, como los nacionalismos, por ejemplo, carece de respeto por la humanidad y que fácilmente se extiende entre las personas si no se hace nada para detenerla a tiempo. La filosofía sería el antídoto, como lo veía Voltaire. La argumentación subversiva consiste en hacer que el otro se vea a sí mismo, que sea consciente de todo lo que implica defender principios intolerantes. Como lo anotamos al principio, Oz nos ofrece un buen ejemplo de este tipo de argumentación:

La historia de Sami Michael, que al parecer logró turbar o desconcertar por un instante al chófer que defendía la matanza de todos los árabes, demuestra hasta qué punto al fanático no le resulta cómodo imaginarse los detalles del acto que se presta fervorosamente a realizar. Él se siente cómodo con la consigna, con el titular, sin tener que reducirlo a gritos, súplicas, estertores agónicos, charcos de sangre, cerebros esparcidos por la acera (Oz, 2017, p. 47).

Conclusiones

A pesar de que tengamos cierta tendencia a preferir discutir con personas afines a nuestras creencias, es posible que debamos enfrentarnos intempestivamente con alguien que piensa radicalmente distinto a nosotros o a fanáticos dispuestos a hacernos entrar en *su* razón de manera violenta. La pregunta es: ¿estamos preparados para ello? No hay duda de que cuando se presentan estas situaciones, las consideramos difíciles, nos alteramos emocionalmente y evaluamos la posibilidad de que lo mejor sería huir, optar por el silencio o responder con violencia. No obstante, también está la posibilidad de tomar la palabra para intentar cambiar la situación y defender nuestra posición, buscando establecer una “discusión constructiva”, como la denominan Rancer y Avtgis (2006). Un breve párrafo de la *Retórica* de Aristóteles (1355 b 1-5), que pasa muchas veces desapercibido, señala que la retórica nos ofrece un medio de defensa diferente al uso de la fuerza corporal. Aunque valerse de la fuerza bruta es, en ciertas circunstancias, también legítimo, valerse del *lógos* para sortear una situación es mucho más específico del ser humano.

Tanto la propuesta de Breton como la de Schleichert pueden ser consideradas formas constructivas de discusión, que pueden ser puestas en práctica, a pesar de su aparente complejidad. La primera implica convertir en hábito un protocolo que mejora nuestra respuesta ante posibles agresiones, gracias a la promoción de la escucha, el reconocimiento del otro y la capacidad para tener el control de las emociones, que permite encontrar y exponer de la mejor manera los argumentos. La segunda nos invita a pensar el fanatismo y la intolerancia como un problema grave que padecen nuestras sociedades actuales y a intentar enfrentarlo a tiempo de una manera más eficaz a través de la argumentación.

Es cierto que muchos manuales tratan los temas de la argumentación de manera ligera, y de ahí la oposición de Van Eemeren y Grootendorst a este tipo de publicaciones; pero, como vimos en la primera parte, los aspectos de tipo circunstancial no pueden desatenderse cuando se estudia la argumentación. El valor de estos dos manuales radica en que si bien no proponen una teoría para la resolución de desacuerdos epistemológicamente irresolubles ni nos protegen de un ataque suicida o de un xenófobo presto a usar sus armas automáticas, sí ofrecen

herramientas retóricas y modelos de conducta con las que se podría salir de una situación que puede tornarse intempestivamente agresiva. La retórica nos enseña que un buen orador es aquél que tiene la capacidad para responder espontánea y adecuadamente a este tipo de situaciones. Además, estas dos propuestas plantean una salida mediante la filosofía que, como señalaba Voltaire (1967), sirve de remedio para la enfermedad del fanatismo.

Referencias

- Alcidamante de Elea. (2005). *Testimonios y fragmentos*. J. López, J. Campos y M. Márquez (trads.). Gredos.
- Angenot, M. (2008). *Dialogues de sourds. Traité de rhétorique antilogique*. Mille et une nuits.
- Aristóteles. (1994). *Retórica*. Q. Racionero (trad.). Gredos.
- Arteta, A. (2012). *Tantos tontos tópicos*. Ariel.
- Barthes, R. (1970). *Investigaciones teóricas I. La retórica antigua (Ayudamemoria)*. B. Dorriots (trad.). Ediciones Buenos Aires.
- Brecht, B. (1976). El efecto del distanciamiento. En *Escritos sobre teatro II*. Nueva Visión.
- Breton, P. (2003). *L'argumentation dans la communication*. Éditions La Découverte.
- Breton, P. (2005). *Argumentar en situaciones difíciles*. H. Piquer (trad.). Paidós.
- Collet, P. (2008). *El lenguaje sin palabras. Cómo interpretar los gestos*. L. Rabascall (trad.). Ediciones Robin Book.
- Crosswhite, J. (2015) *Deep Rhetoric: Philosophy, Reason, Violence, Justice, Wisdom*. The University of Chicago Press.
- Elio Aristides. (1987). *Discursos I*. F. Gascó y A. Ramírez (trads.). Gredos.
- Eemeren, F. (2012). *Maniobras estratégicas en el discurso argumentativo*. C. Santibáñez y M. Molina (trads.). Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Editorial Plaza y Valdés.
- Eemeren, F. y Grootendorst, R. (2011). *Una teoría sistemática de la argumentación. La perspectiva pragmatialéctica*. C. López y A. Vicuña (trads.). Editorial Biblos.
- Epicteto. (2004). *Enquiridión*. J. García de la Mora (trad.). Anthropos.
- Fogelin, R. (2005). The Logic of Deep Disagreements. *Informal Logic*, 7(1), 3-11. DOI: 10.22329/il.v25i1.1040.
- Gilbert, M. (2017). *Argumentando se entiende la gente*. F. Leal (trad.). Editorial Universitaria de la Universidad de Guadalajara.

- Hadot, P. (2014). *La ciudadela interior. Introducción a las Meditaciones de Marco Aurelio*. M. Cucurelia Miquel (trad.). Alpha Decay.
- Hample, D. (2008). *Arguing. Exchanging reasons face to face*. Taylor & Francis.
- Han, B.-C. (2017). *La expulsión de lo distinto*. A. Ciria (trad.). Herder.
- Isócrates. (1979). *Discursos II*. J. Hermida (trad.). Gredos.
- López Eire, A. (1995). Retórica antigua, retórica moderna. *Humanitas*, XLVII, 871-907. URL: https://www.uc.pt/fluc/eclassicos/publicacoes/ficheiros/humanitas47/54_Lopez_Eire.pdf.
- Loreaux, N. (2008). Solón en medio de la lid. En *La guerra civil en Atenas. La política entre la sombra y la utopía*. A. Iriarte (trad.). (pp. 171-188). Akal.
- Marco Aurelio. (2018). *Meditaciones*. J. de Olañeta (trad.). Penguin Random House.
- Onfray, M. (2016). *Pensar el islam*. N. Petit (trad.). Paidós.
- Ong, W. (2009). *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*. A. Scherp (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Oz, A. (2017). *Queridos fanáticos. Tres reflexiones*. R. García (trad.). Ediciones Siruela.
- Platón. (1981). *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras*. J. Calonge, E. Lledó Íñigo, C. García Gual (trads.). Gredos.
- Platón. (1992). *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. J. Calonge, E. Acosta, J. Oliveri y J. Calvo (trads.). Gredos.
- Perelman, Ch. y Olbrechts-Tyteca, L. (1989). *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*. J. Sevilla (trad.). Gredos.
- Pearce, W. B. y Littlejohn, S. W. (2016). *Conflicto moral. Cuando los mundos morales chocan*. H. Clavijo-López (trad.). Universidad Central.
- Pérez, P. (1976). Subversión. En Grupo de Trabajo de Desarrollo Cultural, *Términos latinoamericanos para el diccionario de ciencias sociales*. (pp. 214-216). CLACSO – ILDIS.
- Rancer, A. (2009). Argumentativeness, Assertiveness, and Verbal Aggressiveness Theory. En S. Littlejohn y K. Foss (eds.), *Encyclopedia of Communication Theory*. Vol. I. (pp. 45-47). Sage.
- Rancer, A. y Avtgis, T. (2006). *Argumentative and Aggressive Communication: Theory, Research and Application*. Sage.
- Rosenberg, M. (2013). *Comunicación no violenta. Un lenguaje de vida*. E. Falicov (trad.). Gran Aldea Editores.

- Schleichert, H. (2004). *Cómo discutir con un fundamentalista sin perder la razón. Introducción al pensamiento subversivo*. J. Alborés (trad.). Siglo XXI.
- Tannen, D. (1999). *La cultura de la polémica. Del enfrentamiento al diálogo*. M. Basté-Kraan (trad.). Paidós.
- Teven, J. J., Richmond, V. P. y McCroskey, J. C. (1998). Measuring Tolerance for Disagreement. *Communication Research Reports*, 15(2), 209-217. DOI: <https://doi.org/10.1080/08824099809362115>.
- Tiburi, M. (2018). ¿Cómo conversar con un fascista? Reflexiones sobre el autoritarismo de la vida cotidiana. J. Sabariego (trad.). Akal.
- Tindale, C. (2004). *Rhetorical Argumentation: Principles of Theory and Practice*. Sage.
- Tindale, C. (2017). *Retórica y teoría de la argumentación contemporáneas. Ensayos escogidos de Christopher Tindale*. C. Santibañez (trad.). EAFIT.
- Todorov, T. (1993). *Las morales de la historia*. M. Bertrán (trad.). Paidós.
- Tordesillas, A. (1986). L'instance temporelle dans l'argumentation de la première et de la seconde sophistique: la notion de *kairos*. En B. Cassin (ed.), *Le plaisir de parler*. (pp. 31-61). Éditions de Minuit.
- Vélez, M. (2007). "Dejarse hablar". Reflexiones sobre la escucha. *Coherencia*, 4(7), 11-36. URL: <http://publicaciones.eafit.edu.co/index.php/co-herencia/article/view/268/271>.
- Voltaire. (1967). *Diccionario filosófico*. A Garzón (trad.). Compañía general de ediciones.
- Walton, D. y Krabbe, E. (2017). *Argumentación y normatividad dialógica. Compromisos y razonamiento interpersonal*. C. Santibañez (trad.). Palestra Editores.

<http://doi.org/10.21555/top.v0i59.1100>

The Epistemic Intermediaries Argument

El argumento de los intermediarios epistémicos

Daian Tatiana Flórez Quintero
Universidad de Caldas
Universidad Nacional de Colombia
Colombia
daian.florez@ucaldas.edu.co
dtflorezq@unal.edu.co

Recibido: 09 - 10 - 2018.

Aceptado: 16 - 01 - 2019.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

Among his reasons to reject the thesis that perceptions can justify beliefs, Davidson claims that granting justificatory import to perceptions forces the empiricist to introduce *epistemic intermediaries*. Considering the variety of reasons that fall under this locution, I shall discuss them by what I propose to call the *the epistemic intermediaries argument*. To determine how successful this argument can be against the most recent versions of empiricism, particularly McDowell's theory of experience, I shall explain the notion of epistemic intermediation. I hold that despite the fact that the epistemic intermediaries argument seems to leave McDowell's theory unharmed, if we accept the thesis that perceptions alone have justificatory capabilities, any version of empiricism faces two risks: it would either fail to block the possibility of skeptical scenarios or it would imply a return to coherentism.

Key words: epistemic intermediaries, perception, justificatory role, Davidson, McDowell.

Resumen

Entre las razones para rechazar la tesis de que las percepciones justifican creencias, Davidson sostiene que atribuir importe justificativo a las percepciones obliga al empirista a introducir *intermediarios epistémicos*. Atendiendo a la naturaleza de las razones que esgrime bajo esa locución, las agruparé bajo lo que propongo denominar *argumento de los intermediarios epistémicos*. Para determinar la fuerza con la que se puede dirigir este argumento en contra de versiones más recientes del empirismo, particularmente en contra de la teoría de la experiencia de McDowell, examinaré la noción de "intermediación epistémica". Plantearé que, pese a que el argumento de los intermediarios epistémicos no parece funcionar en contra de la teoría mcdowelliana, si se suscribe la tesis de que las percepciones justifican, cualquier versión del empirismo enfrenta dos riesgos: o es incapaz de bloquear la posibilidad misma de los escenarios escépticos o implica una vuelta al coherentismo.

Palabras clave: intermediarios epistémicos, percepciones, rol justificativo, Davidson, McDowell.

Introducción¹

El argumento de los intermediarios epistémicos se destaca entre los argumentos de Davidson contra el empirismo (*e. g.* el argumento maestro)² porque es el único que se dirige con igual fuerza tanto en contra de las teorías de la percepción que identifican a las percepciones con las sensaciones, como contra aquellas teorías que atribuyen contenido proposicional a la percepción. Davidson mantiene que es un error introducir intermediarios epistémicos entre el mundo y nuestras creencias. A su juicio, la conexión es causal y, en el caso de la percepción, directa, como se puede apreciar en el siguiente pasaje:

I was so eager to get across the idea (for which I should have given credit to Wilfrid Sellars) that epistemic intermediaries between the world and our beliefs are a mistake that I made it sound to many readers as though I were repudiating all serious commerce between world and mind. In truth my thesis then as now is that the connection is causal and, in the case of perception, direct. To perceive that it is snowing is, under appropriate circumstances, to be caused (in the right way) by one's senses to believe that it is snowing by the actually falling snow. Sensations no doubt play their role, but that role is not that of providing evidence for the belief (Davidson, 2001a, p. xvi).

¹ * El presente artículo contiene resultados de un proyecto de investigación titulado *Sobre el rol justificativo de las percepciones*, financiado por la Vicerrectoría de Investigaciones y Posgrados de la Universidad de Caldas (Colombia).

** Quiero agradecer las oportunas sugerencias de los evaluadores anónimos de *Tópicos* sobre este artículo. He procurado atender sus recomendaciones e incorporar la mayor parte de los cambios solicitados en la versión final, y de antemano asumo la responsabilidad por cualquier error que pueda subsistir.

² Remito al lector interesado en un análisis detallado del llamado "argumento maestro" a la reconstrucción y evaluación que hace James Pryor en "There is Immediate Justification" (cfr. 2005, pp. 181-202).

Davidson descalifica a las sensaciones y a las percepciones, entre otros candidatos, como posibles intermediarios epistémicos. En su opinión, los únicos intermediarios no perniciosos son los intermediarios causales. Esto explica por qué en su debate con McDowell³, uno de los defensores más conspicuos de las teorías de la percepción en las que se atribuye contenido proposicional a las percepciones, lo acusa precisamente de introducir intermediarios epistémicos: “él también parece comprometido con los intermediarios epistémicos, los contenidos proposicionales que introducimos [*we take in*] entre el mundo y nuestras opiniones sobre el mundo” (Davidson, 1999, p. 107).

Mediante la expresión “intermediario epistémico”, Davidson intenta capturar la idea genérica detrás de varias nociones del contenido evidencial, de suerte que los intermediarios no sólo quedan vinculados a la vieja noción empirista de “justificación” fundada en el contenido sensorial (cfr. Ramberg, 2001), sino que además abarcan la noción empirista más moderna de “contenido proposicional” de la percepción. Dada la importancia que adquiere el término “contenido” para el análisis que sigue, resulta necesario desde ahora aclarar los dos sentidos en los cuales se usará esta noción: (a) según el primero de ellos, tener una idea o una sensación es, por sí mismo, tener un estado mental con contenido (e. g. los *sense-data* que, al menos para Sellars, no poseen condiciones de satisfacción), y (b) de acuerdo con su acepción contemporánea, el término “contenido” equivale a “contenido representacional” (el cual se caracteriza *inter alia* por tener condiciones de satisfacción o adecuación, entre otras).

Podemos apreciar la importancia de esta distinción si tomamos en cuenta que, en opinión de Davidson, atribuir importe epistémico, ya sea al contenido sensorial o al contenido representacional de la percepción, amenaza el carácter directo de la percepción, pues para poder reclamar un rol normativo el empirista se ve obligado a introducir este tipo de contenidos como intermediarios entre la mente y el mundo.

A la luz de las consideraciones anteriores, el argumento de los *intermediarios epistémicos* se puede reconstruir esquemáticamente así:

³ McDowell (2009a) modifica su posición posteriormente y, en lugar de atribuir contenido proposicional a las percepciones, les atribuye contenido intuicional.

(P1) Si la conexión entre la mente y el mundo depende del contenido derivado de las sensaciones o de las percepciones, entonces dicho contenido funciona como intermediario epistémico.

(P2) Si el contenido funciona como intermediario epistémico (o mediador mental), entonces la conexión entre la mente y el mundo no es directa.

(P3) La conexión entre la mente y el mundo depende del contenido derivado de las sensaciones o de las percepciones.

(C) Por lo tanto, la conexión entre la mente y el mundo no es directa.

Un análisis caritativo de este argumento exige contrastar las diferencias más sustantivas entre el contenido sensorial al que recurren los empiristas clásicos para conceder importe epistémico y el contenido proposicional que postulan teorías de la percepción más recientes. Ello permite discernir por qué resulta problemático recurrir a este tipo de contenido cuando se lo quiere aprovechar para defender que hay una relación de justificación entre las percepciones y las creencias.

El empirismo clásico recurre al contenido sensorial como la base del contenido evidencial. Dicho contenido funciona como un intermediario entre el mundo y la mente en razón de su naturaleza ontológica: los intermediarios tienen que ser *causados* por el mundo natural, de suerte que la mente no tenga poder sobre ellos (es decir, son impuestos por el mundo), y simultáneamente dicho contenido tiene que ser mental para así garantizar la conexión entre la mente y el mundo (como ocurre con las impresiones sensibles, los datos sensoriales y las ideas simples de sensación, que cumplen precisamente esa función epistémica). Como la conexión entre la mente del sujeto y el mundo depende del contenido mental, lo que garantiza la conexión entre la mente del sujeto y el mundo depende, en última instancia, *no de los objetos mismos* en el mundo, sino de las imágenes mentales que el sujeto tiene de ellos.

De esta manera, el empirismo tradicional termina por abrazar la posición conocida en la literatura como *realismo representativo*, según la cual la conciencia del mundo externo está mediada a través de representaciones internas, tales como datos sensoriales o ideas simples de percepción. Dicho contenido no parece corresponder a una representación de los objetos del mundo, sino de objetos de la mente. La percepción así, concebida, termina por ser un fenómeno en el que el sujeto percceptor es directamente consciente de un objeto mental y sólo indirectamente consciente de los objetos del mundo.

En su rechazo de las propuestas empiristas, Davidson descalifica el recurso a los intermediarios epistémicos en la forma de datos de los sentidos, sensaciones, perceptos, impresiones, entre otras. Entre las razones de su rechazo podemos identificar las dos siguientes. Por un lado, el recurso a intermediarios epistémicos amenaza el carácter directo de la percepción dado que no son los objetos mismos del mundo los objetos de nuestra conciencia, sino entidades subjetivas, como las impresiones o los datos sensoriales. Por otro lado, el recurso a tales intermediarios está motivado en un proyecto epistemológico que está construido sobre supuestos perniciosos. En opinión de Davidson (1974), el proyecto empirista es un proyecto erigido sobre los supuestos del dualismo esquema-contenido. Dicho dualismo se deriva principalmente de la tesis de que en el conocimiento del mundo exterior podemos discernir dos elementos putativos: el componente conceptual (esquema conceptual) y el componente empírico (contenido empírico). El primer componente se deriva del lenguaje o de las teorías, y el segundo proviene ya sea de la experiencia o de la naturaleza o de alguna forma de *input* sensorial. Para salvar la brecha entre la mente y el mundo, el empirista se ve obligado a recurrir a intermediarios epistémicos, los cuales, por su naturaleza, no sólo amenazan el carácter directo de la percepción, sino que además terminan por confinar nuestro acceso al mundo a las representaciones privadas de la mente.

En una perspectiva así es posible discernir, a su vez, dos elementos: la representación, que se deriva de las actividades propias de la mente, y aquello que es representado. Davidson rechaza esta concepción porque, a su parecer, se deriva del viejo y conocido “dualismo cartesiano” en el que el sujeto y el objeto del conocimiento se oponen como entidades con naturalezas opuestas e irreductibles. Ello conduce, por un lado, a una concepción de la mente como un espacio interior de representaciones privadas y, por otro, a la idea de que los hechos no están ni categorizados, ni estructurados conceptualmente, y por ende se hallan fuera del influjo del aparato interpretativo del lenguaje (cfr. Davidson, 2001b, p. 43).

Las razones que motivan el rechazo davidsoniano de los intermediarios epistémicos, a saber, la amenaza del carácter directo de la percepción y los riesgos asociados al suscribir el dualismo esquema-contenido, no parecen funcionar con igual fuerza en contra del empirismo contemporáneo; en particular no parecen eficaces contra el empirismo que atribuye contenido proposicional a las percepciones, debido a que, al menos en la versión del empirismo que McDowell (1994)

defiende, éste descansa en una noción de “contenido perceptivo” que se propone evitar el llamado “mito de lo dado”⁴ e incorpora un empirismo mínimo,⁵ libre de los supuestos del dualismo esquema-contenido. Adicionalmente, McDowell no suscribe (como sí lo hacen los empiristas clásicos) un realismo representativo; es decir, no mantiene la tesis que afirma que el acceso que tenemos al mundo está mediado por objetos internos en la mente, sino que en su lugar defiende un realismo directo que plantea que son los objetos mismos (y no entidades subjetivas como los datos sensoriales) los objetos de nuestra conciencia.

Si, a diferencia de los empiristas clásicos, McDowell sostiene que los objetos del mundo son elementos constitutivos de las experiencias perceptivas, y no los objetos de la mente, y si además no opone a la mente el mundo no-categorizado, sino que por el contrario defiende que las percepciones ya están equipadas conceptualmente, ¿en razón de qué habría de insistir Davidson en que este tipo de empirismo también implica el recurso a mediadores mentales? Para resolver este interrogante consideremos las dificultades para extender las objeciones que Davidson

⁴ Fue Sellars quien acuñó la expresión “mito de lo dado” para cuestionar, *inter alia*, la tesis empirista de que lo dado desempeña un rol en el conocimiento empírico. Sellars encuentra que los filósofos han recurrido a “lo dado” refiriéndose a distintas cosas, tales como: contenidos sensoriales, objetos materiales, universales, proposiciones, relaciones, etc. “Lo dado” es, en su opinión, una locución de la jerga filosófica que entraña compromisos teóricos substanciales (cfr. Sellars, 1956, p. 127).

⁵ McDowell considera que su empirismo es un “empirismo mínimo” en virtud de que, si bien suscribe la tesis epistemológica del empirismo, es decir, mantiene que “la experiencia debe constituirse como tribunal que media en el modo en que el pensamiento es responsable ante cómo son las cosas, si queremos entender tal pensamiento precisamente como pensamiento” (McDowell, 1994, p. xii); no se adhiere a todos los “dogmas del empirismo”. Entre ellos, McDowell defiende una nueva concepción sobre la naturaleza de la experiencia perceptual que implica el abandono de la idea de que las percepciones son meros impactos no-conceptuales del mundo sobre nuestros sentidos. McDowell rechaza la vieja idea empirista de que los impactos del mundo sobre nosotros carecen de contenido conceptual. La atribución de contenido conceptual a las percepciones es lo que permite justamente, en su opinión, resolver las tensiones que Davidson señala, esto a partir de la defensa de una suerte de empirismo coherente (cfr. McDowell, 1999, p. 152).

levanta contra el empirismo clásico a la teoría mcdowelliana de la experiencia.

Dificultades para atribuir el argumento de los intermediarios epistémicos a la teoría de la experiencia de McDowell

El argumento de los intermediarios epistémicos rechaza aquellas teorías de la experiencia en las que, a fin de garantizar el rol epistémico de las percepciones, se pierde la intuición del *acceso directo* de nuestros estados mentales al mundo. Sin embargo, es difícil vislumbrar una amenaza así en la teoría mcdowelliana de la experiencia, ya que él propone un empirismo emancipado del dualismo esquema-contenido.⁶ Su estrategia consiste en suscribir una noción de “contenido” que se distingue en varios aspectos importantes de la noción que defiende el empirismo clásico. Para apreciar la fuerza de la estrategia mcdowelliana, podemos contrastar una *caracterización positiva* y una *negativa* de los intermediarios epistémicos⁷ a partir de las diferencias entre la noción de “contenido” en el empirismo tradicional y en el empirismo contemporáneo. En una caracterización negativa de los intermediarios, el contenido se concibe desde una perspectiva esencialmente dualista, con las consiguientes dificultades asociadas al dualismo, como el mito de lo dado (cfr. Sellars, 1956) o el relativismo (cfr. Davidson, 1974). En una caracterización positiva de los intermediarios, por contraste, la noción moderna de “contenido” no implica la suscripción a los dogmas del dualismo. Sin embargo, incluso manteniendo una caracterización positiva de los intermediarios no resulta posible rehuir los desafíos escépticos o evitar la vuelta al coherentismo.

Intermediarios negativos vs. intermediarios positivos

Supongamos que no todo intermediario es problemático y distingamos inicialmente entre intermediarios positivos e intermediarios negativos. Si el intermediario nos lleva directamente al objeto del mundo, se trata de un *intermediario positivo*. Si, por el contrario, nos

⁶ Para un análisis más detallado de las razones que McDowell esgrime a favor de esta tesis, cfr. “Scheme-Content Dualism and Empiricism” (McDowell, 1999, pp. 87-104).

⁷ Agradezco a Adrian Cussins que haya llamado mi atención sobre la distinción entre intermediarios negativos y positivos.

lleva a un objeto mental e introduce una suerte de velo que media en nuestro acceso al entorno circundante, el intermediario es *negativo*. Esta distinción nos permite, además, interpretar el reparo de Davidson, según el cual cualquier versión del empirismo pálido o fuerte requiere la introducción de intermediarios epistémicos, conceptuales o no-conceptuales (cfr. McDowell, 1999, p. 105-108). A la luz de la distinción que planteo entre intermediarios “positivos” y “negativos”, aun concediendo que la concepción que tiene McDowell de la experiencia implica recurrir a intermediarios es claro que éstos no pertenecen, en modo alguno, al mismo tipo que los intermediarios a los que recurre el empirismo clásico.

La distinción anterior está motivada en que, a diferencia de las teorías empiristas clásicas, la teoría mcdowelliana de la experiencia atribuye contenido representacional a la experiencia, y esta noción corresponde a ciertos rasgos lógicos de los estados intencionales, por lo que la noción moderna de “contenido” no es fenomenológicamente equivalente a la noción de “representación” en el sentido clásico del término, es decir, en el sentido en el que las representaciones se corresponden con ciertos rasgos ontológicos de la mente con sus objetos privados. En el análisis de la noción de “contenido” que plantea McDowell está la clave para establecer si hay intermediarios que no sean epistémicamente perniciosos, esto es, que salvaguarden la intuición natural del acceso directo al mundo. Dicho en otras palabras, una caracterización positiva o negativa de los intermediarios depende de la noción de “contenido” que se suscriba.

En una caracterización negativa de los intermediarios, el contenido proviene de *inputs* sensoriales no-conceptuales. En una caracterización positiva de los intermediarios, por contraste, el contenido es representacional; en otras palabras, el contenido es todo “aquello que se ve introducido por la conjunción *que*” (McDowell, 1994, p. 3), la cual, como es bien sabido, es indicativa de contenido intencional. En una caracterización negativa de los intermediarios, el contenido es no-intencional y no-conceptual, y es, además, de naturaleza subjetiva y privada. En una caracterización positiva de los intermediarios, por contraste, el contenido es objetivo. Para apreciar las diferencias entre las caracterizaciones negativas y positivas de los intermediarios consideremos los vínculos con sus respectivas nociones de “contenido”.

En el empirismo clásico el contenido se caracteriza por ser el resultado de los impactos causales del mundo en nuestros sentidos. Se

trata de un contenido que es proporcionado por *inputs* sensoriales y que, como tal, constituye uno de los elementos putativos del dualismo; es el componente sensorial o no-conceptual que se opone justamente al dominio de lo conceptual. Es preciso recordar que, según Davidson, el empirismo clásico (en la versión de Hume) no distingue entre *percibir un punto verde* y *percibir que un punto es verde*, por lo que el filósofo escocés termina identificando el contenido no-intencional de las sensaciones con el contenido intencional del pensamiento (cfr. Davidson, 1974, p. 141). La distinción humeana entre impresiones de sensación (e. g. la percepción del calor, el frío, la sed, el hambre, el placer o el dolor) e impresiones de reflexión (tales como el deseo, la aversión, la esperanza o el temor) es precisamente un caso paradigmático de dicha identificación.

La concepción humeana de las impresiones es, a su vez, un caso paradigmático del recurso a intermediarios negativos, ya que las impresiones corresponden a representaciones internas y subjetivas. Las impresiones son causadas por el mundo pero también tienen contenido mental, ya que forman parte de lo que Hume llama “el conjunto de todas las percepciones humanas”, el cual reduce a dos géneros: impresiones e ideas. La diferencia entre ellas consiste en los grados de fuerza y vivacidad con que se presentan a nuestro espíritu y se abren camino en nuestro pensamiento y conciencia. Recordemos que, para un empirista como Hume, la experiencia se caracteriza por su naturaleza no-proposicional y no-conceptual. De manera que, para poder atribuir dicha naturaleza a las percepciones y conceder simultáneamente fuerza justificativa a las impresiones, debe recurrir a una suerte de velo mental o representación interna.

Si contrastamos los rasgos anteriores del contenido (asociados a una caracterización negativa del intermediario) con los rasgos de la noción contemporánea de “contenido” (asociados a una caracterización positiva del intermediario), encontramos que el contenido, en la concepción mcdowelliana, se caracteriza también por ser el resultado de los impactos causales del mundo al tratarse de una acción propia de la receptividad; adicionalmente, el contenido de las experiencias se caracteriza porque su naturaleza es conceptual gracias al concurso de la receptividad y la espontaneidad. Lo anterior quiere decir que nuestra apertura al mundo y a los hechos requiere que dispongamos de capacidades conceptuales. Tales capacidades son condiciones necesarias para que tenga lugar la experiencia misma.

De acuerdo con McDowell, no todos los conceptos tienen que figurar necesariamente en la experiencia, de suerte que, para percibir un cardenal, por ejemplo, no es necesario disponer del concepto de “cardenal” (cfr. McDowell, 2009a, p. 259). Es claro, que el concepto de “cardenal” no tendría que figurar en nuestra experiencia perceptiva de un pájaro de su tipo.⁸ Algunos de los conceptos que figuran en el conocimiento proporcionado por una experiencia pueden ser excluidos del contenido de la experiencia misma; sin embargo, no todos pueden ser eliminados. A su juicio, “deberíamos concebir a la experiencia como aprovechando las capacidades conceptuales asociadas con los conceptos de sensibles propios y comunes” (McDowell, 2009a, p. 260). Aquellos conceptos que son condiciones necesarias para la vista son los modos de ocupación, forma, tamaño, posición y movimiento (cfr. McDowell, 2009a, p. 261). Tales conceptos son parte constitutiva e ineliminable del contenido de las percepciones y funcionan como condiciones necesarias para la experiencia misma.

Nótese que, a diferencia de la tradición empirista clásica, la teoría de la experiencia de McDowell plantea que las percepciones ya tienen contenido conceptual. De hecho, es gracias a que el contenido de las experiencias es conceptual que pueden servir como razones para las creencias. En apoyo de lo anterior, McDowell ofrece un argumento que constituye una defensa epistemológica del conceptualismo. En este argumento resulta clave vincular el *proporcionar una razón p* con *tener contenido p* (cfr. Byrne, 2005).⁹

(P1) El estado perceptual de S le proporciona una razón para creer que O es azul.

(P2) Si el estado perceptual de S le proporciona una razón para creer que O es azul, entonces su razón es el contenido de su estado perceptual.

(C) El estado perceptual de S tiene contenido conceptual.

⁸ La idea de que no todos los conceptos tienen que ser parte del contenido de las percepciones sólo aplica para *Avoiding the Myth of the Given*. Como se sabe, la posición que inicialmente mantuvo McDowell en *Mind and World* demanda que todos los conceptos figuren en el contenido de las percepciones.

⁹ Byrne atribuye esta estrategia epistemológica a Brewer, y considera que la defensa mcdowelliana del conceptualismo se puede plantear en esa misma dirección: “McDowell’s argument can be similarly outlined” (Byrne, 2005, p. 237).

A partir del argumento anterior tenemos que, a diferencia de la tradición empirista, para la cual el contenido proporcionado por los *inputs* sensoriales está desprovisto de contenido conceptual; según el empirismo mcdowelliano, lo que nos autoriza a concederles un rol en la justificación de creencias estriba precisamente en que su naturaleza es conceptual. Adicionalmente, si los conceptos pertenecen legítimamente al espacio de las razones,¹⁰ entonces no tenemos que enfrentar las dificultades que se derivan de pretender obtener réditos justificativos de las experiencias perceptuales, sobre una concepción ontológica que paradójicamente las deja por fuera del espacio de las razones.

Otra de las diferencias sustantivas entre la noción de “contenido” mantenida por los empiristas clásicos y la que McDowell defiende radica en que, mientras que para el empirismo tradicional el contenido que proporcionan las percepciones es un contenido puramente sensorial y no intencional, para McDowell el contenido que nos proporcionan las experiencias perceptuales es *representacional* (o *intencional*). De hecho, desde la “Conferencia primera” de su *Mind and World*, McDowell insiste en que el sentido con el que Davidson se refiere al término “contenido” en sus críticas al dualismo no es en modo alguno el sentido contemporáneo del término. Según McDowell:

[...] si se opone el contenido de manera dualista a lo que es conceptual, entonces “contenido” no podrá entenderse tal y como a menudo se entiende en la filosofía contemporánea, es decir, como aquello que se ve introducido por la conjunción “que” cuando atribuimos por ejemplo una creencia (sólo con el fin de poseer una etiqueta, podríamos llamar “contenido representacional” a este sentido moderno de “contenido”) (MacDowell, 1994, p. 3).¹¹

¹⁰ McDowell ajusta a sus propósitos el slogan davidsoniano de acuerdo con el cual “sólo una creencia justifica a otra creencia”. En su versión, lo que le da sentido a la idea de relaciones racionales entre la experiencia y el juicio es que consideremos equivalente el espacio de los conceptos y el espacio de las razones.

¹¹ Con base en ello podría pensarse que, puesto que el empirismo mcdowelliano suscribe la noción contemporánea de “contenido”, la objeción de Davidson ya no operaría, dado que en su crítica Davidson tiene en mente una

El contenido de los estados intencionales corresponde al modo en que nos representamos un aspecto del mundo como siendo de determinada manera. Un estado no puede estar dirigido hacia algo sin que la cosa no sea representada de alguna manera; por ejemplo, si percibo que el café es amargo, me represento a través de mi sentido del gusto que el café tiene un sabor amargo. McDowell suscribe, precisamente, una noción de experiencia perceptual que se caracteriza porque nos permite captar o representar cómo son las cosas del mundo.

En su opinión:

[...] en una experiencia particular, [...] lo que uno capta es *que las cosas son de tal y cual modo*. *Que las cosas sean de tal y cual modo* es el contenido de la experiencia¹², y puede ser también el contenido de un juicio (en efecto, se convierte en el contenido de un juicio si el sujeto decide tomarse la experiencia según su valor aparente) (McDowell, 1994, p. 26).

Para McDowell las experiencias perceptuales tienen contenido representacional en virtud de que nuestras percepciones son (o versan)

noción diferente de “contenido”. Sin embargo, como espero mostrar, hay un sentido importante en el que la objeción de Davidson parece tener validez.

¹² Como se sabe, McDowell defiende aquí, como muchos otros, la célebre tesis del *contenido de las percepciones*, es decir, la tesis de que la experiencia perceptual es fundamentalmente un modo de representar el mundo como siendo de una determinada manera. La defensa de una tesis como ésta está motivada, como nos lo recuerda Schellenberg, por seis razones muy intuitivas. La primera plantea que, cuando percibimos nuestro entorno, éste se nos aparece como siendo de una determinada manera. La segunda estriba en que es un hecho que nuestro medio puede ser como se nos aparece en la experiencia perceptual o puede fallar en la manera en que se nos aparece; es decir, el modo como nos parece que es nuestro entorno requiere condiciones de adecuación. La tercera afirma que la misma escena percibida desde el mismo ángulo puede ser experimentada de numerosas maneras distintas. La cuarta consiste en que atribuir contenido a las experiencias perceptuales también nos permite explicar cómo podemos recordar experiencias pasadas. La quinta razón permite explicar la fenomenología de las ilusiones y las alucinaciones. Y la sexta consiste en que el contenido nos permite explicar los efectos de la penetración cognitiva (cfr. Schellenberg, 2011, pp. 718-719).

sobre el mundo y sus objetos y, como tales, tienen condiciones de adecuación o satisfacción.

Esta perspectiva sobre el contenido es radicalmente distinta a la concepción tradicional del contenido, ya que a partir de la atribución de contenido intencional o representacional a las percepciones es legítimo afirmar que la percepción del computador que tengo al frente, por ejemplo, está dirigida hacia un objeto. Además, en la percepción me represento a los objetos del mundo; es decir, el computador que tengo frente a mí, con sus propiedades y particularidades, me lo represento como rectangular, de color gris, etc. Sin embargo, no se puede decir lo mismo acerca del modo en que el empirismo clásico concibe a las percepciones, ya que, al igualar a las percepciones con las sensaciones, éstas no versan sobre algo distinto de sí mismas. La sensación de un dolor de cabeza, por ejemplo, no remite a nada distinto que al dolor mismo.¹³

Ahora, puesto que una sensación, como la sensación de calor, no remite a nada distinto de la sensación misma, *i. e.* no satisface la condición de direccionalidad, se puede concluir que la sensación de calor no corresponde a un estado intencional. Una manera de mostrarlo sería planteando una pregunta que fácilmente responderíamos si el estado fuera genuinamente intencional. Si tienes una serie de creencias sobre Odiseo, por ejemplo, ¿cuáles son los objetos a los que se dirigen tus creencias? La respuesta es sencilla: tus creencias son sobre Odiseo y las aventuras de su largo periplo, o su viaje a Ítaca, o su lucha con Escila y Caribdis, etc. Sin embargo, en el contexto de las sensaciones estas preguntas no tienen mucho sentido, porque ¿cuál podría ser el objeto de una sensación como el calor? Una sensación no remite a nada distinto

¹³ La sensación de dolor es un caso controversial, ya que el dolor no parece satisfacer la condición de direccionalidad de los estados intencionales. Sin embargo, para Crane es posible ofrecer una teoría de la intencionalidad que pueda lidiar con estos “contraejemplos”. Crane plantea que una teoría intencionalista articulada debe distinguir entre el *objeto intencional*, el *modo* y el *contenido intencional*. De suerte que, si es posible identificar en un estado mental tanto su objeto como el modo y el contenido, éste puede contar legítimamente como un estado intencional. A juicio de Crane, en el caso del dolor, el objeto intencional del dolor, por ejemplo, se corresponde con aquélla parte del cuerpo donde se ubica el dolor, *e. g.* una pierna (cfr. Crane, 2009, pp. 474-493).

de sí misma, por lo que tendríamos que concluir que las sensaciones no tienen contenido intencional.

Las sensaciones (a diferencia de las experiencias perceptuales) no tienen contenido intencional porque no remiten a nada externo, o distinto de sí mismas. Es por ello que las sensaciones quedan confinadas en la esfera de lo subjetivo y privado. El contenido proveniente de los *inputs* sensoriales equivale a lo que McDowell denomina “unidades de lo dado” *i. e.* corresponde a meras presencias de algo. La dificultad que se deriva de lo anterior es que tales unidades no pueden ser el fundamento de nada.¹⁴ Para la tradición empirista, de acuerdo con McDowell, lo que proporciona contenido a los conceptos es que están fundados en lo dado (según una concepción abstraccionista de la formación de los conceptos). Sin embargo, lo dado se corresponde a *la imagen mental* que el sujeto perceptor tiene sobre los objetos, y *no a los objetos del mundo propiamente*. Esta manera “subjetiva” de concebir el contenido deriva inevitablemente en la idea de que es posible un lenguaje subjetivo y privado. Ahora, si no es posible (tal y como lo mostró Wittgenstein) un lenguaje que se refiera a aquello que sólo puede ser conocido por la persona que lo habla, porque remite a sus sensaciones inmediatas y privadas, entonces es necesario abandonar la tesis empirista de que la mera presencia de algo puede ser el fundamento de los juicios empíricos.

Como contrapropuesta, McDowell defiende una noción de “contenido” cuyos elementos constitutivos son objetivos y públicos. El

¹⁴ McDowell recurre aquí al célebre argumento de Wittgenstein en contra del lenguaje privado para mostrar que éste se puede dirigir con igual fuerza en contra de lo dado: “en cualquier caso, si alguien está convencido de que los fundamentos últimos de los juicios de experiencia han de ser unidades de lo Dado, entonces considerará con toda naturalidad que se ha comprometido con la posibilidad de que haya ciertos conceptos que se asienten lo más cerca posible de esos fundamentos últimos, en el sentido de que el contenido de tales conceptos estará completamente determinado por el hecho de que los juicios en que aparecen se justifican por cierta mera presencia de algo, del tipo adecuado. Estos conceptos serían lo que se supone que se puede expresar con las palabras de un lenguaje privado. Únicamente una persona en concreto puede ser el sujeto al que se le ofrece una unidad de lo Dado en particular” (McDowell, 1994, p. 19). Como se sabe, a partir de este argumento Wittgenstein buscaba rebatir la idea de que es posible poseer un lenguaje “privado” que remita a las sensaciones íntimas e inmediatas del hablante y cuyo vocabulario, por definición, sea inaccesible a otros (cfr. Wittgenstein, 1973).

contenido representacional es objetivo en razón de que el contenido de las percepciones involucra a los objetos mismos del mundo y no a los objetos mentales o a las imágenes mentales que nos formamos de ellos. Según McDowell, la experiencia se caracteriza por hacer posible nuestra captación directa de las cosas, lo que garantiza que sean los objetos del mundo, y no la imagen mental que tenemos de ellos, lo que autoriza (*entitlement*) o no nuestros juicios sobre dichos objetos:

[...] si un objeto se le presenta a uno a través de la presencia para uno de algunas de sus propiedades, en una intuición en la que los conceptos de tales propiedades ejemplifican una unidad que constituye el contenido de un concepto formal de un objeto, uno está por lo tanto autorizado a juzgar que es confrontado por un objeto con dichas propiedades. *La autorización deriva de la presencia para uno del objeto mismo* (McDowell, 2009a, p. 27; cursivas añadidas).

Mientras que para el empirismo clásico los objetos de la percepción sobre los que se pretende fundamentar el juicio son objetos privados por la naturaleza que se atribuye a la percepción, ya sea en la forma de impresiones de sensación (Hume), ideas simples (Locke) o datos de los sentidos, la noción de “contenido” que propone el empirismo mcdowelliano plantea que *los objetos mismos son constitutivos de la experiencia misma*¹⁵.

¹⁵ La tesis que afirma que los objetos son constitutivos de las experiencias, común entre los defensores del disyuntivismo, requiere aclaración. Searle intenta hacerlo mediante la distinción entre tres sentidos posibles de la afirmación de que los objetos son parte del contenido de las experiencias. El primer sentido hace que la afirmación sea *trivialmente verdadera*, el segundo la hace *trivialmente falsa*, y el tercer sentido corresponde al *sentido profundo*.

De acuerdo con el primer sentido, si consideramos las condiciones de verdad del enunciado “el sujeto S ve el objeto O”, es obvio que la ocurrencia de O es extensional; es decir, la verdad del enunciado implica la existencia de O. En este sentido, afirmar que el objeto es parte del contenido de la experiencia quiere decir que el objeto es parte del conjunto de condiciones de verdad del enunciado. El segundo sentido indica que el objeto no puede ser literalmente una pieza de la experiencia perceptual subjetiva, ya que es obviamente absurdo afirmar que, puesto que el objeto mismo es parte del contenido de la experiencia perceptual, y mi percepción es acerca de una mesa de cuatro patas, entonces mi

Con base en lo anterior, podemos colegir que la noción mcdowelliana de “contenido” no es compatible con la caracterización de Davidson del dualismo, por lo que, en la teoría mcdowelliana de la experiencia, el contenido no se puede oponer, como uno de los elementos putativos del dualismo, a los esquemas conceptuales. Con esta maniobra, McDowell está convencido de que consigue rehuir las dificultades asociadas al dualismo rechazando la idea de que los impactos del mundo sobre los sentidos son “intuiciones sin conceptos” (cfr. McDowell, 1999, pp. 143-154).

Aun suponiendo que es correcta la acusación de Davidson de que cualquier versión del empirismo implica el recurso a intermediarios epistémicos, es posible una caracterización positiva de los intermediarios en la que el acceso al mundo no esté mediado por representaciones privadas ni nos conduzca a objetos mentales. Ello parece posible a partir de la noción contemporánea de “contenido representacional”, que corresponde a los rasgos lógicos de los estados intencionales, y no a la noción de “representación” en el sentido clásico del término, *i. e.* en el sentido según el cual las representaciones se corresponden con ciertos rasgos ontológicos de la mente con sus objetos privados. De manera que, aun admitiendo que la teoría mcdowelliana de la experiencia recurre a intermediarios, éstos nos llevarían a los objetos del mundo propiamente, y no a objetos de la mente.

Para apreciar con más fuerza el contraste que he planteado aquí entre la caracterización negativa y positiva de los intermediarios epistémicos, consideremos la siguiente tabla comparativa:

contenido tiene cuatro patas. El tercer sentido, al sostener que el objeto forma parte de la experiencia perceptiva, quiere decir que las condiciones no serían satisfechas a menos que el objeto mismo causara mi experiencia.

Determinar cuál de los tres sentidos se puede atribuir caritativamente a McDowell es controversial, ya que, aunque los disyuntivistas insisten en que el objeto es literalmente parte de la experiencia, no le han dado ningún sentido a la afirmación de que el objeto es parte de la percepción, justamente porque no le han dado ningún sentido a la afirmación de que la conciencia subjetiva cualitativa de la experiencia perceptual, que ocurre enteramente en la cabeza, puede contener al objeto físico (cfr. Searle, 2015, pp. 174-175).

Tabla 1. Caracterización negativa y positiva de intermediarios epistémicos

Caracterización negativa de los intermediarios o <i>velos perceptuales</i>	Caracterización positiva de los intermediarios
<i>Empirismo clásico</i>	<i>Empirismo mcdowelliano</i>
Suscribe los dogmas del dualismo: el contenido (<i>inputs</i> sensoriales, sensaciones como la picazón) se opone a lo conceptual.	Empirismo emancipado del dualismo.
Los intermediarios son necesarios para salvar la brecha entre la mente y el mundo.	El intermediario no se postula para salvar la brecha entre la mente y el mundo. Las percepciones garantizan el contenido empírico y la fricción epistemológica.
Los intermediarios son representaciones internas, subjetivas y privadas.	Las percepciones tienen contenido representacional. Éste es objetivo y público.
El intermediario conduce a un objeto mental o de la conciencia.	El intermediario, o contenido representacional, nos lleva a los objetos físicos (objetos intencionales).
Los intermediarios como velos. Son problemáticos: conducen al escepticismo de las otras mentes, al relativismo, al mito de lo dado.	<i>Prima facie</i> , no parecen problemáticos, pero ¿por qué recurrir a intermediarios?

Fuente: elaboración propia.

Pese a que la caracterización positiva de los intermediarios no parece ser filosóficamente problemática, es legítimo preguntarnos: ¿para qué recurrir a dichos intermediarios? A partir de este planteamiento, mostraré que, aun si concediéramos que es posible hacer una caracterización

positiva de los intermediarios, el empirista o no logra exorcizar las ambiciones escépticas o no puede mostrar de manera convincente que su postura no es una vuelta al coherentismo.

La crítica de los intermediarios epistémicos

Davidson no se muestra impresionado con la atribución de contenido a las percepciones, como lo ilustra *el argumento de los intermediarios epistémicos*. Este argumento se dirige no sólo contra las teorías de la percepción en las cuales las percepciones no tienen contenido intencional, sino también contra aquéllas que atribuyen contenido proposicional a la percepción (crítica que también afectaría a la teoría mcdowelliana de la percepción). Para que quede claro que las dos versiones del empirismo que Davidson ha descalificado con sus críticas involucran intermediarios epistémicos, recapitula del modo siguiente: “hay, entonces, dos tipos generales de empirismo que he rechazado. Ambos tipos dependen de los intermediarios epistémicos pero difieren en que en uno es relativamente claro que los intermediarios son no-conceptualizados, mientras que para el otro no” (Davidson, 2001c, p. 286).

Este reparo parece estar motivado por el hecho de que Davidson identifica una suerte de dualismo activo en el empirismo mcdowelliano; es decir, encuentra que su filosofía sigue atada a los compromisos que impone el dualismo esquema-contenido. El empirismo conlleva por lo menos dos dimensiones constitutivas que, como veremos a continuación, dejan ver claramente las razones por las cuales Davidson vincularía la suerte del dualismo con la del empirismo. Las dos dimensiones son la dimensión epistemológica, con la tesis que afirma que las percepciones tienen *por sí solas* importe epistemológico, y la dimensión ontológica, con la tesis que afirma que la experiencia se caracteriza por su naturaleza no-proposicional y no-conceptual. La dimensión ontológica parece incluir el siguiente corolario: *la mente y el mundo son entidades de naturalezas completamente distintas y mutuamente irreductibles*. Si esto es correcto, entonces el siguiente reparo que Davidson dirige a McDowell podría proporcionarnos los elementos de juicio necesarios para determinar si, en efecto, hay un dualismo activo en su empirismo mínimo:

[...] quizás es para tender un puente sobre lo que McDowell puede ver como un abismo ontológico que introduce una nueva actitud proposicional. La actitud tiene un pie en el mundo en la medida en que no tenemos

control directo sobre sus ocurrencias; la naturaleza simplemente la produce (¿causa?) en nosotros. Tiene el otro pie en el mundo mental, está completamente conceptualizada, y entonces tiene relaciones lógicas con otras actitudes. La ocurrencia de una de estas actitudes podría ser llamada una ‘apariencia’, una apariencia *de que* las cosas son de una determinada manera (Davidson, 2001c, p. 289).

Como se ve, Davidson considera que McDowell introduce un nuevo tipo de actitud proposicional, que denomina “apariencia”. Ésta se caracteriza por ser un tipo de actitud que tiene un pie en el mundo natural (en virtud de que es causada por él y no ejercemos ningún tipo de control directo sobre sus ocurrencias) y otro en el mundo mental por estar estructurada conceptualmente. Con base en ello, se podría pensar que McDowell suscribe el corolario de la dimensión ontológica del empirismo (y con ello terminaría abrazando el dualismo esquema-contenido); es decir, se podría pensar que mantiene que hay un abismo ontológico entre la mente y el mundo, por lo que una nueva actitud proposicional como las “apariencias” sería la encargada de salvar dicho abismo. Las apariencias así descritas parecen guardar varias similitudes ontológicas importantes con otros intermediarios epistémicos introducidos por la tradición empirista; a saber, ocurren en el mundo natural, pero a su vez tienen una naturaleza mental en virtud de la cual resulta posible reclamar su rol epistémico.

Sin embargo, está lejos de ser obvio que las apariencias mcdowellianas se puedan considerar como intermediarios epistémicos, al menos según la caracterización negativa. Dado que las apariencias tienen contenido representacional (o intencional), no se corresponden con la noción de “representación interna” que es típica en el empirismo clásico. Adicionalmente, McDowell suscribe una noción de “experiencia” que se caracteriza por que sus contribuciones no son separables del entendimiento. Las capacidades que pertenecen a la espontaneidad, *i. e.* las capacidades conceptuales, “pueden hallarse implicadas inextricablemente en una operación de mera receptividad” (McDowell, 1994, pp. 13-14). Las experiencias perceptuales son así actualizaciones de las capacidades conceptuales del entendimiento, por lo que no sería caritativo sostener que hay un dualismo activo en su teoría de la percepción, sobre la base de que McDowell opone a las experiencias

(y con ellas, al mundo) la mente como una entidad cuyas propiedades son radicalmente diferentes de las de la experiencia, dado que en las experiencias perceptuales operan ya unas capacidades conceptuales que tradicionalmente sólo eran operativas en el ámbito del juicio.

Además de ubicar al juicio o al pensamiento en el espacio de los conceptos, McDowell también ubica ahí a la experiencia. Con base en ello, afirma que, si el espacio de los conceptos pertenece al espacio de las razones y la experiencia tiene contenido conceptual, entonces la experiencia perceptual también pertenece al espacio de las razones. Aunque es claro que las percepciones son sucesos naturales, pertenecen también al dominio de lo racional en virtud de su naturaleza conceptual. De esto se sigue que no sería correcto dirigir la crítica de los intermediarios epistémicos a McDowell si la motivación del argumento consiste en mostrar que él opone la mente y el mundo como dos entidades de naturaleza irreductible, ya que, aun aceptando que las percepciones son fenómenos que acaecen en el mundo natural, no tenemos por qué inferir:

[...] como lo hacen Sellars y Davidson, que la idea de recibir una impresión debe resultar ajena al espacio lógico en el que funcionan los conceptos como el de la responsabilidad ante el mundo. Las capacidades conceptuales, cuyas interrelaciones pertenecen al *sui generis* espacio lógico de las razones, pueden resultar operativas no sólo en los juicios [...], sino que pueden serlo ya también en las transacciones naturales constituidas por los impactos del mundo sobre las capacidades receptivas del sujeto (McDowell, 1994, p. xx).

Con esto culmina nuestro examen del primer frente de la crítica de Davidson. Pasemos ahora a considerar si la crítica de los intermediarios epistémicos puede estar mejor motivada sobre la base del rechazo davidsoniano del representacionalismo.

Representaciones e intermediarios epistémicos

Davidson rechaza la idea misma de las representaciones, *prima facie*, en cuatro contextos. El primer contexto proviene de su ataque de la epistemología empirista y su rechazo de las representaciones como intermediarios epistémicos. El segundo contexto constituye un ataque

a la idea de “representación” como un vehículo de la verdad que, como se sabe, está a la base de la teoría correspondentista. El tercer contexto lo proporciona su rechazo de los objetos intensionales de la mente, *e. g.* datos de los sentidos, o proposiciones (cfr. Davidson, 2001b, p. 52). Y en estrecha relación con la metáfora de que hay objetos en la mente, rechaza (y éste es el cuarto contexto) que *el lenguaje representa la realidad*, junto con la tesis de que vemos el mundo a través del lenguaje (cfr. Davidson, 2005, p. 130).

Debido a los propósitos que me he trazado en este artículo, sólo me ocuparé del primer contexto, esto es, de su rechazo de las representaciones para impugnar el empirismo y los intermediarios epistémicos. Para tal fin, encuentro que es necesario dilucidar, en primer lugar, qué quiere decir Davidson cuando rechaza las representaciones y, en segundo lugar, cuáles son las razones de su rechazo. Ésta es una tarea que no resulta nada sencilla, en virtud de que los contextos en los que tiene lugar el rechazo de las representaciones son relativamente amplios y prolijos. Consideremos el siguiente pasaje que ilustra los dos primeros contextos:

[...] lo que es verdadero es que ciertas creencias causadas por experiencias sensoriales son usualmente verídicas, y por lo tanto usualmente proporcionan buenas razones para creencias adicionales.

Si esto es correcto, la epistemología (como aparte, quizás, de los estudios sobre la percepción, los cuales se ven ahora lejanamente relacionados con la epistemología) no tiene una necesidad básica de ‘objetos de la mente’ puramente privados, subjetivos, ya sea como datos sensoriales o experiencias ininterpretadas, por un lado, o como proposiciones completamente interpretadas, por el otro. Contenido y esquema, como se subrayó en la cita de C.I. Lewis, vienen juntos; por lo cual podemos abandonarlos juntos. Una vez que damos ese paso, *no quedarán objetos con respecto a los cuales surja el problema de la representación. Las creencias son verdaderas o falsas, pero no representan nada. Es bueno deshacernos de las representaciones [...]* (Davidson, 2001b, pp. 45-46; cursivas añadidas).

Para Davidson, las representaciones se refieren a *intermediarios epistémicos* (bajo esta locución las representaciones también quedan estrechamente vinculadas a la noción de “contenido evidencial”), a *objetos de la mente* o a *vehículos de la verdad*. Ello no quiere decir que el sentido del término “representación” sea ambiguo, sino que lo que motiva el rechazo de Davidson implica el abandono de una amplia variedad de compromisos filosóficos, todos ellos atados a la idea de que el pensamiento es capaz de representar y de que nuestra mente alberga representaciones, o que en nuestra mente construimos representaciones.

El representacionalismo afirma,¹⁶ en términos generales, que los pensamientos, las creencias, el lenguaje o las teorías tienen la capacidad de representar la realidad independiente y que, en virtud de ello, resulta posible el conocimiento del mundo exterior. La tesis representacionalista ‘*es el caso que A representa a B*’ ha sido defendida a lo largo de toda la tradición filosófica en distintas teorías para resolver problemas de diferente índole. Entre muchos otros propósitos, se la ha usado para explicar la relación entre la mente y el mundo. El empirismo tradicional, por ejemplo, plantea que gracias a que las experiencias proporcionan contenido evidencial es posible explicar la relación entre la mente y el mundo. Por otro lado, también se ha recurrido a la metáfora de la representación para explicar la naturaleza del lenguaje, de tal manera que el lenguaje es un espejo o una representación de la realidad. La metáfora de la representación también ha sido útil para explicar la verdad en términos de la correspondencia entre lo que dicen las proposiciones (o su contenido) y lo que ocurre en el mundo.

La postura anti-representacionalista de Davidson plantea, por contraste, que *no es el caso que A represente a B*, donde A puede ser la mente, el lenguaje, el pensamiento o las teorías, y B los hechos, el mundo, las experiencias, los datos sensoriales o los *inputs* sensoriales. El rechazo de Davidson del recurso a las representaciones está motivado por sus críticas al dualismo esquema-contenido. Tal y como lo indica el pasaje anteriormente citado, el abandono del dualismo implica también renunciar al representacionalismo, en cualquiera de sus versiones. Ahora bien, en la versión en la que estoy particularmente interesada,

¹⁶ Que no debe confundirse con el intencionalismo, o con la teoría filosófica que plantea que todos los fenómenos mentales se caracterizan por ser intencionales (y por tener contenido representacional).

y que concierne al contexto de sus ataques al empirismo, el rechazo de las representaciones implica renunciar al recurso a intermediarios epistémicos. Siguiendo a Ramberg: “lo que Davidson rechaza en sus sostenidos ataques contra los proyectos epistemológicos empiristas en los cuales se intenta fundamentar una creencia, de una manera u otra, en el testimonio de los sentidos *es la idea de representación como intermediario epistémico*” (Ramberg, 2001, p. 217; cursivas añadidas).

A la luz de lo anterior resulta apropiado formular las siguientes preguntas: ¿acaso rechaza Davidson la idea de que los estados intencionales son representaciones?, ¿hay algún sentido en el que Davidson podría aceptar que hay representaciones? (por ejemplo, que las creencias son representaciones o estados intencionales con condiciones de satisfacción). De hecho, no parece evidente que toda forma de representacionalismo dependa necesariamente de una concepción de la mente como un espacio de representaciones privadas, ni tampoco es evidente que ello implique necesariamente la introducción de intermediarios epistémicos, dado que un representacionalista puede admitir que las representaciones que nos proporcionan nuestras experiencias perceptuales son directas.

Sin embargo, no podemos derivar esta conclusión tan pronto sin examinar cuidadosamente las condiciones que se requieren para que algo cuente como un intermediario epistémico, y que formularé a continuación. La primera es una condición epistemológica y la segunda es una condición ontológica. El análisis de estas condiciones revela que, si bien es cierto que la noción de “contenido representacional” que McDowell suscribe no satisface la condición ontológica, sí satisface, no obstante, la condición epistemológica.

Condición ontológica: B es un intermediario epistémico si B es un objeto (o una entidad) mental que media (e. g. a la manera de un velo perceptual) en el contacto entre el sujeto y el mundo: [A-B-C] (donde A = creencias, B = Percepciones, y C = Mundo).

Condición epistemológica: B es un intermediario epistémico si la relación de A con C depende de que B justifique a A.

Lo que está en juego en esta discusión es mostrar que cualquier versión del empirismo satisface la condición epistémica. A partir del análisis que he venido ofreciendo de la teoría de la percepción de McDowell es claro que su noción de “contenido representacional” no es compatible con la caracterización negativa de “intermediario epistémico”, al menos en lo que concierne a la condición ontológica. El contenido representacional

de las percepciones no corresponde (como sí ocurre en el empirismo clásico) ni a entidades mentales, ni a objetos mentales privados, sino que se refiere al modo en que nos representamos un aspecto del mundo como siendo de determinada manera. Recordemos, además, que para McDowell *el objeto mismo* es parte del contenido de la experiencia perceptiva. De hecho, la experiencia perceptual se caracteriza por ser una captación directa de las cosas (como lo plantea el realismo directo).

Sin embargo, o McDowell plantea que las percepciones *no justifican por sí solas* las creencias, ya que tenemos que dar por supuestas ciertas condiciones (por ejemplo, que tengo buena vista, que hay suficiente luz, entre otras),¹⁷ o suscribe la tesis que identifiqué como *la tesis epistemológica* del empirismo, *i. e.* sostiene que las percepciones *por sí solas* tienen importe epistémico (es decir, las percepciones pueden justificar sin el concurso de otros estados mentales como las creencias).

Si lo primero es el caso, no es claro cómo su proyecto difiere sustancialmente de la propuesta davidsoniana, pues supongamos que: (1) *x* percibe *y*; (2) *x* cree que *y*; pero (3) *x* no cree que percibe *y* (porque considera que no están dadas las condiciones para percibir adecuadamente *y*). Si es así, entonces (1) no puede ser usada por él para justificar (2). Si no basta con percibir *y* para creer que *y*, Davidson podría aducir perfectamente que lo que realmente justifica mi creencia de que *y* es el caso, no es la percepción de *y*, sino *mi creencia de que percibo en condiciones adecuadas que y es el caso*, y esto significaría claramente una vuelta al coherentismo.

Por otra parte, si es lo segundo, *i. e.* si McDowell sostiene que las percepciones *por sí solas* tienen importe epistémico, entonces no puede escapar a la objeción de recurrir a intermediarios epistémicos, pues, como ya se ha dicho, la conexión entre las creencias y el mundo sólo está garantizada a partir del contenido de las percepciones y dicho contenido es un intermediario epistémico. De hecho, se puede ver que la noción mcdowelliana de “contenido representacional” satisface la condición epistémica que, formulada de un modo más preciso, resulta ser tanto una condición necesaria como una condición suficiente para

¹⁷ Aunque McDowell tiene en cuenta todos estos factores en su *Perception as a Capacity for Knowledge*. (2011), no es evidente que sostenga la tesis de que la consideración de estos factores significa que las percepciones no pueden justificar por sí solas y que requieren, en consecuencia, el apoyo de otros estados mentales.

que algo cuente como un intermediario epistémico. Es decir, satisface la condición que se define enseguida.

La condición epistémica (en una versión más sofisticada) estipula que: *X es un intermediario epistémico syss el contenido de X es contenido evidencial*, i. e., *si el contenido de X justifica a Y*. Donde Y es una creencia y X es una experiencia perceptual con contenido proposicional (cfr. McDowell, 1994) o X es una percepción con contenido intuicional (McDowell, 2009a).

Se podría argüir en defensa de McDowell que si las dos tesis del empirismo (aquéllas formuladas en la dimensión epistémica y en la dimensión ontológica) *son tesis constitutivas* del empirismo, pero *son independientes*, resulta perfectamente legítimo para el empirismo mínimo suscribir la tesis epistémica sin necesidad de suscribir la tesis ontológica, ya que la tesis epistémica por sí sola no implica necesariamente al dualismo. Sin embargo, en mi opinión, éste no luce como un buen argumento. Por el contrario, basta con que el empirista suscriba la tesis epistemológica para reclamar un rol de intermediación entre las creencias y el mundo. Para defender de manera apta la tesis epistemológica que afirma que las percepciones *por sí solas* justifican creencias, el empirista se ve forzado a recurrir a la siguiente condición (necesaria y suficiente) para que X sea una razón (donde X es una percepción).

Condición de contenido (en la versión modificada de McDowell): aquello que tenga contenido conceptual puede ser una razón para justificar una creencia.

El punto es que esta condición satisface la condición epistemológica que se estipuló con anterioridad para que algo cuente como un intermediario epistémico; esto es, satisface la condición de que *X es un intermediario epistémico syss el contenido de X es contenido evidencial*, i. e. *si el contenido de X justifica a Y*. Donde Y es una creencia y X es una experiencia perceptual.

Al identificar el contenido conceptual con contenido evidencial, McDowell estaría recurriendo inevitablemente a intermediarios epistémicos. Pero ¿qué hay de pernicioso en el recurso a intermediarios epistémicos? Básicamente, lo que afecta a cualquier tipo de intermediación epistémica, a saber, que viola la intuición de sentido común de que nuestro acceso al mundo a partir de nuestros estados mentales es directo. Davidson trata, justamente, de salvaguardar el carácter directo de esa relación. Si el contenido de las percepciones es lo que justifica mi creencia *de que tal y tal es el caso*, tal y como lo defiende

el empirismo, el contenido de las percepciones terminaría mediando la relación entre mis creencias y el mundo. Davidson, por contraste, defiende una relación causal-directa en la que no habría intermediarios. De hecho, su teoría de la triangulación, que explica la objetividad del conocimiento, plantea que la relación entre el agente, el intérprete y el mundo es directa (cfr. Davidson, 1982).

Las relaciones que plantean las perspectivas que estoy contraponiendo se pueden plantear a partir de los siguientes esquemas: para Davidson la relación se establece así: creencias → mundo. El esquema sugerido por McDowell, por contraste, resulta ser inevitablemente el siguiente: creencias → percepciones → mundo.

Lo anterior, también se podría ilustrar mejor a partir del siguiente esquema: [A-B-C].

Si la justificación de A dependiera de B, no habría manera alguna de bloquear las dudas escépticas, incluso recurriendo a una noción de *contenido conceptual y públicamente evaluable*. La razón de ello estriba en que, para Davidson, las dudas escépticas están bloqueadas en el dominio de la creencia; es decir, ni siquiera es conceptualmente posible formularlas, mientras que en el dominio de la percepción sí que se pueden formular. El argumento discurre en las siguientes líneas:

(P1) Si el contenido de las percepciones es contenido evidencial (*i. e.* es un contenido que tiene importe epistémico), entonces dicho contenido funciona como intermediario (entre las creencias y el mundo).

(P2) Si es un intermediario, entonces es vulnerable al escepticismo.

(C) El contenido de las percepciones es contenido evidencial, por lo tanto es vulnerable al escepticismo.

No basta con que el contenido que se atribuya sea representacional, es decir, que sea de una naturaleza tal que proporciona información sobre el entorno al sujeto perceptor, ya que precisamente en virtud de ese rasgo es que puede engañarnos. Según Davidson:

Introducing intermediate steps or entities into the causal chain, like sensations or observations, serves only to make the epistemological problem more obvious. For if the intermediaries are merely causes, they don't justify the beliefs they cause, while if they deliver information, they may be lying (Davidson, 2001a, p. 144).

El argumento de los intermediarios epistémicos que he discutido aquí es filosóficamente interesante porque, sin importar la naturaleza del contenido de la percepción, el sólo recurso a dicho contenido hace al empirismo vulnerable al escepticismo.

Es cierto que McDowell (2009b) busca responder a los desafíos escépticos a partir de un argumento trascendental en el que parte de la naturaleza disyuntiva de las experiencias perceptuales, según la cual los estados mentales involucrados en las experiencias perceptivas verídicas y los involucrados en las alucinaciones e ilusiones son de distinto tipo. Dicho en otras palabras, los casos “favorables” y “desfavorables” de las experiencias perceptuales corresponden a estados mentales distintos. Con base en lo anterior, concluye que las experiencias del primer tipo tienen una relevancia epistémica de la que carecen las segundas (cfr. McDowell, 2009b). Sin embargo, ello no parece ser una respuesta satisfactoria de cara a la objeción de Davidson, dado que, si el argumento de los intermediarios es exitoso, debería mostrar que hay dos riesgos derivados de atribuir un rol justificativo a la percepción: el escepticismo o la vuelta al coherentismo. Lo primero se sigue al plantear que la percepción transmite información (*i. e.* tiene contenido); en éste caso el riesgo al que se expone el empirista es el de las amenazas escépticas.¹⁸

¹⁸ McDowell cree que es posible “ignorar de una manera intelectualmente respetable los desafíos escépticos” a partir de una concepción disyuntivista de la experiencia perceptual. Incluso podemos conceder que la maniobra que ofrece funciona bastante bien contra aquellos argumentos escépticos que se basan en el principio del factor común (esto es, el principio que plantea que las percepciones, las ilusiones y las alucinaciones tienen un estado mental común). El argumento de McDowell se dirige en contra del planteamiento escéptico que parte de la indistinguibilidad de las experiencias perceptuales, y que concluye que no es posible que las experiencias perceptuales nos proporcionen un acceso directo al mundo. Para McDowell, “la concepción disyuntiva hace su trabajo epistemológico porque bloquea la inferencia que va desde la indistinguibilidad de las experiencias subjetivas, a la concepción del factor común, de acuerdo con la cual ninguna de las experiencias indubitavelmente indistinguibles podría tener mayor valor epistémico” (McDowell, 2009b, p. 232). Una evaluación de los argumentos que ofrece McDowell para responder a los desafíos escépticos sobrepasa el alcance de este trabajo y exigiría otro tipo de análisis. Mi objetivo aquí es mucho más modesto y consiste en mostrar cuáles son los riesgos asociados al recurso a intermediarios epistémicos.

Si, para bloquear las dudas escépticas, el empirista plantea que percibir que algo es el caso implica un compromiso con el contenido de lo que se percibe, la amenaza ya no es el escepticismo, sino más bien la vuelta al coherentismo. Podemos señalar con precisión las razones por las cuales el empirismo mcdowelliano corre este riesgo de la mano de Cussins:

[...] si el contenido de la experiencia perceptual es contenido conceptual, ¿cuál sería la actitud involucrada en la experiencia? [...] Si es una actitud que comporta compromiso epistémico el desafío es el siguiente: ¿cómo podría ser un actitud hacia el contenido conceptual y comportar *prima facie* compromiso epistémico, y no ser similar o idéntica a la actitud involucrada en la creencia o en el juicio [...]; si es una actitud hacia el contenido conceptual de la forma -que sugiere McDowell- parece que dicha actitud sería una forma de creencia (Cussins, 2002, p. 49).

Es por ello que la vuelta al coherentismo parece inevitable.

Naturalmente, no puedo responder aquí de manera detallada a todos los desafíos involucrados en esta rica discusión. Sin embargo, he procurado evaluar el alcance de una de las críticas que Davidson levanta contra el empirismo. En particular, he examinado si se puede dirigir legítimamente el argumento de los intermediarios epistémicos en contra de la teoría mcdowelliana de la percepción. Para lograr un análisis adecuado, he planteado que, aunque pareciera que McDowell logra eludir los escollos a los que se enfrenta el empirismo clásico gracias a que defiende otra concepción ontológica sobre la naturaleza de la percepción y a que mantiene otro sentido de la noción de “contenido”, en realidad no consigue su objetivo ya que no renuncia a una de sus tesis constitutivas, a saber, la tesis epistemológica que afirma que las percepciones pueden justificar creencias.

Referencias

- Byrne, A. (2005). Perception and Conceptual Content. En M. Steup, J. Turri y E. Sosa (eds.), *Contemporary Debates in Epistemology*. (pp. 231-250). Wiley-Blackwell.

- Crane, T. (2009). Intentionalism. En A. Beckermann, B. McLaughlin y S. Walter (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*. (pp. 474-493). Oxford University Press.
- Cussins, A. (2002). Experience, Thought and Activity: Their Content, Their Normativity and Their Characteristic Kinds of Commitment. En *Essays on Nonconceptual Content*. (Longer version). (pp. 133-164). MIT Press.
- Davidson, D. (1974). On the Very Idea of a Conceptual Scheme. *Inquiries into Truth and Interpretation*. (pp. 183-198). Oxford University Press.
- ____ (1982). Rational Animals. *Dialectica*, 36(4), 317-327.
- ____ (1999). Reply to McDowell. En L. E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Donald Davidson*. (pp. 105-108). Southern Illinois University at Carbondale.
- ____ (2001a). *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford University Press.
- ____ (2001b). The Myth of the Subjective. *Subjective, Intersubjective, Objective*. (pp. 39-52). Oxford University Press.
- ____ (2001c). Comments on Karlovy Vary Papers. En P. Kotatko, P. Pagin y G. Segal (eds.), *Interpreting Davidson*. (pp. 285-307). University of Chicago Press.
- ____ (2005). Seeing Through Language. *Truth, Language, and History: Philosophical Essays*. (pp. 127-142). Oxford University Press.
- McDowell, J. (1994). *Mind and World*. Harvard University Press.
- ____ (1999). Scheme Content Dualism and Empiricism. En L. E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Donald Davidson*. (pp. 115-133). Southern Illinois University at Carbondale.
- ____ (2009a). Avoiding the Myth of the Given. En *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars*. (pp. 256-272). Harvard University Press.
- ____ (2009b). The Disjunctive Conception of Experience as a Material for a Transcendental Argument. En *The Engaged Intellect: Philosophical Essays*. (pp. 225-240). Harvard University Press.
- ____ (2011). *Perception as a Capacity for Knowledge*. Marquette University Press.
- Pryor, J. (2005). There is Immediate Justification. En M. Steup, J. Turri y E. Sosa (eds.), *Contemporary Debates in Epistemology*. (pp. 181-202). Wiley-Blackwell.
- Ramberg, B. (2001). What Davidson Said to the Skeptic or: Anti-Representationalism, Triangulation, and the Naturalization of the

- Subjective. En P. Kotatko, P. Pagin, y G. Segal (eds.), *Interpreting Davidson*. (pp. 213-236). University of Chicago Press.
- Schellenberg, S. (2011). Perceptual Content Defended. *Noûs*, 45(4), 714-750.
- Searle, J. (2015). *Seeing Things as They Are: A Theory of Perception*. Oxford University Press.
- Sellars, W. (1956). *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Harvard University Press.
- Wittgenstein, L. (1973). *Philosophical Investigations*. Pearson.

<http://doi.org/10.21555/top.v0i59.1074>

Philosophy, Analysis, and Games: The Futile Attempt of Defining Things

Filosofía, análisis y juegos: el inútil intento de definir las cosas

Sebastián Briceño Domínguez
Universidad de Santiago de Chile (USACH)
Chile
jsbricen@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-3040-4869>

Recibido: 26 - 06 - 2018.
Aceptado: 11 - 02 - 2019.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

According to McGinn (2012), the aim of philosophy is to discover essences through conceptual analysis, and it qualifies as a game in Suits' sense (1978; 2014). However, everything in Suits' definition of game seems to exclude from its scope McGinn's definition of philosophy. Here I criticise McGinn's definition and offer a more comprehensive one. Incidentally, this definition will allow us to include philosophy within the class of activities that do satisfy Suits' definition of game.

Keywords: real definition; essence; conceptual analysis; utopia.

Resumen

Según McGinn (2012), el fin de la filosofía es descubrir esencias mediante el análisis conceptual, y ella califica como un juego en el sentido de Suits (1978, 2014). Sin embargo, todo en la definición de juego de Suits parece dejar fuera de su alcance a la definición de filosofía de McGinn. Aquí someto a revisión crítica la definición de McGinn y propongo una más comprensiva. Incidentalmente, esta definición nos permitirá incluir a la filosofía dentro de la clase de actividades que sí satisfacen la definición de juego de Suits.

Palabras clave: definición real; esencia; análisis conceptual; utopía.

En el presente artículo pretendo defender una determinada posición metafilosófica apoyándome en las propuestas de McGinn (2012) y Suits (1978, 2014). Según McGinn (2012), el fin de la filosofía es descubrir esencias mediante el ejercicio de la razón *a priori* (esto es, mediante lo que McGinn entiende como análisis conceptual). Según el mismo McGinn, la filosofía calificaría como un juego, al menos conforme a la definición de juego defendida por Suits (1978, 2014). Aquí someto a revisión crítica la definición de filosofía de McGinn; muestro por qué ésta no satisface las condiciones para ser un juego en el sentido de Suits, y ofrezco, en su reemplazo, una definición mejorada de filosofía que sí satisface las condiciones para ello. Esta posición tiene al menos tres rasgos distintivos que, de forma tangencial, me interesa relevar como claves más generales para una adecuada autocomprensión de la filosofía: primero, entiende a la filosofía como un tipo de actividad o práctica intrínsecamente valiosa; segundo, entiende a la filosofía como algo cualitativamente distinto a las ciencias naturales; y tercero, intenta hacer sentido de la filosofía en conexión con sus orígenes históricos, en particular con sus raíces socráticas.

Si algo caracteriza a la filosofía contemporánea es la ausencia de una autocomprensión compartida (cuando no la total ausencia de una autocomprensión), incluso dentro de lo que uno podría identificar como una misma tradición filosófica, como la tradición analítica (cfr. Moore, 2012; Williams, 2006; Williamson, 2007). No pretendo ofrecer aquí una visión unificada que sirva de remedio a este estado de cosas. Desde ya, no pretendo erigir la propuesta aquí articulada como *la* propuesta, ni defenderla frente a toda otra posible concepción metafilosófica. Ni siquiera pretendo defenderla frente a otras alternativas que tal vez hoy son, al menos implícitamente, más dominantes o influyentes. No pretendo, en suma, hacerme cargo de las críticas que pudiesen hacersele a dicha propuesta desde un punto de vista *externo*. Me basta aquí con mejorar su consistencia *interna* y mostrar que su potencial para una adecuada autocomprensión de la filosofía es mayor que el que a primera vista pareciera tener. Quien no comparta las claves generales señaladas más arriba o abrace derechamente una concepción específica distinta de la filosofía, incompatible con tales claves generales —quien, por ejemplo, abrace una concepción científico-naturalista o marxista-crítica, por nombrar sólo algunas—, tiene todo mi respeto, pero juega a otro juego.

I

Al comienzo de *Truth by Analysis: Games, Names, and Philosophy*, McGinn sostiene que “[l]a filosofía es la búsqueda a priori de esencias, llevada a cabo con espíritu lúdico” (2012, p. 3).¹ Un poco más adelante agrega que “[e]l objetivo de la actividad filosófica es descubrir las esencias de las cosas por medio de la investigación a priori” (p. 3) y que filosofar, tal como jugar juegos, es una actividad “intrínsecamente valiosa” (p. 135). En efecto, McGinn considera a la filosofía como “el deporte de la razón” (p. 138), una “competencia atlética de la mente” (p. 139). Dejando a un lado por ahora este supuesto carácter lúdico de la filosofía, podemos decir que, aunque la primera parte de la definición de McGinn describe un proceso (i. e., la *búsqueda*), el complemento posterior revela que este proceso no es un fin en sí mismo, sino el medio para otro fin (i. e., el *descubrir*, el *encontrar*), que estarían internamente relacionados. Toda la argumentación que despliega McGinn a lo largo de su libro supone que su concepción de la filosofía sólo es posible si tal fin es posible. El fin de la filosofía sería descubrir o encontrar; la *búsqueda a priori* sería el medio constitutivo para lograr ese fin.

Sin cuestionar todavía el tratamiento del elemento lúdico y otros defectos de los que me haré cargo más adelante, creo que esta definición captura buena parte de lo que históricamente los filósofos paradigmáticos han hecho. Creo, además, que es capaz de sortear algunas objeciones tradicionales de las que no puedo hacerme cargo aquí.²

¹ Que hay conexión entre filosofía y juego no es novedad. Huizinga, en su célebre *Homo Ludens* (2012), ya había sostenido que toda manifestación de la cultura, incluida por cierto la filosofía, estaba indisolublemente ligada al juego. Sin embargo, la conexión sí puede resultar una idea sorprendente para filósofos y para quienes, erradamente, entienden que lo lúdico se opone a lo serio, profundo o importante. Volveré sobre esta conexión más adelante.

² Me refiero, en primer lugar, a las consideraciones de Wittgenstein (2001a, §66) en contra de la idea de que varias instancias pueden compartir una naturaleza común, presupuesto subyacente a todo análisis que apele a condiciones necesarias; y, en segundo lugar, a las consideraciones de Quine (1951) en contra de la distinción entre analítico y sintético, distinción fundamental para la tradición filosófica que adopta el análisis conceptual como método. Estas objeciones ya han sido respondidas por otros con solvencia (entre ellos, McGinn,

¿Por qué la definición de McGinn es, en términos generales, correcta? Primero, porque captura las propiedades que exhiben ciertas instancias paradigmáticas que no dudáramos en calificar como instancias de actividad filosófica. Y son esas propiedades las que, confiamos, sirven como criterio que han de satisfacer todas aquellas actividades que pertenecen a la clase de las actividades filosóficas. Pienso en escenas como la del *Eutifrón* y las de varios otros diálogos platónicos.³ A partir de un caso concreto surge una pregunta como ésta: ¿comete un acto pío Eutifrón al perseguir criminalmente a su padre? Sócrates entenderá que la pregunta no puede ser respondida explícitamente en términos últimos si no respondemos primero *qué es ser pío*. Sus contertulios asentirán. Y seguirán a este desafío varios intentos de respuesta fallidos. Nombrar ejemplos no será satisfactorio, pues hay más actos píos que los nombrados y todos, incluso los no nombrados, son píos en virtud de que, se supone, tienen una propiedad en común, lo pío, y no en virtud de que los llamemos “píos”. Análogamente, decir que los actos píos son píos en virtud de que los aman los dioses tampoco parece ser correcto, pues parece ser que los dioses los aman precisamente en virtud de ser píos. Y decir que lo pío es lo justo no nos deja en mejor posición, pues aunque todo acto pío es un acto justo, no todo acto justo es un acto pío. Y así, hasta que la conversación se verá interrumpida porque alguno de los partícipes debe volver a sus asuntos ordinarios.

¿Qué está intentando hacer Sócrates? Que sus contertulios expliciten qué es ser pío en términos últimos o fundamentales; quiere que ellos expliciten las condiciones necesarias y suficientes que determinan, última o fundamentalmente, que algo sea pío. Pues él dice no saberlo; él sólo sabe que no sabe nada. Y con sus preguntas quiere mostrarles a sus contertulios, aquéllos que dicen saber lo que es ser pío, que en realidad tampoco lo saben, que su saber es sólo aparente porque encierra inconsistencias. Sócrates no está instando a sus contertulios a que den definiciones convencionales ni a que expresen sus ideas subjetivas de lo pío. No está interesado en la palabra “pío”, ni en el concepto o ítem mental pío, sino en qué es lo pío. El objeto de estudio del diálogo es algo no representacional, aunque los medios desplegados son

2012, cap. 2; Suits, 2014, apéndice 2; Grice y Strawson, 1956; Thomasson, 2007, cap. 2).

³ Para todos los diálogos platónicos aquí citados he seguido la edición de Cooper (1997).

representacionales.⁴ Esto no significa que concepto y propiedad estén divorciados. Como subraya McGinn, un concepto no es un tupido velo entre mente y mundo, sino una “ruta hacia la realidad”: los conceptos son inherentemente referenciales, de modo que, al poseer un concepto, la mente hace referencia a una propiedad; y aunque un concepto no es la propiedad referida por él, su identidad está determinada, su contenido está fijado, por la propiedad referida; concepto y propiedad están necesariamente conectados (McGinn, 2012, p. 65; en similar sentido, cfr. Strawson, 1992, p. 33). Cuando McGinn sostiene que la filosofía tiene por fin “descubrir esencias” es a esto a lo que se refiere: a que tiene por fin explicar en virtud de qué, última o fundamentalmente, una cosa o tipo de cosa es lo que es. En fin, lo que hace la filosofía es buscar *definiciones reales*: identidades explicatorias del tipo “ser un F es ser un G” o “ser F es ser G”; articulaciones discursivas, conceptuales o representacionales de lo que una cosa o tipo de cosa *es* en términos últimos o fundamentales (Dorr, 2016; Moore, [1903] 1993, 1968; Rosen, 2015).

Podemos agregar que McGinn también acierta en el método, pues Sócrates y sus contertulios llevan a cabo la búsqueda de esencias razonando en términos puramente *a priori* sobre los conceptos que denotan las propiedades involucradas. La búsqueda se lleva a cabo mediante una conversación que, en principio, bien podría ser un soliloquio y bien podría no ser expresada en un lenguaje natural, sino sólo en el lenguaje del pensamiento. Esa conversación incluye definiciones tentativas, seguidas de la apelación a escenarios contrafácticos que, por medio de experimentos mentales, muestran lo inadecuado de ellas. Esos escenarios fuerzan a que el siguiente intento de definición sea mejor, más resistente a contraejemplos. Los experimentos del filósofo son,

⁴ Análogamente, en el *Fedón* lo que Sócrates está intentando hacer es determinar la verdad de la existencia por medio del análisis conceptual. Cosa parecida sucede con otras instancias paradigmáticas de actividad filosófica, como las discusiones que rodean acertijos o paradojas, tales como las de Zenón. En ningún caso el objeto de perplejidad son las palabras “ser” o “cambio”, ni los conceptos o ítems mentales SER o CAMBIO, sino las realidades representadas o referidas: el ser, el cambio. En adelante, seguiré la convención recién utilizada para distinguir entre ítems lingüísticos, conceptuales (mentales), y objetuales, respectivamente: “pío” es el grafema, fonema o, en general, el signo lingüístico que expresa el concepto o ítem mental pío, el cual, a su turno, refiere al ítem no representacional, objetual: lo pío, la propiedad de ser pío.

paradigmáticamente, de naturaleza puramente mental; su laboratorio es la silla en la que piensa o la plaza en la que discute con otros; sus herramientas son la razón y el diálogo; su campo de pruebas es el espacio modal. Para dar con la esencia de algo no es necesario ni suficiente apelar a lo que es el caso, ni menos a lo que es observable por los sentidos, pues, por un lado, bien podría no haber instancias concretas de ese algo que estamos intentando definir (es decir, ese algo podría existir solo como mera posibilidad, como algo que no es el caso, pero que podría ser el caso) y, por otro lado, para que haya instancias concretas de ese algo jamás será suficiente la instanciación de propiedades o relaciones contingentes en las que ese algo pueda eventualmente participar, pues algo distinto también podría participar de ellas. Las esencias son ontológicamente prioritarias: aunque todas existen, sólo algunas de ellas tienen instancias concretas; y ellas son el fundamento de la necesidad, ellas explican el hecho de que ciertas cosas y verdades sean invariantes en el espacio modal (Fine, 1994; Lowe, 2012). También son epistémicamente prioritarias, pues ¿cómo podríamos reconocer una instancia concreta de lo pío sin saber que es ser pío antes de ese encuentro? Y es que si bien puede darse concretamente una relación entre lo pío y la condición F (e. g., entre ser pío y ser fumador empedernido), podemos probar, mediante la apelación a un escenario contrafáctico, que la presencia de esa condición F no es parte de la naturaleza última de lo pío. Para hacer análisis conceptual, el filósofo ha de recorrer el espacio modal, y al intentar hacer definiciones reales va logrando, de paso, que nuestro aparato referencial sea cada vez más preciso.

Así entonces, el filósofo investiga propiedades, genéricas o individuales, por medio del análisis *a priori* de los conceptos que las denotan. Al hacerlo, el filósofo despliega una suerte de “mereología conceptual”: intenta descubrir de qué otros conceptos está compuesto un concepto complejo; de qué otros conceptos complejos es parte un concepto; con qué otros conceptos se traslapa un concepto, etc. (cfr. McGinn, 2012, pp. 79-81). Y hacer mereología de conceptos es, de suyo, hacer mereología de las propiedades denotadas por los mismos.⁵ El análisis conceptual así entendido es el corazón de la filosofía primera

⁵ Tanto es así que McGinn nos invita a entender el análisis conceptual en un sentido más adverbial que sustantivo: lo que analizamos es la realidad, y lo hacemos conceptualmente, racionalmente; hacemos que una cosa o tipo de cosa sea inteligible; vemos la realidad racionalmente (cfr. McGinn, 2012, p. 66n).

y, por ende, de la filosofía en general. Coincide con lo que Rosenkrantz, siguiendo a D. C. Williams, llama “ontología analítica”: la actividad que “intenta dar una explicación de qué rasgos varios tipos de entidades deben tener” mediante la provisión “de análisis conceptuales o filosóficos de categorías ontológicas, sin compromiso sobre si acaso hay o no instancias concretas de esas categorías” (Rosenkrantz, 1993, p. xi).⁶

Dos formas de análisis conceptual resultan prominentes: una es atomista o descomposicional; la otra es holista o conectiva (cfr. Strawson, 1992, cap. 2). La primera forma busca dismantelar un concepto complejo en sus partes constituyentes. Tiene como finalidad especificar las condiciones necesarias y suficientes, en términos no circulares y no triviales, para la aplicación correcta del concepto analizado. Esta estrategia no sostiene que todo concepto sea susceptible de análisis, pero sí que todo concepto *complejo* es susceptible de análisis. Los conceptos primitivos, los no analizables, son conceptos simples, conceptos que carecen de partes propias.⁷ Buenos exponentes de esta primera forma de análisis son Moore ([1903] 1993, 1968) y el mismo McGinn (2012). Esta forma de análisis sólo es viable si hay conceptos complejos y éstos tienen condiciones de suficiencia no circulares y no triviales expresables, últimamente, en términos de conceptos primitivos.

La segunda forma es la que Strawson identifica como:

[...] el modelo de una elaborada red, de un sistema, de elementos conectados entre sí, de conceptos; un modelo en el que la función de cada elemento, de cada concepto, sólo puede comprenderse apropiadamente desde el punto de vista filosófico captando sus relaciones con los demás, su lugar en el sistema (1992, p. 19).

Es decir, se trata de una forma en que el análisis de un concepto, más que por descomposición en átomos conceptuales, se logra apelando a cierta forma de holismo conceptual, esto es, estableciendo el lugar

⁶ La “ontología analítica” es conceptualmente prioritaria a esa otra rama de la filosofía primera, la “cosmología” u “ontología especulativa”, que investiga qué cosas de hecho hay y de qué están hechas y cómo coexisten, pues nada puede estar claro si no tenemos claridad sobre los tópicos en que se centra la ontología analítica (cfr. Williams, 1953, p. 3).

⁷ Se suele nombrar como buenos candidatos a los conceptos EXISTE, ES, NO, O BUENO.

del concepto bajo análisis dentro de un todo conceptual mayor que le fija su lugar y función. La inferencia de ese todo conceptual mayor típicamente se hace mostrando que ciertos conceptos se encuentran internamente relacionados con otros, de tal modo que ninguno de ellos admite ser comprendido sin apelar a esa red o todo conceptual mayor del cual todos ellos, se supone, son partes propias. Un buen exponente de esta segunda forma es el propio Strawson (1992) y, al menos en lo que respecta al concepto CONOCIMIENTO, Williamson (2000).⁸ Esta forma de análisis, aunque sí desea evitar trivialidades del tipo F es F, no está preocupada por evitar el supuesto vicio de la circularidad. Por el contrario, dicha forma presupone que hay círculos fundamentales de los que el concepto examinado forma parte, de modo que la identidad y unidad del *analysandum* sólo es susceptible de ser obtenida por la vía de su reintroducción, explícita o implícita, en el *analysans*. Aunque Strawson no lo explicita, me parece obvio que esta forma de análisis sólo obtiene el resultado esperado, la *definición real*, la naturaleza última o esencia de algo, una vez que logramos dar con la red conceptual autosuficiente del cual el concepto estudiado es parte y hemos determinado así todas las conexiones internas posibles del concepto con aquellos otros conceptos junto a los cuales compone esa red. Pues, si lo que cada parte propia de un todo es depende de su posición relativa dentro de dicho todo, entonces sólo una vez determinado el todo es posible determinar la posición relativa de cada una de sus partes propias.⁹ Como los conceptos conforman un sistema o una red, es decir, un gran concepto complejo cuyas partes están internamente relacionadas, este todo tiene prioridad conceptual/lógica/ontológica sobre sus partes propias: estas son lo que son *en virtud* de lo que el todo es. Esta forma de análisis, si bien no espera llegar a elementos simples o átomos conceptuales, sí presupone para su éxito, siquiera parcial, que haya efectivamente un todo conceptual orgánico maximal o autosuficiente (i. e., un todo que sea independiente

⁸ Así, por ejemplo, Williamson sostiene que del hecho de que CREENCIA sea una condición necesaria pero insuficiente para CONOCIMIENTO, no se sigue que CREENCIA sea conceptualmente prioritaria a CONOCIMIENTO. De hecho, es posible que CREENCIA presuponga CONOCIMIENTO, contra la pretensión de los tantos intentos (todos fallidos hasta ahora) por analizar atomísticamente este último concepto (cfr. Williamson, 2000, pp. 2-5).

⁹ Tal como sucede con la individuación de los nodos de un grafo (Dipert, 1997; Holton, 1999).

de otras redes conceptuales o conceptos complejos) que permita fijar la posición relativa de cada una de sus partes propias.¹⁰

Si es correcto, el producto del análisis, sea atomista u holista, resulta siempre ser una verdad analítica, necesaria y *a priori*. Se trata del despliegue o explicitación de una identidad (total o parcial), y la identidad es necesaria.¹¹ Esta revelación es *a priori*, se obtiene sólo investigando conceptos y probándolos en el espacio modal. Lo que diferencia a la primera de la segunda forma de análisis es más bien una cuestión de prioridad conceptual/lógica/ontológica: mientras la primera da prioridad a las partes, la segunda da prioridad al todo.

En este sentido amplio, es probable que toda la filosofía sea, o dependa esencialmente de, análisis conceptual. Todo el tiempo hemos estado buscando definiciones reales, sean reductivas o conectivas. Sea cual sea la tradición, sea cual sea la época, la pregunta fundamental que ha guiado a la filosofía es la pregunta sobre la naturaleza última de las cosas desde el punto de vista de la razón. ¿Qué es, últimamente, ser F? ¿Cuál es la naturaleza última de F? ¿En virtud de qué, últimamente, F es lo que es? Esto es lo que han pretendido responder los filósofos al ofrecer análisis de PÍO, VIRTUD, TIEMPO, CAMBIO, SER, LIBERTAD, NÚMERO, BIEN, PERSONA, VERDAD, AMOR, CAUSALIDAD, JUSTICIA, BELLEZA, CONOCIMIENTO, PERCEPCIÓN, ACCIÓN, INTENCIÓN, MENTE, CONCIENCIA, etc.¹² Intentar ofrecer

¹⁰ De estas dos formas fundamentales de análisis parecen depender otras derivadas o accidentales que no viene al caso discutir aquí (cfr. Beaney, 2014; McGinn, 2012, cap. 7).

¹¹ No todo análisis conceptual es identidad material del tipo F es (idéntico a) G. Éste es el paradigma de definición real, pero no siempre buscamos desplegar la total identidad de un concepto. A veces nos basta con explicitar sólo algunos componentes del concepto analizado (en caso de que la estrategia sea atomista) o sólo algunas de las partes internamente relacionadas (en caso de que la estrategia sea holista). Así, aunque podemos decir que el concepto HOMBRE es parte del concepto SOLTERO, y lo es necesariamente, no es cierto que HOMBRE sea idéntico a SOLTERO.

¹² Podemos decir que, paradójicamente, nunca ha habido algo así como un “giro analítico”, pues la filosofía siempre ha sido analítica. Ni tampoco un “giro lingüístico”, pues la filosofía raramente se ha obsesionado con grafemas o fonemas. G. E. Moore, uno de los fundadores de la tradición analítica, insistía en que, al analizar o definir lo bueno, no le interesaba el significado convencional de la palabra “bueno”, sino en qué consistía *ser bueno* (cfr. Moore, [1903] 1993, cap. 1). Las preguntas que buscaba responder no eran lexicográficas. Que

análisis de lo real es, obviamente, lo que han hecho representantes paradigmáticos de la tradición analítica (e. g., Frege y lo que es ser un número; Moore y lo que es ser bueno). Pero también es lo que han hecho filósofos pertenecientes a otras tradiciones aparentemente distantes. Pensemos en filósofos “continentales” paradigmáticos: Sartre intentó descubrir en qué consiste ser libre y qué es, últimamente, la conciencia; Heidegger, por su parte, intentaba discernir racionalmente qué es ser-en-el-mundo. Ambos estaban intentando articular racionalmente respuestas a preguntas del tipo qué es, últimamente, ser F o ser un F. Lo mismo vale para filósofos modernos y medievales. Todos ellos, tal como Platón y Aristóteles, han estado en la empresa socrática de intentar dar con condiciones necesarias y suficientes; todos han intentado dar, por medio de la razón y del diálogo, con la naturaleza o esencia de determinado fenómeno central para la vida humana.¹³ Lo cierto es que, como sostiene McGinn, “«filósofo analítico» es un pleonasma” (2012, p. 104), pues un filósofo *es* un analista de conceptos, y un analista de conceptos *es* un buscador de esencias o naturalezas últimas. Es difícil resistir la conclusión de que todo filósofo es un analista conceptual una vez que entendemos el análisis conceptual en los términos antedichos.¹⁴

las preguntas filosóficas no son primariamente preguntas sobre medios de representación, sino sobre lo representado por esos medios es algo que hoy resulta innegable (cfr. McGinn, 2012, p. 70; Wiggins, 2001, p. 12; Williamson, 2007, caps. 1-2).

¹³ Digo “central para la vida humana” porque los conceptos que interesan al filósofo típicamente constituyen razones para la acción, conceptos bajo los cuales podemos vivir, pues la preocupación del filósofo es, últimamente, práctica (cfr. Moore, 2012, pp. 16-21; Nozick, 1989, cap. 23). Volveré sobre este punto al final.

¹⁴ Para más ejemplos y evidencia, cfr. McGinn (2012, cap. 7). Por cierto, la visión de la filosofía aquí defendida está en las antípodas de aquella visión que entiende que la filosofía ha de ser radicalmente “naturalizada”. Como dije al comienzo, quienes adhieren a esta última visión juegan a otro juego, del cual no pretendo hacerme cargo en este artículo. Baste con indicar aquí que no parece haber claridad alguna sobre lo que la etiqueta “naturalismo” significa, y ésta parece estar expuesta a un problema análogo al que se encuentra expuesta la etiqueta “físico”. Como argumentó Hempel (1969), el término “físico” resulta muy estrecho si nos remitimos a la física actual, pero resulta vacío si es que nos remitimos a una física idealizada. Pues bien, lo mismo vale para la etiqueta “naturalismo”. Si tal etiqueta nos impide creer en cosas como proposiciones,

Recordemos que McGinn entiende que la filosofía es una actividad compleja constituida de fin y medio internamente relacionados. Recordemos también que para él es esencial que el resultado sea posible. Notemos, además, que la expresión “análisis conceptual” denota tanto el medio utilizado (análisis *qua* proceso) como el resultado obtenido (análisis *qua* producto). Para que el análisis conceptual, tal como lo entiende McGinn, sea posible, es necesario, como dije, que todo concepto *complejo* sea analizable, y un concepto complejo es analizable en términos descomposicionales si y sólo si es posible especificar sus condiciones necesarias y suficientes en términos no circulares y no triviales. A continuación, al reformular la definición de McGinn, pretendo expresar la relación interna entre medio y fin. Pero quiero mantenerme neutral con respecto a si el análisis conceptual es reductivo o conectivo. La definición ha de ser hospitalaria con ambas estrategias. Si, como presupone el análisis holístico o conectivo, hay círculos explicatorios iluminadores, no tiene sentido excluirlos a priori como si fuesen viciosos. Para estos efectos, basta con que la definición no sea trivial.

Aclarados los puntos anteriores, podemos reformular la definición de McGinn en los siguientes términos:

(DFR1) Filosofía es la actividad consistente en descubrir esencias o naturalezas últimas haciendo uso sólo de la razón y del diálogo, llevada a cabo con espíritu lúdico.

Nótese un aspecto que McGinn pasa por alto y que, me parece, es crucial para la correcta comprensión de la actividad filosófica, a saber: la conversación entre Sócrates y sus contertulios no siempre es concluyente. De hecho, típicamente no lo es, pues suele terminar en aporía. Es más, yo diría que la conversación podría continuar indefinidamente, pero se ve *interrumpida* porque se termina el tiempo libre o de ocio y los partícipes deben continuar con sus negocios: el mundo ordinario termina imponiendo sus urgencias. Esta es la tónica de los diálogos platónicos tempranos (e. g. *Hippias Mayor*, 295a). Y es la tónica que ha impregnado la historia de la filosofía: ella aparece como una actividad

propiedades normativas o números porque, por ejemplo, entiende que estas están fuera de nuestro alcance epistémico, entonces resulta muy restringida; pero si nos permite creer en ellas, entonces resulta vacía (cfr. McGinn, 2012, pp. 126-134, 156).

excepcional frente a una normalidad que le sirve de trasfondo; y en ella parecen sobrevivir, más que respuestas, una serie de preguntas e intentos fallidos por responderlas, de modo que retrospectivamente vemos siglos de diálogos filosóficos no concluyentes. Mi objeción a McGinn tiene que ver justamente con esta última omisión. Volveré sobre esto más adelante.

II

Al igual como hice antes para definir *qué es* filosofía, tal vez la forma más segura de determinar *qué es* un juego es listar juegos paradigmáticos, ésos que no dudaríamos en llamar “juegos”. Pienso en una competencia de dardos, en una carrera en sacos, en un partido de ajedrez, ping-pong o fútbol.¹⁵ Por cierto, no es que llamarlos “juegos” haga que *sean* juegos. De lo contrario, no tendríamos razón alguna para decir que hay cosas que, pese a ser llamadas “juegos”, no son juegos, y que hay otras que, pese a ser juegos, no son llamadas “juegos”. La razón por la cual esas actividades califican como juegos paradigmáticos es porque si ellas no son juegos entonces no habría juegos actuales, sino sólo juegos meramente posibles. Pero, *prima facie*, parece claro que hay más de un juego actual. Estamos convencidos de que esos casos paradigmáticos pertenecen a la clase de los juegos, o al menos más convencidos de esto que de que pertenecen a cualquier otra clase (e. g. a la clase de los minerales o de los animales). Una vez que tenemos esta clase paradigmática, podemos especificarla con una definición, esto es, con la articulación de condiciones necesarias y suficientes para pertenecer al grupo, encapsuladas en una propiedad F. Si algo no incluido en el grupo de juegos paradigmáticos tiene esa propiedad F, entonces hay buenas razones para incluirlo dentro de la misma clase. La carga de la prueba pasa a ser de quien niega que haya juegos actuales o de quien niega que ésas que consideramos instancias paradigmáticas de juego sean de hecho juegos.

¹⁵ Es posible distinguir entre un juego *qua* actividad (e. g. un partido de ajedrez) y un juego *qua* institución o creación humana (e. g. el juego del ajedrez) (cfr. Suits, 2014, p. 49). Aquí estoy interesado en los juegos como *actividades*, no como *instituciones*. Nos interesa determinar qué tienen en común *actividades* tales como una competencia de tiro al blanco, una carrera en sacos, un partido de ajedrez, ping-pong o fútbol. Por tanto, cuando pregunto *qué es un juego* estoy preguntando, en forma abreviada, *qué es jugar-un-juego*.

¿Qué tienen en común estos juegos paradigmáticos? ¿Qué propiedad hace que un juego sea un juego y no otra cosa? He aquí la definición de Suits, que es justamente un análisis conceptual de lo que *jugar-un-juego* es (la podemos citar textualmente y etiquetarla como nuestra segunda definición real):

(DFR 2) Jugar un juego es intentar la obtención de un estado de cosas específico [objetivo pre-lúdico y realizable], usando sólo medios permitidos por las reglas [medios lúdicos], donde las reglas prohíben medios eficientes en favor de medios menos eficientes [reglas constitutivas], y donde esas reglas son aceptadas sólo porque ellas hacen posible dicha actividad [actitud lúdica] (Suits, 2014, p. 43).

En términos más simples, pero equivalentes: “jugar un juego es el intento voluntario de superar obstáculos innecesarios” (Suits, 2014, p. 43). La definición de Suits está compuesta por cuatro elementos centrales. Por un lado, está el objetivo o la finalidad, que consiste en “la obtención de un estado de cosas específico”. Lo característico de este estado de cosas es que, por un lado, es pre-lúdico, es decir, su identidad no depende del juego, pues puede ser descrito, comprendido y realizado sin hacer referencia alguna al juego; y, por otro lado, es factible o posible de realizar. Si a alguien le preguntasen cuál es su objetivo al jugar un partido de dardos de un sólo tiro por jugador, él podría dar tres respuestas paradigmáticas: (i) jugar un partido de dardos de un sólo tiro por jugador, (ii) ganar un partido de dardos de un sólo tiro por jugador, o (iii) clavar su único dardo lo más al centro posible del blanco. Y se trata de tres cuestiones distintas. Lo que es claro es que, de estas tres finalidades, (iii) es la más básica y la única pre-lúdica, pues (i) y (ii) la presuponen, mientras que (iii) no presupone (i) ni (ii). Se puede clavar un dardo en el centro del blanco sin jugar ni ganar un partido de dardos. Puedo, por ejemplo, tomar el dardo, acercarme al blanco, y enterrarlo en su centro. En cambio, (i) y (ii) son finalidades lúdicas: mientras que ganar es una finalidad que sólo puede ser descrita en los términos del juego en el cual figura, jugar es una finalidad lúdica que no es parte de juego alguno, pero sí “de la vida”, en tanto que “es simplemente una de las finalidades que las personas tienen, tal como la riqueza, la gloria, o la seguridad” (Suits, 2014, p. 39).

Un segundo elemento es el de los “medios permitidos”, estrechamente relacionado con el tercer elemento, el de las “reglas constitutivas del juego”. Aquí cabe distinguir entre los medios para ganar un juego (o medios lúdicos) y los medios para obtener el fin pre-lúdico. Los medios que cuentan para la definición de juego son sólo los primeros, los medios permitidos por las reglas constitutivas para lograr la finalidad pre-lúdica. El uso de medios más eficientes para lograr la finalidad pre-lúdica queda prohibido por las reglas constitutivas. De lo contrario, contaríamos como medio para ganar una carrera en sacos el uso de un helicóptero que me eleve y deje directamente en la meta. Por supuesto, ganar un juego suele demandar eficiencia en el uso de los medios permitidos, pero los medios permitidos no son los más eficientes que existen. La eficiencia que demanda ganar es una eficiencia *interna* al juego.

Es el último elemento, la “actitud lúdica”, y el cómo todos los elementos se disponen entre sí, lo que da la clave que distingue a los juegos de otras actividades. La actitud lúdica está dirigida a las reglas constitutivas del juego. Éstas son aceptadas libremente sólo en tanto que hacen posible el juego en cuestión. Esto no significa que no puedan existir razones adicionales para aceptarlas, sino sólo que esa siempre es una razón, aun cuando pueda haber otras (cfr. Suits, 2014, p. 156). Es cierto que, por ejemplo, un jugador profesional que juega por dinero está, en cierta medida, usando o instrumentalizando el juego, pero no es que use el juego sin jugarlo, pues también lo juega. Distinto es el caso de quien corre una carrera porque ha sido amenazado de muerte si es que no lo hace, pues él sólo *usa un juego* para salvar su vida, pero en ningún caso *juega-un-juego*. El jugador profesional y el corredor amenazado tienen una distinta actitud frente a las reglas del juego. El primero las acepta, entre otras razones, porque hacen posible el juego; el segundo sólo las acepta por razones instrumentales: si de él dependiera, no las aceptaría.

La definición de Suits no es una mera conjunción de propiedades. Su último elemento, la actitud lúdica, está definido en términos de las reglas constitutivas y los medios permitidos, pues se trata de una actitud intencional dirigida precisamente a estos elementos, a saber: la de aceptarlos libremente, no instrumentalmente, sólo porque hacen posible la existencia del juego. Y estos elementos, a su vez, están definidos en términos del primer elemento, el objetivo pre-lúdico, pues las reglas y los medios permitidos excluyen aquellos más eficientes para la obtención

de dicho objetivo. Se trata, en consecuencia, de elementos anidados uno dentro de otro, como muñecas rusas (cfr. Hurka, 2014, p. xiii). Es la actitud lúdica la que proporciona la unidad final o síntesis, esperable de toda definición que no pretenda ser un análisis eliminativista del *analysandum* o una mera conjunción de varios elementos distintos, externamente relacionados o desconectados.¹⁶

La definición de Suits es claramente más precisa que la caracterización que alguna vez intentó Huizinga en *Homo Ludens* (2012). Para ser justos, Huizinga no pretendía hacer un análisis conceptual o dar con la esencia de lo que es un juego. Huizinga definió jugar como “una acción que se desarrolla dentro de ciertos límites de tiempo, espacio y sentido, en un orden visible, según reglas libremente aceptadas y fuera de la esfera de la utilidad o de la necesidad material” (2012, p. 201). Logró dar con algunas condiciones necesarias para que una actividad consistiera en un juego, pero no parece haber dado con las condiciones suficientes para ello (cfr. Huizinga, 2012, pp. 201, 24-25, 28). Tampoco distinguió claramente entre lo que era jugar-un-juego y jugar-con-algo, o entre surgir del juego, ser parte de un juego, o parecerse a un juego (cfr. 2012, p. 262), cuando se trata de cuestiones claramente distintas. Me parece que es justamente esta falta de precisión, derivada de su comprensible falta de pretensión por lograr una definición real, la que le permitió a Huizinga calificar fácilmente cualquier manifestación de la cultura, incluida la filosofía, como algo que, en algún sentido, poseía carácter lúdico. Suits, en cambio, sí pretende ofrecer un análisis conceptual, sí pretende dar con una esencia o naturaleza última de lo que jugar-un-juego es. Pero esto mismo hace que también sea una definición mucho más demandante. Para Suits, “jugar juegos” en un sentido estricto es realmente la única actividad autotélica o no instrumental. Y todo indica que la estrechez de la definición de Suits, en contraste con la caracterización de Huizinga, parece dejar a la filosofía fuera de su alcance.

¿Por qué Suits entiende que jugar juegos es la única actividad autotélica? ¿Qué distingue a las actividades autotélicas de las

¹⁶ Es en la actitud lúdica donde también parece residir el riesgo de circularidad en la definición de juego, pues parece difícil entender qué es una actitud lúdica sin entender lo que es jugar-un-juego. Sin embargo, esta eventual circularidad no implica trivialidad si es que entendemos, como lo hacen sus defensores, que un análisis holístico puede bien arrojar luz sobre ciertas conexiones internas que se dan entre ciertas propiedades.

instrumentales? El escenario contrafáctico que Suits entiende como Utopía es el test que nos permite distinguir unas de otras. Utopía es un lugar que encarna el ideal de la existencia humana: “un estado de cosas donde las personas se involucran sólo en aquellas actividades que valoran intrínsecamente”, es decir, un lugar donde “todas las actividades humanas instrumentales han sido eliminadas” (Suits, 2014, p. 182). Para Suits, Utopía es el lugar donde todas las necesidades humanas encuentran satisfacción con sólo apretar un botón telepático. Por tanto, en tal lugar sólo cabe jugar juegos para dar sentido a la existencia. En Utopía no existe necesidad de trabajar para cubrir nuestras necesidades materiales derivadas de la escasez, ni necesidad de un gobierno que administre los conflictos derivados de ella, pues sencillamente no hay escasez. Es, asimismo, un lugar donde “todos los posibles problemas interpersonales han sido resueltos por medios apropiados”, por ejemplo, por progresos inusitados del psicoanálisis, y, consecuentemente, “ya no hay más competencia por amor, atención, aprobación, o admiración” (Suits, 2014, p. 183). Pero todavía más. Se trata de un lugar donde no hay espacio para la moral, pues no hay mal que requiera de enmienda por la vía de la realización de buenas acciones. Tampoco hay arte, en tanto el arte se alimenta de las acciones y pasiones humanas, de sus altos y bajos, de sus miedos y esperanzas, logros y derrotas, miserias y riquezas, y no hay tales vaivenes en Utopía. En Utopía tampoco hay sexo (!), o al menos no el sexo que conocemos, pues el sexo que conocemos es inseparable de nuestra condición existencial no utópica, determinada por algún déficit o carencia, y movida por la culpa y el deseo de represión o sublimación, dominación o sumisión, etc. Finalmente, y esto es lo que más me interesa destacar aquí, en Utopía no hay espacio para el conocimiento. En Utopía, según Suits, no hay ciencia ni filosofía:

[...] tal como hemos supuesto que nuestros utópicos han adquirido todos los bienes económicos que pueden usar, debemos asumir que ellos han adquirido todo el conocimiento que existe. En Utopía, por tanto, no hay científicos, filósofos, o cualquier otro investigador intelectual (Suits, 2014, p. 186).

¿Qué queda entonces por hacer en Utopía? ¡Jugar juegos! El libro de Suits es literalmente el reverso de la clásica fábula de la cigarra y la hormiga, pues reivindica la forma de vida de la cigarra frente a la prudente hormiga. Es la cigarra, y no la hormiga, el animal que encarna

el ideal utópico de la existencia. Es la cigarra la que hace actualmente lo que haríamos si nuestras contingentes condiciones no utópicas no nos impusieran la necesidad local de trabajar. Accidentalmente, sólo por haber nacido en condiciones no utópicas, la cigarra está condenada a abrazar su propia muerte, pues trabajar sería traicionar su propia naturaleza. Pero esto no implica que ella no encarne el ideal de la existencia. De hecho, entendemos que el ideal es que las acciones prudentiales de la hormiga se tornaran innecesarias, que los sacrificios que ellas demandan tiendan a cero. Y ese ideal es precisamente el que se materializa en Utopía. Una vez removidas las condiciones no utópicas, la forma de vida de la hormiga pierde sentido.

Utopía parece ser un escenario consistente y concebible:

Creo que Utopía es inteligible, y creo que jugar juegos es lo que hace inteligible Utopía. Lo que hemos mostrado hasta aquí es que al parecer no hay nada que *hacer* en Utopía, precisamente porque en Utopía todas las actividades instrumentales han sido eliminadas. No hay nada por lo cual esforzarse porque todo ya ha sido logrado. Lo que necesitamos, entonces, es alguna actividad en la cual lo instrumental está inseparablemente combinado con lo que es valorado intrínsecamente, y donde la actividad no es ella misma un instrumento para un fin ulterior. Los juegos satisfacen este requerimiento perfectamente. Pues en los juegos debemos tener obstáculos que podamos esforzarnos por superar sólo para que podamos poseer la actividad como un todo, a saber, jugar el juego. Jugar juegos hace posible retener suficiente esfuerzo en Utopía para que la vida valga la pena (Suits, 2014, pp. 188-189).

En principio, dada nuestra definición preliminar de filosofía (DFR1) y nuestra definición de (jugar un) juego (DFR2), deberíamos concluir, al menos preliminarmente, que, contra McGinn, la filosofía no es un juego susceptible de ser jugado, pues no sobrevive al escenario contrafáctico de Utopía. Suits, al excluir a la filosofía del ideal de la existencia, no parece haber hecho más que seguir su definición de juego y su diseño de Utopía hasta las últimas consecuencias.

Como veremos en la última sección, McGinn tiene razones para disentir: para él todavía hay lugar para la filosofía en Utopía, y Suits cometería un error al excluirla. Mi posición es intermedia. Por un lado, creo, como McGinn, que Suits yerra al no clasificar a la filosofía como un juego y, en consecuencia, al sostener que no hay lugar para ella en Utopía. Pero, por otro lado, creo que las razones que McGinn invoca para disentir de Suits son insuficientes para garantizarle a la filosofía un espacio en Utopía. Subsano el déficit de McGinn, es fácilmente subsanable el error de Suits.

Antes de continuar, una prevención. Para que la pregunta sobre si acaso la filosofía cuenta como un juego en el sentido de Suits tenga siquiera sentido, tenemos que refinar nuestra comprensión de Utopía. Así como Suits entiende que en Utopía no tenemos necesidad de trabajar para obtener techo y comida—pues éstos están a nuestra libre e inmediata disposición con sólo apretar un botón telepático—, debemos descartar la posibilidad de que en Utopía poseamos, de hecho, todo el conocimiento. Basta con que esté a nuestra libre e inmediata disposición con sólo apretar un botón telepático. Pues, si en Utopía poseyéramos, de hecho, todo el conocimiento, ella no sería *nuestra* Utopía, no sería una Utopía *humana*. Primero, no lo sería en términos de nuestras facultades racionales, porque entonces no sólo seríamos humanos sin necesidades intelectuales, sino derechamente dioses omniscientes. Segundo, tampoco lo sería en términos de nuestras facultades volitivas, pues no seríamos libres de adquirir o no tal o cual conocimiento: no dependería de un acto de voluntad nuestro el poseerlo, pues ya estaría en nosotros. Creo, por tanto, que una Utopía humana es una en la que todavía conservamos nuestra naturaleza humana en términos racionales y volitivos. Se trata de un lugar que todavía es habitado por *nosotros*, no por otros seres. Entonces, en Utopía, el conocimiento filosófico debe estar disponible para nosotros si es que así lo deseamos, pero no tenemos que poseerlo si es que no lo deseamos. Es decir, para saber algo, basta con apretar el botón telepático. Pero existe total libertad para no hacerlo, tal como sucede con la satisfacción de nuestras necesidades materiales: no es que en Utopía estemos, de hecho, dentro de una casa y alimentados, sino que basta con que apretemos un botón telepático para obtener techo y comida. El punto central es que no necesitamos trabajar para obtener esos fines.

III

Lo propio de un juego es que es imposible lograr sus fines internos (lúdicos) sin jugarlo. En cambio, tratándose de actividades instrumentales, siempre es posible separar lógicamente medios de fines, pues ellas carecen de fines internos (lúdicos). McGinn cree haber encontrado aquí la clave para refutar a Suits e incluir a la filosofía dentro de aquellas actividades que sí haríamos en Utopía. Argumenta que mientras en un juego es imposible separar medios de fines—pues es imposible lograr el fin del juego sin abrazar ciertos medios y reglas constitutivas—, en actividades instrumentales como, por ejemplo, construir una casa, siempre es posible separar el fin de los medios y lograr el fin por otros medios. En Utopía, con sólo apretar un botón telepático, uno podría obtener una casa. Pero uno no podría ganar un partido de tenis de esa forma: sólo podría hacerlo jugándolo. Agrega entonces que mientras que es posible, por ejemplo, obtener conocimiento científico apretando un botón, tal cosa no es posible tratándose de conocimiento filosófico, pues no es posible obtener conocimiento filosófico sin filosofar. Según él:

[...] el objetivo de la actividad filosófica es producir conocimiento filosófico mediante esa misma actividad. [...] Conocimiento filosófico consiste en cierta proposición que es sabida... y lo que llevó a la aceptación de tal proposición. De hecho, no puedes separar el resultado del proceso—como sucede con los juegos (McGinn, 2012, p. 144).

Creo que McGinn acierta al sostener que la filosofía es uno de aquellos juegos que podríamos jugar en Utopía, pero yerra en las razones para ello. Aquí quiero ofrecer mejores razones y, de paso, reformular nuestra definición de filosofía de modo que sea compatible con dichas razones.

Éstos son los problemas de la concepción de McGinn. En primer lugar, no distingue entre fines pre-lúdicos y fines lúdicos de la filosofía. En un juego, sólo los fines lúdicos, sólo los fines internos al juego, son inseparables de los medios lúdicos. Pero por definición han de existir fines pre-lúdicos, y estos sí son lógicamente separables del juego. Un juego justamente se caracteriza porque restringe los medios para la

obtención de un fin que podría perfectamente obtenerse por medios más eficientes. Pero si los fines del juego no son lógicamente separables en términos pre-lúdicos, entonces la actividad en cuestión no sería un juego, al menos no bajo la definición de Suits. McGinn considera que el fin de la filosofía es descubrir u obtener conocimiento filosófico, conocimiento explícito sobre las esencias de las cosas, y que este fin no es lógicamente separable del proceso mediante el cual se obtiene, del filosofar; esto es, niega que pueda ser obtenido apretando un botón telepático. Pero entonces, si la definición de lo que es un juego proporcionada por Suits es correcta, McGinn comete un error al calificar a la filosofía como un juego.

En segundo lugar, si al decir que la filosofía se practica “con espíritu lúdico”, lo que McGinn quiere decir en realidad es que la filosofía es una actividad que, no siendo un juego, sí es jugada, entonces su calificación es correcta para nuestras condiciones *no* utópicas, donde claramente dedicarse a filosofar implica al menos destinar tiempo a ella, tiempo que bien podría haberse destinado a actividades instrumentales. En Utopía, sin embargo, no podría ser jugada, y Suits tendría el punto, pues en Utopía no hay recursos escasos ni actividades instrumentales que permitan dotar de sentido a la actividad consistente simplemente en “jugar”. Esto puede parecer contradictorio, pero no lo es, pues jugar no es lo mismo que jugar-un-juego. Como sostiene Suits, “x juega si y sólo si x ha reasignado a actividades autotélicas recursos primariamente destinados a fines instrumentales” (2014, p. 225). Así, dos hermanos juegan con la comida si, en lugar de comérsela, se la tiran uno a otro, pues el fin primario de la comida es instrumental. En último término, en condiciones no utópicas siempre es posible jugar *con* algo, pues hay un recurso que toda actividad demanda y que siempre puede ser reasignado desde una actividad instrumental a una actividad autotélica, a saber: el tiempo. Pero no es el caso en Utopía. En Utopía sólo es posible jugar si se juega-un-juego. En Utopía no hay tiempo que reasignar desde actividades instrumentales a actividades autotélicas: como no hay ahí actividades instrumentales, todo el tiempo está disponible para ser “perdido”.

En tercer lugar, si, como McGinn sostiene, el fin de la filosofía es descubrir u obtener conocimiento explícito sobre las esencias de las cosas, pero, contra McGinn, entendemos que es lógicamente separable de los medios para su obtención—pues ciertamente parece posible obtenerlo con sólo apretar el botón telepático y, de paso, obtener también

las mejores pruebas conducentes a esos descubrimientos—, entonces sí sería posible que la filosofía fuese un juego. Aunque sólo lo sería para quienes, en condiciones utópicas, estuviesen dispuestos a filosofar para obtener conocimiento filosófico. Es decir, la filosofía sólo sería un juego para quienes tuviesen la suficiente actitud lúdica para, libremente, optar por el camino ineficiente de cogitar y dialogar sin sucumbir a la tentación de apretar el botón telepático.

Sin embargo, este último escenario sigue siendo problemático, pues el fin de un juego no sólo debe ser la obtención de un estado de cosas pre-lúdico por medios lúdicos, sino también un estado de cosas *factible* o *posible*. Pero un análisis conceptual en los términos defendidos por McGinn es un fin o estado de cosas *imposible*, incluso en condiciones utópicas, si es que alguno de los siguientes escenarios es *posible*:

(i) Contra la factibilidad del análisis atomista, es posible que no haya conceptos mereológicamente simples. Es decir, es posible que todo concepto sea infinitamente complejo, en tanto compuesto de infinitas partes propias, de modo que no es posible obtener un análisis último en términos de conceptos primitivos o simples. Bien puede ser que ROJO o IDENTIDAD, contra la tradición, no sean conceptos simples. Desde ya es posible entender que el primero contenga como partes propias conceptos tales como COLOR, EXTENSIÓN, etc., o que el segundo contenga como partes propias conceptos tales como DIFERENCIA, NO-CONTRADICCIÓN, etc. Este escenario, donde el dominio de cuantificación carece de átomos mereológicos, es tolerado por la mereología como un escenario libre de inconsistencias. Se le conoce como la posibilidad de *gunk*, esto es, la posibilidad de que toda cosa esté compuesta por partes propias *ad infinitum* (cfr. Lewis, 1991, pp. 19-21; Simons, 1987, §1.6). Si esto es así, entonces sólo sería posible el análisis holista.

Pero, contra la factibilidad del análisis holista, es posible que no haya redes o sistemas o conceptos complejos últimos o maximales. Es decir, es posible que todo concepto sea parte propia de otro concepto complejo mayor, de modo que nunca sea posible obtener un análisis último que dé con un concepto complejo maximal capaz de fijar la posición relativa de sus partes componentes. Bien puede ser que CREENCIA presuponga CONOCIMIENTO, y que, a su turno, CONOCIMIENTO presuponga MENTE, MUNDO, CAUSALIDAD, etc. Este también es un escenario tolerado por la mereología. Se le conoce como la posibilidad de *junk*, esto es, la posibilidad de que toda cosa sea parte propia de otra cosa *ad infinitum*

(cfr. Bohn, 2009a, 2009b, 2012; Simons, 1987, cap. 2). Si esto es así, entonces sólo sería posible el análisis atomista.

(ii) Pero, contra la factibilidad del análisis atomista y del análisis holista, es posible que *todo* concepto tenga infinitas partes propias *ad infinitum* y sea parte propia de otro concepto más comprensivo *ad infinitum*, de modo que ningún análisis último, ni atomista ni holista, resulte posible, pues no habría ni átomos conceptuales ni conceptos complejos maximales que permitan determinar lo que las propiedades denotadas por ellos son en términos últimos. Todo concepto sería un concepto complejo cuya identidad estaría determinada por otros conceptos complejos. Todo concepto resultaría tener un origen dependiente. No habría, por decirlo así, ladrillos o fundamentos conceptuales últimos de ningún tipo, ni simples ni maximales. Este también es un escenario tolerado por la mereología. Es la posibilidad de *hunk*, esto es, la conjunción de la posibilidad de *gunk* y de la posibilidad de *junk* (cfr. Bohn, 2009a). Contra la posibilidad de cualquier análisis, sea atomista u holista, es posible entonces que todo concepto sea primitivo y que, a la vez, sea compuesto por otros conceptos y sea parte propia de otros conceptos.

Un correlato metafísico de la idea según la cual toda cosa tiene un origen dependiente y que, por tanto, no existen naturalezas últimas, lo encontramos en la metafísica de la vacuidad abrazada por Nāgārjuna. Si la finalidad de la filosofía primera es descubrir o encontrar naturalezas últimas, esa finalidad sólo es posible o factible si las cosas tienen una naturaleza última. La metafísica de Nāgārjuna justamente niega dicho supuesto: las cosas son y son de muchas maneras, pero carecen de naturaleza última, definición real o esencia: carecen de *svabhāva*. Todas las cosas dependen de las partes que las componen y de los todos que componen, pero están vacías de naturaleza última. Se trata de una metafísica negativa, una metafísica de la vacuidad (*śūnyatā*) (cfr. Siderits y Katsura, 2013; Westerhoff, 2009, 2010). Es decir, estaríamos frente a un escenario en que el carácter primitivo no lo ostentarían conceptos mereológicamente simples o maximales, pues, por hipótesis, no los hay. Todo concepto sería primitivo no en el sentido de ser simple o maximal, sino en el sentido de no ser analizable en términos de otros conceptos.

Esta última posibilidad no parece incompatible con la idea según la cual ningún análisis conceptual es capaz de lograr dar con condiciones *suficientes*, esto es, dar con aquello que permitiría restaurar la *identidad* y la *unidad* del concepto analizado. Todo análisis conceptual que entiende

que lo que figura a ambos lados del signo de identidad de una instancia de análisis o definición real no es una marca lingüística ni mental, sino una propiedad, está expuesto a la paradoja del análisis. Si un análisis tiene la forma F es G , donde F y G son conceptos que refieren a las propiedades ser F y ser G , y F está por el *analysandum* y G por el *analysans*, entonces caben dos alternativas: o bien F y G significan lo mismo y, por tanto, lo que tenemos es una trivial identidad; o F y G significan algo distinto y, por tanto, lo que tenemos es una falsedad. Todo análisis es trivial o falso; ningún análisis es, a la vez, verdadero e informativo (cfr. Bradley, 1930, cap. II; Langford, 1968; Wittgenstein, 2001b, 5.5303 y 6.2322). Recuérdese que, como tanto F como G son conceptos que denotan las propiedades ser F y ser G , no es posible entender, siguiendo a Frege (1997), que F y G expresan distintos *sentidos* o *modos de presentación* de un mismo objeto, pues F y G , se supone, *significan* lo mismo: ser F es ser G . Este escenario resulta agravado si constatamos que, como suele suceder, un análisis es una identificación en la cual a un lado del signo de identidad figura *un* concepto (que denota *una* propiedad) y al otro lado figuran *varios* conceptos (que denotan *varias* propiedades). Pues, *una* cosa no puede ser idéntica a *varias* cosas, so pena de contradicción (cfr. Priest, 2014, p. 51; Yi, 1999). Entonces, aunque un análisis podría tal vez iluminarnos sobre las condiciones *necesarias* para la aplicación de un concepto, nunca nos permitiría dar con la *suficiencia* para ello, pues ésta sólo sería posible invocando el concepto bajo análisis. Un concepto puede ser parte propia de otros conceptos o tener como partes propias otros conceptos, pero composición no es identidad, del mismo modo que predicación no es identidad. Todo concepto es idéntico a sí mismo y distinto a todo otro concepto, aunque esté compuesto de infinitas partes y componga infinitos todos, y sea, por tanto, dependiente de una infinidad de otros conceptos. Tal vez sólo podemos iluminar lo que F es como los teólogos negativos intentan iluminar la naturaleza divina: mostrando lo que F *no* es.

Los peligros anteriores no pueden ser descubiertos *ex ante* por medios filosóficos. Sólo pueden ser descubiertos apretando el botón telepático disponible para nosotros en Utopía, esto es, por medios no filosóficos. La respuesta recibida tras apretar el botón será entonces alguna de estas: (a) la definición real de F es G , y aquí tienes los argumentos para derrocar cualquier aparente objeción; o (b) si lo que buscas es una definición real de F que no sea ni trivial ni falsa, entonces no hay respuesta a tu pregunta, pues F carece de naturaleza última, y no

hay condiciones suficientes para dar cuenta de F, salvo F. Todo concepto tiene identidad primitiva, y esta no puede ser fijada apelando a otros conceptos, salvo tal vez aquellos que denotan aquellas propiedades que *no son* F. Y aquí tienes unas pistas y contraejemplos para que puedas derrocar todo intento de definición real que se te presente.

Para que la filosofía tenga la posibilidad de ser un juego en Utopía, entonces debe ser capaz de acomodar estos posibles escenarios que excluyen la posibilidad de descubrir o encontrar un análisis para todo concepto complejo. Esto exige cambiar la finalidad del juego. En lugar de entender que la finalidad de la filosofía es *descubrir esencias*, debemos entender que la finalidad de la filosofía es compleja (disyuntiva) y procesual, a saber: *intentar descubrir esencias o intentar demostrar que no hay esencias*. Esto permite que el juego sea al menos posible, pues aunque no es posible descubrir lo que no existe o definir lo indefinible, sí es posible *intentar* descubrir lo que no existe o *intentar* definir lo indefinible. Uno puede intentar hacer sentido de las cosas, aunque no sea posible hacer sentido de ellas, tal como uno puede intentar comunicarse por teléfono con alguien sin jamás lograr comunicarse (cfr. Moore, 2012, pp. 4-5). Que el fin sea un proceso y no un producto debería llevarnos a entender la filosofía como un juego *abierto*, cuya finalidad es mantenerse a sí mismo en operación, y no como un juego *cerrado*, cuya finalidad es la obtención de un determinado estado de cosas que pone fin al juego. Los juegos abiertos “no tienen objetivo inherente cuyo cumplimiento pone fin al juego: cruzar una meta, hacer jaque mate al rey...”; un juego abierto “es un sistema de movidas recíprocamente habilitantes cuyo propósito es la continua operación del sistema” (Suits, 2014, pp. 143 y 146). Un filósofo esencial es como un seductor esencial: no quiere que el juego termine; hace jugadas habilitantes, pues sabe que el juego continuará sólo en tanto que el fin no se consume. En la filosofía, tal como en la seducción, una vez que el objeto de deseo es poseído, la tensión se disipa y el juego termina. Entender la filosofía como un juego abierto nos permite acoger como potenciales jugadores tanto a los optimistas que confían en que es posible descubrir esencias como a los escépticos que no creen que ello sea posible. Bajo esta comprensión, todavía podemos distinguir entre finalidad lúdica y pre-lúdica. Uno puede entender que la finalidad de intentar descubrir esencias o naturalezas últimas podría ser obtenida por medios más eficientes, por ejemplo, mediante el uso del botón telepático para solicitar pistas (guiones, contraejemplos, contra-preguntas, acertijos, dilemas) en lugar de hacerlo por razonamiento

a priori y diálogo. (Y lo mismo vale, *mutatis mutandi*, para la finalidad disyunta de intentar demostrar que no hay esencias o naturalezas últimas.) Ésta es la restricción de medios eficientes constitutiva del juego.

Propongo entonces la siguiente definición real de filosofía:

(DFR3) Filosofía es el juego consistente en intentar descubrir esencias o naturalezas últimas o en intentar demostrar que no hay esencias o naturalezas últimas haciendo uso sólo de la razón y del diálogo.

Digo “intentar” dos veces porque no quiero excluir *ex ante* que el juego sea posible. Y uso la disyunción porque no podemos saber *ex ante*, sin jugar o sin apretar el botón telepático, si acaso hay o no hay esencias o naturalezas últimas. Pero esto es irrelevante, pues el juego se juega de la misma forma en cualquiera de los dos escenarios (!): quien cree que hay esencias o naturalezas últimas, hará sus mejores intentos para descubrirlas (construirá sobre intentos fallidos anteriores, se hará resistente a objeciones y contraejemplos, etc.), aunque ellas de hecho no existan. A su turno, quien cree que no las hay, hará sus mejores intentos para demostrar que no las hay (construirá mejores contraejemplos y objeciones que oponer a los renovados intentos de su rival), aunque ellas de hecho sí existan. Es sintomático que la satisfacción que provoca la práctica de la filosofía en nuestras condiciones no utópicas suela provenir de la refutación de visiones opuestas a las nuestras más que de la confirmación positiva de nuestras propias visiones.

Lo que parece claro es que no hay actividades que en términos puramente objetivos sean juegos, pues el elemento clave y unificador de todo juego es la *actitud lúdica* de los partícipes de una actividad que cumple ya con los demás requisitos para ser un juego (i. e., finalidad pre-lúdica factible, medios lúdicos, reglas constitutivas). Así, por ejemplo, aunque usar fuerza humana y una llave de cruz con el fin de cambiar las ruedas pinchadas de un auto parece ser una actividad puramente instrumental que dejaríamos de hacer si pudiéramos apretar un botón telepático para obtener los mismos resultados, basta con que exista alguien con la suficiente actitud lúdica para convertir tal actividad en un juego consistente precisamente en cambiar neumáticos en el menor tiempo posible y haciendo uso sólo de fuerza humana y de una llave de cruz.

Lo mismo vale para la filosofía. Para que sea un juego se requieren partícipes con actitud lúdica suficiente. Luego, será un juego si hay quienes, en condiciones utópicas, estén dispuestos a intentar descubrir naturalezas últimas o a intentar demostrar que no hay naturalezas últimas sin sucumbir a la tentación de apretar el botón telepático. En definitiva, la filosofía será un juego sólo si entre sus cultores hay quienes encarnen el ideal de la vida de la cigarra; esto es, sujetos que, libremente, intenten superar obstáculos innecesarios.

La propuesta aquí defendida podría ser objetada en virtud de que, aparentemente, nos obliga a sostener una relación inviable entre filosofía y conocimiento filosófico. Tal objeción adopta la forma del siguiente dilema. Primer cuerno: si jugar exitosamente el juego de la filosofía consiste en obtener conocimiento filosófico, entonces no parece posible separar el filosofar exitosamente del conocimiento filosófico, y entonces, contra mis enmiendas, la propuesta de McGinn recobraría su superioridad. Segundo cuerno: si jugar exitosamente el juego de la filosofía es algo distinto de obtener conocimiento filosófico— conocimiento que se puede obtener apretando el botón telepático—, entonces la filosofía resultaría ser una disciplina ajena al conocimiento, cuestión que muy pocos filósofos estarían dispuestos a aceptar.¹⁷

Me parece que estamos frente a un falso dilema.¹⁸ Desde ya, no es claro qué cuente como jugar “exitosamente” el juego de la filosofía. Esto depende, primero, de en qué consiste el juego en cuestión. Si, tal como propongo, el juego de la filosofía consiste en *intentar* descubrir algo — digamos *intentar* obtener un determinado “conocimiento filosófico”, sea lo que sea esto último —, entonces el juego puede ser jugado exitosamente aun cuando el conocimiento buscado sea imposible de obtener. Este es precisamente el punto de sustituir “descubrir” por “intentar descubrir”: garantizar la posibilidad lógica del juego filosófico. Por tanto, esto deja fuera el primer cuerno del dilema. ¿Pero qué hay del segundo? ¿Significa entonces que la filosofía es una práctica del todo ajena al conocimiento, un juego frívolo de sofistería y trucos verbales? Esto depende ahora de lo que cuente como “conocimiento filosófico”. Si por

¹⁷ Agradezco a un árbitro ciego de *Tópicos* el plantear esta objeción, pues me permite aclarar ciertos aspectos fundamentales de mi propuesta.

¹⁸ El argumento que desarrollo a continuación se nutre especialmente de las reflexiones de Hadot (1995, cap. 5; 2004, caps. 3 y 9), Moore (2012, introducción) y Nozick (1989, cap. 23).

“conocimiento filosófico” entendemos un conocimiento proposicional, un *saber-qué*, entonces no me parece aventurado decir que filosofar exitosamente es algo distinto de poseer tal clase de conocimiento. Pero de ahí no se sigue que estén totalmente desconectados o que la filosofía entonces sea una práctica frívola. El filósofo *ama la sabiduría*. Pero, por lo mismo, el filósofo *no es un sabio*, sino que, como todo amante, es un buscador de algo que no posee, de tal suerte que desde el minuto en que el filósofo logra poseer lo que ama, la sabiduría, deja de ser filósofo para pasar a ser un sabio.¹⁹ Una forma distinta, aunque complementaria, de decir lo anterior es que si filosofar exitosamente consiste en poseer “conocimiento filosófico”, entonces tal posesión ha de ser compatible con la idea según la cual Sócrates, el más sabio entre los filósofos, el filósofo por excelencia, sólo sabe que no sabe nada. ¿En qué sentido, entonces, podemos decir que Sócrates posee “conocimiento filosófico”? ¿Cómo es posible que el filósofo paradigmático proclame que sólo sabe que no sabe nada? Bueno, sólo es posible si el “conocimiento filosófico” que Sócrates posee no es un *saber-qué*, un saber discursivo o proposicional relativo a la naturaleza última de las cosas—pues claramente no posee tal clase de conocimiento—, sino un *saber-cómo*, un saber práctico. Sócrates no sabía en qué consistía últimamente la justicia (*saber-qué*, saber proposicional), aunque sí sabía actuar justamente; y su enseñanza fundamental era precisamente eso: no un determinado discurso filosófico o teoría, sino una forma de vida; un ejemplo de buen vivir, que, más que demandar ser entendido en términos discursivos o proposicionales por sus interlocutores, demandaba de estos últimos una transformación espiritual, un cambio vital. La filosofía misma, entonces, no es posesión de conocimiento proposicional, sino una búsqueda del mismo; no es una forma de discurso, sino una forma de vida. Esta forma de vida es compatible con que todo lo importante sea inefable y, por tanto, compatible con cualquiera que sea el estado de cosas que se intenta descubrir cogitando: puede que haya naturalezas últimas o no, puede que todo concepto sea primitivo o no, puede que todo concepto esté infinitamente fundado o no, etc. Lo que sí es claro es que son partes esenciales de esta forma de vida el despliegue de la razón y del diálogo; el despliegue de autoconciencia, esto es, la reflexión racional sobre

¹⁹ La figura del filósofo como amante y, por tanto, como alguien que busca lo que no posee, como alguien que *no es un sabio*, está claramente encarnada en el Sócrates del *Banquete*. Al respecto, cfr. Hadot (2004, cap. 4).

esa misma forma de vida de la cual el filósofo participa y sobre todas aquellas cosas que resultan fundamentales para ella. La forma de vida del filósofo, la búsqueda de la sabiduría, consiste en una vida sometida a examen. Y una vida sometida a examen es una vida buena. Como nos señala Sócrates, “el mayor bien para un hombre es discutir todos los días acerca de la virtud y de los otros temas de los que me han oído dialogar cuando me examinaba a mí mismo y a otros” (*Apología*, 38a). Una vida no examinada—una vida, por ejemplo, en la que opto simplemente por apretar el botón telepático de modo de ahorrarme el esfuerzo que implica filosofar—, “no vale la pena ser vivida para el hombre” (*Apología*, 38a). Aun cuando una vida examinada jamás termine en posesión del conocimiento explícito o proposicional que el filósofo intenta descubrir, ella misma ya es despliegue de cierta sabiduría implícita y práctica. Una vida estructurada esencialmente por esa búsqueda, por ese intento de descubrir, es una vida intrínsecamente valiosa, una vida que no necesita de fines externos a sí misma para ser una vida buena.²⁰

Referencias

- Beany, M. (Winter 2017 Edition). Analysis. En Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/analysis/>.
- Bohn, E. (2009a). An Argument against the Necessity of Unrestricted Composition. *Analysis*, 69, 27-31.
- ____ (2009b). Must There Be a Top Level? *Philosophical Quarterly*, 59, 193-201.
- ____ (2012). Monism, Emergence, and Plural Logic. *Erkenntnis*, 76, 211-223.
- Bradley, F. H. (1930). *Appearance and Reality*. Clarendon Press.
- Cooper, J. M. (ed.). (1997). *Plato: Complete Works*. Hackett Publishing.
- Dipert, R. (1997). The Mathematical Structure of the World: The World as Graph. *Journal of Philosophy*, 94, 329-358.
- Dorr, C. (2016). To be F is to be G. *Philosophical Perspectives*, 30, 39-134.
- Fine, K. (1994). Essence and Modality. *Philosophical Perspectives*, 8, 1-16.
- Frege, G. (1997). On *Sinn* and *Bedeutung*. En M. Beaney (ed.), *The Frege Reader*. (pp. 151-171). Blackwell Publishing.

²⁰ El presente trabajo ha sido realizado en ejecución del proyecto de investigación Fondecyt-Iniciación No. 11160724 (Conicyt, Chile).

- Grice, H. P. y Strawson, P. F. (1956). In Defense of a Dogma. *The Philosophical Review*, 65, 141-158.
- Hadot, P. (1995). *Philosophy as a Way of Life*. A. I. Davidson (trad.). Blackwell Publishing.
- Hadot, P. (2004). *What is Ancient Philosophy?* M. Chase (trad.). Harvard University Press.
- Hempel, C. (1969). Reduction: Ontological and Linguistic Facets. En S. Morgenbesse, P. Suppes y M. White (eds.), *Philosophy, Science, and Method*. (pp. 179-199). St. Martin's Press.
- Holton, R. (1999). Dispositions All the Way Round. *Analysis*, 59, 9-14.
- Huizinga, J. (2012). *Homo Ludens*. E. Imaz (trad.). Alianza.
- Hurka, T. (2014). Introduction. En B. Suits, *The Grasshopper: Games, Life, and Utopia*. Tercera edición. Broadview Press.
- Langford, C. H. (1968). Moore's Notion of Analysis. En P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of G. E. Moore*. (pp. 319-342). Open Court.
- Lewis, D. (1991). *Parts of Classes*. Basil Blackwell.
- Lowe, E. J. (2012). What is the Source of Our Knowledge of Modal Truths? *Mind*, 121, 919-950.
- McGinn, C. (2012). *Truth by Analysis: Games, Names, and Philosophy*. Oxford University Press.
- Moore, A. W. (2012). *The Evolution of Modern Metaphysics*. Cambridge University Press.
- Moore, G. E. ([1903] 1993). *Principia Ethica*. T. Baldwin (ed.). Cambridge University Press.
- (1968). A Reply to my Critics. En P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of G. E. Moore*. (pp. 533-687). Open Court.
- Nozick, R. (1989). *The Examined Life: Philosophical Meditations*. Simon & Schuster.
- Priest, G. (2014). *One*. Oxford University Press.
- Quine, W. V. O. (1951). Two Dogmas of Empiricism. *The Philosophical Review*, 60, 20-43.
- Rosen, G. (2015). Real Definition. *Analytic Philosophy*, 56, 189-209.
- Rosenkrantz, G. (1993). *Haecceity: An Ontological Essay*. Kluwer.
- Siderits, M. y Katsura, S. (2013). *Nāgārjuna's Middle Way*. Wisdom.
- Simons, P. (1987). *Parts: A Study in Ontology*. Clarendon Press.
- Strawson, P. F. (1992). *Analysis and Metaphysics*. Oxford University Press.
- Suits, B. (1978). *The Grasshopper: Games, Life, and Utopia*. Primera edición. University of Toronto Press.

- ____ (2014). *The Grasshopper: Games, Life, and Utopia*. Tercera edición. Broadview Press.
- Thomasson, A. L. (2007). *Ordinary Objects*. Oxford University Press.
- Westerhoff, J. (2009). *Nāgārjuna's Madhyamaka*. Oxford University Press.
- ____ (2010). *Nāgārjuna's Vīgrahavyāvartani: The Dispeller of Disputes*. Oxford University Press.
- Wiggins, D. (2001). *Sameness and Substance Renewed*. Cambridge University Press.
- Williams, B. (2006). *Philosophy as a Humanistic Discipline*. Princeton University Press.
- Williams, D. C. (1953). On the Elements of Being: I. *The Review of Metaphysics*, 7, 3-18.
- Williamson, T. (2000). *Knowledge and its Limits*. Oxford University Press.
- ____ (2007). *The Philosophy of Philosophy*. Blackwell Publishing.
- Wittgenstein, L. (2001a). *Philosophical Investigations*. Tercera edición. G. E. M. Anscombe (trad.). Blackwell.
- ____ (2001b). *Tractatus Logico-Philosophicus*. D. Pears y B. McGuinness (trads.). Routledge.
- Yi, B. (1999). Is Mereology Ontologically Innocent? *Philosophical Studies*, 93, 141-160.

<http://doi.org/10.21555/top.v0i59.1093>

The Mediations of Erotic Self-Consciousness.
The Butlerian Hermeneutics of Chapter IV of
Phenomenology Of Spirit

Las mediaciones de la autoconciencia erótica.
La hermenéutica butleriana del capítulo IV de la
Fenomenología del espíritu

Milton Abellón
Universidad de Buenos Aires
CONICET
INEO-CIF
Argentina
milton.abellon@gmail.com

Recibido: 13 – 09 – 2018.

Aceptado: 09 – 01 – 2019.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

The aim of this paper is twofold. Firstly, to systematize Butler's reading of the introductory part and section A of chapter IV of the *Phenomenology of Spirit* through the joint approach of *Subjects of Desire*, *The Psychic Life of Power* and *You Be My Body for My*. Secondly, to take a critical position regarding the Butlerian hermeneutics. The existing research lacks a critical approach. We seek to problematize her reading so as to be able to contribute critically to the corpus of complementary bibliography on this issue.

Keywords: Judith Butler; *Phenomenology of Spirit*; dialectic of desire; life; body; intersubjectivity.

Resumen

El presente artículo tiene dos objetivos específicos. El primero, es sistematizar la lectura que Butler realiza de la parte introductoria y de la sección A del capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu* mediante el abordaje conjunto de *Sujetos del deseo*, *Mecanismos psíquicos del poder* y *Sé mi cuerpo*. El segundo, es tomar un posicionamiento crítico respecto de la hermenéutica butleriana. Las investigaciones con las que contamos hasta el momento carecen de señalamientos de este tipo. Por ello, buscamos problematizar su lectura de manera tal de poder contribuir críticamente al *corpus* de bibliografía complementaria sobre esta cuestión.

Palabras clave: Judith Butler; *Fenomenología del espíritu*; Dialéctica del deseo; vida; cuerpo; intersubjetividad.

1. Introducción

La recepción butleriana de Hegel se realiza a través del movimiento fenomenológico que cobra notoriedad en Estados Unidos a partir de 1980 (Cusset, 2003; Rockmore, 1993, 2005). En 1978, en el marco de su carrera de grado, Butler obtiene la Beca Fulbright-Hayes para la Universidad de Heidelberg, donde asiste a clases y seminarios dictados por Hans-Georg Gadamer y Dieter Henrich. Allí concentra sus estudios en la filosofía alemana en general y en Hegel en particular; del *corpus* de este último se interesa fundamentalmente por la *Fenomenología del espíritu* ([1807] 2010).¹ En 1984 finaliza su doctorado en la Universidad de Yale con una tesis titulada *Sujetos del deseo* en la que aborda la noción de “deseo” (*Begierde, desire*) en la *Fenomenología* y su recepción por parte de Hyppolite, Kojève y Sartre.² Un par de años después, en el contexto de sus estudios posdoctorales obtiene una beca para el Centro de Humanidades de la Universidad de Wesleyan, en la que también ejerce como profesora visitante. Ahí toma contacto directo con la filosofía postestructuralista y revisa y amplía su tesis doctoral: le agrega los capítulos dedicados a Deleuze, Lacan y Foucault, y cambia el título a *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX* ([1987/1999] 2012).³

Sujetos del deseo es la obra de referencia de la lectura butleriana de la *Fenomenología*. La filósofa establece allí las bases de su hermenéutica, las cuales son retomadas y ampliadas en obras posteriores. Los capítulos II-IV se dedican a la recepción francesa de Hegel. En cambio, en lo que podríamos llamar una “primera parte” del libro (compuesta por los dos prefacios, la introducción y el capítulo I), Butler desarrolla su propia interpretación de la *Fenomenología*. Esta primera parte, a la vez, consta de

¹ De aquí en adelante, *Fenomenología*. Las referencias de esta obra siguen la numeración canónica de la traducción castellana de Gómez Ramos (2010). Las referencias del resto de las obras se realizan siguiendo la paginación de la traducción castellana.

² Sobre la noción de *Begierde* (“apetencia”) y su traducción por “deseo” hablaremos luego.

³ De aquí en adelante, *Sujetos del deseo*. La edición de 1999, en la que se basa la traducción castellana que usamos en este trabajo, contiene el “Prefacio a la edición rústica”, ausente en la edición de 1987.

dos tipos de consideraciones. Las primeras son generales y conforman la visión de conjunto que Butler tiene de la *Fenomenología*. El segundo tipo de consideraciones son específicas y tienen por objeto la “dialéctica del deseo” que se desarrolla en la parte introductoria y la sección A del capítulo IV de la *Fenomenología*.⁴ En este trabajo abordamos este segundo tipo de consideraciones.

Butler retoma el análisis específico de la dialéctica del deseo en *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción* ([1997] 2015),⁵ particularmente en algunas partes de la introducción y en la primera parte de “Vínculo obstinado, sometimiento corporal. Relectura de la conciencia desventurada de Hegel”. Años más tarde, lo hace en *Sé mi cuerpo. Una lectura contemporánea de la dominación y la servidumbre en Hegel* (2010).⁶ Ambos textos vuelven sobre las bases hermenéuticas planteadas en *Sujetos del deseo*, aunque enfatizan y amplían diversos puntos. *Mecanismos* desarrolla el tema de la dominación y la servidumbre mediante una exposición más detallada de lo que puede llamarse el “imperativo de sustitución corporal” presentado en *Sujetos del deseo*, pero lo hace en función del paso a la conciencia desventurada, cuestión que excede el objeto del presente trabajo. *Sé mi cuerpo* se concentra por completo en la cuestión de la corporalidad, tematizada aunque no desarrollada en las otras obras. *Mecanismos* y *Sé mi cuerpo* no se contraponen a las tesis de *Sujetos del deseo*, sino que despliegan

⁴ “Dialéctica del deseo” es el término que, probablemente siguiendo Casey y Woody (1893), Butler utiliza para referirse a la dialéctica de la autoconciencia que se expone en la parte introductoria y la sección A del capítulo IV de la *Fenomenología*. Para señalar la especificidad de esta última sección también usa el término “dialéctica del deseo y del reconocimiento”.

⁵ De aquí en adelante, *Mecanismos*.

⁶ De aquí en adelante, *Sé mi cuerpo*. Este libro, escrito en coautoría con Catherine Malabou, no cuenta con una traducción castellana completa. Sólo hay una reciente traducción del primer artículo de Butler que compone el libro, “Le corps de Hegel est-il en forme: quelle forme?”, realizada por A. Arroyave Muñoz (cfr. 2017, pp. 206-222). Una versión en inglés del libro completo se publica bajo el título “You Be My Body for Me” en *A Companion to Hegel* (cfr. 2011, pp. 611-640). Entre la edición francesa y la inglesa casi no hay modificaciones. Nosotros nos basamos en la primera de ellas porque se trata de la publicación original. En caso de ser necesario, mencionamos las diferencias correspondientes entre las dos ediciones. Las citas en castellano de *Sé mi cuerpo* incorporadas en este trabajo son traducción nuestra.

y explicitan varias ideas expuestas allí en conformidad con sus bases interpretativas. Por lo tanto, se trata de abordajes complementarios que, sin dejar de tener aportes propios, permiten realizar una lectura conjunta de la cuestión que nos ocupa.

Hasta el momento, la mayoría de las investigaciones especializadas en el pensamiento de Butler se concentraron en *Sujetos del deseo* y se restringieron a una repetición parcial de sus ideas principales, fundamentalmente en lo que respecta a: (i) el deseo (*desire*) como principio de desplazamiento (*displacement*) del “sujeto” de la *Fenomenología*, cuestión que pertenece a las consideraciones generales antes mencionadas,⁷ y (ii) el concepto de “reconocimiento” (*recognition*, *Anerkennung*) (cfr. Burgos, 2008, p. 33; Femenías, 2013, p. 355). Por su parte, Cadahia (2017) reconstruyó recientemente la lectura de Butler sobre la dominación y la servidumbre pero limitándose sólo a *Mecanismos*. La insuficiencia de estos estudios es doble: se limitan a una sola obra y no consideran la totalidad de los conceptos y problemas que conforman la hermenéutica butleriana.

Por otra parte, la *Hegelforschung* dedicada a la recepción contemporánea de Hegel se ocupó principalmente de *Mecanismos*. Mientras que algunos se concentraron en la problemática de la corporalidad (cfr. Assalone, 2013; Malabou, 2010a-b, 2011; Sabot, 2011), otros se interesaron en la relación más general de la dominación y la servidumbre (Bouton, 2009; Fischbach, 2009). El aspecto positivo de estos estudios consiste en incluir la posición de Butler dentro de las recepciones contemporáneas de Hegel. Sin embargo, tienen las mismas limitaciones que las investigaciones butlerianas, puesto que ninguno realiza una lectura global de su propuesta hermenéutica. A la luz de dichas limitaciones e insuficiencias, el presente artículo consta de dos objetivos específicos. El primero es sistematizar la lectura que Butler realiza de la parte introductoria y la sección A del capítulo IV de la *Fenomenología* mediante el abordaje conjunto de los textos antes mencionados, considerando las peculiaridades que cada uno de ellos presenta. La tarea de sistematización no es de escasa relevancia para el estudio de aquellos filósofos que aún no cuentan con investigaciones de ese tipo. En el caso de Butler, no hay ningún texto de la bibliografía

⁷ Cfr. Brady y Schirato (2011, pp. 14-20), Burgos (2008, p. 33), Casale y Femenías (2009, pp. 22-23), Femenías (2003, pp. 61-62), Lloyd (2008, pp. 97-100), Salih (2002, pp. 25-26), Stoetzler (2005, pp. 355).

especializada que se haya propuesto una tarea semejante en lo que respecta a su lectura de Hegel. Esto implica que, hasta el momento, no existe un estudio de referencia en cuanto a este tema. Además, los escritos de Butler no suelen presentar una continuidad rigurosa entre ellos y su modo de exponer las ideas no es del todo esquemático ni sistemático. Por lo tanto, la tarea reconstructiva y de conjunto puede contribuir a la formación de un *corpus* bibliográfico especializado que todavía está en construcción. Por estas razones consideramos que el presente trabajo constituiría un aporte valioso tanto para las investigaciones propiamente butlerianas como para los estudios de las lecturas contemporáneas de Hegel, sobre todo en el mundo hispanohablante, en donde la interpretación de Butler no ha recibido demasiada atención.

La sistematización que llevamos a cabo se estructura en función de una interpretación propia de los textos butlerianos. Sostenemos que, para Butler, la cuestión fundamental que está en juego en la parte introductoria y en la sección A de “La verdad de la certeza de sí mismo” es la problemática de la Vida, la cual se despliega a partir de dos *mediaciones de la autoconciencia*. Por “mediaciones de la autoconciencia”, término que Butler no utiliza, nos referimos a diversos momentos de la dialéctica del deseo que exponen diferentes *determinaciones esenciales* de la autoconciencia como tal.⁸ La primera de las mediaciones es la *mediación vital*, que se expone en la parte introductoria del capítulo IV y que revela que la Vida es una determinación esencial de la autoconciencia. La segunda es la *mediación corporal e intersubjetiva* que se desarrolla en la sección A, “Autonomía y no autonomía de la autoconciencia. Dominación y servidumbre”. En esta sección, el problema de la Vida se reconfigura

⁸ Nuestro uso de “mediaciones de la autoconciencia” se basa en las consideraciones de Assalone (cfr. 2014, VII 7. 1. 3; 2013) sobre la apropiación de Hegel que Butler realiza en *Mecanismos*. Sobre la “mediación” (*Vermittlung*) en general, el autor sostiene: “Hemos señalado ya una curiosidad de la filosofía hegeliana con respecto a la mediación, a saber, que un concepto fundamental para la arquitectónica del sistema hegeliano como la mediación no tenga en ningún lugar de ese sistema un momento explícito de tematización y reflexión. La mediación en general, no sólo la mediación corporal de la conciencia, no es definida, explicada o caracterizada adecuadamente por Hegel en ninguna parte de su obra salvo de modo excepcional e insuficiente. Sabemos más de la mediación por el uso que Hegel le da a este concepto al momento de analizar otras nociones o ciertas experiencias clave, que por cualquier intento de clarificación del concepto en sí mismo” (2014, VII 7. 1. 3).

en términos corporales e intersubjetivos y la determinación esencial de la autoconciencia que se afirma es la intersubjetividad corporizada. El segundo objetivo específico de este trabajo es tomar un posicionamiento crítico respecto de la hermenéutica butleriana. Las investigaciones con las que contamos hasta el momento carecen de todo tipo de señalamiento crítico, incluso aquellas que pertenecen a la *Hegelforschung*. No nos proponemos determinar la valía de la interpretación de Butler en el marco de las investigaciones hegelianas, ni tampoco ponerla directamente en discusión con los debates que allí se llevan a cabo, dado que ello requiere otro tipo de abordaje y excede por completo el objeto y los límites de este artículo. Sin embargo, sí buscamos problematizar su interpretación y para ello recurrimos a algunos textos destacados de la *Hegelforschung* que nos permiten contribuir de manera crítica al corpus bibliográfico complementario sobre el tema que nos ocupa.

2. Consideraciones preliminares

En el capítulo IV de la *Fenomenología* se expone la figura de la Autoconciencia (*Selbstbewußtsein*). Al final del capítulo anterior la autoconciencia emerge mediante la explicación que el entendimiento realiza del juego de fuerzas. Lo que la explicación revela es que la conciencia es la verdad del saber del objeto (cfr. Hegel, 2010, 100-101; Bowman, 2008). Sin embargo, la verdadera unidad efectiva de la conciencia y su objeto no se logra en dicho lugar porque el entendimiento carece de reflexividad y tiene un posicionamiento teórico, externo y abstracto respecto de su objeto. Por esta razón, el punto de partida del desarrollo de la figura de la Autoconciencia es la persistencia de la contraposición entre la conciencia (o la autoconciencia que aún permanece como conciencia) y su objeto, el mundo sensible y perceptible (cfr. Hegel, 2010, 104).

La realización de la autoconciencia es la superación (*Aufhebung*) de dicha contraposición, en la que aquélla alcanza su verdad: la unidad consigo misma. Al respecto, Hegel sostiene: “la unidad de la autoconciencia consigo misma [...] tiene que llegar a serle esencial a ella [*sc.* a la autoconciencia], es decir, la autoconciencia es *deseo* sin más (*Begierde überhaupt*)” (104; el subrayado es del original).⁹

⁹ Para evitar posibles confusiones del lector, los términos extranjeros incorporados en las citas respetarán la letra cursiva del texto original.

Según Förster (cfr. 2008, p. 42), la *Begierde* es un concepto epistemológico que refiere a la autoconstitución de la autoconciencia y al conocimiento de sí. En términos generales, podemos decir que es la referencia negativa (*negative Beziehung*) de la autoconciencia respecto de su objeto, referencia por medio de la cual ella busca superar la contraposición con éste y lograr la unidad consigo misma, alcanzando verdad de la certeza de sí.¹⁰ Esta referencia tiene, a la vez, un carácter práctico, el cual diferencia a la Autoconciencia del posicionamiento teórico de la figura de la Conciencia (cfr. Pinkard, 1994, pp. 43-53; Siep, 2000, pp. 97-100). Según Pippin (cfr. 2011, pp. 20-32), la *Begierde* es precisamente lo que da inicio al “giro práctico” en la experiencia de la conciencia, pues a diferencia de la facultad sensorial, de la percepción, del entendimiento y de la explicación, aquélla constituye un “hacer” por el que la unidad de la autoconciencia con el mundo y consigo misma se realiza como logro (*erreicht, achievement*) de su propia actividad.

Pero más allá de esta caracterización general, el término *Begierde* es complejo y ha recibido distintas traducciones. En español contamos con dos traducciones clásicas. Por un lado, la de Roces, quien traduce *Begierde* por “apetencia” (2007, p. 108). Por otro lado, la más reciente de Gómez Ramos, que lo hace por “deseo” (2010, p. 247). La edición inglesa que usa Butler, y que sigue funcionando como referencia para la mayoría de los estudios angloparlantes, es la de Miller (1977), quien traduce el término alemán por “deseo” (167). El año pasado, Pinkard publicó su propia traducción de la *Fenomenología* (2018) y también optó por traducir *Begierde* por “deseo” (167).

La divergencia entre las traducciones al español refleja, en cierto sentido, el debate acerca de la extensión de la *Begierde* en el capítulo IV. Para algunos, en tanto que mero apetito animal, la *Begierde* se restringe al primer momento de la dialéctica de la autoconciencia, que se expone

¹⁰ En este sentido estamos en desacuerdo con McDowell (cfr. 2007, p. 38), para quien la *Begierde* es una mera paráfrasis (*paraphrase*) de la referencia negativa de la autoconciencia respecto de su objeto. Cabe aclarar, por otra parte, que lo que Butler entiende de manera general por *desire* coincide con la caracterización de la *Begierde* explicitada en el cuerpo del texto. En este sentido, el “erotismo” de la autoconciencia que señala su lectura no tiene ninguna acepción sexual. Los términos “erotismo”, “erótica” y derivados, algo extraños dentro de la *Hegelforschung*, son usados también por Brandom (2007). Por su parte, Pippin (2011, p. 12) prefiere hablar de “orectic”.

en la parte introductoria (cfr. Brandom, 2007, pp. 132-135; Findlay, 1958, p. 96; Harris, 1997, p. 29; Siep, 2000, pp. 100-101; Neuhouser, 1986). Para otros, la *Begierde* se espiritualiza en la sección A en el deseo humano: el deseo de reconocimiento (cfr. Jenkins, 2009; McDowell, 2007, pp. 38-41; Pinkard, 1994, pp. 46 y ss.; Pippin, 2011, pp. 55 y ss.; Rendón, 2012). Nos ocuparemos de esta problemática en las consideraciones críticas.

Lo que queremos señalar ahora es que Butler se ubica en esta segunda línea interpretativa. En *Sujetos del deseo* reconoce que el sentido estricto de *Begierde* es “apetencia” y que el término no denota el carácter antropológico de *desire*. Sin embargo, afirma también que en las secciones mencionadas de la *Fenomenología* tienen lugar diversas “permutaciones del deseo” (*permutations of desire*) que van desde el “deseo devorador” (*consuming desire*, “apetencia”) hasta el “deseo de reconocimiento” (*desire for recognition*) (cfr. 2012, pp. 69, 81-82).

En el presente trabajo optamos por usar “deseo” en el marco de la sistematización de la hermenéutica de Butler, dado que es término que ella utiliza. En el apartado crítico, usamos *Begierde* para delimitar el sentido específico y restringido del término.

3. Sistematización de la hermenéutica de Butler

3. 1. La mediación vital

La mediación vital de la autoconciencia se desarrolla en la parte introductoria de “La verdad de la certeza de sí mismo” y abarca los dos movimientos iniciales de la dialéctica del deseo: (0) el proto-momento y (1) el primer momento efectivo, el deseo devorador.

3. 1. 1. El proto-momento

El *proto-momento* es el escenario inaugural de la figura de la Autoconciencia.¹¹ Butler lo tematiza en *Sujetos del deseo*, pero lo desarrolla con mayor especificidad en *Sé mi cuerpo*. En la primera de las obras señala que se trata del momento inicial de la autoconciencia en el que

¹¹ El término “proto-momento” es nuestro. Butler habla del “momento inicial” de la autoconciencia. Preferimos llamarlo “proto-momento” porque, como veremos, se trata del escenario inicial de la dialéctica erótica en el cual la *Begierde* no ha iniciado aún su acción negativa sobre el objeto.

ésta, que permanece aún como conciencia, se contrapone a su primer objeto, la Vida (*Leben*) (cfr. 2012, p. 73).

Para determinar el sentido de esta última, Butler retoma en *Sé mi cuerpo* la definición que Hegel establece al comienzo del capítulo, según la cual la Vida es la infinitud (*Unendlichkeit*) reflexionada dentro de sí (cfr. Hegel, 2010, 104-105; Butler, 2010, pp. 67-71). La infinitud era el último objeto del Entendimiento. Pero a diferencia del entendimiento, la Autoconciencia ya no tiene por objeto el concepto (*Begriff*) del objeto, sino el “objeto efectivamente real” (*wirklicher Gegenstand*) (Hegel, 2010, 103). En este sentido, la Vida como infinitud reflexionada dentro de sí no es el concepto de infinitud, sino la “substancia simple y fluida” (*einfache flüssige Substanz*) (2010, 105).¹²

Hegel distingue dos movimientos que conforman la unidad de la Vida como tal (cfr. 2010, 105). El primero es el escindirle ella misma en miembros (*Glieder*) o partes (*Teile*) para sí, es decir, en figuras autónomas (*selbständige Gestalten*) subsistentes. Desde la hermenéutica de *Sé mi cuerpo*, estos miembros o partes son “formas vitales” (*formes vivantes*), es decir, figuras del medio vital universal. El segundo movimiento es la superación de las diferencias subsistentes. Se trata de la Vida como medio universal o substancia fluida que cancela sus miembros diferenciados en y por su propio movimiento. En este sentido, Butler sostiene en ambas obras que, en su conjunto y unidad, la Vida es el movimiento infinito de configuración y disolución de las figuras vitales o miembros independientes (cfr. 2010, p. 70; 2012, p. 72).

En lo que respecta a la *autoconciencia*, Hegel sostiene que es (i) una “figura autónoma” y “subsistente” que es (ii) “para sí” y (iii) “para la cual es la unidad infinita de las diferencias” (2010, 105-106; el subrayado es del original). En *Sé mi cuerpo*, Butler entiende que la primera de las caracterizaciones (i) indica que la autoconciencia es una *forma vital*. Pero, a diferencia de los otros miembros en los que la Vida se escinde internamente, (ii) la autoconciencia *se sabe a sí misma* como universalidad simple o género (*Gattung*),¹³ es decir, como una forma

¹² Beiser (2005, pp. 180-181) comprende la noción de “Vida” de manera similar.

¹³ En *Sé mi cuerpo*, *Gattung* se traduce por “especie” (cfr. pp. 37-39), y en la versión en inglés del texto, por *species* (cfr. 2011, pp. 628-629). En la edición inglesa de la *Fenomenología*, Miller lo traduce por “genus” (1977, 173). Butler (cfr. 2010, pp. 71-73) propone entender *Gattung* como sinónimo de “especie humana”.

vital autónoma que está ligada a otras figuras vitales y que, como éstas, se disuelve o desaparece en el medio universal. Finalmente, la tercera de las caracterizaciones (iii) señala que esta forma vital para-sí *tiene por objeto la Vida* como movimiento de superación y unidad de sus propias diferencias (cfr. 2010, pp. 71-72).

Ahora bien, según *Sujetos del deseo*, la peculiaridad de este protomomento es que la autoconciencia “conoce la Vida sin ser ‘de’ la vida” (2012, p. 73). Con esto, Butler quiere decir que persisten aspectos del posicionamiento teórico del Entendimiento por los que la autoconciencia, que permanece como conciencia, tiene un conocimiento abstracto de su objeto y no ha logrado la unidad efectiva con él. Es precisamente en pos de superar esta contraposición inicial que la autoconciencia ejecuta su acción negativa hacia la Vida, dando comienzo efectivo a la dialéctica erótica.

3. 1. 2. Primer momento: el deseo devorador

El deseo devorador (*consuming desire*), término butleriano que se corresponde con la *Begierde* en tanto que apetito, se desarrolla en *Sujetos del deseo*. Se trata de la primera referencia práctica de la autoconciencia respecto de su objeto. En términos específicos, es la referencia negativa por la que la autoconciencia aniquila (*vernichten*) su objeto a través del consumo (*Aufzehren*), buscando afirmar su autonomía (*Selbständigkeit*) respecto del medio vital universal en el que se disuelve como figura autónoma (cfr. Butler, 2012, pp. 74-76). Al respecto, Hegel sostiene:

En el primer momento está la figura subsistente [sc. la autoconciencia]; en cuanto *que-es-para-sí* [...] entra en escena frente a la substancia *universal* [sc. la Vida], niega (verleugnet) esta fluidez y continuidad con ella y afirma de sí que no está disuelta en esto universal, sino que, más bien, se mantiene por particularizarse y separarse de esta naturaleza inorgánica suya, y consumirla

En este sentido, la autoconciencia sería la figura vital con conciencia de sí en tanto que tal, idea que también sostiene Neuhouser (cfr. 2009, p. 41). Honneth (cfr. 2010, p. 23-29) parece sugerir algo similar, aunque para él la conciencia de sí cual “género humano” es el resultado del movimiento del deseo y aquello que genera la búsqueda de reciprocidad mediante el reconocimiento.

(Aufzehren derselben sich) (2010, 106; el subrayado es del original).

Ahora bien, dado que la Vida es un medio universal infinito, la autoconciencia no puede aniquilarla de forma directa e inmediata. Entonces se limita a consumir el “algo viviente”,¹⁴ “cosas naturales” u “objetos vivos”, a los cuales hace desaparecer y pone la nulidad (*Nichtigkeit*) de su objeto como su verdad. La aniquilación trae consigo la superación de la oposición entre la autoconciencia y su objeto, pues la autoconciencia revela que éste carece *para ella* de autonomía. Así, la autoconciencia no sólo prueba su autonomía respecto de la vida, sino que también afirma la certeza de sí (*self-certainty*) como “agencia de muerte” (*agency of death*) (cfr. 2012, pp. 74 y 77-78).

Sin embargo, la referencia erótica es insuficiente. De las consideraciones que Hegel realiza al respecto (cfr. 2010, 107-108), Butler subraya que la satisfacción (*Befriedigung*) que la autoconciencia alcanza mediante esta referencia negativa manifiesta (i) la autonomía de la Vida y (ii) la concomitante dependencia o falta de autonomía (*Unselbständigkeit*) de la autoconciencia. Las razones de (i) son dos. La primera es que la aniquilación del “algo viviente” no basta para negar la Vida en general, puesto que el “algo vivo” son objetos particulares y la Vida es un medio infinito. La segunda razón es que la aniquilación del “algo viviente”, por ser éste siempre determinado y limitado, conlleva la proliferación de objetos a aniquilar (cfr. 2012, pp. 75-76). Respecto de (ii), Butler señala, por un lado, que el hecho de que la satisfacción sólo se logre mediante la aniquilación del “algo viviente” revela ya la dependencia de la autoconciencia respecto de su objeto. En segundo lugar sostiene que la proliferación de objetos a aniquilar, que supone e implica el consumo, conlleva la persistencia del deseo como tal. Sobre esto, se apoya en el siguiente pasaje de la *Fenomenología*:

[P]ara que tal cancelación [sc. la del objeto] tenga lugar, tiene que haber ese otro (daß dies Aufheben sei, muß dies Andere sein). La autoconciencia no puede cancelarlo, entonces, por una referencia negativa [...];

¹⁴ Butler dice “*this living object*” (2012, p. 74) en referencia a la traducción que Miller hace de “*Leben als Lebendiges*” por “*life as a living thing*” (1977, 171). Gómez Ramos lo traduce por “la vida como *algo viviente*” (2010, p. 106; todos los subrayados son de los originales).

por eso, antes bien, vuelve a engendrarlo de nuevo, como al deseo (es erzeugt ihn darum vielmehr wieder, so wie die Begierde) (2010, 107).

Según Butler, si la autoconciencia pudiese aniquilar la totalidad de los objetos vivos, “el deseo –paradójicamente– *perdería* su vida” (2012, p. 77; el subrayado es del original). La satisfacción definitiva implicaría la desaparición del deseo como tal (*sc.* principio subjetivo de negación práctica y objetual) y con ello se anularía la certeza de sí que la autoconciencia alcanza mediante aquél. En este sentido concluye que el primer momento efectivo de la dialéctica erótica revela no sólo que la Vida es una determinación esencial de la autoconciencia, algo de lo que no puede desapegarse de manera definitiva, sino también que aquélla es una condición fundamental de la persistencia del deseo (cfr. 2012, pp. 76-77).

3. 2. La mediación corporal e intersubjetiva

Butler desarrolla esta mediación en *Sujetos del deseo, Sé mi cuerpo y Mecanismos*, aunque en cada uno enfatiza puntos específicos. Esta mediación tiene lugar con la duplicación (*Verdopplung*) de la autoconciencia e implica un nuevo objeto. A la luz de los resultados insuficientes de la aniquilación y el consumo, Hegel sostiene que la autoconciencia sólo puede llegar a su satisfacción en la medida en que el objeto “lleve a cabo él mismo la negación (Negation) en él”, esto es, en cuanto ponga al ser otro como lo negativo y sea autónomo al hacerlo (2010, 108). El objeto que cumple con este requisito es otra autoconciencia (*anderes Selbstbewußtsein*), es decir, un objeto que no es un mero objeto sino también un yo (*Ich*) (cfr. 2010, 107).

Según Hegel, el tipo de negación que está en juego cuando el objeto permanece autónomo al negar la diferencia es la negación como absoluta (*Negation als absolute*) (cfr. 2010, 108). Butler entiende en *Sujetos del deseo* que la negación absoluta es aquella que realiza el deseo. Por lo tanto, que el nuevo objeto sea negación absoluta significa que es otra autoconciencia erótica (cfr. Butler, 2012, pp. 78-79, 86).

La sección A del capítulo IV expone la experiencia de la duplicación tal como se da para la autoconciencia. Al respecto, Hegel sostiene:

Para la autoconciencia hay otra autoconciencia; ella ha salido *fuera de sí* (*aufser sich*). Esto tiene el doble

significado de que, *primero*, se ha perdido a sí misma, pues se encuentra a sí como una esencia *otra, distinta*; con lo que, *segundo*, ha cancelado lo otro, pues tampoco ve a la otra autoconciencia como a una esencia, sino que se ve a sí misma en la otra [...]. Un individuo *entra* en escena frente a otro individuo (es *tritt ein Individuum einem Individuum gegenüber auf*) (2010, 109 y 111; el subrayado es del original).

El tema del “estar fuera de sí” (*Außersichsein*) aparece en *Sujetos del deseo* y *Sé mi cuerpo*, pero es en esta última obra donde Butler brinda mayores especificaciones. Allí interpreta esta experiencia en términos espaciales. Que la autoconciencia venga a existir fuera de sí significa que aparece en otra parte, lo cual implica que no es un ser exclusivamente localizado en un punto específico del espacio.¹⁵ Este carácter extático constituye una experiencia compartida de extrañamiento (*estrangement*). Cada autoconciencia (i) se pierde a sí misma en la otra porque la otra autoconciencia es un “no-yo”, un otro diferente; pero, a la vez, (ii) cada una de ellas se ve a sí misma en la otra, pues ese otro es también una autoconciencia (cfr. 2010, pp. 59-60).

Ahora bien, según su interpretación, el extrañamiento en el plano espacial tiene un fundamento corporal. Las tres obras de Butler que estamos considerando toman al cuerpo como clave hermenéutica de la sección A del capítulo IV, aunque ni el término “cuerpo” ni sus cognados aparezcan en el capítulo en cuestión ni en los precedentes. En *Mecanismos* sostiene que el cuerpo (*body*) se presenta de manera implícita como “el envoltorio (*encasement*), la ubicación (*location*) o la especificidad (*specificity*) de la conciencia” (2015, p. 47). En este sentido, el cuerpo estaría *presupuesto* como la *objetivación* de la conciencia en general y operaría de manera implícita en la dialéctica de las conciencias enfrentadas.

Sé mi cuerpo es el texto que aborda con más detalle el tema de la corporalidad. Aquí Butler aclara una idea interpretativa básica, pero fundamental, que está presupuesta en *Mecanismos* y *Sujetos del deseo*. Dicha idea consiste en que la noción de “forma” o “figura” (*Gestalt*) puede entenderse en términos corporales o, más precisamente, que

¹⁵ El sentido topológico de “außer sich sein” es reconocido por Gómez Ramos en su traducción de la *Fenomenología* (2010, p. 257, n. 76).

“el cuerpo (*corps*) tiene una forma (*forme*) y podría llegar a ser uno de los modelos fundamentales de los que disponemos para pensar la forma (*forme*) en general” (2010, p. 68).¹⁶ Su tesis principal es que las autoconciencias, en tanto que figuras autónomas (*selbständige Gestalten*) del medio vital universal, son formas (*formes*) o cuerpos vivos (*corps vivants*) (cfr. Sabot, 2011). Esto supondría, entonces, que la objetualidad de la vida se reconfigura en términos corporales o, más específicamente, que el cuerpo representa la objetividad vital de la autoconciencia.

El cuerpo, comprendido por Butler como una forma vital objetiva y determinada, es aquello que constituye la determinidad (*Bestimmtheit*) y la autonomía (*Selbständigkeit*) de cada una de las autoconciencias como subsistencias singulares para-sí. En este sentido, la singularidad (*singularité*) y la certeza de sí de cada una de ellas están fundamentadas en el cuerpo propio. Sin embargo, al estar en una relación de enfrentamiento mutuo, cada figura independiente es también un ser-para-otro, por medio del cual cancela su ser-para-sí y mediatiza su determinidad y autonomía.

Esto último conforma el problema de la autonomía de la autoconciencia que, según Butler, estructura la sección A del capítulo IV. La formulación de dicho problema se encuentra en *Sujetos del deseo* y en *Sé mi cuerpo*, y puede reconstruirse de la siguiente manera. Con la duplicación, la autoconciencia experimenta que el deseo, su esencia negativa, no es una propiedad exclusiva sino que puede habitar otro cuerpo en otro punto del espacio. A esto se refiere Butler al hablar de la sustituibilidad (*substituabilité, substitutability*) de la autoconciencia en el contexto del enfrentamiento de las conciencias: la aparición en escena de otro individuo amenaza la singularidad de cada autoconciencia al hacer manifiesto que el deseo está objetivado en otro cuerpo vivo. En otros términos, el enfrentamiento pone en duda la autonomía de cada una de las figuras independientes (cfr. 2010, pp. 61 y 79-80; 2012, pp. 80 y 87-91).

¹⁶ En la versión inglesa de *Sé mi cuerpo* que aparece en *A Companion to Hegel*, “forma” se traduce por “shape”. El término *Gestalt*, que Hegel usa para hablar de las autoconciencias como “figuras autónomas” (*selbständige Gestalten*), tiene las siguientes traducciones: en la traducción del capítulo IV de la *Fenomenología* que aparece al final de *Sé mi cuerpo*, *Gestalt* se traduce por “figure”; en la versión en inglés del *Companion*, aparece por “shape”, al igual que en la traducción de Miller. Gómez Ramos, por su parte, traduce *Gestalt* por “figura”.

La superación del extrañamiento tiene lugar con el reconocimiento (*Anerkennung*) recíproco de las autoconciencias, el cual es definido por Hegel como la unidad de la duplicación (2010, 108-110). Según Butler, este logro, que el segundo y el tercer momento de la dialéctica del deseo tenderían a realizar, implica la superación de la otra autoconciencia como figura independiente y, a la vez, la cancelación del propio extrañamiento; es un movimiento doble a través del cual la autoconciencia alcanzaría la unidad consigo misma mediante su unidad el ser otro (cfr. 2010, p. 92; Salih, 2002, pp. 28-29).

3. 2. 1. Segundo momento: la lucha a vida o muerte

Butler desarrolla su interpretación sobre la lucha a vida o muerte fundamentalmente en *Sujetos del deseo*, donde la define como una “erótica anticorporal” (*anti-corporeal erotic*) (cfr. 2012, pp. 93-95). Lo peculiar de este momento es que la negación de la Vida, que estructuraba la acción del deseo en el primer momento, se reconfigura en términos corporales en la medida en que el cuerpo representa el carácter vital de la autoconciencia o, en otras palabras, en tanto que la Vida aparece objetivada en la corporalidad.

En el contexto de extrañamiento mutuo, la muerte del Otro, que para Butler equivale a la aniquilación (*annihilation*) del cuerpo ajeno, se presenta para ambas autoconciencias como el modo adecuado para probar su autonomía. La aniquilación del cuerpo del Otro implicaría negar la duplicación y erradicar la sustituibilidad que amenaza la autonomía de cada figura independiente. Pero lo lucha no sólo implica la muerte del otro, sino que supone también arriesgar la propia vida. Al respecto, Hegel sostiene:

Pero la *exposición* de sí como la abstracción pura de la autoconciencia consiste en mostrarse como negación pura de su modo objetual (reine Negation seiner gegenständlichen Weise) [sc. el cuerpo, en términos butlerianos], o en mostrar que no se está atado a ninguna existencia determinada, que no se está atado en absoluto a la singularidad universal de la existencia, que no se está atado a la vida (oder es zu zeigen, an kein bestimmtes Dasein geknüpft, an die allgemeine Einzelheit des Daseins überhaupt nicht, nicht an das

Leben geknüpft zu sein) (2010, 111; el subrayado es del original).

Según Butler, mediante la lucha, cada autoconciencia busca afirmarse como negación absoluta e independiente en tanto que puro ser para sí, y a esto le es concomitante la negación del cuerpo. Lo que cada autoconciencia pretende mostrar al arriesgar la propia vida e intentar matar al otro es que el cuerpo es el límite último de la libertad (*freedom, Freiheit*), es decir, que no es sustento ni mediación del yo autónomo (cfr. 2012, pp. 92-95; 2010, pp. 77-80).

Pero el proyecto que la autoconciencia intenta realizar a través de la lucha fracasa por dos razones fundamentales. La primera, señala Butler, es que si el otro muere, la autoconciencia no tendría quién la reconociera y, por lo tanto, no podría probar la verdad de su autonomía. La segunda razón consiste en el carácter absurdo de la muerte propia: si la figura independiente aniquila su cuerpo, entonces no podría siquiera mantener la certeza de su autonomía puesto que dejaría de ser (cfr. 2012, p. 93).

Finalmente, la lectura butleriana también señala dos lecciones de este momento. La primera es que la lucha afirmaría el carácter necesario de la vida corporal. Lo que se desprende de la lucha a vida o muerte es la imposibilidad de aniquilar el cuerpo de manera inmediata y definitiva, puesto que tal aniquilación socavaría la posibilidad de probar la verdad de la autonomía (cfr. 2012, p. 95). La segunda lección es la interdependencia intersubjetiva y la vida como socialidad (*la vie comme socialité, life as sociality*): la vida individual de cada figura independiente y corporal depende de la vida de la otra. El desarrollo de la duplicación a través de la lucha permitió probar que la determinidad y la singularidad de los individuos sigue a su sustituibilidad, pero también que el carácter necesario de la sustituibilidad de las autoconciencias está supuesto en la certeza de la vida individual. Por esta razón, la filósofa sentencia: “Parece ser que la mediación (*médiation*) entre las dos [sc. entre la vida determinada y la sustituibilidad], mediación ausente en el texto, es el cuerpo mismo (*le corps lui-même*)” (2010, p. 78).

3. 2. 2. Tercer momento: la dominación y la servidumbre

Butler tematiza la dialéctica de la dominación y la servidumbre en las tres obras que estamos analizando. Sin embargo, *Sujetos del deseo* es la que marca el lineamiento principal de su interpretación. Aquí define esta dialéctica como “una lucha con el problema general de la vida”

(2012, p. 98). La negación de la vida sigue estructurando la realización de la verdad de la autonomía de la autoconciencia. Pero a la luz de las lecciones aprendidas en la lucha a vida o muerte, dicha negación se realiza mediante un imperativo de dominación que espiritualiza la negación corporal.

Lo que en la duplicación y la lucha era la primera autoconciencia está representada ahora bajo la figura del señor (*Herr, lord*), la conciencia pura o autónoma. Su actividad, según la hermenéutica de *Sujetos del deseo*, se estructura por el deseo de ser libre (*desire to be free*). Con esto quiere decir que la conciencia pura busca probar la verdad de su autonomía a través de la negación de toda dependencia a la particularidad de la vida, pues ésta limita su puro ser para sí. Dicha particularidad, o “el elemento vital de la existencia”, contempla no sólo las cosas naturales que el deseo devorador no pudo aniquilar de manera definitiva, sino también, como se dijo en el momento anterior, el propio cuerpo. Pero la lucha enseñó que la autoconciencia no puede desapegarse del cuerpo de manera definitiva. Por esta razón, entiende Butler, el señor *incorpora* o *internaliza* la negación de su propia corporalidad y delega la vida corporal y la relación con las cosas naturales al siervo (*Knecht, bondsman*), conciencia no autónoma o conciencia en la figura de la coseidad a la que la Vida le es lo esencial (cfr. 2012, pp. 95-97).

La delegación mencionada se ejecuta a través del *imperativo de sustitución corporal* con el que el señor domina y esclaviza al siervo. Butler define la dominación como una atenuación del deseo de aniquilar al otro en el contexto de la vida. Se trata de una espiritualización de la muerte en la que la negación de la otra conciencia se realiza a través de la negación de su libertad. El señor pone al siervo como un cuerpo instrumental (*instrumental body*), un cuerpo no libre (*unfree body*) o un instrumento sin vida (*lifeless instrument*) que *mediatiza* a la conciencia autónoma en un doble sentido. Por un lado, mediatiza su relación con las cosas naturales al trabajarlas; por otro lado, mediatiza al señor consigo mismo al ser el cuerpo que él niega para sí (cfr. 2012, pp. 95-97; 2015, pp. 47-48).

Butler formula el imperativo en cuestión en las tres obras. Las formulaciones de *Sujetos del deseo* y *Mecanismos* difieren sólo en la forma, aunque la de *Mecanismos* es más completa. En *Sujetos del deseo*, sostiene:

Para el señor, es necesario ocuparse de la vida corporal, pero bien puede hacerlo un Otro [...]. En la visión del

señor, la identidad está más allá del cuerpo; el señor obtiene la confirmación ilusoria de su concepción requiriendo al Otro que *sea* el cuerpo que él se esfuerza por *no* ser (requiring the Other to be the body that he endeavors not to be) (2012, p. 96; el subrayado es del original).

En *Mecanismos*, como señala Malabou (2010a, p. 33), Butler agrega el carácter normativo de la delegación corporal por medio de la introducción de la idea de “mandato”, cuyo reverso sería la obediencia (*Gehorsam*) del siervo:

En cierto sentido, éste [*sc.* el amo] actúa como un deseo incorpóreo de autoreflexión, el cual no sólo exige la subordinación del esclavo con la categoría de cuerpo instrumental, sino que, de hecho, exige que el esclavo *sea* el cuerpo del amo (who requires in effect that the bondsman be the lord's body), pero de tal manera que éste olvide (*forgets*) o niegue (*disavows*) su propia contribución a la producción de aquel, una producción que llamaremos proyección (*projection*) [...]. Para que el amo pueda no ser el cuerpo que presumiblemente es y para que el esclavo pueda actuar como si el cuerpo que es le perteneciese –en lugar de ser una proyección instrumentada por el amo– debe haber algún tipo de intercambio, un pacto (*bargain*) o trato (*deal*), que instituya y tramite la artimaña. En efecto, la exigencia que se le impone al esclavo se puede formular del modo: sé tú mi cuerpo para mí, pero no dejes que me entere de que el cuerpo que eres es mi propio cuerpo (*you be my body for me, but do not let me know that the body you are is my body*). Aquí se cumple (*are here performed*) un mandato (*injunction*) y un contrato (*contract*) de manera tal que las maniobras que garantizan el cumplimiento se encubren y olvidan rápidamente (2015, pp. 47-48; el subrayado es del original).

Finalmente, en *Sé mi cuerpo*, obra que debe su título al imperativo en cuestión, Butler aclara que la delegación de la vida corporal no constituye un redoblamiento del cuerpo, sino más bien un intento de evacuación

(*évacuation, evacuation*) corporal que instrumentaliza la sustituibilidad de las autoconciencias contrapuestas. Al respecto, sostiene:

Si “tú” eres mi cuerpo para mí, entonces tú eres mi cuerpo en mi lugar y yo estoy, así, liberado de la obligación de ser un cuerpo. Tú lo tomas a cargo y lo vives por mí, y yo soy capaz de mantener una relación con “mi-cuerpo-como-un-otro”. Esto quiere decir que el cuerpo no está exactamente redoblado, sino evacuado, dispuesto y vivido en otra parte. Este es un sentido diferente de ser “fuera de sí” o de “*außer sich gekommen*” (2010, p. 83).

En los términos de *Mecanismos* (cfr. pp. 48-49), al ocupar el cuerpo del señor, el siervo queda instituido como su subrogante (*surrogate*) o sustituto (*substitute*). Esta relación de sustitución o subrogación conlleva un sentido de propiedad: el siervo pertenece al (*belongs to*) señor, así como también le pertenecen los productos de su trabajo, aunque dicho vínculo no pueda ser reconocido en función del olvido que requiere el contrato (cfr. Malabou, 2010a, p. 20; Fischbach, 2009, p. 116).

El siervo, en tanto que mediador y sustituto corporal del señor, niega la naturalidad de la cosa por medio del trabajo (*Arbeit*), produciendo los bienes que proveen a la conciencia autónoma las condiciones materiales de su supervivencia (cfr. Butler, 2012, p. 96; 2015, p. 47). El señor consume los productos elaborados por el siervo y los disfruta. El disfrute o goce (*Genuß*) es precisamente la negación pura de la cosa que permite aquello que no lograba el deseo devorador: acabar con la autonomía de la cosa y satisfacerse en ello (cfr. Hegel, 2010, 113). Lo que el señor pretendería mediante el disfrute de las cosas trabajadas, según Butler, es alcanzar la satisfacción definitiva de las necesidades corporales y, de esta manera, probar su independencia no sólo respecto de las necesidades vitales sino también respecto de las cosas naturales cuya referencia negativa delegó en el siervo (cfr. Cadahia, 2017, p. 115). De esta forma, la conciencia pura probaría su autonomía respecto de la particularidad vital de la existencia en el doble sentido indicado (cfr. 2012, pp. 96 y 99-100).

Ahora bien, la relación de dominación y servidumbre también fracasa. La verdad que le adviene a la conciencia autónoma a través de la dominación es la conciencia no autónoma y la actividad de ésta (cfr. Hegel, 2010, 114). Butler distingue dos respectos en relación a los cuales la autonomía del señor se invierte en no autonomía (*Unselbständigkeit*),

respectos que se corresponden con la doble mediación del siervo. El *primer respecto* es la particularidad de la vida, a la que el señor queda atado a través del consumo y el goce de los bienes producidos por el siervo. Tanto en *Sujetos del deseo* como en *Sé mi cuerpo*, Butler sostiene que lejos de probar la autonomía, el consumo y el disfrute afirman la dependencia del señor respecto de las cosas elaboradas por el siervo y respecto de su propio cuerpo, dado que el goce sólo se alcanza mediante la satisfacción de las necesidades vitales y corporales (cfr. 2010, pp. 83-84; 2012, p. 96). Otro argumento en torno a la no autonomía corporal se encuentra en *Mecanismos*. Se trata de aquél según el cual la sustitución o delegación corporal misma fracasa. Según Butler, negar el cuerpo no es sino una forma de afirmarlo dialécticamente. Tal negación supone y mantiene la existencia del cuerpo que se pretende eludir (cfr. 2015, p. 47). El *segundo respecto* es el siervo mismo. Como supo apuntar Sabot (cfr. 2011, p. 2), *Sujetos del deseo* subraya que la necesidad que el señor tiene del siervo para la realizar la doble mediación confirma que la conciencia no autónoma es algo más que un mero cuerpo instrumental. En este sentido, la dependencia del señor implicaría un reconocimiento indirecto del siervo como libertad que trabaja (cfr. Butler, 2012, p. 97).

La servidumbre, por su parte, también se invierte en su contrario, probando la autonomía y libertad del siervo (cfr. Hegel, 2010, 114). Butler considera en *Mecanismos* que el imperativo de sustitución que confiere al siervo su dependencia es paradójicamente formativo (*formative*) gracias a la actividad del trabajo sobre la cosa que el contrato impone (cfr. 2015, p. 48). A propósito de esto, Hegel sostiene:

[P]or medio del trabajo [la conciencia no autónoma] llega a sí misma [...]. El trabajo (Arbeit) [...] es deseo *inhibido* (*gehemmt* Begierde), *retiene* ese desaparecer [*sc.* el desaparecer de la cosa], o dicho en otros términos, el trabajo *forma y cultiva* (*bildet*). La referencia negativa al objeto se convierte en la forma de éste, y en *algo que permanece* (*einem Beibenden*); porque precisamente es a ojos del que trabaja que el objeto tiene autonomía. Este término medio *negativo*, o la *actividad* que da forma, es, a la vez, la *singularidad* o el puro ser-para-sí de la conciencia, la cual ahora, en el trabajo, sale fuera de ella hacia el elemento del permanecer; la conciencia que trabaja llega así, entonces, a la intuición del ser

autónomo en cuanto intuición *de sí misma* (2010, 114-115; el subrayado es del original).

En *Sujetos del deseo y Mecanismos*, Butler entiende que el trabajo en tanto que deseo inhibido o apatencia inhibida constituye una modalidad espiritualizada de la *Begierde*. A diferencia del deseo devorador que aniquila la cosa natural y la hace desaparecer, el trabajo niega la naturalidad (*Naturwüchsigkeit*) de la cosa y la forma o cultiva, transformándola en un bien o producto humano que trasciende la transitoriedad del mero objeto natural y que, además, objetiva a la conciencia que lo trabaja. Dicho en otros términos, la cosa formada constituye la objetivación de la subjetividad trabajadora por cuya actividad se establece la génesis del mundo humano, elemento espiritual en el que el objeto alcanza su permanencia (cfr. 2012, pp. 101-102; 2015, pp. 49, 51). A propósito de esto, Butler agrega que a través del trabajo el cuerpo mismo se revela como expresión de la libertad. Dicho en otras palabras, el siervo prueba a través de su actividad que no es un mero cuerpo instrumental sino una libertad corporizada. Al respecto, sostiene:

[E]l siervo, a través del trabajo en la cosa, corporiza (embodies) el principio de negación como un principio activo y creativo, y de ese modo, sin advertirlo, muestra [...] que el cuerpo mismo es un medio que *corporiza* o expresa el proyecto de una identidad autodeterminada. A través de la experiencia del trabajo, el cuerpo se revela como una expresión esencial de la libertad. De hecho, en la medida en que el siervo crea un reflejo de sí mismo a través de su trabajo en los productos, triunfa como libertad que, al estar expresada en una existencia determinada [...] ha encontrado algo similar al reconocimiento para sí como agente que se autodetermina (recognition for himself as a self-determining agent) (2012, p. 96; el subrayado es del original; traducción modificada).¹⁷

Finalmente, *Sujetos del deseo* señala que la actividad de la conciencia trabajadora revela un sentido de vida espiritual que trasciende la mera

¹⁷ “Embodies”, que nosotros traducimos por “corporiza”, Odriozola lo traduce por “expresa”.

supervivencia o el subsistir físico que estaba presente en el primer y el segundo momento de la dialéctica del deseo. Se trata de la vida como libertad corporizada, es decir, como autodeterminación y logro (*achievement*) propio, la cual se realiza afirmando no sólo el ser para sí sino también el apego a la particularidad de la vida y al Otro corporal (cfr. 2012, pp. 97-99).

Ahora bien, como dijimos al introducir la mediación corporal e intersubjetiva, el concepto de la autoconciencia se realiza en el reconocimiento recíproco, pues en él se da la unidad de la reflexión duplicada. El reconocimiento mutuo requiere que cada conciencia haga frente a sí lo que la otra hace frente ella (cfr. Hegel, 2010, 108-110). Pero en la sección A del capítulo IV se alcanza un reconocimiento unilateral y desigual, pues sólo el siervo hace frente a sí lo que el señor hace frente él (cfr. 113). Por esta falta de reciprocidad, la autoconciencia no logra aún la unidad consigo misma. Incluso, como se señala al final de esta sección, la libertad alcanzada por el siervo es obstinación (*Eigensinn*), una libertad que permanece en la servidumbre y que en la Sección B del capítulo se revela como conciencia desventurada (115-116). El paso de la servidumbre a la desventura es estudiado por Butler en la segunda parte del primer artículo de *Mecanismos*, pero esta cuestión excede ya el objeto de la presente sistematización.

4. Consideraciones críticas

El distanciamiento crítico que realizamos en este lugar no pretende, como aclaramos en la Introducción, poner en diálogo de manera directa la lectura butleriana con las discusiones especializadas de los estudios hegelianos ni ponderar su valor hermenéutico dentro de la *Hegelforschung*. Esta tarea hubiese requerido otro tipo de tratamiento de las obras de Butler y otro modo de aproximación al texto de Hegel. Un estudio semejante también se vería dificultado por el propio abordaje butleriano de la *Fenomenología*, el cual, además de no ser exegético ni sistemático en sí mismo, establece escasas referencias a los estudios especializados.

Sólo en *Sujetos del deseo* encontramos tales referencias. En primer lugar, Butler las realizan en el marco de sus consideraciones generales de la *Fenomenología*. Menciona a dos representantes de los estudios hegelianos estadounidenses de la década de los setenta. Uno de ellos es Taylor, cuyo libro *Hegel* (1975), ubicado por Pippin (cfr. 1989, p. 4) dentro

de las “lecturas metafísicas de Hegel”, marcó un punto de inflexión para el renacimiento de los estudios hegelianos en Estados Unidos en la década de los ochenta. La idea central que Butler toma de este autor es que Hegel lleva a cabo la reconsideración del pensamiento moderno a partir del monismo del Espíritu y la teoría de la subjetividad situada, sintetizando la libertad racional y autosuficiente del sujeto kantiano y la unidad expresiva del hombre y la naturaleza (cfr. 1975, p. 539; Hardt, 1990). El otro filósofo hegeliano que Butler toma en consideración es Rosen (1974), kojéviano para quien el deseo (*desire*) es la base del progreso histórico y de la autoreflexión filosófica (cfr. 1974, p. 41; Butler, 2012, p. 84).

En segundo lugar, Butler menciona a autores clásicos de la *Hegelforschung* en el contexto de su estudio de la dialéctica del deseo. Por un lado, retoma la tesis de Siep (cfr. 1974, p. 194), según la cual la lucha a vida o muerte no antecede a la lucha por el reconocimiento sino que es su resultado. Por otro lado, critica a Findlay (cfr. 1958, p. 96), para quien el deseo se reduce al consumo de objetos vivos.¹⁸

Tampoco debe esperarse de este apartado un desarrollo crítico que se detenga en todos los puntos particulares de la propuesta hermenéutica butleriana, dado que ello requeriría un tipo de estudio especializado que excede los objetos particulares del presente trabajo. Nos limitamos a tomar distancia de su lectura a partir de algunas indicaciones sobre sus claves hermenéuticas fundamentales, las cuales le dan un carácter peculiar pero a la vez polémico a su interpretación. Para ello, en primer lugar, realizamos algunos señalamientos críticos de índole general. En segundo lugar, nos detenemos en sus dos claves hermenéuticas principales: el deseo y la corporalidad.

4. 1. Críticas generales

La crítica general más importante que puede hacerse a la hermenéutica de Butler es su *posicionamiento externo*, el cual hace que su lectura tenga, en líneas generales, un endeble apoyo textual. Parte de dicha exterioridad se pone de relieve en el sesgo antropológico que presenta su lectura, el cual parece estar influenciado por las interpretaciones francesas de la *Fenomenología* que aborda en *Sujetos del deseo*, en especial

¹⁸ Butler contrapone a esto la idea de “permutaciones del deseo”. Cfr. *supra* “Consideraciones preliminares”.

las de Kojève e Hyppolite. Una de las insuficiencias típicas de este tipo de interpretaciones, como bien señala De la Maza (2012), es que no circunscriben la especificidad de las temáticas que abordan dentro de la Ciencia de la experiencia de la conciencia que expone la *Fenomenología*. En el caso de Butler, esto la lleva a no especificar en su debida medida el carácter propio que tiene la figura de Autoconciencia, la cual, a diferencia de la Conciencia y de la Razón, desarrolla el lado subjetivo del saber, según el cual lo verdaderamente real descansa en las disposiciones subjetivas (cfr. Siep, 2000, pp. 81-82).

El carácter fragmentario y reduccionista de su propuesta interpretativa es concomitante a la exterioridad indicada. La filósofa no sólo aborda el capítulo IV sin ponerlo en el contexto general de la obra hegeliana, sino que toma algunos conceptos como determinaciones esenciales de la autoconciencia en general o, al menos, de los momentos que se desarrollan en la parte introductoria y la sección A del capítulo en cuestión. El caso paradigmático es la noción de “deseo”, que Butler extiende a la dominación y la servidumbre cuando, en rigor y como veremos a continuación, la *Begierde* tiene un sentido muy reducido.

Finalmente, a todo esto acompañan las ideas, conceptos, problemas y términos que Butler incorpora en su lectura y que no se encuentran en el texto de Hegel. Una de tales ideas es la que pone a la Vida como el problema fundamental de la parte introductoria y la sección A del Capítulo IV. En rigor, en primer lugar, la cuestión fundamental que está en juego en dicho capítulo es la realización de la autoconciencia, el movimiento por el que ésta debe alcanzar la verdad de la certeza de su autonomía o, lo que es lo mismo, la unidad consigo misma en la unidad con su objeto, unidad no lograda en la figura de la Conciencia que se desarrolla en los tres primeros capítulos. En segundo lugar, cabe señalar que la Vida es sólo el primer objeto de la autoconciencia, sucedido por la otra autoconciencia. Si bien este segundo objeto es también una figura autónoma viviente, lo cierto es que esto no implica una reconfiguración de la Vida en términos intersubjetivos. En la *Fenomenología*, las nociones y los conceptos están interconectados y se determinan progresivamente. Sin embargo, es importante guardar la especificidad que cada uno de ellos presenta en cada momento particular del desarrollo fenomenológico.

En lo que respecta a las nociones y conceptos, un caso típico (que no es exclusivo de Butler) es el uso del término “deseo de reconocimiento”. Éste suele estar presente en muchos estudios, incluso de la *Hegelforschung*, pero es totalmente externo al *corpus* de Hegel. Se trata, en verdad, de un

término acuñado por Kojève ([1947] 2006, p. 13) en sus cursos de la École des Hautes Études en la década de los años treinta. Pero quizá el punto que más llama la atención en el caso de Butler, además del deseo, es la centralidad que le da al tema del cuerpo, el cual, como veremos en lo que sigue, está totalmente ausente del capítulo IV de la *Fenomenología*.

4. 2. Críticas específicas

4. 2. 1. Sobre el sentido propio de la *Begierde*

Como señalamos en las consideraciones preliminares, dentro de la *Hegelforschung* existen dos líneas interpretativas sobre el sentido y el lugar de la *Begierde* en el capítulo IV de la *Fenomenología*. La primera circunscribe la *Begierde* a la parte introductoria y sostiene una concepción naturalista de ella y de la autoconciencia (cfr. Honneth, 2010, pp. 17-23; Jenkins, 2009, pp. 109 y 121; Pinkard, 1994, pp. 48-50; Rendón, 2012, pp. 5-6).¹⁹ Según este lineamiento, la satisfacción de las necesidades básicas y animales (por ejemplo, el hambre y el acto de comer) son aquello que permitiría a la autoconciencia conservarse como ser natural (animal) e independiente frente a la Vida en la que se disuelve como figura autónoma. La segunda línea interpretativa, en la que se ubica Butler, comprende que la *Begierde* se extiende hasta la dialéctica de la dominación y la servidumbre.²⁰ Si bien cada uno de los autores tiene una línea de lectura propia, la tesis general que comparten es que la parte introductoria del capítulo desarrolla el comportamiento natural de la autoconciencia, expresado en el deseo natural o la apetencia, mientras que la sección A expone la actitud reflexionada de la autoconciencia a partir del deseo humano, el deseo de reconocimiento. En este sentido, la autoconciencia dejaría de ser presa de sus deseos e impulsos

¹⁹ Brandom (cfr. 2007, pp. 132-134) sostiene la misma idea pero desde una lectura pragmatista. Según el autor, el deseo (*desire*) conforma la estructura vital de los seres biológicos y conlleva una clasificación práctica de los objetos. Por ejemplo, el hambre (deseo) genera un acto determinado, comer (acción), lo cual implica la consideración de ciertos objetos *como* alimentos (clasificación pragmática de los objetos).

²⁰ Jenkins (cfr. 2009, pp. 105-107 y 130), McDowell (cfr. 2007, p. 48), Pinkard (cfr. 1994, pp. 51-57), Pippin (cfr. 2011, pp. 32, 36-37), Rendón (cfr. 2012, pp 2, 10 y ss.).

naturales y comenzaría a afirmar su autonomía espiritual mediante el reconocimiento intersubjetivo.

Nuestra posición, que fue desarrollada *in extenso* en otro lugar, es la siguiente. Si bien coincidimos con la idea general del primero de los lineamientos mencionados, entendemos que el énfasis de Hegel no está puesto tanto en la acepción digestiva del “consumo” implicado por la *Begierde*, sino más bien en el tipo de negación objetual que realiza y en los resultados que deja en la experiencia de la conciencia. Por otro lado, en contraposición al segundo de los lineamientos, consideramos que la *Begierde* no está presente como tal en la sección A del capítulo IV. Con esto no queremos decir que allí no pueda observarse cierta espiritualización de la *Begierde*, sino que ésta tiene rasgos específicos y no puede confundirse ni ser extendida a otros movimientos de la autoconciencia.

En la parte introductoria y la sección A del capítulo IV, la referencia negativa de la autoconciencia respecto de su objeto se realiza a través de tres formas o modalidades prácticas: (i) la *Begierde*, (ii) el goce (*Genuß*) y el trabajo (*Arbeit*). Las dos últimas están vinculadas directamente con la primera, pero no se identifican con ella. En lo que sigue, y en función de determinar el sentido de la *Begierde*, especificamos las modalidades mencionadas a partir del tipo de negación objetual que cada una realiza, el objeto que les es propio y el logro que se alcanza.

La *Begierde* es la forma más básica de la demostración del mero ser-para-sí de la autoconciencia (cfr. Siep, 2000, p. 100).²¹ En términos más específicos, es la referencia negativa (*negative Beziehung*) e inmediata (*unmittelbare*) de la autoconciencia respecto del objeto independiente (*selbständiger Gegenstand*), referencia por medio de la cual aquélla busca probar la verdad de la certeza de sí como ser autónomo. La forma específica de tal referencia es el consumo (*aufzehren*), que implica un tipo particular de negación objetual: la aniquilación (*vernichten*). El objeto de la *Begierde* es el algo viviente (*Leben als Lebendiges*), es decir, los objetos vivos independientes (cfr. Hegel, 2010, 106). Mediante la desaparición (*Verschwinden*) y la nulidad (*Nichtigkeit*) del objeto que logra la aniquilación, la autoconciencia alcanza el sentimiento (*Gefühl*) de la unidad consigo misma y la certeza verdadera (*wahre Gewißheit*), es decir,

²¹ Pippin (cfr. 2011, pp. 28-31) entiende algo similar al afirmar que el deseo es el modo más básico de la naturaleza aperceptiva de la conciencia práctica que se sabe a sí como ser vivo.

“una certeza tal que ha llegado a ser de *modo objetual* (*gegenständliche Weise*) a los ojos de ella misma” (107; el subrayado es del original). La autoconciencia está cierta de sí en su verdad en la medida en que está cierta de la nulidad objetiva y efectiva del objeto que hace desaparecer. Entonces no se trata, como cree Butler, de que la autoconciencia alcanza la certeza de sí como “agencia de muerte” (3. 1. 2). Lo que se logra en este primer movimiento de la autoconciencia es un logro primario pero importante: la forma más básica de la verdad de la certeza de sí.

La referencia negativa de la *Begierde*, como ya se ha indicado, fracasa porque vuelve a engendrar el objeto en un movimiento indefinido y mantiene su autonomía (cfr. Hegel, 2010, 107; Neuhouser, 1986, pp. 252-253). Esta imposibilidad de cancelar el algo vivo no implica la persistencia del deseo en los términos en los que Butler lo entiende, como tampoco lo implica el que la Vida sea algo de lo que la autoconciencia, en cuanto autoconciencia viviente (*lebendiges Selbstbewußtsein*), no puede desapegarse de manera definitiva.²² La verdad que le deviene a la autoconciencia por medio de la experiencia de la *Begierde* es que “la esencia del deseo es algo distinto que la autoconciencia (Es ist in der Tat ein Anderes als das Selbstbewußtsein, das Wesen der Begierde)” (Hegel, 2010, 108). Esto quiere decir que la *Begierde* es insuficiente para probar el ser para sí de la autoconciencia. Esta última no puede alcanzar la verdad de la certeza de sí como ser autónomo mediante esta referencia negativa hacia el objeto porque la *Begierde* revela la no-autonomía de la autoconciencia frente al algo vivo. Por lo tanto, la fracaso de la *Begierde* implica más bien el abandono de este modo de referir al objeto.

Las otras dos formas de referencia negativa hacia el objeto, el goce y el trabajo, se dan en el marco de la dominación y la servidumbre, contexto en el que el objeto de la autoconciencia es otra autoconciencia. Antes de señalar las especificidades del goce y el trabajo, es menester hacer una aclaración sobre dos puntos interrelacionados de la hermenéutica de Butler. El primero es la idea de que la *Begierde*, en tanto que negación absoluta, constituye la esencia de la autoconciencia.

²² Sobre esto último cabe hacer otra aclaración. Cuando Hegel sostiene que “[e]n esta experiencia le adviene a la autoconciencia que la vida le es tan esencial como la pura autoconciencia (In dieser Erfahrung wird es dem Selbstbewußtsein, daß ihm das Leben so wesentlich als das reine Selbstbewußtsein ist)” (2010, 112), la experiencia a la que se refiere no es la de la *Begierde*, sino la de la lucha a vida o muerte.

El segundo, derivado del primero, es que la otra autoconciencia es una autoconciencia “erótica” (3. 2. 2). Sobre esta cuestión, Hegel sostiene:

En tanto que [el objeto] es en sí mismo la negación, y que, en ello, es autónomo al mismo tiempo, es conciencia. En la vida que es objeto del deseo (*Begierde*) [...] hay un objeto para la autoconciencia que, en sí mismo, pone su ser otro, o la diferencia, como un objeto nulo y es autónomo al hacerlo. Sin duda, la figura diferenciada sólo viviente cancela también su autonomía en el proceso de la vida misma, pero con su diferencia deja de ser lo que ella es; mientras que el objeto de la autoconciencia es igual de autónomo en esta negatividad de sí mismo; con lo cual es género para sí mismo, fluidez universal en la propiedad de su particularización separada; es autoconciencia viviente. Es una *autoconciencia* para una *autoconciencia* [...]. Su *esencia* (*Wesen*) [*sc.* la esencia de la autoconciencia] se le expone como otro, está fuera de sí; tiene que cancelar su estar-fuera-de-sí; lo otro es una conciencia que es, trabada de múltiples maneras; tiene que mirar de frente a su ser otro como *puro-para-sí* (*reines Fürsichsein*) o como *negación absoluta* (*als absolute Negation*) (2010, 107-108 y 111-112).²³

Lo que pone de relieve esta cita, en contraposición con la lectura de Butler, es que la esencia de la autoconciencia no es la *Begierde* sino el puro ser para sí o la negación absoluta. Lo que le es esencial a la autoconciencia, en rigor, es el mantenerse en su autonomía siendo a la vez negatividad de sí misma.

Aclarada esta cuestión, adentrémonos en el goce y el trabajo. Como ya se ha indicado, la conciencia autónoma (el señor) es la conciencia mediada (*vermittelt*) por la conciencia no autónoma (el siervo) en un doble sentido. Por un lado, el señor se refiere mediatamente a la cosa, objeto de la *Begierde*, a través del siervo. Por otro lado, se refiere mediatamente al siervo a través de la cosa. Al respecto, Hegel sostiene:

²³ El único subrayado del original es el de las dos apariciones de “autoconciencia” en las líneas 13 y 14.

Al señor, en cambio, por esta mediación le adviene la referencia *inmediata* (*unmittelbare Beziehung*) en cuanto negación pura (*reine Negation*) de la cosa, o dicho en otros términos, el *disfrute* (*Genuß*). Lo que el deseo (*Begierde*) no lograra, lo logra él: acabar y satisfacerse en el goce (*damit fertig zu werden und im Genusse sich zu befriedigen*). El deseo no lo lograba a causa de la autonomía de la cosa; pero el señor que ha intercalado al siervo entre la cosa y él, se concatena, gracias a esto, con la no autonomía de la cosa, y puramente la disfruta; el lado de la autonomía se lo deja al siervo, que la trabaja (*bearbeitet*) [...]. En el momento que corresponde al deseo (*Begierde*) en la conciencia del señor, parecía, ciertamente, que a la conciencia que sirve le toca en suerte el lado de la referencia inesencial hacia la cosa, en tanto que la cosa contiene allí su autonomía. El deseo (*Begierde*) se ha reservado el puro negar del objeto, y así, el sentimiento de sí mismo (*Selbstgefühl*) sin mezcla. Pero esta satisfacción (*Befriedigung*) es, por eso mismo, sólo un desaparecer (*ein Verschwinden*), pues le falta el lado *objetual* (*gegenständliche Seite*) o la *persistencia* (*das Bestehen*). El trabajo (*Arbeit*), en cambio, es deseo inhibido (*gehemmte Begierde*), *retiene* ese desaparecer (*aufgehaltenes Verschwinden*), o dicho en otros términos, el trabajo *forma y cultiva* (*bildet*). La referencia negativa al objeto se convierte en la forma (*Form*) de éste, y en *algo que permanece* (*einem Bleibenden*); porque precisamente es a los ojos del que trabaja que el objeto tiene autonomía (2010, 113-115; el subrayado es del original).

El *goce* es la negación pura de la cosa y la referencia inmediata a ésta. En tanto que tal, mantiene una familiaridad significativa con la *Begierde*. Sin embargo, no son equivalentes. A diferencia de la *Begierde*, el objeto del goce no es el algo viviente y natural, sino la cosa trabajada por el siervo, es decir, una “cosa espiritual” o un “producto humano”. Por otra parte, a diferencia de la referencia inmediata que se establecía entre la autoconciencia y el algo viviente, la relación entre el señor y la cosa está *mediada* por el siervo. En este sentido, comprendemos que el

goce implica una *immediatez mediada* y no se identifica con la referencia pura o meramente inmediata de la *Begierde*. Por último, a diferencia de la *Begierde*, el goce, en tanto que negación pura de la cosa, logra la completa negación del objeto porque para el señor, que está mediado por el siervo, la cosa carece de autonomía (cfr. Neuhouser, 2007, p. 41). Empero, como se señala en la cita, el goce también es deficiente. Su insuficiencia radica en que establece sólo una referencia puramente negativa con el objeto: lo hace desaparecer y no afirma su persistencia. A quien compete establecer la persistencia del objeto es a la conciencia trabajadora.

El trabajo es apetencia inhibida (*gehemmte Begierde*). Lo que se inhibe es precisamente el aspecto meramente negativo y destructor de la *Begierde*, que se mantiene también en el goce. A diferencia de la *Begierde*, el trabajo no aniquila el objeto ni lo hace desaparecer. Lo que niega es la naturalidad (*Naturwüchsigkeit*) de la cosa. Pero esta actividad es, a la vez, formativa, pues mediante ella la conciencia trabajadora se objetiva en su objeto y éste toma la forma de la subjetividad. En este sentido, el trabajo logra lo que no lograba ni la *Begierde* ni el goce: retener el desaparecer de la cosa natural al convertirla en un “objeto espiritual” que tiene la forma permanente de la conciencia que lo forma.

4. 2. 2. La corporalidad

La corporalidad es uno de los ejes hermenéuticos más polémicos de la interpretación butleriana. En principio, podría pensarse que parte de su valor es explicitar que el cuerpo juega cierto papel relevante la sección A del capítulo IV, cuestión que algunos textos de la *Hegelforschung* dan por supuesto al explicar el aspecto natural de la *Begierde* y la lucha a vida o muerte (cfr. Álvarez, 2010; Honneth, 2010; Jenkins, 2009; Neuhouser, 2009).²⁴ Sin embargo, los términos “*Körper*” y “*Leib*”, así como sus

²⁴ El tema del cuerpo en la *Fenomenología* es uno de los menos estudiados por la *Hegelforschung*. El libro que hasta el momento funciona como referencia es *The Self and Its Body in Hegel's Phenomenology of Spirit* (1997), de Russon. Según él, en la parte introductoria del capítulo IV de la *Fenomenología* aparece una noción del cuerpo como naturaleza (*phusis*), una concepción no reflexiva de la corporalidad en el que las actividades corporales acompañan la relación inmediata de la *Begierde* con su objeto. En la lucha a vida o muerte, el cuerpo se desarrollaría como disposición (*hexis*), una corporalidad inconsciente (*unconscious*) que mediatiza la immediatez del cuerpo natural. Finalmente, en la

cognados, no aparecen en el capítulo en cuestión, sino que lo hacen recién en el siguiente, en el que se desarrolla la figura de la Razón (*Vernunft*).

Según Assalone, la ausencia del cuerpo en el capítulo IV no conlleva grandes problemas para la lectura de Butler porque la tesis central que ella busca mostrar es que el cuerpo es la *condición* de la autoconciencia y en cuanto tal tendría allí una presencia implícita o en sí (cfr. 2014, VII 7. 1 3; 2013, pp. 53-56). Es lógico suponer que el cuerpo tiene algún tipo de lugar o función no sólo dentro del capítulo IV, sino también dentro de los capítulos anteriores. En efecto, parecería un contrasentido concebir la certeza sensible, la percepción, el entendimiento, la lucha a vida o muerte e incluso las relaciones intersubjetivas de dominación y servidumbre sin un cuerpo que sea el soporte de las facultades o acciones prácticas realizadas por las conciencias en su desarrollo fenomenológico. Posteriormente competiría a la Razón explicitar el problema de la corporalidad, dado que aquella despliega los dualismos más tradicionales y su unificación, entre los que se destaca el dualismo mente-cuerpo como paradigmático del de naturaleza-cultura.

Coincidimos con Assalone sobre la tesis de Butler, pero consideramos que la ausencia del cuerpo sí debilita fuertemente interpretación butleriana, socavando no sólo su idea de que la Vida se reconfigura en términos corporales, sino también su concepción de la lucha como una erótica anti-corporal y el imperativo de sustitución corporal, cuestión absolutamente externa al texto de Hegel. El problema principal de su hermenéutica, además de la centralidad que otorga a la corporalidad, es que las razones que brinda para sostener su tesis son muy débiles. El hecho de que la autoconciencia sea viviente o que las conciencias enfrentadas sean “figuras autónomas sumergidas en el ser de la vida” no alcanza para sostener que tales figuras son cuerpos. En ningún momento de su desarrollo hace Butler referencia a las secciones de la

dominación y la servidumbre, el cuerpo aparecería como *logos*. Aquí, la lógica del cuerpo constituye una implicación semiótica del sistema mediado de las acciones inmediatas (cfr. 1997, pp. 53-76). No discutimos el texto de Russon en este lugar porque requiere consideraciones muy específicas que exceden los señalamientos críticos que intentamos hacer aquí y, fundamentalmente, porque tiene una perspectiva un tanto extraña a la *Fenomenología*. El autor, entre otras cosas, pone en diálogo a Hegel con la teoría de la corporalidad de Merlau-Ponty y tomar en cuenta este tipo de relaciones está fuera de los alcances de este trabajo.

Fenomenología que tratan el tema del cuerpo, de manera tal que con ello pueda justificar su posición.

El cuerpo se desarrolla en la *Fenomenología* en dos lugares específicos. El primero, es “La razón que observa” (capítulo V); el segundo, “La religión” (capítulo VII), donde el número de menciones sobre la corporalidad es considerablemente menor y sus acepciones no interesan a las problemáticas que estamos abordando. El problema central de “La razón que observa” es la localización objetiva de la razón. En el tercer momento, “Observación de la referencia de la autoconciencia a su realidad efectiva inmediata. Fisiognomía y Frenología” (cfr. 171-192), Hegel discute las teorías psicológicas y médicas que influyeron de manera notable en su tiempo, entre las que se destacan la Fisiognómica de Lavater y la Doctrina del cráneo de Gall. Para estas teorías, el cuerpo (*Leib*) es la realidad determinante del individuo. La crítica general de Hegel a esta posición es que desconocen que la acción recíproca del cuerpo con lo externo, la libertad y los actos individuales tienen un papel fundamental en la determinación y formación de la individualidad, incluyendo los rasgos del carácter y el cuerpo propio. Al respecto, sostiene:

El individuo es en y para sí mismo: es *para sí*, o en otros términos, es una actividad libre; pero también es *en sí*, o en otros términos, él mismo tiene un *ser* determinado *originario* (*ein ursprüngliches bestimmtes Sein*): una determinidad (*eine Bestimmtheit*) [...]. *En él mismo*, pues, se destaca la oposición de ser esto doble: movimiento de la conciencia y ser firme de una realidad efectiva que aparece, realidad efectiva tal que es inmediatamente *la suya* en él. Este *ser* (*Sein*), el *cuerpo* (*Leib*) de la individualidad determinada, es la *originariedad* (*Ursprünglichkeit*) de ésta, lo que ella no ha hecho (*ihr Nichtgetanhaben*). Pero, en tanto que, a la par, el individuo no es nada más que lo que él ha hecho, su cuerpo es también la expresión de él mismo que él ha producido (*so ist sein Leib auch der von ihm hervorgebrachte Ausdruck seiner selbst*) [...]. Él, el cuerpo, es la unidad del ser no formado y del que sí lo está, y es la realidad efectiva del individuo, penetrada completamente de ser-para-sí (*er ist Einheit*

des ungebildeten und des gebildeten Seins und die von dem Fürsichsein durchdrungene Wirklichkeit des Individuums) (2010, 171-172; el subrayado es del original).

Malabou (cfr. 2010b, pp. 89, 92) sugiere que esta noción de la corporalidad daría cierto apoyo a dos ideas de Butler. Una es que el cuerpo es una forma que constituye la determinidad del individuo. La otra es que el cuerpo, formado por la actividad del individuo, constituye la expresión de la libertad que se autodetermina. Entendemos que este apoyo es sólo aparente. En este lugar de la *Fenomenología*, Hegel sostiene una noción del cuerpo que también se encuentra en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, específicamente en la “Antropología”, primera sección de “El espíritu subjetivo” de “La Filosofía del espíritu” (§§ 388-412), lugar en el que se ubica el tratamiento hegeliano del tema de la corporalidad. Lo que se pone de relieve allí es que el cuerpo, tanto en lo que respecta a sus capacidades móviles y perceptivas, como en lo que hace al carácter y capacidades anímicas en general, es el resultado de un proceso de formación (*bilden*) (cfr. Siep, 1990). En sentido estricto, a diferencia de lo que sostiene Butler, Hegel no define al cuerpo como una forma, sino como la unidad del ser no formado (*ungebildet*) y del ser formado (*gebildet*). El término que se utiliza aquí para “formación” es *bilden* que tiene el sentido de perfeccionamiento cultural. En estos términos, el sustantivo *Bildung* no es asimilable a la noción de *Gestalt* (“figura”), término que se usa en el capítulo IV para hablar de las autoconciencias como formas o figuras autónomas. *Gestalt* refiere a una configuración acabada. En cambio, *Bildung* no sólo refiere a la figura sino también a su proceso de formación, construcción o autorealización. En este sentido, consideramos que la tematización butleriana del cuerpo carece de fundamentos textuales y, por lo tanto, constituye un abordaje externo a la *Fenomenología* que, al igual que otros estudios, acaba *presuponiendo* la presencia del cuerpo en el capítulo IV al no brindar una fundamentación sólida al respecto.

5. Consideraciones finales

En este trabajo mostramos que la hermenéutica butleriana del capítulo IV de la *Fenomenología* se estructura en función de dos mediaciones de la autoconciencia: la mediación vital y la corporal e intersubjetiva. La parte introductoria del capítulo en cuestión revela

que la Vida es una determinación esencial de la autoconciencia. La sección A reconfigura la Vida en términos corporales e intersubjetivos y su desarrollo pone de relieve que la intersubjetividad corporizada es esencial para la realización de la autoconciencia.

Por otra parte, a partir del desarrollo de las críticas generales y específicas de nuestras consideraciones críticas, mostramos que la lectura de Butler carece de rigurosidad conceptual y constituye una interpretación externa de la *Fenomenología* que introduce conceptos, ideas y problemas ausentes en el texto.

Para finalizar, queremos hacer mención del impacto que tiene la hermenéutica desarrollada en el campo más amplio de la filosofía de Butler. La hermenéutica en cuestión constituye la base de la concepción posthegeliana del reconocimiento que ella comienza a plantear en *Mecanismos* y que desarrolla, también de manera asistemática, en obras posteriores a partir de una apropiación contemporánea de Hegel. Dichas obras son *Contingencia, hegemonía y universalidad* ([2000] 2011), *Vida precaria* (2004), *Dar cuenta de sí mismo* ([2005] 2009), *Marcos de guerra* ([2009] 2010) y *Desposesión: lo performativo en lo político* (2013).

La concepción mencionada parte la última conclusión que extrae de su análisis de la dialéctica de la dominación y la servidumbre. Como sostiene Hegel, el reconocimiento recíproco da lugar a la aparición del concepto del Espíritu (*Geist*): “yo que es nosotros y nosotros que es yo” (Hegel, 2010, 108; el subrayado es del original). Sin embargo, vimos que en el capítulo IV sólo se arriba a un reconocimiento unilateral. En *Sujetos del deseo* Butler concluye que para que el reconocimiento recíproco pueda realizarse es necesario trascender la escena diádica del reconocimiento y dar paso a su dimensión social e histórica (cfr. 2012, pp. 101-103).²⁵ Esta dimensión la encuentra en la idea hegeliana de “Eticidad” o “Sistema de costumbres” (*Sittlichkeit*) que se expone en el capítulo V de la *Fenomenología*, específicamente en “La realización efectiva de la autoconciencia racional por medio de sí misma” (193-198). En esta sección se expone, según los términos de *Dar cuenta de sí mismo*, “una versión social de las normas en virtud de las cuales el reconocimiento

²⁵ Burgos (cfr. 2008, p. 33) y Femenías (cfr. 2013, p. 355) señalan que, para Butler, el reconocimiento recíproco no se logra en la sección A por la insatisfacción constitutiva del deseo. Entendemos que, en rigor, lo que Butler sostiene es la insuficiencia de la escena diádica del reconocimiento y no tanto la imposibilidad total de la reciprocidad.

recíproco podría sostenerse de manera más estable de lo que supondrían la lucha a vida o muerte o el sistema de servidumbre" (2009, p. 46). A propósito de esto agrega en *Contingencia, hegemonía y universalidad*:

La esfera de la *Sittlichkeit*, formulada tanto en la *Fenomenología del espíritu* como en *La filosofía del derecho*, designa el conjunto de normas, convenciones y valores compartidos que constituyen el horizonte cultural en el cual el sujeto emerge a la autoconciencia, es decir, un mundo cultural y constituye y a la vez media la relación del sujeto consigo mismo (2011, p. 176).

La idea central de Butler es que el individuo (*the individual*) sólo se realiza como sujeto (*subject*) mediante el reconocimiento intersubjetivo. Pero a esta idea, de cuño hegeliano, le agrega elementos postestructuralistas. Desde su perspectiva contemporánea, el complemento de la Eticidad hegeliana es el modelo normativo-discursivo del poder de Foucault y la noción de "sujeción" (*assujettissement*) elaborada por él y Althusser cuestión que Butler desarrolla tanto en *Dar cuenta de sí mismo* como en *Mecanismos*".

A partir de estos pilares, la filósofa entiende que la formación del sujeto y el reconocimiento se establecen por medio de una mediación social y normativa. El reconocimiento intersubjetivo está mediado por un marco normativo y cultural, históricamente constituido, que delimita una "figura histórica" del sujeto. Por un lado, el individuo deviene sujeto en cuanto se somete o subordina a las normas subjetivantes de la matriz cultural. Por otro lado, las normas que conforman dicha matriz o marco, además de delimitar lo que en un momento histórico cuenta o no como "sujeto", establece también los criterios de reconocibilidad subjetiva. Son sujetos sólo aquellos individuos que se someten a las normas de reconocimiento intersubjetivo. Aquellos individuos que no lo hacen no son reconocidos como sujetos y quedan excluidos de tal estatus como "seres abyectos" o "individuos no-sujetos".

En este contexto, Butler vuelve sobre la espiritualización de la noción de "Vida" que desarrollamos anteriormente y comprende que la inteligibilidad cultural que otorga el reconocimiento trae aparejada la vida social (*social life*). Ya no se trata de la vida en términos de mera supervivencia física ni de socialidad diádica. Se trata de comprender la "existencia social" de los individuos *como* sujetos.

La sistematización de la hermenéutica de Butler que realizamos en este trabajo, entonces, no sólo representa una contribución a los estudios sobre la recepción butleriana de Hegel. Permite también una mayor comprensión de su filosofía de la subjetividad en general y de sus bases hegelianas, cuestión esta última escasamente atendida por las investigaciones especializadas.

Bibliografía

- Álvarez, E. (2010). La autoconciencia: lucha, libertad y desventura. En F. Duque (ed.), *Hegel. La odisea del espíritu*. A. Carrasco Conde et. al. (trads.). (pp. 85-108). Ediciones Pensamiento.
- Assalone, E. (2013). El cuerpo en el capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. La lectura de Judith Butler. En L. Basso y P. Bedin (eds.), *Estudios filosóficos en torno a la corporalidad. Convergencias y Divergencias. Actas de XII Jornadas nacionales Agora philosophica*. (pp. 48-57). Universidad Nacional de Mar del Plata. Biblioteca Electrónica de la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas.
- (2014). La mediación ética del sujeto hegeliano. Las interpretaciones de Judith Butler y Axel Honneth. En *El concepto hegeliano de mediación ética y su recepción en la filosofía social* (tesis doctoral). (pp. 7-55). Universidad Nacional de Lanús. (Agradecemos al autor la socialización del texto).
- Beiser, F. (2005). *Hegel*. Routledge.
- Bouton, C. (2009). Les apories de la lutte pour la reconnaissance. Hegel, Kojève, Butler. En F. Brugère y G. Le Blanc (eds.), *Judith Butler. Trouble dans le sujet, trouble dans les normes*. (pp. 35-67). PUF.
- Bowman, B. (2008). Kraft und Verstand. Hegels Übergang zum Selbstbewusstsein in der *Phänomenologie des Geistes*. En K. Vieweg y W. Welsch (eds.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne Herausgegeben von Wolfgang Welsch*. (pp. 153-170). Suhrkamp.
- Brady, A. y Schirato, T. (2011). *Understanding Judith Butler*. SAGE Publications.
- Brandom, R. (2007). The Structure of Desire and Recognition: Self-Consciousness and Self-Constitution. *Philosophy and Social Criticism*, 33(1), 127-150.
- Burgos, E. (2008). *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*. Mínimo tránsito.

- Butler, J. (1987/1999). *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*. Columbia University Press [(2012). *Sujetos del Deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. E. L. Odriozola (trad.). Amorrortu].
- (1997). *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*. Stanford University Press. [(2015). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. J. Cruz (trad.). Cátedra].
- (2004). *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*. Verso.
- (2005). *Giving an Account of Oneself*. Fordham University Press [(2009). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. H. Pons (trad.). Amorrortu].
- (2009). *Frames of War. When is Life Grievable?* Verso [(2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. B. Moreno (trad.). Paidós].
- y Athanasiou, A. (2013). *Dispossession: The Performative in the Political. Conversations with Athena Athanasiou*. Polity Press.
- , Laclau, E. y Žižek, S. (2000). *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*. Verso [(2011). *Contingencia, Hegemonía, Universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. C. Sardoy y G. Homs (trads.). FCE].
- y Malabou, C. (2010). *Sois mon corps. Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*. Bayard Éditions [(2011). *You Be My Body for Me: Body, Shape, and Plasticity in Hegel's Phenomenology of Spirit*. En S. Houlgate y M. Baur (eds.), *A Companion to Hegel*. (pp. 611-640). Wiley-Blackwell].
- (2010). *Le corps de Hegel est-il en forme: quelle forme?* En Butler, J. y Malabou, C. *Sois mon corps. Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*. (pp. 55-84). Bayard Éditions [(2017). *El cuerpo en Hegel es una forma: ¿qué forma?* *Versiones*, 11, 206-222].
- Cadahia, M. L. (2017). *El cuerpo en discordia: Judith Butler y la reactivación de la dialéctica del amo y el esclavo*. *Isegoría*, 56, 109-125.
- Casale, R. y Femenías, M. L. (2009). *Breve recorrido por el pensamiento de Judith Butler*. En R. Casale y C. Chiacchio (comps.), *Máscaras del deseo. Una lectura del deseo en Judith Butler*. (pp. 11-36). Catálogos.
- Casey, E. y Woody, M. (1983). *Hegel, Heidegger, Lacan: The Dialectic of Desire*. En J. Smith y W. Kerrigan (eds.), *Interpreting Lacan*. New Haven University Press.
- Cusset, F. (2003). *French Theory: Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux Etats-Unis*. La Découverte.

- De la Maza, L. M. (2012). La interpretación antropológica de la Fenomenología del espíritu. Aportes y problemas. *Revista de Filosofía*, 68, 79-101.
- Femenías, M. L. (2003). *Judith Butler. Introducción a su lectura*. Catálogos.
- (2013). Butler, la muerte del Hombre y el sujeto opaco. *Revista de Psicoanálisis*. 71(2/3), 349-370.
- Findlay, J. (1958). *Hegel. A Reexamination*. Macmillan.
- Fischbach, F. (2009). Sois mon corps à ma place. Judith Butler lectrice de Hegel. En *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*. (pp. 115-128). Vrin.
- Förster, E. (2008). Hegels 'Entdeckungsreisen', Entstehung und Aufbau der *Phänomenologie des Geistes*". En K. Vieweg y W. Welsch (eds.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*. (pp. 37-57). Suhrkamp.
- Hardt, M. (1990). La renaissance hégélienne américaine et l'intériorisation du conflit. *Multitudes. Revue politique, artistique, philosophique*, 2. URL: <http://www.multitudes.net/La-renaissance-hegelienne/>.
- Harris, H. (1997). *Hegel's Ladder: The Odyssey of Spirit*. Hackett Publishing Company Inc.
- Hegel, G. W. F. (1807). *Phänomenologie des Geistes*. [Publicada por primera vez bajo el título *System der Wissenschaft. Erster Theil, Die Phänomenologie des Geistes*]. Joseph Anton Goebhardt. [(2010). *Fenomenología del espíritu*. Edición bilingüe. A. Gómez Ramos (trad.). Abada].
- (1830). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. En *Gesammelte Werke Band 5* (1992). Hamburg, Felix Meiner [(2017). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. R. Valls Plana (trad.). Madrid. Abada].
- Honneth, A. (2010). Von der Begierde zur Anerkennung: Hegels Begründung von Selbstbewußtsein. En *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*. (pp. 15-32). Suhrkamp.
- Jenkins, S. (2009). Hegel's Concept of Desire. *Journal of the History of Philosophy*, 47(1), 109 - 130.
- Kojève, A. (1947). *Introduction à la lecture de Hegel*. Gallimard. [(2006). *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. J. J. Sebrelí (trad.). Leviatán].
- Lloyd, M. (2008). Towards a Cultural Politics of Vulnerability: Precarious Lives and Ungrievable Deaths. En T. Caver y S. Chambers (eds.), *Judith Butler's Precarious Politics*. (pp. 92-106). Routledge.

- Malabou, C. (2010a). Détache-moi. En J. Butler y C. Malabou, *Sois mon corps. Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*. (pp. 12-54). Bayard Éditions.
- (2010b). Mais qu'est-ce que former le corps ? En J. Butler y C. Malabou, *Sois mon corps. Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*. (pp. 85-96). Bayard Éditions.
- Malabou, C. y Butler, J. (2011). You Be My Body for Me: Body, Shape, and Plasticity in Hegel's Phenomenology of Spirit. En M. Baur y S. Houlgate (eds.), *A Companion to Hegel*. (pp. 611-640). Blackwell Publishing Ltd.
- McDowell, J. (2007). The Apperceptive I and the Empirical Self: Towards a Heterodox Reading of 'Lordship and Bondage' in Hegel's *Phenomenology*. En K. Deligiorgi (ed.), *Hegel: New Directions*. (pp. 33-48). Acumen.
- Neuhouser, F. (1986). Deducing Desire and Recognition in the *Phenomenology of Spirit*. *Journal of the History of Philosophy*, 24(2), 243-262.
- (2009). Desire, Recognition, and the Relation between Bondsman and Lord. En K. Westphal (ed.), *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology*. (pp. 37-54). Wiley Blackwell.
- Pinkard, T. (1994). *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*. Cambridge University Press.
- Pippin, R. (1989). *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*. Cambridge University Press.
- (2011). *Hegel on Self-Consciousness. Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*. Princeton University Press.
- Rendón, C. (2012). La dialéctica del deseo en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. *Tópicos*, 24, 1-16.
- Rockmore, T. (1993). *Before and After Hegel. A Historical Introduction to Hegel's Thought*. University of California Press.
- (2005). *Hegel, Idealism, and Analytic Philosophy*. Yale University Press.
- Rosen, S. (1974). *G. W. F. Hegel: An Introduction to the Science of Wisdom*. Yale University Press.
- Russon, J. E. (1997). *The Self and Its Body in Hegel's Phenomenology of Spirit*. University of Toronto Press.
- Sabot, P. (2011). Attachement et relationnalité: Butler face à Hegel. *Methodos*, 11, 1-20.
- Salih, S. (2002). *Judith Butler*. Routledge.

- Siep, L. (1974). Der Kampf um Anerkennung. Zur Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften. *Hegel-Studien*, 9, 155-207.
- (1992). Leiblichkeit, Selbstgefühl und Personalität in Hegels Philosophie des Geistes. En L. Siep (ed.), *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*. (pp. 195-216). Suhrkamp.
- (2000). *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels 'Differenzschrift' und 'Phänomenologie des Geistes'*. Suhrkamp.
- Stoetzler, M. (2005). Subject Trouble. Judith Butler and Dialectics. *Philosophy & Social Criticism*, 31, 343-368.
- Taylor, C. (1975). *Hegel*. Cambridge University Press.

<http://doi.org/10.21555/top.v0i59.1107>

Epimeleia and *Parrhesia*: A Manner of Existence,
a Truthful Saying. Resistance and Exercise of
Freedom in Our Present

La *epimeleia* y la *parrhesía*: un estilo de existencia,
un decir verdadero. Resistencia y ejercicio de la
libertad en nuestra actualidad

Milton Fernando Dionicio L.

Universidad del Tolima

Colombia

mfdioniciol@ut.edu.co

<https://orcid.org/0000-0001-6031-8588>

Edgar Delgado Rubio

Universidad de Ibagué

Colombia

edgar.delgado@unibague.edu.co

Recibido: 17 – 10 – 2018.

Aceptado: 27 – 11 – 2018.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution

-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

This paper provides some reflections that lay down the guiding thread between the “care of self” and the “frank speech.” Michel Foucault sees in the “care of self” and in the “frank speech” the condition of possibility to set down another way in which a subject can be and, consequently, a different way to evolve. As a consequence, the stylization of existence, that is, the work that the subject performs upon itself, ought to be complemented and augmented by means of the true speech, *conditio sine qua non* it is impossible to resist or oppose the political technologies that produce the ways of existence. Indeed, the purpose of the political technologies is the self-regulation of the subjects, influencing their desires, hopes, decisions, needs and life-styles by means of formerly determined governmental purposes.

Keywords: *parrhesia; epimeleia; freedom; resistance.*

Resumen

Este artículo ofrece algunas reflexiones que establecen el hilo conductor que existe entre el “cuidado de sí” y el “hablar franco”. Michel Foucault ve en el “cuidado de sí” y en el “hablar franco” la condición de posibilidad de configurar otro modo de ser sujeto y, por tanto, devenir de otra manera. En consecuencia, la estilización de la existencia, esto es, el trabajo que el sujeto realiza sobre sí mismo, debe ser complementado y ampliado mediante el discurso veraz, *conditio sine qua non* es imposible resistir u oponerse a las tecnologías políticas que producen modos de existencia. En efecto, el propósito de las tecnologías políticas es la autorregulación de los sujetos, influir en sus deseos, esperanzas, decisiones, necesidades y estilos de vida con objetivos gubernamentales fijados con anterioridad.

Palabras clave: *parrhesía; epimeleia; libertad; resistencia.*

Introducción

Entre los años 1981 y 1982, Michel Foucault orientó en el Collège de France un seminario intitulado *La hermenéutica del sujeto*. Allí recuerda que previo a éste había ya planteado, esbozado, delineado una reflexión de carácter histórico alrededor de las relaciones que se han tejido en Occidente entre el sujeto y la verdad. Empero, para llevar a cabo dicha pesquisa había tomado las prácticas sexuales en la Antigüedad, “ese régimen de la *aphrodisia*” (Foucault, 2008, p. 16).

Se trataba, en suma, de ver cómo, en las sociedades occidentales modernas, se había ido conformando una “experiencia”, por la que los individuos iban reconociéndose como sujetos de una sexualidad abierta a dominios de conocimiento muy diversos y articulada con un sistema de reglas y de restricciones. El proyecto era por lo tanto el de una historia de la sexualidad como experiencia –si entendemos por experiencia la correlación, dentro de una cultura, entre campos de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad (Foucault, 2014, pp. 7-8).

De esta manera, los individuos han sido llevados a ejercer sobre sí mismos y sobre los demás una hermenéutica del deseo manifestada en el comportamiento sexual pero que abarcaba dominios más amplios.

Sin embargo, el plan inicial que había establecido para la elaboración de una historia de la sexualidad fue abandonado y reorganizado alrededor de la formación de la hermenéutica de sí en la Antigüedad, trabajo que desarrolló entre los años 1981 y 1982. Así lo atestigua en la introducción del volumen II de *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres*: “Creo necesario emprender ahora un tercer desplazamiento, para analizar lo que se ha designado como “el sujeto”; convenía buscar cuáles son las formas y las modalidades de la relación consigo mismo por las que el individuo se constituye y se reconoce como sujeto” (2014, p. 12).

Ahora bien, esta nueva dirección de su trabajo encaja adecuadamente con su perspectiva histórica, esto es, emprender una genealogía del sujeto y la verdad, pero en sentido contrario respecto de la manera en

que los historiadores en Occidente han situado dichas relaciones, según los cuales el “conócete a ti mismo” las funda o sustenta.

Foucault, por el contrario, considera que el “conócete a ti mismo” se halla subordinado a la “inquietud de sí mismo”. Luego, una de las tareas que debe realizar el historiador genealógico es precisamente restablecer dicha subordinación (cfr. 2008, pág. 24), pues el precepto de la “inquietud de sí” en la Antigüedad fue un principio positivo matriz de morales muy rigurosas, a saber, la cristiana y la moderna, las cuales van a sustentar sus principios normativos en contextos muy diferentes considerados a partir de una “ética del no egoísmo” (cfr. 2008, p. 31).

No obstante, es pertinente señalar que, en una entrevista de mayo de 1984 realizada por G. Barbedette y A. Scala (que hoy resulta muy significativa, pues el 25 de junio de ese mismo año dejaría Foucault este mundo), afirma que no encuentra a esos griegos a los que estudia admirables y perfectos, sino más bien llenos de errores; empero, sostiene que el giro de sus investigaciones obedece a que cree poder encontrar en la moral griega un punto de partida para una “nueva moral” (Foucault, 1999, p. 383). En ese retorno a la moral antigua halla una línea de fuga a la manera como en Occidente se ha configurado y desarrollado la moral: “En ese retorno regular a los griegos hay sin ninguna duda una especie de nostalgia, un intento de recuperación de una forma original de pensamiento y un esfuerzo de concebir el mundo griego al margen de los fenómenos del cristianismo” (1999, p. 387).

Empero, a partir de allí dedujo que, a pesar de lo fructífera que pudiera ser la genealogía del sujeto del deseo en la moral antigua, no era posible fundamentar una moral moderna pasando por encima de la moral cristiana, pues en ella no sólo se asimilan y se transforman temas ya existentes en los códigos de conducta griegos y latinos, lo que le da unos rasgos muy particulares a nuestro sistema de valores.

Asimismo, y como parte de su talante genealógico en el marco de la *Hermenéutica del sujeto*, sus reflexiones en torno a la sexualidad tomarán un giro desde la noción de “inquietud de sí mismo”. Ahora bien, con ello Foucault busca demostrar que esta expresión de origen griego se convirtió en sustento y, de igual modo, atravesó no sólo las reflexiones morales, sino que inspiró, modeló y configuró un cierto modo de ser y, por consiguiente, el talante de toda la filosofía antigua, así como de la filosofía romana e incluso de la espiritualidad cristiana. En efecto, nos dice: “[...] con esta noción [...] tenemos todo un corpus que define una manera de ser, formas de reflexión, prácticas que hacen

de ella un fenómeno extremadamente importante [...] en la historia de la subjetividad [...], en la historia de las prácticas de la subjetividad" (2008, p. 29).

Así, su objetivo se enfocaba en la búsqueda de otras alternativas desde fuera de la modernidad para considerar de otro modo al sujeto, un sujeto que, como lo había demostrado con lo que él denomina "focos" o "matrices" de experiencia, devenía como objeto de un saber, de una normatividad de los comportamientos. No obstante, el último de sus ejes en relación con los dos anteriores era el de la constitución de los modos de ser del sujeto.

Huelga decir, entonces, que para la realización de esta empresa, esto es, *la del sujeto y sus prácticas de subjetivación*, entendida ésta como la relación que el individuo establece consigo mismo (cfr. Foucault, 1999, p. 390) y con los otros, será capital la asunción de dos categorías del pensamiento antiguo: *epimeleia* y *parrhesía*. Este nuevo filón teórico tiene una larga y rica tradición; en efecto, para llevar a cabo esta empresa estarán como telón de fondo las consideraciones socrático-platónicas, las reflexiones y análisis de los cínicos, los estoicos y los epicúreos (cfr. Iftode, 2013).

Más aún, vale la pena resaltar que los temas de la "relación consigo mismo" y de la "inquietud de sí" se inscriben en el contexto de la resistencia al poder político, en la dirección de realizar un diagnóstico del presente: "[...] interrogación filosófica que problematiza a la vez la relación con el presente, el modo de ser histórico y la constitución de sí mismo como sujeto autónomo" (Foucault, 1999, p. 345).

De la misma manera, es capital considerar el presente como un horizonte que irrumpe, como aquello que nos interpela y, por eso mismo, suscita en nosotros la(s) pregunta(s) por nuestro propio ser histórico. Todavía más, nos llama a una tarea, nos emplaza al ejercicio crítico del pensar; es decir, busca responder a un modo de hacer, de proceder, de vivir filosóficamente la *ontología del presente*. Pero, dado que el pensamiento es "la libertad con respecto a lo que se hace, el movimiento el cual nos desprendemos de ello, lo constituimos como objeto y lo reflejamos como problema" (p. 359), es en tal dirección en la que es factible hablar de una *ontología de nosotros mismos*, no como una teoría ni como una doctrina, sino que "es preciso concebirla como una actitud, un éthos, una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos es a la vez una análisis histórico de los límites que se nos han establecido y un examen de su franqueamiento posible" (p. 351).

De igual modo cabe agregar que la categoría de “gubernamentalidad” ha jugado un rol esencial en sus indagaciones (cfr. McKinlay y Pezet, 2018; Petrakaki, Hilberg y Waring, 2018). Más aún, la aparición de este neologismo se puede rastrear en las lecciones del Cóllege de France, en particular en los cursos *Seguridad, territorio y población* (1977-1978) y *Nacimiento de la Biopolítica* (1978-1979), “para referirse al tipo de reflexividad y de tecnologías que hacen posible la conducción de la conducta” (Castro-Gómez, 2015, p. 46). Dicha categoría apunta a un amplio campo estratégico de relaciones de poder; he aquí una de sus dimensiones:

Con la palabra “gubernamentalidad” quiero decir tres cosas. Por “gubernamentalidad” entiendo el conjunto constituido por la instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y tácticas que permiten ejercer esta forma tan específica, tan compleja, de poder, que tiene como meta principal la población, como forma primordial de saber, la economía política, como instrumento técnico esencial, los dispositivos de seguridad. En segundo lugar, por “gubernamentalidad” entiendo la tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente, no ha dejado de conducir, desde hace muchísimo tiempo, hacia la preminencia de ese tipo de poder que se puede llamar el “gobierno” sobre todos los demás: soberanía, disciplina [...], [finalmente] el resultado del proceso por el que el Estado de justicia de la Edad Media, convertido en los siglos XV y XVI en Estado administrativo, se vio poco a poco “gubernamentalizado”(p. 195).

En concordancia con lo anterior, la noción de “gubernamentalidad” hace énfasis en una multiplicidad de prácticas dotadas de racionalidades particulares (cfr. Dean, 1999), pues, entre los siglos que indica la cita, el Estado surge como la objetivación de una serie de prácticas gubernamentales de manera semejante a la locura o la sexualidad, que obedecen a un tipo de prácticas de carácter médico y disciplinario. Sin embargo, esta categoría no agota ahí su sentido: también opera como una *Analítica* sobre nuestro presente, pues indica por qué hemos llegado a ser lo que somos; esto es, funciona desde una perspectiva arqueológica y genealógica en la medida en que pone al descubierto las relaciones

de saber y de poder que nos han constituido históricamente. ¿Por qué nos conducimos hoy como lo hacemos? ¿Por qué somos gobernados de esta forma en particular? Para Santiago Castro-Gómez: “La analítica – gubernamentalidad– se inscribe en esa tradición ‘crítica’ en la que Foucault también reconoce a Kant: desestabiliza nuestro repertorio ético (nuestro *éthos* presente), abriendo, quizá, otras posibilidades de conducta” (2015, pp. 51-52).

Paralelamente se infiere que sus estudios sobre la Antigüedad van más allá de un mero ejercicio hermenéutico. Su intención es poner de manifiesto un *poder de resistir* hecho carne o materializado en relación con la organización o disposición fundamental del saber y del poder que nos constituye, pero al que es posible oponerse desde las prácticas de libertad:

Se trata, pues, de darse por la *ley la libertad*, de fundar la existencia, un modo de ser, en la libertad; la libertad, pues, como *éthos*, como forma de vida. Y ello como una relación de sí consigo que no ha de ser entendida como “conciencia de sí”, sino como *constitución de sí* como sujeto moral, sujeto moral de libertad. No puede tratarse, entonces, del cuidado de sí preexistente y sustancial, tampoco de la constitución de un *sí mismo*, más bien de la constitución de un *sí* que es sólo cuidado, cuidado de sí: es *la constitución de la libertad como cuidado de sí, como obligación de sí* (Díaz, 2001, pp. 112-113).

He ahí el interés de Foucault por las “prácticas de sí”, “técnicas de vida” o “artes de la existencia” que encontró en el mundo grecorromano (cfr. Iftode, 2013).

De la misma forma, en *El gobierno de sí y de los otros* (1982 – 1983) problematiza la verdad, pero no en un sentido epistemológico o gnoseológico, sino bajo un cariz diverso, ahora con una clara connotación ético-política. La noción de la que se servirá y que será el hilo conductor de sus indagaciones y disquisiciones será la *parrhesía*: el decir verdad, el hablar franco, la libertad de palabra, la *libertas* para los latinos (cfr. Foucault, 2009, p. 59). De igual manera, para acometer el estudio de este concepto irá a la tradición antigua; justamente en ese contexto afirmará lo siguiente:

Esta noción de *parrhesia* que era importante en las prácticas de dirección de conciencia, era [...] una noción rica, ambigua, difícil en cuanto designaba en particular una virtud, una cualidad [...], un deber, es una técnica, un procedimiento [...] (2009, p. 59).

Con el juego de la *parrhesia* se establece una relación de coincidencia entre el sujeto de la enunciación y el sujeto de la conducta. Por eso mismo se constituyó en la tradición grecolatina como un elemento central en el pensamiento moral y político, pues a través de su importancia puede seguirse la evolución de la filosofía clásica, además de constituirse como un vínculo entre el paganismo y el cristianismo. Al mismo tiempo, al configurarse como una de las formas de veridicción tuvo que enfrentarse con otras existentes en la época, como la profecía, la sabiduría y la enseñanza (técnica). La *parrhesia* durante mucho tiempo fue un nexo muy potente entre el “cuidado de sí” y el “cuidado de los otros”, entre el “gobierno de sí” y el “gobierno de los otros”, frontera en la que coinciden la ética y la política (cfr. Foucault, 2004, p. 23).

De la misma manera, en la práctica de la *epimeleia* se vislumbran otras formas de ser, es decir, ya *no ser uno mismo*; por tanto, cabe resaltar que lo que se postula es una tarea, una nueva manera, una nueva praxis de subjetivación y quizá una nueva responsabilidad: hay que implementar nuevas formas de subjetividad rechazando el tipo de individualidad que se nos ha impuesto. “Hoy en día, la lucha contra las formas de sujeción –contra la sumisión de la subjetividad– se está volviendo cada vez más importante, incluso cuando las luchas contra las formas de dominación y explotación no han desaparecido, más bien lo contrario” (Foucault, 2003, p. 8).

Así, este ejercicio de reflexión, de análisis e indagación que ahora proponemos responde a la inquietud de considerar los avances y rupturas en el campo de la filosofía moral desde la segunda mitad del siglo XX hasta la actualidad; por ello, consideramos que los últimos trabajos de Michel Foucault son pistas para tratar de encontrar las huellas de una nueva manera de encarar los asuntos de la razón práctica: “[...] una posible nueva fundamentación de la ética en relación con la actualidad” (Schmid, 2002, p. 10).

En suma, el horizonte de nuestras indagaciones en orden a comprender la nueva propuesta ético-política de Foucault serán las lecciones del año de 1983. En efecto, uno de sus objetivos en este periodo

es la elaboración de una serie de estudios sobre *El gobierno de sí y de los otros* en sus dimensiones éticas y políticas. Así, no es difícil inferir que este curso sería una prolongación del curso de 1982, *Hermenéutica del sujeto*. Por eso mismo es frecuente encontrar constantes alusiones a dicho curso; por ello el paso del *gobierno de sí mismo* (*epimeleia heatou, cura sui*, en 1982) al *gobierno de los otros* (*parrhesía*, en 1983).

Nexo entre el cuidado de sí y el gobierno de sí y de los otros (*parrhesía*)

Como ya era costumbre en muchas de sus entrevistas y conferencias, y a manera de introducción de este curso –*El gobierno de sí y de los otros*, 1982-1983–, Foucault se enfoca en una especie de análisis retrospectivo y evaluativo de su “proyecto general”. Entre otras cosas menciona que su objetivo es desmarcarse del modo tradicional desde el cual han trabajado los historiadores: *historia de las mentalidades o una historia de las representaciones*. Su trabajo se ha enfocado en hacer una historia del pensamiento, y por ello entiende “focos de experiencia” como una urdimbre o red en la que se articulan unos con otros: “primero, las formas de un saber posible; segundo, las matrices normativas de comportamiento para los individuos, y, por último, modos de existencia virtuales para sujetos posibles” (Foucault, 2009, p. 19). De hecho, lo que subyace es la intención de retomar ciertos aspectos ya mencionados en el curso 1982, como, por ejemplo, la referencia a la *parrhesía*, el discurso veraz en el orden de la política.

Asimismo, en la clase del 5 de enero de 1983 afirma que tomará como punto de partida a modo de exergo un texto emblemático, el pequeño opúsculo que Kant publicó en noviembre de 1784, intitulado *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*; en la interpretación que hace de este texto afirma que la Ilustración “abarca con exactitud, y formula en términos muy ceñidos, uno de los problemas importantes de los que querría hablarles: precisamente la relación del gobierno de sí y de los otros” (2009, p. 23). Para Michel Foucault, la Ilustración será considerada como una exigencia del decir veraz, esto es, como la toma valerosa de la palabra de verdad desde una dimensión histórica, ya no en el sentido de una analítica de la verdad sino como una analítica de la actualidad.

De hecho, la cuestión que a mi entender aparece por primera vez en los textos de Kant es la del presente, la actualidad, la cuestión de: ¿qué pasa hoy? ¿Qué pasa

ahora? ¿Qué es ese “ahora” dentro del cual estamos unos y otros, y que es el lugar, el punto desde el que escribo? (2009, p. 29).

En el texto de Kant *Was ist Aufklärung?* encuentra la actualidad de la “estética de la existencia” en la medida en que “cuidar de sí” se presenta como una exigencia y como fuerza de creación de nosotros mismos. La cuestión que aparece por primera vez en este texto es la del presente, la de la actualidad y de “nosotros en el presente”. Para el *éthos* moderno, el alto valor del presente es inseparable del deseo de imaginarlo de otro modo y de transformarlo. Es un ejercicio que capta lo real para confrontarlo con una práctica de libertad que al mismo tiempo respeta y viola lo real. La tarea, por tanto, que nos impone la *Aufklärung* es resistir a los poderes que intentan controlar, clasificar y normalizar nuestra vida

El esfuerzo para configurar una ética del arte de vivir no es así sino una reacción frente a las condiciones y técnicas de dominación que, en el mundo moderno, producen y tienen como objeto al individuo; una reacción, en suma, frente a los modos de comportamiento a los que éste no tiene más remedio que someterse. Frente a las relaciones de poder que se dirigen al individuo con objeto de someterlo, esta ética busca, por así decir, la inversión del vector: analizar las relaciones de poder que proceden del individuo y que se dirigen contra determinadas relaciones de dominio con objeto de intervenir en ellas y modificarlas (Schmid, 2002, p. 211).

En consecuencia, se trata de una ontología del presente, de la actualidad, de nosotros mismos y de la modernidad (2009, p. 39). Dicha ontología de la actualidad nos plantea como tarea y compromiso en los diversos campos de la vida social prácticas de resistencia, esto es, estrategias y tácticas sin las cuales no es factible el juego de la verdad y la libertad. Analicemos lo anterior. Para Michel Foucault, la *parrhesía* es decirlo todo, es la coherencia entre el decir y el pensar, puesto que en ella lo esencial es la formulación de la verdad que se manifiesta en dos niveles: “un primer nivel que es el enunciado de la verdad [...] y un segundo nivel del acto parrhesiástico [...] es la afirmación de la verdad de lo que se dice: uno mismo lo cree, lo estima y lo considera en concreto como auténticamente verdadero” (2009, p. 80).

De hecho, podemos considerar que la práctica de la *parrhesía* es una actividad que está ligada a la *epimeleia*, pues al igual que ésta requiere de ciertas tecnologías para que de manera efectiva se opere un cambio en el juego de la verdad, justamente para decir la verdad sobre sí mismo. Una de esas técnicas es la *askesis*, ascetismo en el sentido de entrenamiento o ejercicio práctico de autoposesión y autogobierno para afrontar ética y racionalmente el mundo, práctica que va acompañada de ciertos ejercicios particulares y prácticos, como la práctica de la lectura, la meditación, el examen de conciencia y el control de nuestras representaciones.

De la misma manera, el cuidado de sí, la *epimeleia*, se caracteriza por ser una actitud general, un modo de relación consigo mismo, los demás y el mundo. Es, también, una forma de ver las cosas, esto es, desde el exterior hacia el sí mismo. Es una forma de actuar en la que el sujeto se transfigura, en la que la propia existencia se pone en cuestión. Particularmente, la *epimeleia* es una práctica que tiene que ver con la espiritualidad, entendida ésta como las condiciones que le permiten al sujeto transformarse para acceder a la verdad: “[...] si llamamos filosofía a eso, creo que podríamos llamar “espiritualidad” la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad” (2008, p. 33).

***Parrhesía*: decir veraz**

Huelga decir, por la pertinencia del asunto, que, en la clase del 2 de enero de 1983, Foucault recapitula algunos de los desarrollos previos de su “proyecto general”; así, desde una mirada retrospectiva y desde sus respectivas metodologías busca establecer una correlación entre el saber, lo normativo y las prácticas de sí:

[...] quería tratar de ver cómo se puede establecer, cómo se hace efectivamente su correlación, y aprehender algunos puntos, algunos elementos, algunas nociones y algunas prácticas que marcan esa correlación y muestran cómo se pueden efectuar en los hechos. Y [...], al plantear la cuestión del gobierno de sí y de los otros, querría intentar ver de qué manera el decir veraz, la obligación y la posibilidad de decir la verdad en los procedimientos de gobierno, pueden mostrar que el individuo se constituye como sujeto en la relación

consigo y en la relación con los otros. El decir veraz en los procedimientos de gobierno y la constitución de (un) individuo como sujeto para sí mismo y para los otros [...] (2009, p. 58).

El fin es conectar dichos problemas al gobierno de sí y de los otros; por tanto, la noción de *parrhesía* será capital en la medida en que ésta es asumida como una práctica del decir veraz, como el medio a través del cual se verbaliza la verdad en las formas de gobierno y, de este modo, se muestra cómo el individuo se constituye como sujeto en la relación consigo mismo y con los otros.

Ahora bien, consideramos que es esencial puntualizar e indicar algunos de los sentidos de la *parrhesía* con el objetivo de enmarcarla en la dimensión de las prácticas de sí y su correlato social. No obstante, en *La hermenéutica del sujeto*, en particular en la clase del 10 de marzo de 1982, ya había adelantado Foucault algunos aspectos acerca de esta noción. En efecto, en aquella ocasión describía la *parrhesía* en relación con la franqueza del maestro de existencia, aquél dispuesto a estremecer a su discípulo y a provocar su ira con la denuncia sin rodeos de sus defectos, sus vicios y sus malas pasiones.

Ese hablar franco exige, por un lado, la obligación de decir la verdad, y, por otro lado, la asunción de unos procedimientos y técnicas de gobierno –la gubernamentalidad. Sin embargo, reconoce que dicha noción no ha sido muy estudiada porque no existen de manera directa alusiones, lo que implica que no se reflexionó suficientemente al respecto. De igual modo, son muy pocas las fuentes y las que nos han llegado son fragmentarias, como el tratado de Filodemo (cfr. 2009, p. 62). Ahora bien, sostiene, a pesar de lo anterior, que la *parrhesía* merece especial atención por “su muy prolongada perdurabilidad, su muy extenso uso durante toda la Antigüedad [...], bien establecido, bien definido en grandes textos clásicos, trátase de Platón o de Eurípides” (p. 63), entre otros, incluyendo pensadores romanos y cristianos.

A pesar de su pluralidad de registros, tal es el caso de la dirección de conciencia que también se aplicó al campo de la política. Justamente en la política adquiere matices que pueden ser comprendidos desde la dirección individual y el problema del alma del príncipe (cfr. McKinlay y Pezet, 2018). También, se encuentran registros de su uso en el campo de la experiencia religiosa, sólo que allí adquiere un nuevo sentido y práctica:

Es decir que se pasará de un sentido del concepto de *parrhesía* que la sitúa como obligación por parte del maestro de decir lo que es verdad al discípulo, al de obligación por parte del discípulo de decir lo que es real de sí mismo al maestro (2009, p. 64).

Otro de los sentidos es su consideración como una virtud, una cualidad; esta acepción no se interpreta de la misma manera, es decir, de manera unívoca. De hecho, en la tradición de la espiritualidad cristiana la *parrhesía* tiene un significado de indiscreción, pues incita el deseo de hablar más de la cuenta de sí mismo. Ahora bien, la *parrhesía* se puede asumir perfectamente como una manera de decir la verdad, pero, ¿qué quiere decir, se pregunta el autor, una manera de decir la verdad y cómo se puede caracterizar?

Normalmente una manera de decir la verdad implica que ésta posee una estructura y una finalidad; así, ésta puede ser enunciada de diversas maneras según la estrategia en la que esté fundada o sustentada, como una estrategia de demostración, una estrategia de persuasión, una estrategia de enseñanza o, finalmente, como una estrategia de discusión. No obstante, Michel Foucault se encargará de desmontar cada una de esas estrategias; según él, la *parrhesía*, “[n]o participa de la demostración, no participa de la retórica, no participa de la pedagogía” (p. 73). Como tampoco puede estar considerada dentro del campo de la erística, toda vez que ésta se asume como un arte en el que a través de la discusión se permite el triunfo de lo que uno cree verdadero.

Entonces, “¿dónde será posible situarla?” (p. 74). Para ubicarla en el lugar correspondiente, Foucault se ha servido de un texto de Plutarco, *Vidas paralelas*, “el párrafo V de la *Vida de Dión*” (p. 65). En ese pasaje aparecen como personajes centrales Platón, Dión y el tirano Dionisios: Platón toma la palabra y le habla al tirano sobre la virtud, la valentía y la justicia, ante lo cual Dionisios “no ocultó su descontento [...]; preguntó a Platón: ¿Qué has venido pues a hacer a Sicilia? Y Platón respondió: A buscar un hombre de bien. El tirano replicó: ‘Por los dioses, es evidente que aún no lo has encontrado’ (p. 66). De esta manera queda reflejado el sentido de la *parrhesía*, pues ante la figura del tirano se yergue el *parrhesiastés*, quien dice lo que es verdadero porque él sabe que es verdadero; es decir, no sólo es sincero y lo que manifiesta no sólo es su opinión, sino que ésta, también, es verdadera. En el caso de Dión, no sólo gozaba del favor del tirano, sino que el texto de Plutarco menciona

que “[e]ra prácticamente el único a quien el tirano toleraba la *parrhesía*, y le dejaba decir osadamente cuanto se le ocurriera” (p. 67). En este orden de ideas, cabe mencionar que la práctica de la *parrhesía* se encarna en estas dos figuras: Platón y Dión. Asimismo, para el filósofo francés hay otro texto de Sófocles, *Edipo rey*, que guarda en la distribución de los personajes similitudes con el de Plutarco. Allí aparecen tres personajes: “un tirano (*tyrannos*), (...) el hermano de su mujer, y aquel que dice la verdad” (p. 68)

De igual manera, como forma de veridicción, la *parrhesía* se enfrentó a otras formas existentes en la antigüedad como la profecía, la sabiduría, la retórica, esta última en el campo de la política porque la persuasión allí era necesaria. Sin duda fue una expresión capital en la filosofía, pues desde Sócrates hasta Marco Aurelio se asumió como un modo de vida. La *parrhesía* es una práctica de sí y es un nexo de unión entre *el cuidado de sí* y *el cuidado de los otros*, entre *el gobierno de sí* y *el gobierno de los otros* es un punto de intersección entre la ética y la política.

Ahora bien, desde una analítica de la actualidad, podemos considerarla como una actividad política y psicagógica, un modelo de conducta que permite al individuo fluidificar las relaciones de poder establecidas, generando nuevos espacios para el diálogo. En suma, la *parrhesía* es un concepto central de una “historia de la verdad”, justamente porque la *parrhesía* denota tanto una cualidad moral, un *éthos*, como, por otra parte, un procedimiento técnico, una *techné*. Ambos son indispensables para transmitir el discurso verdadero. Esta franqueza es la libertad, la apertura que permite lo que ha de decirse, cuando haya de decirse, en la forma en que se considere conveniente decirlo. Es más, una escucha, una técnica como una ética de la escucha, de igual modo, una técnica y una ética de la lectura y de la escritura, que son ejercicios de subjetivación del discurso verdadero (cfr. 2008, pág. 354).

La *parrhesía* comporta la necesidad de hablar de tal modo que su enunciación no requiere un tipo de dependencia: “la *parrhesía* (el hablar claro) [...] tiene [...] un adversario moral, al cual se opone directamente, contra el cual debe luchar [...], es la adulación [...], la adulación es el enemigo” (2008, p. 355). Por tanto, se dirige al otro de tal manera que ese otro va a poder constituir una relación consigo mismo que sea una relación autónoma, independiente, plena y satisfactoria. Es de tal forma verdadera que permite una forma de subjetivación, garantiza la autonomía del otro, de quien recibe la palabra.

La *parrhesía* marcará una diferencia con los actos de habla de los pragmáticos ingleses; en efecto, para que éstos alcancen su validez se precisa de un contexto institucional y, al mismo tiempo, un individuo que posea algún tipo de autoridad o estatus. Por el contrario, la *parrhesía* se caracteriza por ser una expresión pública y arriesgada de una convicción propia. Ese hablar veraz trae consigo un riesgo indeterminado para su enunciador; será, por tanto, una cierta práctica del lenguaje de carácter transgresivo.

En cierto sentido, entonces, se trata de lo contrario de lo performativo, en el que la enunciación del algo provoca y suscita, en función del mismo código general y el campo institucional donde el enunciado performativo se pronuncia, un acontecimiento completamente determinado. Aquí en cambio, se trata de un decir veraz, un decir veraz irruptivo, un decir veraz que genera una fractura y abre el riesgo [...] (Foucault, 2009, p. 79).

Por otra parte, en el enunciado performativo no es importante que exista una relación intrínseca entre lo que se enuncia y el enunciado mismo: “en lo que respecta al cristiano que dice ‘yo te bautizo’ y hace los gestos que hace, no importa mucho que no crea en Dios ni en el diablo” (p. 80). Ahora bien, en la *parrhesía* existe un fuerte vínculo entre el enunciado y lo que se dice: “Digo la verdad y creo verdaderamente que es verdad, y creo verdaderamente que digo la verdad en el momento de decirla” (p. 80). Este fuerte vínculo entre el enunciado y el acto de proferirlo es absolutamente indispensable para que se efectúe el acto parresiástico. En efecto, esta condición de necesidad se comprende como una especie de pacto parresiástico, “el pacto del sujeto hablante consigo mismo” (p. 81). Dicho de otra manera, en la *parrhesía* se establece un doble pacto: por un lado, el sujeto dice la verdad, “esta es la verdad” (p. 81), pero también dice, y éste es el segundo rasgo del pacto, cuando públicamente se manifiesta, “soy quien ha dicho esta verdad; por lo tanto, me ligo a la enunciación y corro el riesgo de todas sus consecuencias” (p. 81).

Por otra parte, frente a los enunciados performativos que requieren de quien los enuncia un estatus para que sea válido, para que se efectúe lo que enuncia, en los enunciados parresiásticos no es el hecho de que el sujeto que habla tenga el estatus (puede ser cualquiera); lo realmente importante y necesario no es el estatus, sino que el parresiásta es quien hace valer su propia libertad de individuo que habla.

[...] sólo hay *parrhesía* cuando hay libertad en la enunciación de la verdad, libertad del acto por el cual el sujeto dice la verdad, y libertad también de ese pacto mediante el cual el sujeto que habla se liga al enunciado y la enunciación de la verdad. En esa medida, en el corazón de la *parrhesía* no encontramos el estatus social, institucional del sujeto, sino su coraje (p. 82).

En suma, vemos aparecer en la superficie de esta caracterización la configuración dominante de los análisis que ha hecho Foucault en los años anteriores sobre la ética del “cuidado de sí” en la Antigüedad. Análisis que, entre otras cosas, arrojan una modificación sustancial sobre la manera en que opera el concepto de “verdad”. Ésta deja de ser una propiedad de los enunciados como referentes de aquello que anuncian; ahora se determina a partir de una cierta forma de vida de aquel que habla. En ese sentido, el decir la verdad está subordinado al cuidado de sí mismo, al estilizarse a sí mismo en una cierta forma de vida.

La *parrhesía* es una noción fundamentalmente política que tiene que ver con el principio de la existencia como obra que se debe modelar en toda su perfección posible, esto es, la búsqueda de una coherencia entre el decir y el ser, o entre el ser y el decir. Así que lo capital de esta noción no es del orden de lo semántico; en realidad el punto de anclaje de las investigaciones foucaultianas es la voluntad de verdad bajo sus diferentes expresiones o modalidades: la del combate, la del coraje, la de la resolución, la de la resistencia. Por lo tanto, en la *parrhesía* socrática encuentra Foucault que el modo de vida es el correlato fundamental de la práctica del decir veraz; por eso mismo la *parrhesía* tiene que ver con la manera en que se vive, con dar cuenta de sí mismo, con el estilo de vida, con la manera de vivir, con la forma misma que le damos a la vida:

En el *Laques* [...] a partir de un mismo aspecto en común (rendir cuentas de sí mismo y cuidar de sí), la autoinstauración ya no se hace en absoluto conforme al modo del descubrimiento de una *psiké* como realidad ontológicamente distinta del cuerpo, [sino] como una manera de ser y manera de hacer, manera de ser y manera de hacer que [...] es necesario explicar a lo largo de la existencia. La manera como uno vive, la manera como ha vivido: de eso hay que rendir cuentas, y eso es lo que se presenta como el objetivo mismo de

esa empresa de rendición de cuentas. Vale decir que la rendición de cuentas de sí mismo [...] [n]os conduce al *bios*, a la vida, a la existencia y a la manera como la llevamos [...] (Foucault, 2010, p. 172)

Libertad, ética y política de la *parrhesía*

La teoría política durante mucho tiempo se sustentó en la idea de “soberanía” y de “contrato social”. Era a través de la delegación del poder del individuo en el soberano mediante el cual éste ejercía una especie de dominio, lo que daba lugar a un tipo de orden jurídico. No obstante, dicho esquema explicativo se mostró insuficiente para dar cuenta de manera coherente del surgimiento en la modernidad de nuevas y sofisticadas formas de sujeción sobre el individuo y sobre la población: “[...] el Occidente conoció desde la edad clásica una profundísima transformación de esos mecanismos de poder” (Foucault, 2000, p. 164). Ese nuevo modo de ejercicio del poder “se ejerce positivamente sobre la vida, que procura administrarla, multiplicarla, ejercer sobre ella controles precisos y regulaciones generales” (p. 165). Así, desde este campo de inteligibilidad conceptual que denominó *Bio-política* se pueden pensar los mecanismos desde los cuales se gestionaba la vida del individuo y de la población (cfr. Hull, 2017). Al respecto Foucault sostiene: “Por primera vez en la historia, sin duda, lo biológico se refleja en lo político” (p. 172).

Una sociedad normalizadora fue el efecto histórico de una tecnología de poder centrada en la vida. En relación con las sociedades que hemos conocido hasta el siglo XVIII hemos entrado en una fase de regresión [...]. Y contra este poder nuevo en el siglo XIX, las fuerzas que resisten se apoyaron en lo mismo que invadía –es decir en la vida del hombre en tanto ser viviente [...]. La vida, pues, mucho más que el derecho, se volvió entonces la apuesta de las luchas políticas [...] (2000, p. 175).

Ahora bien, este enfoque ha recibido muchas críticas, pues parece dejar sin una respuesta apropiada el problema de la libertad, por una parte, y por otra las prácticas de resistencia, porque lo que se vislumbra es que el sujeto es objeto de un saber y de un poder; en consecuencia, no queda aún claro de qué manera podría levantarse o liberarse de esta

forma de sujeción. Así, lo que se constata es un sujeto pasivo atravesado por prácticas coercitivas y constituido por “técnicas de sujeción”. Es evidente, entonces, que dicho esquema teórico no da una solución al problema de un sujeto sujetado, determinado, cooptado.

Por otra parte, consideramos necesario indicar las diversas fluctuaciones que adquiere en su pensamiento la noción de “poder”, tal y como se indicó hace un momento; así, en el curso de 1974-1975, intitulado *Defender la sociedad*, había indicado la necesidad de abandonar el modelo jurídico de soberanía por el de relaciones de fuerza, de lucha, de confrontación. De igual manera, en el curso de 1978-1979, *Seguridad, territorio y población*, va a sustituir este modelo explicativo por el de gubernamentalidad. El primero hace referencia a la política, mientras que el segundo puede ser considerado desde el ámbito de la ética. En este orden de ideas, nos parece fructífera e iluminadora la reflexión de Daniel Lorenzi al respecto:

... [This] allows Foucault to emphasize that freedom of individuals constitutes “the condition for the exercise of power,” or better, of this specific form of power called “government”: government can only be exercised on free subjects, and only as long as they remain free, that is to say as long as they are faced with “a field of possibilities in which several ways of behaving [conduites], several reactions and diverse comportments, may be realized” (Lorenzi, 2016, pp. 7-21).

Por esta razón, consideramos que el concepto de “gubernamentalidad” le abrió nuevas posibilidades para pensar el problema de la libertad y el determinismo, por cuanto las relaciones de poder se van a comprender como la capacidad de los individuos para incidir en la conducta de los otros: “El modelo de relación propio del poder no debería buscarse, entonces, por el lado de la violencia o la lucha, y tampoco del contrato y el lazo voluntario (que a lo sumo sólo pueden ser instrumentos), sino del lado de ese modo de acción singular –ni guerrero ni jurídico– que es el gobierno” (Foucault, 2001, pp. 241-257). En este orden de ideas, el poder no es concebido como una confrontación o una especie de vínculo, sino que ahora se concibe como un ejercicio de gobierno; gobernar es, por tanto, estructurar un campo de posibilidades de acción.

Una vez planteado y hasta cierto punto superado el “cuello de botella” en torno a la configuración del sujeto desde el saber y el poder

que impedía pensar el problema de la libertad y de la resistencia, Michel Foucault emprende una nueva tarea que se inscribe en los dos últimos cursos del Colegio de Francia, *El gobierno de sí y de los otros* y *El coraje de la verdad*. Dicha tarea consiste en la busca de la genealogía del concepto de *parrhesía*, y observa Foucault que existe una relación entre decir la verdad y la práctica de la libertad, y deduce que el acento de dicha relación recae en la manera en que el sujeto, al decir la verdad, se manifiesta, esto es, se representa a sí mismo y a los demás como alguien que dice la verdad. La *parrhesía* es el “acto mediante el cual el sujeto, al decir la verdad, se manifiesta [...], se representa a sí mismo y es reconocido por otros como alguien que dice la verdad” (Foucault, 2010, p. 19).

En efecto, la *parrhesía* es lo opuesto al decir que no se ocupa de la verdad sino del modo de expresarla. La *parrhesía* es la actividad totalmente contraria de aquélla de quien sólo la enuncia con la intención de hacer creer y no por ser su propia convicción. Así, la *parrhesía* se opone a la adulación que hace del interlocutor alguien dependiente de la mentira y el engaño; por eso mismo, la *parrhesía* exige coraje, valor para proferir una palabra que puede ser mordaz, hiriente y develadora. Según Jorge Dávila: “Se trata de una armonía ontológica entre el *logos* y la *bios*, una armonía cuyo rasgo distintivo no es ni la solemnidad, ni la fineza, ni la pasión [...], sino el coraje” (Dávila, 2007, pág. 116).

Empero, mediante la *parrhesía*, el *decir veraz*, se da una transformación o, lo que es igual, un proceso de subjetivación, de tal manera que el sujeto no sólo es un sujeto de enunciación, sino alguien que tiene la capacidad de orientar, de dirigir su conducta, y que es, al mismo tiempo, un sujeto de acción. Así, la *parrhesía* es el lugar en el que se puede articular el problema del ejercicio de la libertad y de la verdad, pues se trata de un pensar cómo se dice la verdad que es al mismo tiempo un ejercicio de la libertad.

Con la noción de *parrhesía*, arraigada originariamente en la práctica política y la problematización de la democracia, y derivada a continuación hacia la esfera de la ética personal y la constitución del sujeto moral, con esta noción de raíz política y derivación moral, tenemos, para decir las cosas de manera muy esquemática –y fue por eso que me interesé en ella, me detuve en ella y sigo haciéndolo–, la posibilidad de plantear la cuestión del sujeto y la verdad desde el punto de vista de la práctica

de lo que podemos llamar el gobierno de sí mismo y de los otros" (Foucault, 2010. pp. 26-27).

De tal manera que la *parrhesía* descansa en la posibilidad de decir lo que se piensa, pero para que ello sea posible se requiere tener coraje, pues su ejercicio siempre entraña un riesgo en el que "los sujetos se proponen por voluntad propia decir la verdad, y aceptan en forma voluntaria y explícita que ese decir veraz podría costarles la vida" (Foucault, 2009, pp. 74-75). De igual manera, vale la pena indicar que la *parrhesía* para los antiguos se consideró como una tecnología de la libertad, pues a través de su práctica el sujeto iba adquiriendo dominio sobre sí mismo:

In classical Greece, assuming mastery over oneself, especially one's emotions, appetites and desires, was the practice of freedom and the goal of education (*paideia*). The goal of education was to free oneself from enslavement to passions, appetites, and emotions [...]. Parrhesia was then an educative practice in which one overcame fear by speaking out honestly and directly (Zembylas y Fendler, 2007, p. 328).

Conclusiones

No parece descabellado indicar que las últimas investigaciones, elaboraciones y reflexiones que Michel Foucault hizo a partir de las categorías de *aphrodisia*, *epimeleia* y *Parrhesía* pueden y deben ser interpretadas en clave ético-política. De igual manera, ese nuevo aparataje conceptual va reconfigurando su proyecto inicial. En efecto, Angel Gabilondo (cfr. 1999, pp. 9-10) señala que desde los años 1978 a 1984 se gestan las *Modificaciones*, tal y como aparecen en *El uso de los placeres*. De esta forma, vemos aparecer en sus cursos, seminarios, y entrevistas categorías como "hermenéutica de sí", "historia de la verdad", "análisis de los juegos del falso y lo verdadero" y, asimismo, la idea de un sujeto que se constituye desde una experiencia histórica, experiencia en la que el sujeto puede y debe ser pensado. Práctica y ejercicio mediante los cuales, en la elaboración y transformación de sí mismo, se accede a un modo de ser; este modo de ser, este *éthos*, nos remite al presente, a la actualidad. Por consiguiente, si nuestra comprensión es correcta, podemos conjeturar que este último trayecto de su vida como pensador, como investigador, está marcado por unas dinámicas que nos permiten

postular que uno de sus marcos de referencia consiste básicamente en problematizar la actualidad.

En este orden de ideas, es pertinente indicar que, aunque apeló a la tradición grecolatina, bastión sustancial del último Foucault, su sentido apunta a nuestra contemporaneidad; es decir, se trata de comprender cuáles son las formas más auténticas de resistir a los diversos mecanismos de sujeción que desde el siglo XVIII se han configurado en Occidente.

De igual modo, la relación con la verdad, encuadrada dentro de la ética como una *estética de la existencia*, no tiene como *télos* lo epistemológico, ni un desciframiento de uno por sí mismo, ni una hermenéutica del deseo que permita una purificación. Por el contrario, sus reflexiones están orientadas, inspiradas en la tradición crítica, mas no la del límite a la manera kantiana, sino la del franqueamiento, esto es, un trabajo sobre el pensamiento, un trabajo que nos conduce a la elaboración de nosotros mismos y del mundo en que vivimos.

Finalmente, la “preocupación por sí mismo” no debe interpretarse como el abandono de la cuestión de la resistencia al poder político. Creemos que su vinculación con la *parrhesía* la fundamenta y le da más potencia al establecer que una de las tareas del sujeto no sólo es su configuración, sino que debe conformar su conducta con su palabra. De este modo logra construir un nexo teórico que permite unir la reflexión de los antiguos con las tareas inconclusas de la modernidad; una reflexión filosófica que devenga *a fortiori* un acontecimiento, y ese acontecimiento no es otro que nuestra actualidad: “hacia lo que no es o ya no resulta indispensable para la constitución de nosotros mismo como sujetos autónomos” (Foucault, 1999, p. 346). En suma, la búsqueda de un nuevo arte de vivir no significa para Foucault, como él dice en 1980, otra cosa que poner en marcha una filosofía crítica que busque las condiciones e infinitas posibilidades de transformar al sujeto, de transformarnos a nosotros mismos; en ello reconocemos claramente su talante nietzscheano.

Foucault's investigations into the modes by which human beings are made into subjects are, above all, historical investigations. For Foucault, as for Nietzsche, there are no essences of human beings and, therefore, also no possibility for universalist theories concerning the nature of human beings (Peters, 2014, p. 208).

En síntesis, dicha manera de considerar al sujeto historizado permite trascender las prácticas de sujeción que históricamente se nos han impuesto, prácticas que en Occidente se han articulado a dispositivos de carácter tecnológico y de regularización, a partir de las cuales se ha configurado un saber –unos saberes en la modernidad– desde el que se ha cooptado al sujeto y, al mismo tiempo, se ha cooptado su libertad, su autonomía. No obstante, para nuestro autor, el ejercicio de la libertad es una *ontología de nosotros mismos*, es decir, un espacio para una vida filosófica; en efecto, se trata de una interpretación en la que las prácticas de libertad son juegos de verdad.

Bibliografía

- Castro-Gómez, S. (2015). *Historia de la gubernamentalidad I. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Siglo del Hombre Editores.
- Díaz, M. (2001). *Abertura de la libertad y juego ontológico: problematización de la idea de una ontología histórica en Foucault*. Universidad Complutense de Madrid.
- Dávila, J. (2007). Michel Foucault: ética de la palabra y vida académica. *Utopía y praxis latinoamericana*, 39, 107-132.
- Dean, M. (1999). *Governmentality: Power and Rule in Modern Society*. SAGE.
- Foucault, M. (1999). *Obras esenciales. Volumen III. Estética, ética y hermenéutica*. Paidós.
- (2000). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Siglo XXI.
- (2001). El sujeto y el poder. En H. L. Dreyfus y P. Rabinow (eds.), *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Ediciones Nueva Visión.
- (2003). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, 3, 3-20.
- (2004). *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Paidós.
- (2008). *La hermenéutica del sujeto*. Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- (2009). *El gobierno de sí y de los otros*. Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- (2010). *El coraje de la verdad*. Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- (2014). *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Siglo XXI.
- Hull, G. (2017). The Subject and Power of Bioethics. *Journal of Ethics, Medicine and Public Health*, 3, 410-419.

- Iftone, C. (2013). Foucault's Idea of Philosophy as 'Care of the Self:' Critical Assessment and Conflicting Metaphilosophical Views. *Procedia. Social and Behavioral Sciences*, 71, 76-85.
- Lorenzi, D. (2016). From Counter-Conduct to Critical Attitude: Michel Foucault and the Art of Not Being Governed Quite So Much. *Foucault Studies*, 21, 7-21. ULR: <https://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/article/view/5011/5441>.
- McKinlay, A. y Pezet, E. (2018). Foucault, Governmentality, Strategy: From the Ear of the Sovereign to the Multitude. *Critical Perspectives on Accounting*, 53, 57-68.
- Petrakaki, D., Hilberg, E. y Waring, J. (2018). Between Empowerment and Self-Discipline: Governing Patients' Conduct Through Technological Self-Care. *Social Science & Medicine*, 213, 146-153.
- Peters, M. A. (2014). Truth-Telling as an Educational Practice of the Self: Foucault, Parrhesia and the Ethics of Subjectivity. *Oxford Review of Education*, 29(2), 207-224.
- Schmid, W. (2002). *En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*. Pre-Textos.
- Zembylas, M. y Fendler, L. (2007). Reframing Emotion in Education Through Lenses of Parrhesia and Care of the Self. *Studies in Philosophy and Education*, 26, 319-333.

<http://doi.org/10.21555/top.v0i59.1091>

Augusto Del Noce: A Philosophical Look at the Student Movement

Augusto Del Noce: una mirada filosófica a la contestación juvenil

Joaquín García-Huidobro
Grupo de Investigación en Filosofía Práctica
Universidad de los Andes
Santiago de Chile
Chile
jgh@miuandes.cl
<https://orcid.org/0000-0002-9958-8566>

Recibido: 12 - 09 - 2018.

Aceptado: 09 - 01 - 2019.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

1968 has been considered by Augusto Del Noce as “the richest year in implicit philosophy since 1945”. In effect, the student protests of the time, far from being a circumstantial movement, constituted a rebellion against the “technocratic society”, that is, a protest against the model of society that the West built after the Second World War to oppose communism. However, this rebellion was frustrated because it assumed a large part of the criteria that had led the left to change the struggle for the emancipation of the proletariat, fruit of their concern for the weak, for the banners of sexual emancipation. Del Noce warns that, lacking an adequate philosophical foundation, the May 68 movement ended up being unable to resist the instrumental rationality of the society it sought to combat.

Keywords: Augusto Del Noce; May of 1968; Marxism; surrealism; student revolution.

Resumen

El año 1968 ha sido considerado por Augusto Del Noce como “el año más rico en filosofía implícita desde el 1945”. En efecto, la contestación juvenil de entonces, lejos de ser un movimiento circunstancial, constituyó una rebelión contra la “sociedad opulenta”, es decir, una protesta contra el modelo de sociedad que construyó Occidente después de la Segunda Guerra Mundial para oponerse al comunismo. Con todo, esa rebelión resultó frustrada debido a que ella asumió gran parte de los criterios que habían llevado a la izquierda a cambiar la lucha por la emancipación del proletariado, fruto de su preocupación por los débiles, por las banderas de la emancipación sexual. Del Noce advierte que, al carecer de un fundamento filosófico adecuado, el movimiento de mayo 68 terminó por ser incapaz de oponer resistencia a la racionalidad instrumental propia de la sociedad a la que pretendía combatir.

Palabras clave: Augusto Del Noce; mayo de 1968; marxismo; surrealismo; revolución estudiantil.

Introducción*

Los jóvenes de mayo 68 imaginaron, ciertamente, muchas cosas, pero difícilmente se les pasó por la mente en esa época que su revolución futurista iba a pasar muy pronto a ser observada como una notable curiosidad histórica; tampoco imaginaron que muchos de sus actores iban a tener gran éxito en el mundo de las empresas, o que sus más implacables críticos provendrían de sus propias filas (cfr. Fleischhauer, 2010) y que llegarían a comparar sus métodos con los que emplearon los nazis para copar el espacio público en la Alemania de los años 30 (cfr. Aly, 2008). Si hubiesen tenido mayor sentido autocrítico, probablemente habrían prestado atención a algunas solitarias voces que ya en ese entonces miraron con cierta distancia crítica su revolución, sin desconocer los aspectos positivos que presentaba. Entre ellas, se hallaba la de Augusto Del Noce (1910-1989),¹ que a fines de la década de los sesenta publicó una serie de artículos sobre la contestación juvenil, algunos de los cuales fueron editados en España bajo el título *Agonía de la sociedad opulenta*, un libro que no tuvo especial eco en el mundo de habla castellana porque describía una serie de fenómenos que aún no tenían lugar en ese espacio cultural (concretamente la secularización y la transformación cultural de la izquierda), pero que con el tiempo ha adquirido una sorprendente actualidad (cfr. Del Noce, 1979). En las páginas que siguen mostraré el análisis de la evolución intelectual de la izquierda que Del Noce lleva a cabo (I), su descripción de la sociedad contra la que se rebelaron los jóvenes del 68 (II) y las contradicciones que el filósofo italiano advierte en ese movimiento (III) para terminar con un resumen de las fortalezas del análisis noceano del malestar juvenil y una advertencia acerca de cierta debilidad que cabe advertir en el papel que atribuye al surrealismo en las transformaciones que experimentó la sociedad occidental de la posguerra (IV).

* El autor agradece las observaciones del Grupo de Investigación en Filosofía Práctica de la Universidad de los Andes y la acogida del de Nicola Center for Culture & Ethics de la Universidad de Notre Dame.

¹ Para una presentación general de su filosofía, cfr. Tommaso Valentini (2017), Norberto Bobbio (1990, pp. 231-234), Ricardo Delbosco (2012, pp. 45-53), Carlos Daniel Lasa (2013, pp. 5-28).

I. De Marx a Sade

Sabemos que el marxismo, que había pasado por momentos difíciles en Europa por el auge de los totalitarismos fascistas en la década de los treinta, experimentó un fuerte resurgimiento después de la Segunda Guerra Mundial y tuvo una amplísima recepción en los medios intelectuales del Viejo Mundo. Con todo, aunque Marx había anunciado el necesario advenimiento del socialismo gracias a las contradicciones inherentes a la sociedad capitalista, lo cierto es que sucedió algo muy distinto, pues la expansión del consumo en las sociedades occidentales hizo cada vez más imposible la revolución comunista. ¿Qué ocurrió entonces? El marxismo derivó en un relativismo extremo y se alimentó de elementos psicoanalíticos, dando origen a otro tipo de izquierda (cfr. Lancellotti, 2018). Ésta es la paradoja del marxismo, donde su éxito lleva a su disolución (cfr. Del Noce, 2017, p. 69; Lasa, 2010, pp. 19-20). En efecto, ese pensamiento estaba esencialmente orientado hacia la negación de toda la cultura precedente en nombre de un futuro utópico. Pero como esa utopía todavía representaba un valor trascendente, su materialismo radical llevó necesariamente a socavarla, lo que terminó con la disolución del propio proyecto marxista. Eso no significa que su paso por la historia política occidental haya sido inocuo, pues *“si bien éste ya no alimenta hoy una fe revolucionaria, las negaciones filosóficas pronunciadas por el mismo se han incorporado a los juicios actuales”* (Del Noce, 2010, p. 732; énfasis en el original). Entre esas negaciones, la principal es la de Dios. Muchos pensaron, al acabar la Segunda Guerra Mundial, que Europa iba a experimentar un notable renacimiento religioso, pero lo que en realidad se produjo fue un materialismo que, a la vez:

[...] coincide con el egocentrismo total, en el sentido de que todo adquiere significado únicamente para aquello que puede llegar a ser instrumento de afirmación del sujeto en particular, en el sentido egoísta, y que recíprocamente puede subsistir únicamente en cuanto sea utilizado por otros (Del Noce, 2010, p. 733).

Así, el nihilismo que caracteriza al laicismo occidental del tiempo presente es el resultado de la realización y derrota del marxismo (cfr. Del Noce, 2010, p. 731).²

Sostiene Del Noce que, de esta manera, a medida que avanzó el siglo XX el ideal izquierdista de la emancipación del proletariado fue reemplazada por la liberación de toda forma de represión. Se trata de una sorprendente y filosóficamente errónea recepción de Freud, porque para el psiquiatra vienés la represión es fundamental a la hora de establecer una civilización (cfr. Del Noce, 1975, p. 55).

La idea de reemplazar la emancipación económica por la sexual no era, ciertamente, original, pues se remonta a Wilhelm Reich (1897-1957); fue una suerte de “nazismo al revés, en el cual el vitalismo militar fue sustituido por el vitalismo sexual” (Del Noce, 1975, p. 43, nt. 1). Este autor consideraba que la pregunta fundamental en nuestra época no apuntaba a las condiciones económicas del proletariado, sino al grado de libertad del que podía gozar la vida humana (cfr. Reich, 1977, p. 13). En ese sentido, la Unión Soviética de la década de los cuarenta le parecía reaccionaria desde el punto de vista de la política sexual, mientras los Estados Unidos, que habían surgido de una revolución burguesa, se presentaban ante él como mucho más progresistas desde ese punto de vista (cfr. Reich, 1977, p. 12). De lo que se trata, entonces, no es de adscribir a tal o cual partido, sino de desenmascarar cualquier forma de engaño social y dar origen al libre despliegue de todas las pulsiones de lo humano. Lo importante, entonces, no es el Estado, sino la sociedad humana, que desde ahora será conducida no por la política, sino de manera científica. Ya no se gobernarán pueblos, sino que se conducirán procesos sociales. Así, mientras la ciencia toma sobre sí la responsabilidad por el destino del género humano, la política se habrá definitivamente despolitizado (cfr. Reich, 1977, p.16). Ahora bien, como el eco de este autor fue relativamente escaso, la pieza clave para efectuar esa transformación no vino, al decir de Del Noce, de la psicología de Reich o de la filosofía, sino del mundo artístico, concretamente del surrealismo, por inspiración de André Breton (cfr. Del Noce, 1965):

² En este sentido, no es casual que el Partido Comunista y la Democracia Cristiana hayan desaparecido en la misma época del panorama político italiano.

En su *Segundo manifiesto del surrealismo* (1930) este autor señala expresamente su oposición al cristianismo y a las instituciones en que se apoya la cultura originada por él:

Todo está aún por hacer, todos los medios son buenos para aniquilar las ideas de *familia, patria y religión*. En este aspecto la postura surrealista es hartamente conocida, pero también es preciso que se sepa que no admite compromisos transaccionales. Cuantos se han impuesto la misión de defender el surrealismo no han dejado ni un instante de propugnar esta negación, de prescindir de todo otro criterio de valoración (Breton, 2009, p. 142).

Breton entendió muy pronto que la batalla contra el cristianismo, si quería ser efectiva, debería desarrollarse en el terreno de la sexualidad (cfr. Del Noce, 1975, p. 74). Las vanguardias, entonces, deberían actuar sobre las costumbres; había que conseguir un arte ateo (cfr. Del Noce, 1979, p. 67). Además, tanto la literatura como el cine tenían que ser comprometidos: debían desmitificar, arrancar las máscaras, denunciar la alienación; en toda esta tarea el erotismo jugaba un papel central (cfr. Del Noce, 1975, p. 68). “El surrealismo”, señala Del Noce en 1965, “se expresará bajo la forma del arte, pero su fin político es el mismo que el del marxismo: cambiar el mundo” (Del Noce, 1965, p. 50; cfr. Breton, 2016, p. 49).³ Del arte se pasa a la política: “la revuelta en contra del orden cósmico debe incluir, para los surrealistas, la revolución social” (Del Noce, 1965, p. 51). En efecto, este movimiento se presenta como un “rechazo total”, un rechazo que “se acompaña de una esperanza ilimitada en la metamorfosis humana” (Del Noce, 1965, p. 22). Para nuestro autor, “el surrealismo representa la forma definitiva y el fracaso del ateísmo negativo”: se funda en la negatividad como creación de una nueva realidad, pero “de hecho, en su resultado se convierte en nihilismo” (Del Noce, 1965, p. 31; énfasis del autor). En su camino desacralizador, el movimiento de Breton y sus compañeros se reconcilia, de modo paradójico pero pacífico, con la burguesía, pues ella, precisamente “en

³ En la derecha latinoamericana este tipo de perspectivas suelen asociarse muy exclusivamente con Gramsci, cuya importancia es indiscutible, pero si se entendiera que existen también otros movimientos culturales involucrados se captaría la envergadura de la tarea que se tiene por delante.

la pérdida total de lo sagrado, da pleno cumplimiento a su naturaleza” (Del Noce, 1965, p. 53).

Las convergencias eran claras a la hora de minar la moral tradicional. Recuérdese que, por entonces, cierta izquierda incluso defendía la pornografía, haciendo caso omiso de las esclavitudes que esta trae consigo. Lo hacía precisamente por su papel en la tarea de minar las concepciones morales tradicionales. El propio Partido Comunista jugó con doble baraja, ya que mientras era muy estricto en los países donde estaba en el poder, pues rechazaba esas prácticas propias de la burguesía decadente, no las objetó en Occidente, donde jugaban un papel distinto, destructivo de la civilización a la que buscaba oponerse (cfr. Del Noce, 1975, p. 54).

Así las cosas, la izquierda habló cada vez menos de lucha de clases y dejó de prestar atención a las reivindicaciones obreras para centrarse en el tema de los derechos de las diversas minorías y en la liberación sexual. Sade reemplazó progresivamente a Marx en su proyecto cultural (cfr. Del Noce 1975, p. 66). En todo caso, este ideario político mantuvo el materialismo y ateísmo del filósofo alemán, como también el amoralismo respecto de los medios que pueden emplearse para conseguir sus propósitos de transformación social. De ahora en adelante, la transgresión se transformará en signo de progresismo (cfr. Del Noce, 1979, p. 64). En esta tarea de carácter negativo, la crítica del fascismo desempeñó un papel muy importante en la Europa de posguerra. No se trata, sin embargo, del “fascismo histórico”, ese fenómeno irreplicable que tuvo lugar en Italia bajo Mussolini –un movimiento que tenía muchos puntos en común con el marxismo (cfr. Del Noce, 1977d, pp. 95-102),⁴ entre ellos su radical relativismo–. Más bien apuntaba al “fascismo demonológico” (Del Noce, 1977a, p. 79), un adversario creado por los escritores de izquierda, en el cual “se identifica al fascismo con ‘represión’, pero la represión es después entendida de forma que engloba todos los valores afirmados por la tradición, incluidos los diez mandamientos” (Del Noce, 1977a, p. 82).⁵ De esta manera, la izquierda no sólo se facilita enormemente su tarea argumentativa, sino que logra poner bajo el rótulo de “fascismo” a muchas de las fuerzas que en el

⁴ Es más, representa la posibilidad de una revolución para “países con un nivel civil mayor que el de la Rusia soviética” (cfr. Del Noce, 2017, p. 72).

⁵ La vinculación entre fascismo y represión se remonta a Reich. Cfr. Del Noce (1975, p. 51).

pasado se opusieron intelectualmente a esa filosofía totalitaria. En suma, se crea “el mito del fascismo, en el que es situado un adversario mortal que no tiene nada que ver con el fascismo histórico. A través de la transfiguración mítica, el concepto de fascismo se ha ampliado lo más posible, de forma que cualquiera puede ser acusado de fascista” (Del Noce, 1977c, p. 48).

En el nuevo clima intelectual de la sociedad opulenta, la metafísica marxista ha sido, a su vez, reemplazada por el cientismo, pues la tecnociencia será el instrumento que permite el control sobre la naturaleza, una naturaleza que queda despojada de toda finalidad intrínseca (cfr. Del Noce, 1975, p. 75). De este modo tenemos una mezcla entre nihilismo, emancipación sexual, ruptura de la tradición y cientismo que pasa a conformar el aire de la nueva época.

Del Noce advierte que las fuerzas capitalistas no miran con desagrado esta evolución de la izquierda, pues tienen en común con ella su valoración irrestricta de la tecnociencia; además advierten que el cambio de preocupaciones del adversario, desde lo económico-social a lo sexual, es favorable a sus intereses: es preferible, en efecto, que los revolucionarios inviertan su tiempo en burlarse de la religión y pintarrapear iglesias, o que impulsen la promiscuidad moral, a que promuevan la expropiación de las empresas. Así, esta izquierda parcialmente domesticada es el resultado del triunfo del laicismo burgués sobre el marxismo: ha logrado desbaratarlo mediante la apropiación de todas sus negaciones, particularmente de los valores absolutos y la trascendencia, “con el resultado de transformar el marxismo en un individualismo absoluto” (Del Noce, 1979, p. 144), lo que ha permitido reconciliarlo con la democracia y el espíritu liberal.

II. El 68 y la crítica a la sociedad opulenta

Del Noce destaca la continuidad que se da entre las propuestas del surrealismo y el movimiento del 68, fruto de una perfecta coincidencia entre los intereses del anticristianismo político, los productos de la industria cultural⁶ y el progresismo de la cultura laica (cfr. Del Noce,

⁶ La imagen del Che Guevara, multiplicada hasta el infinito en prendas de vestir, es un buen ejemplo de la convergencia entre los mitos de la izquierda y los intereses de la industria. También los artistas y escritores de izquierda se han transformado en un producto cultural de primer orden: piénsese en Oliver Stone, Silvio Rodríguez y, antes de ellos, Pablo Picasso y Diego Rivera.

1975 p. 82). Este progresismo es entendido como un desprecio por el pasado y cualquier forma de tradición,⁷ pero ahora (a diferencia del laicismo tradicional) está marcado por el nihilismo respecto de los valores, una actitud que se observa, entre otras manifestaciones, en su afición a las drogas (cfr. Del Noce, 1975, p. 85). De ahí que el nombre más adecuado para ese movimiento que tomó las calles europeas en 1968 sea el de “revolución surrealista” (Del Noce, 1975, p. 84). Su advenimiento, aunque venía gestándose desde hacía tiempo, resultó sorprendente para sus contemporáneos. Ese mismo año escribía que:

La ‘revolución’ estudiantil cogió desprevenidos tanto a los intelectuales como a los políticos. Ha sido una ‘revelación’ instantánea e imprevista del estado de ánimo de los jóvenes; hay que tener el valor de admitirlo con claridad: nos hemos encontrado de pronto ante el fruto moral de los últimos veinte años y no preveíamos que fuera así, ni en el bien ni en el mal. Por encima de valoraciones, a favor o en contra, ha prevalecido el estupor (Del Noce, 1979, p. 37).

¿Qué es lo que rechazan esos estudiantes? ¿Qué desprecian? Esa juventud que corre frenética por las calles de París y de otras ciudades europeas contesta los resultados morales de la Europa de posguerra “y desprecia a los intelectuales de la generación ya adulta, tanto más cuanto se esfuerzan en parecer jóvenes y en adecuarse al progreso de los tiempos” (Del Noce, 1979, p. 37), pues aun los que sostienen posturas más avanzadas no ofrecen un modelo adecuado para superar el malestar que los embarga. Incluso los más extremistas pertenecen al sistema que repudian (cfr. Del Noce, 1979, p. 38).

El rechazo generacional, sostiene Del Noce, es una constante en la historia de Italia. Quienes fueron jóvenes entre 1943 y 1945 contestaron lo que habían hecho los de 1919-1922, tal como los de 1967-1968 contestan la obra de los anteriores. Cada veinticinco años una generación repudia a la anterior (cfr. Del Noce, 1979, p. 38). En todo caso, el 68 presenta un interés especial, puesto que es “el año más rico en filosofía implícita desde el 1945 hasta hoy” (Del Noce, 1979, p. 25).

⁷ “La idea de que todo se repite ha sido sustituida por la aceleración máxima del tiempo; la adecuada al hoy que no es tanto la realización del ayer cuanto su negación” (Del Noce, 1979, p. 20).

Sin embargo, Del Noce no cae en el juvenilismo ni pretende quitarse años de encima desde el punto de vista intelectual. En todo caso, más allá de su actitud crítica respecto del movimiento –por ejemplo a propósito del “*mito juvenil*: los jóvenes siempre tienen la razón porque expresan el sentido de la historia en movimiento, y la tarea de los intelectuales es interpretarlos” (Del Noce, 1970, p. 31)–, reconoce en él algunos factores buenos, lo que lo aleja tanto de la condena en bloque, al estilo de los conservadores, como de la indiscriminada exaltación. Para entender lo que ve de bueno en este fenómeno hay que atender a cuál es el objeto del rechazo de los jóvenes del 68: “la sociedad del bienestar o tecnológica o tecnocrática u opulenta” (Del Noce, 1979, p. 39), cuya crítica Del Noce comparte con los jóvenes. La caracterización de esa sociedad exige precisar antes qué se entiende por “bienestar”. No se trata simplemente del deseo de mejorar la situación de los más desfavorecidos, “movido por la conciencia moral o religiosa de la unidad del género humano o, sencillamente, por el deseo de eliminar tiranteces revolucionarias” (Del Noce, 1979, p. 39). Eso simplemente iría en la línea de una práctica humanitaria como la abolición de la esclavitud, una actitud que enlaza perfectamente con los valores tradicionales. Lo que tanto Del Noce como los jóvenes rechazan, aunque éstos no siempre hagan las debidas distinciones, es una sociedad que “considera el bienestar como fin” (Del Noce, 1979, p. 39), como es el caso de la sociedad actual. Se trata del sistema que Occidente construyó para responder al desafío del comunismo (cfr. Del Noce, 1979, p. 40). En este contexto, los jóvenes se niegan a ser tratados como instrumentos en un sistema social que reduce todo a la categoría de “instrumento”. Ellos quieren reafirmar su humanidad, lo que a nuestro autor le parece positivo. También aciertan al identificar la relación entre la academia y la sociedad que se está formando, pues en las facultades científicas la investigación está determinada por la industria que la financia y la universidad misma ha adquirido una estructura feudal en la que los blasones son los éxitos en la investigación. Más allá, pensaba Del Noce, de las exageraciones en que puedan incurrir:

[...] debemos reconocer que se ha perfilado una línea tendencial. Porque una vez que el criterio de lo verdadero, como criterio vivido, se ponga aparte y se sustituya por los de lo original, lo importante, lo nuevo, lo sincero, lo auténtico, lo herético, lo progresivo, etc.,

es inevitable que lo único que cuenta es la afirmación de sí" (1979, p. 47).

El objeto fundamental de la crítica delnoceana no es, entonces, el movimiento juvenil, sino la cultura del que este fenómeno es un resultado. Como señala Dessì:

El objetivo principal de su crítica no son los jóvenes contestatarios, sino, de una parte, la cultura tradicional, que no ha sabido oponer a las concepciones del progresismo una perspectiva diferente, que sea capaz de obtener un consenso generalizado, y de otra la cultura progresista, que aparece marcada por algunas contradicciones insuperables (Dessì, 2010, p. 157).

Una sociedad semejante produce, entre otras cosas, una consecuencia que nos afecta directamente a quienes nos dedicamos a la enseñanza de la filosofía: "cuando se hace del bienestar el fin de la sociedad, la filosofía en cuanto tal debe ser eliminada. Lo que queda es la ciencia, de la que, a lo más, la filosofía estudiará la metodología" (Del Noce, 1979, p. 41).⁸

Ahora bien, el desprecio por la filosofía no consiste sólo en una cuestión disciplinaria, como la que hemos visto en diversos países a propósito de los intentos por disminuir la presencia de esa asignatura en el *curriculum* escolar. Sucede que, cuando se carece de una instancia adecuada de juicio, "la diferencia *cuantitativa* entre el hombre y el animal se pierde" (Del Noce, 1979, p. 42). Esto se observa en algo tan simple y constatable como la pérdida del pudor: ¿qué lugar podría reservarsele a este sentimiento humano ante una ciencia que "lo *objetiva* todo"? (Del Noce, 1979, p. 42). La disolución del sentido del pudor no tiene que ver simplemente con la superación de un tabú, sino que "esta desaparición tiene un valor simbólico: representa la reducción de todo a mercadería de intercambio" (Del Noce, 1979, p. 138; cfr. 2015, pp. 128- 129). En la sociedad opulenta, las personas sólo se sienten unidas a otras en la medida en que esos vínculos sean necesarios para la realización individual: "Todo se transformará así en un objeto que sirve para el trueque" (Del

⁸ También la realización del marxismo debía llevar a la abolición de la filosofía y su reemplazo por el razonamiento científico. Cfr. Del Noce (1979, p. 146).

Noce, 1979, p. 138). La consecuencia de esta instrumentalización de las relaciones humanas está muy lejos de ser un crecimiento en la libertad:

Porque si no se da ninguna comunicación ideal entre los individuos y si todo individuo es visto por el otro únicamente como instrumento de la propia realización, ¿de qué orden se podrá hablar si no es del de la recíproca esclavitud o de la esclavitud universal? El que los esclavos gocen materialmente del bienestar tiene muy poca importancia (Del Noce, 1979, p. 151).

La reducción del hombre a animal era parte de todo un programa político: “se espera que, cuando las necesidades materiales del hombre se hayan satisfecho plenamente, desaparezcan todos los instintos agresivos: esta es la utopía de la sociedad del bienestar” (Del Noce, 1979, pp. 42-43). En este contexto, la cultura progresista ha perdido el valor de la individualidad, pues reduce al individuo “a un instrumento en la lucha para obtener el poder o a un mero consumidor” (Dessi, 2010, p. 157).

Pero no sólo desaparece el hombre. Una parte de la teología de esos años comenzó a afirmar la muerte de Dios, como corresponde al nuevo orden de cosas, es decir, la desaparición de ese problema como algo que carece de interés en el mundo actual (cfr. Del Noce, 1979, p. 42).⁹ En ese sentido, la ideología de la sociedad opulenta supera al marxismo, que a su manera todavía conservaba un aliento religioso (cfr. Del Noce, p. 44; 2010, p. 727). Ésta se basa en una doble negación: la de Dios y la de la revolución. Sostiene Del Noce que la sociedad del bienestar es la primera en la historia humana que de ningún modo tiene un fundamento religioso, pues “una situación en que todo se redujera a categorías de mercancía [...] coincidiría con la desaparición absoluta de la religión” (Del Noce, 1977b, p. 123; cfr. 1979, p. 44). De ahí su necesidad de superar incluso al marxismo, tal como éste había intentado superar a la filosofía precedente:

La relación entre el empirismo de la civilización tecnológica y el marxismo es semejante a la del marxismo con respecto a Hegel. Lo mismo que Marx había separado al hegelianismo de los aspectos platónicos,

⁹ No me referiré, en todo caso, a este tema.

el pragmatismo que está en la base de la civilización tecnológica separa al marxismo de los aspectos hegelianos y lleva hasta el extremo el antiplatonismo marxista. Cancelando toda supraindividualidad de los valores, excluye completamente todo espíritu revolucionario; al colectivismo del ‘hombre genérico’ le sustituye el individualismo más completo; acepta, por lo tanto, el progreso en y por la conservación del orden social burgués. Así, pues, están juntas la conservación más rigurosa y la negación más completa del marxismo (Del Noce, 1979, pp. 146 -147).

De este modo, la forma en que la sociedad opulenta niega la revolución le permite realizar, simultáneamente, la desacralización radical que ansiaba el marxismo. El resultado final del empeño revolucionario y desacralizador fue la paradójica entronización del tipo de burgués que Marx había descrito en el *Manifiesto* (cfr. Del Noce, 1979, p. 147). Sus tendencias nihilistas resultaron reforzadas por el hecho histórico de la caída del marxismo en cuanto reforzó la desconfianza sobre la posibilidad de hallar valores absolutos (cfr. Del Noce, 1985).

El problema de la civilización tecnológica o de la sociedad opulenta que ha superado al marxismo no es, evidentemente, el desarrollo de la técnica, sino la instauración de un pantecnicismo que extiende el dominio de la técnica a la entera realidad (cfr. Del Noce, 1990). Como su mentalidad ha permeado toda nuestra cultura, la oposición a la sociedad de consumo, piensa nuestro autor, no se puede llevar a cabo desde una perspectiva reaccionaria por la sencilla razón de que la oposición entre progresista y reaccionario, que ha sustituido a la distinción entre lo verdadero y lo falso, es ya una categoría típica de la sociedad que se quiere combatir, de modo que quien entre en ese juego ya ha perdido la batalla (cfr. Del Noce, 1979, p. 43). Se hace necesario rebasar esa distinción si se quiere criticar de verdad a la sociedad del bienestar. Esto no puede hacerse si se concibe la tarea política de manera puramente pragmática, sin el respaldo de una “tarea cultural” (cfr. Del Noce, 1977c, p. 93). Como se ve, Del Noce no coincide con los conservadores que piensan que las llamadas “batallas culturales” pueden ganarse en los tribunales y los parlamentos sin ocuparse, al mismo tiempo, de la formación de una cultura que sea congruente con su visión del mundo y la promueva. Así, resulta ilusorio pretender que un gobierno posea una genuina autoridad

si carece del apoyo de una cultura (cfr. Antúnez, 1988, p. 170; Del Noce, 1977e, p. 100). Para los gobiernos de tinte liberal-conservador que de vez en cuando llegan al poder en los países occidentales, su propia cultura es vista como un lastre, un inconveniente para alcanzar las necesarias mayorías electorales porque, supuestamente, esas convicciones resultan antipáticas para gran parte de los ciudadanos. De ahí que, cuando alcanzan el poder, entiendan la cultura y la labor de los correspondientes ministerios como la simple administración de ciertos pasatiempos (conciertos, exposiciones, cine) para la alta burguesía, sin atender al modo de concebir al hombre y la sociedad, que es lo que se halla detrás de las discusiones fundamentales. El ejemplo de la Democracia Cristiana italiana y su decadencia, presentado por Del Noce, nos muestra por contraste lo contrario: que la propia cultura no es un lastre, sino que la falta de ésta es lo que constituye su mayor debilidad. Un gobierno que prescindiera de la cultura, es decir, que pretenda realizar una praxis política sin un sustrato cultural, está condenado a ser un simple gobierno de administración aunque sea conducido por personas que adhieren a las ideas centrales de la Tradición Central de Occidente.

III. Las contradicciones de una revolución

Lo dicho nos lleva a mostrar algunas limitaciones de la contestación juvenil de la generación del 68. Cuando uno observa las imágenes de los documentales de la época, como *El espíritu de mayo 68*, o el cine de ficción que trata este fenómeno social –por ejemplo, *Después de mayo* (cfr. Klein, 1978) o *Il grande sogno* (cfr. Placido, 2009)–, se sorprende, al menos, de dos cosas. La primera es el ritmo al que están sometidos los protagonistas: son gente que corre sin parar, que va de un lugar a otro, que apenas tiene tiempo para dormir. Lo segundo es la mala calidad de sus argumentos. Todo lo que uno ve y oye en esas obras cinematográficas es una sucesión de frases rimbombantes. Dicho con otras palabras, el movimiento de mayo sufre la misma ausencia de reflexión que aqueja a la sociedad tecnocrática que dice condenar: el primado de la verdad ha sido reemplazado por el primado de la vida (cfr. Del Noce, 1979, p. 151). En él no hay lugar para la contemplación y, por tanto, para la filosofía tal como se había entendido en los veinticinco siglos precedentes. A lo más cabe la sofística.

“La ‘Revolución de mayo’ en Francia”, dice nuestro autor, “estuvo marcada precisamente por la hibridación de temas marxistas, temas

freudianos y temas inspirados en de Sade” (Del Noce, 2014, p. 258). En este sentido, el movimiento del 68 está lleno de implicancias filosóficas, pero al mismo tiempo muestra las limitaciones de una aproximación a la realidad que carece de perspectiva histórica y que no cuenta con las categorías metafísicas imprescindibles para separar la paja del trigo. La falta de una visión histórica se observa en su asunción acrítica de la imagen del “fascismo demonológico” que le ha presentado la izquierda, la cual llevó a incluir en ese adversario, entendido como el mal absoluto (cfr. Del Noce, 1977d, p. 100), toda la herencia de la tradición cultural de Occidente. En efecto, el fascismo no consiste, como le han hecho creer a los contestatarios, en un movimiento conservador, sino en la continuación idealista de la idea de “unidad de la nación” del Resurgimiento, un error cultural que constituye la más propia y original revolución italiana (cfr. Del Noce, 2017, p. 63-85). El mito del fascismo (identificado con el “espíritu represivo y autoritario”) opera como justificación del permisivismo, pues, en ese contexto intelectual, “toda forma de represión y autoridad se ha de interpretar como fascismo” (Del Noce, 1977c, p. 52). De este modo, afirma Del Noce, los permisivistas de la generación del 68 en el fondo no le reprochan al fascismo su aspiración totalitaria, sino más bien el no haber triunfado en su empeño destructivo. En efecto:

[...] una vez eliminado el principio unificador de una normativa ideal, no queda más que las voluntades arbitrarias, individuales o de grupo; y todo acaba fatalmente con el dominio de la voluntad arbitraria del grupo más fuerte” (Del Noce, 1977a, p. 82).

Quien haya visto las imágenes de cualquier asamblea de esos contestatarios no podrá menos que reconocer que el filósofo italiano no exagera. Que no requieran recurrir habitualmente al terror físico no significa que su fondo totalitario haya cambiado: simplemente han descubierto que puede ser mucho más efectiva la “marginación moral” (Del Noce, 1977c, p. 163) del adversario sin que sea necesaria su eliminación física.

El movimiento del 68 rechaza el cientificismo, pero en su consideración y tratamiento del cuerpo humano muestra que sus integrantes son hijos de ese pensamiento que lleva a borrar la distinción entre el hombre y los demás animales. Se opone a la absolutización de la razón instrumental, pero el propio Max Horkheimer advirtió que con la

píldora (el invento que hizo posible los deseos juveniles de emancipación sexual) se introdujo en las relaciones personales más íntimas una lógica calculadora que significó la muerte del amor erótico (cfr. Horkheimer, 1975, p. 74). Los estudiantes rebeldes perciben el nexo existente entre la escuela y el sistema social que se instaura, y por eso critican a los profesores que hacen ciencia para satisfacer su ego profesional, que dejan de lado el criterio de la verdad y han abdicado de su tarea de orientar al resto de la sociedad; pero con sus capuchas y barricadas, lo mismo que con su sujeción a directrices extrauniversitarias, hacen inviable la búsqueda conjunta de la verdad entre “maestros e escolares” con que Alfonso X caracterizaba la entonces naciente institución universitaria (cfr. *Siete Partidas*, 1872, 2, 31, I). Los contestatarios hablan de libertad, pero desprecian y critican a la clase media (esa “clase no-clase”, como la llamaba Croce), que es la llamada a mediar en los conflictos económicos y que constituye la “custodia de la libertad” en nuestras sociedades: “Atacada esa clase, desaparecería todo signo de libertad real, aunque fuese formalmente reconocida, porque no habría posibilidades de vida sin pertenecer a un grupo económico: o de grandes capitalistas o sindical” (Del Noce, 1977c, pp. 175- 176), y tanto la cultura como las costumbres quedarían enteramente en manos de la izquierda.

Muchos se sorprenderán después por la circunstancia de que una parte importante de los líderes del mayo 68 hayan terminado dócilmente adaptados al sistema. Este hecho no debería maravillar a los lectores de Del Noce, que se preocupa por mostrar las grandes coincidencias que existen entre la derecha tecnocrática y la izquierda cultural, caracterizadas ambas por su admiración ante la ciencia y por su “desenraizamiento”, con la consiguiente negación de la tradición: “la alianza entre la derecha tecnocrática y la izquierda cultural está allí, a la vista de todos” (Del Noce, 2014, p. 256), nos dice. No hay que olvidar, por ejemplo, que todo el sistema que se puso en marcha en Suecia en la década de los setenta se fundaba precisamente en la idea de “independencia individual”, pero ésta se hacía posible gracias a una fuerte presencia del Estado, cuya permanente intervención hacía superfluos los vínculos familiares y comunitarios que caracterizan a las sociedades tradicionales (cfr. Gandini, 2016). Ante esta realidad, resulta difícil no recordar las célebres palabras de Tocqueville, cuando describía las futuras formas del despotismo:

Si trato de imaginar bajo qué nuevos rasgos podrá aparecer el despotismo en el mundo, veo una muchedumbre innumerable de hombres parecidos o iguales, los cuales giran sin cesar sobre ellos mismos para procurarse placeres pequeños y vulgares con qué llenar su alma. [...] Por encima de esa masa se alza un poder inmenso y tutelar que se encarga en exclusiva de garantizar los goces de todos y controlar su destino. Absoluto, detallado, regular, previsor y suave. [...] Después de poner así en sus poderosas manos el destino de cada individuo, modelándolo a su gusto, el soberano abarca con sus brazos a la sociedad entera, la cubre con una red de reglas complicadas, minuciosas y uniformes a través de la cual hasta los espíritus más originales y las almas más fuertes son incapaces de abrirse paso para destacarse de la masa. No quebranta sus voluntades, pero las reblandece, las pliega y las dirige; no suele forzar a la acción, pero se opone sin cesar a quien actúa; no destruye, impide construir; no tiraniza, pero incordia, comprime, enerva, apaga, embrutece, y convierte, en fin a cada nación en un rebaño de ovejas tímidas y trabajadoras cuyo pastor es el Estado (De Tocqueville, 1980, pp. 264 y ss.).

La nueva izquierda nos propone, entonces, una suerte de estatismo individualista y permisivo. Recluye al hombre sobre sí mismo, lo llena de gratificaciones sensibles y deja en manos del aparato estatal la preocupación por los más desposeídos. En todo este proceso, la gran perdedora es la sociedad civil, que queda anémica y pierde riqueza y variedad. En su reemplazo surge una gran estructura anónima que pretende hacerse cargo de los niños, los ancianos, los enfermos y los marginados; sus resultados no sólo son criticables desde el punto de vista de la eficiencia, sino especialmente por su déficit antropológico, porque la consecuencia del deterioro de la sociedad civil es la pérdida de humanidad y, en definitiva, el aislamiento de los individuos y la soledad.

La obra de Del Noce no suscitó especial interés en los lectores latinoamericanos de fines de la década de los setenta, cuando se publicó en España su *Agonía de la sociedad opulenta*. Ese desinterés era

comprensible por dos razones: la primera es que la secularización apenas había hecho mella en esta parte del mundo, y esto incluso en países como Uruguay o México cuyos gobiernos se caracterizaban por el laicismo; la segunda es que, por entonces, la izquierda latinoamericana aún no había experimentado su proceso de renovación, en el marco del cual abandonó las tesis marxistas más radicales, aceptó el papel central del mercado en la economía e hizo suya una concepción individualista de los derechos, lo que la condujo a una sorprendente afinidad con la derecha de inspiración tecnocrática que ya Del Noce había anunciado.

La situación, entretanto, ha cambiado significativamente, como se aprecia de modo especial en las contradicciones ideológicas que experimentan las fuerzas de izquierda, pues no todas han hecho suya la adaptación al sistema, de modo que periódicamente vemos aparecer esfuerzos restauracionistas¹⁰. Esas disputas no son otra cosa que el ajuste de cuentas entre los autocríticos que siguen soñando con el 68 y los autocomplacientes que reconocieron que esta utopía no es posible. Esas divisiones entre las dos almas de la izquierda latinoamericana se pueden comprender a la luz de lo que ya decía Del Noce en 1970:

La crisis de la izquierda toma la forma de una fractura entre dos desarrollos opuestos. Uno es la adaptación a la realidad, que en definitiva lleva al sometimiento al 'principio de realidad'. Una realidad, empero, que ya no está ordenada hacia ciertos valores, sino que más bien coincide con el puro poder. El otro es el puro irrealismo, que sin embargo constituye un cómplice de la primera actitud en el rechazo global de todos los valores (Del Noce, 2014, p. 159).

Uno y otro coinciden en una cosa: en el nihilismo y su rechazo de la herencia cultural de Occidente. Sólo difieren en que los radicales carecen del humor necesario para adaptarse a la nueva realidad.

IV. El eslabón perdido

A medio siglo de las obras fundamentales en que nuestro autor realiza una crítica de la sociedad opulenta con ocasión de la protesta juvenil, sorprende la actualidad de su pensamiento. En particular,

¹⁰ Para un panorama de estas tensiones, cfr. Daniel Mansuy (2016).

resulta especialmente lúcida su idea de que la oposición entre sociedad tecnocrática e izquierda cultural era más aparente que real y que llegaría un momento en que sus proyectos tenderían a coincidir en muchos aspectos. Para quien hubiese tenido en cuenta esas páginas de nuestro autor no podía resultar una sorpresa el que buena parte de los líderes del movimiento del 68 hayan terminado por adaptarse dócilmente al sistema, como el cine se ha encargado de mostrar en películas como *Qué hacer en caso de incendio* (2001), del director alemán Gregor Schnitzler (2001).

Sin embargo, el paso del tiempo también permite detectar un punto débil en el análisis noceano, a saber, su valoración del papel del surrealismo en el cambio de la cultura occidental. Sería difícil poner en duda la tesis de nuestro autor en orden a que la izquierda reemplazó progresivamente su idea de emancipación del proletariado por la bandera de la liberación sexual. Sin embargo, el énfasis que pone en el papel que desempeñó el surrealismo en ese cambio de estrategia de la izquierda parece exagerado y, en todo caso, no resulta probado por el filósofo italiano, ni siquiera en el extenso artículo que dedicó al tema del surrealismo y su interpretación filosófica (cfr. Del Noce, 1965).

Ciertamente la sexualidad desempeña un papel en el movimiento surrealista y Breton reivindica expresamente la figura de Freud (cfr. Breton, 2013, p. 29), pero ¿cabría encontrar en todo el arte y la literatura occidentales del siglo XX alguna corriente que escape de ese aire de época?

Si se examina, por ejemplo, una obra tan emblemática como la conferencia que Breton pronunció en Bruselas el primero de junio de 1934 y que fue publicada con el título *¿Qué es el surrealismo?* (2013), se advertirán en ella cosas importantes, como su ingenua admiración por la Revolución de Octubre y el marxismo (cfr. Breton, 2013, pp. 6, 7 y 36), o su lúcida advertencia acerca del peligro que representaba para el mundo de entonces la irrupción del fascismo (cfr. pp. 10-13). También cabe constatar su rechazo de la sociedad burguesa, incluidas su religión y su moral, cosa que ya había hecho en el *Primer manifiesto* al proponer el reemplazo de la antigua moral, “causante de todos nuestros males”, por una de carácter nuevo. No falta en sus palabras la expresión de un anhelo por liberarse de los límites que, en su opinión, encerraban al espíritu de los europeos de entonces y una reivindicación de lo maravilloso. Pero en ningún caso se observa un esfuerzo sistemático, como el que intentó Reich en su tiempo, para cambiar el carácter mismo de la propuesta

política de la izquierda y reemplazar la preocupación por el proletariado por otras categorías, como la emancipación sexual. Del Noce puede tener razón cuando señala que Wilhelm Reich no encontró el eco necesario para que su propuesta tuviese una encarnación política, de modo que la clave de esa evolución hay que buscarla en otro lugar, pero de ahí no se deduce que el eslabón perdido sea el surrealismo. En todo caso, esta deficiencia en el análisis noceano tiene más que ver con la historia de las ideas que con su diagnóstico de la sociedad opulenta y de las causas de la contestación juvenil. Por eso, a medio siglo de haber publicado gran parte de sus análisis sobre el malestar de las nuevas generaciones, su diagnóstico parece presentar una asombrosa vigencia.

Bibliografía

- Alfonso X. (1872). Las Siete Partidas. En *Los Códigos Españoles Concordados y Anotados. Tomo Segundo: Código de las Siete Partidas*. 2da. ed. Antonio de San Martín, ed.
- Aly, G. (2008). *Unser Kampf: 1968 - Ein Irritierter Blick zurück*. Fischer.
- Antúnez Aldunate, J. (1988). *Crónica de las ideas para comprender un fin de siglo*. Andrés Bello.
- Bobbio, N. (1990). Chi era Augusto Del Noce, *Nuova antologia*, 563, 231–34.
- Breton, A. (2009). *Manifiestos del surrealismo*. (Andrés Bosch, trad.). Visor.
- (2013). *¿Qué es el surrealismo?* Casimiro.
- (2016). *Posición política del surrealismo*. (Isidro Herrera, trad.). Arena.
- Del Noce, A. (1965). Interpretazione filosofica del surrealismo. *Rivista di estetica*, 1, 22–54.
- (1970). *L'epoca della secolarizzazione*. Collezione Valori Politici. Giuffrè.
- (1975). El erotismo a la conquista de la sociedad. En *La escalada del erotismo*. (pp. 41–89). José Luis Martín y Manuel Morera (trads.). Colección Cuadernos Palabra. Ediciones Palabra.
- (1977a). Dos tipos de antifascismo. En *Italia y el eurocomunismo: una estrategia para Occidente*. (pp. 79–83). Magisterio Español. [(1975, 10 de mayo). *Il Settimanale*].
- (1977b). Integralismo e integrismo. En *Italia y el eurocomunismo: una estrategia para Occidente*. (pp. 121-127). Magisterio Español. [(1975, 25 de septiembre). *Il Popolo*].
- (1977c). *Italia y el eurocomunismo: una estrategia para Occidente*. Magisterio Español.

- (1977d). Orden y Libertad. En *Italia y el eurocomunismo: una estrategia para Occidente*. (pp. 95-102). Magisterio Español. [(1975, 28 de junio). *Il Popolo*].
 - (1977e). Secularismo y Marxismo, En *Italia y el eurocomunismo: una estrategia para Occidente*. (pp. 111-120). Magisterio Español. [(1973, 9 de septiembre). *Il Tempo*].
 - (1979). *Agonía de la sociedad opulenta*. EUNSA.
 - (1985). La Razionalità Della Storia Contemporanea, *Il Nuovo Areopago*, 4(2) 17–25.
 - (1990). *Il problema dell'ateismo*. Collezione di testi e di studi. Filosofia. Il Mulino.
 - (2010). Las raíces filosófico-políticas del ateísmo contemporáneo. *Humanitas*, 60, 726–735.
 - (2014). A “New” Perspective on Right and Left. En Carlo Lancellotti (ed.), *The Crisis of Modernity*. (pp. 247–260). McGill-Queen’s University Press.
 - (2015). The Death of the Sacred. En Carlo Lancellotti (ed.), *The Crisis of Modernity*. (pp. 118-136). McGill-Queen’s University Press.
 - (2017). *Modernidad: interpretación transpolítica de la historia contemporánea*. Amparo Lozano (trad.). Ediciones Encuentro.
- Delbosco, R. (2012). Augusto del Noce: católicos y liberales. Maritain en el pensamiento filosófico-político italiano. *Revista Cultura Económica*, 30(83), 45–53.
- Dessi, G. (2010). Augusto Del Noce e Il 1968, *Ventunesimo Secolo*, 9(22), 155–175.
- De Tocqueville, A. (1980). *La democracia en América*. Alianza.
- Fleischhauer, J. (2010). *Unter Linken: Von einem, der aus Versehen konservativ wurde*. Rowohlt.
- Gandini, E. (director) y Kurlandsky, J. (productor). (2016). *La teoría sueca del amor. El secreto de la felicidad*. [Película]. Fasad.
- Horkheimer, M. (1975). *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview*. Helmut Gumnior (ed.). Colección Stundenbücher. Furche.
- Klein, W. (director). (1978). *Grands soirs et petits matins*. [Película]. ARTE Éditions.
- Lancellotti, C. (2018). The Dead End of the Left? Augusto Del Noce’s Critique of Modern Politics. *Commonweal*, 145(7). URL: <https://www.commonwealmagazine.org/dead-end-left>
- Lasa, C. D. (2010). El marxismo en el pensamiento de Augusto Del Noce. *Tópicos. Revista de filosofía de Santa Fe*, 20, 167–186.

- (2013). El ontologismo en Augusto Del Noce. *Sapientia*, 69(233), 5–28.
- Mansuy, D. (2016). *Nos fuimos quedando en silencio. La agonía del Chile de la transición*. Instituto de Estudios de la Sociedad.
- Placido, M. (director) y Valsecchi, P. (productor). (2009). *Il grande sogno*. [Película]. Taodue Film-Babe Film-Medusa Film-Sky Cinema
- Reich, W. (1977). *Die sexuelle Revolution. Zur charakterlichen Selbststeuerung des Menschen*. Fischer.
- Schnitzler, G. (director), Claussen, J., Willson, A. y Wöbke, T. (productores). (2001). *Qué hacer en caso de incendio*. [Película]. Claussen & Wöbke Filmproduktion-Deutsche Columbia TriStar Filmproduktion
- Valentini, T. (2017). Augusto Del Noce. En F. Fernández Labastida y J. A. Mercado (eds.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*. URL: <http://www.philosophica.info/archivo/2017/voces/delnoce/DelNoce.html>.

<http://doi.org/10.21555/top.v0i59.1097>

Primitive Thought and Historical Sense in Ortega and Eliade

El pensamiento primitivo y el sentido histórico en Ortega y Eliade

Taro Toyohira
Universidad de Salamanca
España
taro.toyohira@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-6719-7253>

Recibido: 01 – 10 – 2018.

Aceptado: 28 – 11 – 2018.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

This article studies the possible dialogue, both personal and theoretical, about primitive thought between the Spanish philosopher José Ortega y Gasset and the Romanian historian of religion Mircea Eliade. Although it is well known that both got acquainted with each other in Portugal, their theoretical relationship has not been fully studied. However, by analyzing closely their encounters, both personal and philosophical, it seems highly probable that Ortega had a great influence on Eliade's theory of primitive mentality. For this reason, firstly we analyze the personal contact between the two thinkers recorded in Eliade's *Portugal Journal*. Secondly, we examine some important aspects of the theory of primitive thought in Ortega and Eliade in order to clarify their similarities and differences.

Keywords: Eliade; Ortega y Gasset; archetype; dual structure of the magical world; lack of Ego; repetition and imitation.

Resumen

Este artículo estudia el posible diálogo, tanto personal como intelectual, sobre el pensamiento primitivo entre el filósofo español José Ortega y Gasset y el historiador rumano de las religiones Mircea Eliade. Si bien es muy conocido que ambos coincidieron en Portugal y tuvieron algunos contactos personales, su relación teórica no ha sido muy estudiada. Sin embargo, al examinar sus encuentros tanto personales como filosóficos, parece muy posible que Ortega haya tenido una decisiva influencia sobre la tesis eliadiana de la mente primitiva. Con este motivo, en primer lugar, se analizan los encuentros personales entre los dos pensadores en Portugal, anotados por Eliade en su *Diario portugués*. En segundo lugar, se examinan algunos aspectos importantes de la teoría sobre el pensamiento primitivo de ambos para mostrar tanto sus semejanzas como sus divergencias.

Palabras clave: Eliade; Ortega y Gasset; arquetipo; bi-mundo mágico; ausencia del yo; repetición e imitación.

1. Introducción: *Lagartijo* y la escafandra

En un estudio publicado en 2010, el historiador italiano Carlo Ginzburg examina una interesante genealogía intertextual en torno a la tesis de Mircea Eliade sobre la mente primitiva (Ginzburg, 2010). Todas las extrañas vicisitudes intertextuales se iniciaron con el siguiente pasaje de *La rebelión de las masas* de José Ortega y Gasset:

El grecorromano padece una sorprendente ceguera para el futuro. No lo ve, como el daltonista no ve el color rojo. Pero, en cambio, vive radicado en el pretérito. Antes de hacer ahora algo da un paso atrás, como *Lagartijo* al tirarse a matar; busca en el pasado un modelo para la situación presente e informado por aquél se zambulle en la actualidad, protegido y deformado por la escafandra ilustre. De aquí que todo su vivir es en cierto modo revivir. Esto es ser arcaizante y esto lo fue casi siempre el antiguo. Pero esto no es ser insensible al tiempo. Significa simplemente un cronismo incompleto, manco del ala futurista y con hipertrofia de antaños (*La rebelión de las masas* [RM], 2005c, IV, p. 478).¹

El 8 de mayo de 1936, en una conferencia sobre Freud pronunciada en Viena, el célebre escritor Thomas Mann recoge el pasaje orteguiano para sostener que el tiempo de los antiguos, en cierto sentido, no es otra cosa que repetición de los acontecimientos míticos:

El yo de la Antigüedad y la consciencia que ese yo tenía de sí mismo eran diferentes de los nuestros; no estaban delimitados de una manera tan excluyente, tan neta. Aquel yo estaba abierto hacia atrás, por así decirlo, y de lo pasado tomaba muchas cosas que luego repetía en el presente y que con él estaban “allí de nuevo”. El filósofo español de la cultura Ortega y Gasset expresa esto diciendo que el hombre antiguo, antes de hacer algo, daba un paso atrás, como el torero antes de tirarse

¹ Las referencias son de la edición de sus *Obras completas* en 10 volúmenes (2004-2010). Señalamos el número de tomo en romanos y de página en arábigos.

a matar. El hombre antiguo, dice Ortega y Gasset, busca en el pasado un modelo en el cual se introduce como en una escafandra de buzo, para de esta manera, a la vez protegido y deformado, zambullirse en los problemas actuales. Por ello su vivir es en cierto modo un re-vivir, un comportamiento arcaizante. Mas precisamente esa vida como re-vivificación, como re-vivir, es la vida en el mito (Mann, 2000, p. 191).

Las dos imágenes orteguianas pasan, ahora, a un libro de C. G. Jung y al antropólogo húngaro —que mantuvo una relación epistolar muy estrecha con Mann— Carl (o Karl) Kerényi. Pero, como señala Ginzburg (cfr. 2010, p. 315), en él la imagen del torero y la de la escafandra se atribuyen erróneamente al escritor alemán. En el ensayo inaugural del libro, Kerényi escribe así:

Thomas Mann, in his essay on Freud, has spoken with good reason of the “quotation-like life” of the men of mythological times and has illustrated this with images that could not be bettered. Archaic man, he said, stepped back a pace before doing anything, like the toreador poisoning himself for the death-stroke. He sought an example in the past, and into this he slipped as into a diving-bell in order to plunge, at once protected and distorted, into the problems of the present. In this way his life achieved its own expression and meaning. For him the mythology of his people was not only convincing, that is, possessed of meaning, but explanatory, that is, an assigner of meaning (2002, p. 5).

Según Ginzburg, los dos pasajes de Mann y Kerényi finalmente se convierten en la famosa tesis de Eliade sobre la mente primitiva, expuesta en *El mito del eterno retorno*:

En el detalle de su comportamiento consciente, el “primitivo”, el hombre arcaico, no conoce ningún acto que no haya sido planteado y vivido anteriormente por otro, *otro que no era un hombre*. Lo que él hace, *ya se hizo*. Su vida es la repetición ininterrumpida de gestos inaugurados por otros. Esa repetición consciente de gestos paradigmáticos determinados remite a una

ontología original. El producto bruto de la naturaleza, el objeto hecho por la industria del hombre, no halla su *realidad*, su *identidad*, sino en la medida en que participan en una realidad trascendente. El gesto no obtiene sentido, *realidad*, sino en la medida en que renueva una acción primordial (Eliade, 2009, p. 15).

Ginzburg, que no tiene por qué ser un buen conocedor del pensamiento orteguiano, concluye así:

Myth as an example for the present, but also as a distorted protection against the present: this idea had a deep impact on Kerényi, with whom Thomas Mann corresponded for decades on myth and mythology. Kerényi acted as an involuntary link between Mann and Eliade. Myth-as-repetition working as a protection against history-as-repetition: this theme, obsessively repeated in Eliade's writings, came from Kerényi, and ultimately from Thomas Mann (2010, p. 316).

La conclusión del historiador italiano es, hasta cierto punto, comprensible, teniendo en cuenta la escasa cantidad de estudios sobre la relación entre Eliade y Ortega. Sin embargo, a nuestro juicio, Ginzburg toma demasiado a la ligera el hecho de que precisamente cuando Eliade concibió la idea del eterno retorno —durante su estancia en Portugal, de 1941 a 1945, como consta en su *Diario portugués* y como él mismo confiesa (cfr. Eliade, 2009, p. 11)— estaba en estrecho contacto intelectual con Ortega, exiliado en el mismo país, quien también estuvo preocupado por el problema de la mente primitiva. También Ginzburg desconoce que el citado pasaje no es una parte aislada del conjunto del pensamiento orteguiano. Ortega tenía su propia concepción de la mente primitiva ya en *Meditaciones del Quijote* (de 1914), y la expone más claramente en *El tema de nuestro tiempo* (de 1923); le concede un alcance metafísico en *La rebelión de las masas* (de 1930), y finalmente intenta sistematizarla en el proyecto de *Origen y epílogo de la Filosofía*, como demuestran las numerosas *Notas de trabajo* durante su estancia en Lisboa (la mayoría de ellas escritas entre 1943 y 1945). Pero antes de entrar en el contenido de la teoría de ambos, convendría examinar brevemente la relación personal entre Ortega y Eliade en Portugal.

2. Eliade y Ortega en Portugal

El 26 de Marzo de 1942, Eliade y Ortega se encontraron por vez primera en Lisboa. El filósofo-novelistas, historiador de las religiones, apunta la impresión del encuentro en su diario: “27 de Marzo. Ayer conocí en casa de Antonio Ferro a Ortega y Gasset. Apasionante conversación. Como va a estar mucho tiempo en Portugal, espero trabar con él una auténtica amistad. Me estuvo hablando del magnífico libro que está escribiendo” (Eliade, 2001a, p. 29).

El “magnífico libro” del que le habló Ortega sería seguramente *Aurora de la razón histórica*, cuya próxima publicación llevaba varios años anunciando el filósofo español y que finalmente no llegaría a ver la luz. En 1943, Julián Marías, el discípulo de Ortega, le pide un epílogo para la segunda edición de su *Historia de la filosofía*. El proceso posterior es bastante conocido entre los estudiosos de Ortega. En esa época Ortega se planteaba una reforma radical de la filosofía occidental, y el proyecto del *Epílogo* se enmarca inmediatamente en esa tarea vital. Luego escribiría a Marías en carta que ya el *Epílogo* se independizaba y que de él nacería un libro. Molinuevo lo describe así:

De modo que cuando le llega la petición de redactar el epílogo para una Historia de la Filosofía, queda inmediatamente inserta en el momento de su propia reflexión general y radical sobre la Filosofía y su Historia. [...] Y así el compromiso editorial se va ampliando y solapando con la tarea vital de sus últimos años (1994, p. 16).

En el *Epílogo* Ortega intentaba describir la transición del pensamiento mitológico al nacimiento de la filosofía. Por eso en su proyecto se halla un capítulo titulado “Lógica y ontología mágicas” (*Epílogo de la filosofía* [EF], 2009, IX, p. 615). Y de 1943 a 1945, preparó numerosas notas de trabajo sobre el pensar mítico-mágico para dar así una forma definitiva y sistemática a su teoría de la mente primitiva elaborada a lo largo de toda su trayectoria intelectual. Justo en este tiempo Eliade y Ortega se encuentran de nuevo:

Diciembre [de 1943] [...] Hemos comido en casa del doctor Mariaux, en Estoril, con Ortega y Gasset. De su larga

y fructífera conversación, anoto estos planteamientos [...]. Ortega está trabajando en un libro de metafísica. Investigando los conceptos del pensamiento metafísico en Europa se ha dado de bruces con el orfismo y ahora, precisamente, está entregado a su lectura (Rohde, Burnet). Me ha pedido algunas aclaraciones y libros (Eliade, 2001a, p. 113).

Como anota Eliade, Ortega lee y toma notas de los estudios sobre la mentalidad primitiva griega y el origen de la filosofía griega. Molinuevo precisa con detalle los ejemplares manejados por Ortega “Rohde, E. *Psyche (Le culte de l'âme chez les grecs et leur croyance a l'immortalité)*. Payot, Paris, 1928. Edición utilizada por Ortega con anotaciones y subrayados” (1994, p. 184). “La obra de Burnet utilizada por Ortega es: *L'aurore de la philosophie grecque*, ed. francesa de Aug. Reymond, Payot, Paris, 1919” (1994, p. 199). De ahí que sea justo suponer que dicha conversación entre Eliade y Ortega de ese día discurría (aunque no exclusivamente, claro está) sobre el tema de la mente primitiva en la antigua Grecia.

Un mes después del citado encuentro con Ortega, aparece por primera vez en su diario una idea que tendría una importancia decisiva en *El mito del eterno retorno*: el terror de la historia (el eterno retorno como pensar primitivo significa, para Eliade, una forma de protegerse del terror de la historia, como luego veremos):

29 de enero de 1944[.] Me gustaría poder escribir alguna vez sobre esto tan terrible: *el terror de la historia*, el terror del hombre frente al hombre. No es verdad que el hombre tenga miedo de la naturaleza ni de los dioses; ese miedo es mínimo comparado con el pavor que ha soportado durante milenios en medio de la historia. Nuestra época es la época terrorífica por excelencia. Las futuras obras maestras de la literatura universal se crearán partiendo de esta terrorífica experiencia (Eliade, 2001a, p. 119).

Hay que señalar que en el pasaje arriba citado ya se nota una influencia del pensamiento orteguiano, puesto que, para Ortega, ese pensar primitivo del eterno retorno se debe al miedo que tenía el hombre

primitivo de la naturaleza y de los dioses.² Eliade invierte la valoración de ese pensar. Lo que para Ortega significa una deficiencia, supone para el pensador rumano una ventaja. Por eso en *El mito del eterno retorno*, Eliade combate explícitamente el historicismo de Ortega:

El “terror a la historia” es cada vez más difícil de soportar en la perspectiva de las diversas filosofías historicistas. Es que todo acontecimiento histórico encuentra ahí su sentido completo y exclusivo en su misma realización [...] y que los esfuerzos recientes de Croce, de K. Mannheim o de Ortega y Gasset sólo exorcizan parcialmente (Eliade, 2009, p. 144).

Ortega, por su parte, también reconoce en Eliade una tendencia a privilegiar el pensamiento primitivo y le llama “hombre de ciencia orfeizante”; el pensador rumano no lo rechaza:

2 de febrero de 1944 [...] Mariaux me dice que Ortega y Gasset, al hablarle de mí, reconoció que sólo un rumano podría ser un filósofo místico y hombre de ciencia a un tiempo, pues nosotros estamos cerca de Orfeo pero podemos estar mirando a Occidente. Lo formuló de esta manera: “Eliade es un hombre de ciencia orfeizante”. Yo le he contestado que me considero un caballo de Troya en el campo científico y que mi misión es la de poner alguna vez fin a la “guerra de Troya” que desde hace tanto tiempo se libra entre ciencia y filosofía. Quiero dar validez científica al sentido metafísico de la vida arcaica (Eliade, 2001a, p. 119).

² “*Edad del miedo*. Empiezo a entrever que ha habido en la evolución humana una época gobernada por el miedo, es decir, que en su desarrollo la mente llega a un punto en que el mundo que ve aparece poblado de poderes tan fuertes e irracionales que, ante la existencia, la única reacción adecuada es el miedo. Debí en tal sazón perder su ingenuidad el ser humano y hacerse ocultador, subrepticio e hipócrita, metiéndose dentro de sí mismo (época semejante a la nuestra del criticismo). El sistema intelectual que articula ese mundo temible puede denominarse ‘mágico’. En la frase ‘timor fecit deos’ hay un recuerdo de aquel imperio del miedo pero los términos en ella están invertidos. No es el temor quien hace el dios sino el dios quien provoca el temor” (Ortega y Gasset, 1994, p. 187).

Por eso, no es sorprendente que Eliade encontrara su contraparte en Ortega —sobre todo en esta época de la “segunda navegación”—, que no dejaría de afirmar que “*el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia*” (*Historia como sistema* [HS], 2006b, VI, p. 73):

Junio de 1944 [...] He encontrado la siguiente frase de Ortega: “No creo que haya imagen más adecuada de la vida que esta del naufragio” (*Ideas y creencias*, 1942, p. 90). Recuerdo que la misma imagen obsesionaba a Nae Ionescu en sus últimos años y en sus últimos cursos. Y no en el sentido de acontecimiento catastrófico sino de la condición humana en general: el hombre es, desde principio, una criatura caída; lucha para mantenerse con vida, para durar y, sobre todo, para salvarse espiritualmente. Es significativo que tanto a Nae como a Ortega les preocupe la historia y le otorguen un valor absoluto. Mi principal preocupación es precisamente la salvación de la historia, el símbolo, el mito, el ritual: los arquetipos (Eliade, 2001a, p. 127).

Y al mismo tiempo que se concentra en la elaboración de *Cosmos e historia* (este título se refiere al prototipo de *El mito del eterno retorno*),³ se entrega a la lectura de obras orteguianas:

21 de junio. Aunque en medio de “grandes acontecimientos” (la invasión de Francia), me siento muy distanciado y muy indiferente de lo que va a venir. Por el contrario, mis únicas inquietudes son, desde hace una semana, únicamente teóricas. Pienso en nuevos capítulos de *Cosmos e historia*. He dejado de escribir los *Prolegómenos*. He leído mucho a Ortega y varios trabajos recientes de filosofía (Eliade, 2001a, pp. 127-128).

En el prólogo de *El mito del eterno retorno*, Eliade dice que esta obra comenzó en 1945 y explica su intención de la siguiente forma: “Si no fuese por el temor a parecer demasiado ambiciosos, hubiésemos puesto

³ En otro diario de 1946, escrito en Francia, Eliade anota así: “Voy a desarrollar todo esto en el librito en que trabajo desde hace varias semanas, *Arquetipo y repetición* (en rumano lo titulé al principio *Cosmos e historia*)” (Eliade, 2001b, p. 36).

a este libro como segundo subtítulo el siguiente: *Introducción a una filosofía de la Historia*. Pues tal es, en definitiva, el sentido del presente ensayo” (Eliade, 2009, p. 9). De hecho, el objetivo de *El mito del eterno retorno* es este: afirmar la *cosmovisión* del hombre arcaico, presocrático, consistente en “repetición del arquetipo”, para negar —o por lo menos relativizar— la perspectiva historicista del hombre moderno. Cuando aparece, por primera vez, la idea principal de esta obra con claridad en su *Diario*, Eliade escribe así:

4 de enero [de 1945]. (*Copiado de las páginas escritas anoche*) [...] Pero yo observo que Abraham y Job tenían a sus espaldas una amplia prehistoria, que el hombre conseguía la “repetición” por toda una serie de ritos (cf. *Cosmos e historia*, del que tendría que ocuparme), que, por tanto, esa “repetición”, la abolición de la historia, la suspensión y abolición del “tiempo” han sido posibles no sólo a unos cuantos elegidos y puestos a prueba por Dios sino a toda la humanidad arcaica. Mi misión en la cultura del siglo XX es descubrir y resucitar el mundo presocrático (Eliade, 2001a, pp. 170-171).

Durante 1944, Ortega y Eliade tuvieron varias conversaciones.⁴ Tanto uno como el otro estaban enfrascados en su obra, cuyo tema central sería la mente primitiva: Ortega en el proyecto del *Epílogo*, Eliade en *Cosmos e historia* (que se convertiría luego en *El mito del eterno retorno*). Durante esta época Eliade leyó intensamente las obras de Ortega, incluida supuestamente *La rebelión de las masas*, que contiene el pasaje que expresa la idea de “repetición y arquetipo” como modo de pensar de los antiguos que ha tenido influencia tanto en Mann como en Kerényi. También cabría suponer que Eliade haya leído otras obras orteguianas donde expresa el filósofo español su teoría sobre la mente primitiva, como *Meditaciones del Quijote* o *El tema de nuestro tiempo*. Y, como enseguida veremos, la teoría sobre el pensar mágico de ambos filósofos presenta fuertes similitudes. Tanto Ortega como Eliade caracterizan la concepción temporal del

⁴ Es seguro que Ortega y Eliade tuvieron más conversaciones de las que este último había anotado en su *Diario portugués*, incluso antes de 1944, puesto que en el diario de 1962 escribe lo siguiente: “1962, 1 de enero. Recuerdo mis encuentros y conversaciones con Ortega y Gasset en Portugal, en 1942-1943. Lamento no haberlas anotado” (Eliade, 2001b, p. 254).

hombre arcaico como la de “repetición del mito”, y la del hombre moderno como la conciencia histórica. La diferencia fundamental entre los dos consiste *no* en el modelo teórico, sino en la valoración de las dos diferentes concepciones temporales. Ortega considera la concepción temporal del hombre arcaico como “un cronismo incompleto, manco del ala futurista y con hipertrofia de antaños”. Y afirma radicalmente la historicidad de la vida humana. En cambio, para Eliade esa concepción historicista de la vida humana supone una *obsesión moderna* insoportable para la mayoría de la gente; por eso quiere relativizarla mostrando que hay otra forma de concebir el tiempo; afirma que la concepción arcaica del tiempo es una manera eficaz de resistirse al “terror de la historia”. Puesto que, para Eliade, la mayor miseria moderna es que el hombre moderno no tenga remedio para soportar las desgracias históricas y que por eso caiga en el relativismo y el nihilismo historicistas. Pero no vamos a poner en tela de juicio sus valoraciones sobre el sentido histórico del hombre moderno y la mente primitiva, dado que ése no es el propósito de nuestro estudio. Tampoco estoy planteando el llamado problema de *copyright* filosófico, que nos parece de menor importancia. El 31 de mayo de 1949, Eliade envía la primera edición de *El mito del eterno retorno* a Ortega con la siguiente dedicatoria: “À monsieur / José Ortega y Gasset / dialogue et hommage / Mircea Eliade” (ORT. 29-ELI)⁵ Lo que sugiero aquí es que la teoría sobre la mente primitiva de ambos se elaboró, como señala la dedicatoria de Eliade, a partir del mutuo “diálogo” entre los dos grandes pensadores.

3. El pensamiento primitivo en Grecia

Mientras a Eliade interesa el pensamiento primitivo en general, Ortega aborda el problema con una perspectiva muy diferente. El filósofo español trata el tema de la mente primitiva principalmente en su proyecto de *Origen y epílogo de la filosofía*, y esto significa, como señalan Molinuevo y Roberto Eduardo Aras, enmarcarlo en su “esquema de la crisis” en relación con el origen de la filosofía: “El origen de la filosofía se inscribe para Ortega en su conocido ‘esquema de la crisis’, que permite

⁵ Dedicatoria de Eliade a Ortega en el ejemplar de *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétitions*, conservado en la Biblioteca personal de Ortega ubicada en la Fundación José Ortega y Gasset - Gregorio Marañón. Signatura: ORT. 29-ELI

trazar un arco entre el ayer y el hoy: la filosofía habría empezado con la crisis de la fe en el mito” (Molinuevo, 1994, pp. 29-30).⁶ Como consecuencia, a Ortega le interesa principalmente el pensar mítico o la mente primitiva en la antigua Grecia como el fondo del que sale la filosofía. Sin embargo, este interés orteguiano por el “primitivismo griego” no aparece de repente en esta época, sino que es algo constante a lo largo de su trayectoria intelectual. Por ejemplo, en “Oknos el soguero” ya señalaba que el “primitivismo” prefilosófico en Grecia y Roma era uno de los temas más importantes de la historiología:

Hacía falta, en suma, ver tras Pericles y César el hombre salvaje del Ática y del Lacio. De esta manera, la antigüedad agrega a su época “moderna” su época originaria, su primitivismo. A mi juicio, la faena más fecunda que hoy tiene ante sí la historia en general y la historia “antigua” en particular, es la reconstrucción de la vida primitiva. Ese nuevo jalón, ese plano último de la perspectiva, dará al paisaje histórico una profundidad, un bulto, una evidencia incalculable (“Oknos el soguero”, 2005d, IV, p. 189).

En realidad, como señalan varios investigadores, el tema se remonta hasta el inicio de su pensamiento, *Meditaciones del Quijote*, puesto que allí es donde Ortega trató, por primera vez, el problema de la creencia mítica en Grecia.⁷ Molinuevo indica lo siguiente respecto al proyecto de *Origen y epílogo de la filosofía*:

[...] se pone en estrecha relación al mito con la religión y la poesía, pensando, sobre todo, en el origen de la filosofía griega. Pero a la vez contraponiendo mito y filosofía, pues esos tres “modos de pensar” [mito, religión y poesía] configuran en ese momento el

⁶ Aras también señala la importancia del pensamiento mítico como “subsuelo de la filosofía”: “Ese subsuelo de la filosofía, que es la creencia mítica y sobre la cual el saber racional se constituye en antagonista, es desalojado por una potencia animadora de orden diverso pero cuya presencia en la conciencia se mantienen y consolida como una fe” (Aras, 2008, p. 346).

⁷ Cfr. Marías (2010, pp. 193 y 202) y Aras (2008, pp. 115-146).

conjunto de “creencias” del hombre antiguo, que van a hacer crisis precisamente con la filosofía (1994, p. 25).

De ahí la necesidad de volver a su primer libro, donde Ortega esbozó su primera concepción sobre la estructura de la realidad en la antigua Grecia. Volver al origen de la filosofía significó, para Ortega, también volver a su propio origen.⁸ De hecho, la teoría que intenta sistematizar Ortega en sus *Notas de trabajo* para el *Epílogo* muestra una sorprendente coherencia con su primer libro. Con todo esto, intentaremos recuperar algunos aspectos importantes de la teoría orteguiana del pensamiento mítico-primitivo, tratadas aquí y allí, desde *Meditaciones del Quijote* hasta el proyecto de *Origen y epílogo de la filosofía* (ya que, al fin y al cabo, Ortega no dejó un libro sistemático sobre el tema). Puesto que nuestro objetivo es examinar el posible diálogo en torno a la teoría de la mente primitiva entre Ortega y Eliade, nos limitaremos solamente a analizar los aspectos comunes entre ambos pensadores.⁹ Con estas salvedades entraremos en el análisis del contenido teórico.

4.El bi-mundo mágico

Tanto para Ortega como para Eliade, lo más peculiar del pensamiento mítico es la *estructura dual* de su mundo. Es decir, para el hombre primitivo, el mundo se divide en dos mitades totalmente diferentes: el “absoluto pasado” mítico y el “presente decaído”. El “absoluto pasado” es un mundo mítico y “originario”, donde se crearon originariamente las regularidades del mundo presente, las cosas y el hombre. Es una idea central en el proyecto orteguiano del *Epílogo*:

⁸ “El arco de la fecha se revela un arco temático: Ortega ha establecido una secuencialidad, no necesariamente cronológica, que va desde el pensar mágico o primigenio hasta el suyo, intuitivo y vital, pasando por el mítico y lógico. No es extraño que ese arco se vuelva con frecuencia círculo y los orígenes se confunden. Es decir, que el pensamiento del origen signifique también el retorno a los orígenes de su propio pensamiento y a su formulación en *Meditaciones del Quijote*” (Molinuevo, 1994, p. 24).

⁹ Uno de los asuntos importantes que no podemos tratar en el presente estudio es el problema del pensar “con-fuso” de los primitivos (es decir, su facilidad sintética y su dificultad analítica), cuya teoría elabora Ortega en un diálogo no con Eliade, sino con Ernst Cassirer y su obra *Sprache und Mythos*. Cfr. Ortega y Gasset (1994, pp. 154-156).

Bi-mundo mágico[.] Es de cierta fecundidad precisar los caracteres e implicaciones de la dualidad de mundos en el hombre primitivo. 1. [...] esos dos mundos no son coexistentes, sino que hay un “mundo de orígenes” y “mundo originado” que es en el que vive. Aquél es anterior en un absoluto antes y dejó de ser. Su papel y misión consisten precisamente en “haber sido una vez” para crear lo que ahora hay (Ortega y Gasset, 1994, p. 121).

El “mundo originario” pertenece a un “absoluto antes”, al “comienzo del tiempo”. Por tanto, es un mundo aparte, que no pertenece cronológicamente al mundo presente: “En algunos pueblos se lo llaman ‘el tiempo antes del tiempo’ para expresar su trascendencia a la cronología humana cuyo tiempo es siempre presente porque no presumen cambio alguno radical. Los hotentotes le llaman ‘la espalda del tiempo’” (Ortega y Gasset, 1994, p. 211). Y, según Ortega, todos los ritos y ceremonias primitivos son reproducción de esta “época mítica originaria”: “La época originaria existe en la forma mental que es el mito. Éste es una narración que a veces toma la expresión plástica o ‘dramática’ de una ‘representación’ o ceremonia, la cual ‘repite’ o ‘reproduce’ el acontecimiento originario” (1994, p. 123). Sin embargo, esta idea orteguiana del “mundo mítico” como “absoluto pasado” y “época originaria” no aparece de repente en el proyecto del *Epílogo*, sino que ya en *Meditaciones del Quijote* Ortega trataba el mundo mítico como un pasado inconexo que contiene en sí cosas esenciales y ejemplares. Recordemos que allí, como señala Marías, Ortega trataba el problema de “lo real” para Homero y sus contemporáneos (por tanto, prefilosóficos), a partir de un análisis de la épica (*Iliada*).¹⁰ Y la épica no es otra cosa que una narración de avatares de los héroes en un “mundo mítico”. Ortega lo caracterizaba de la siguiente forma: “El tema de la épica es el pasado como tal pasado: háblasen en ella de un mundo que fue y concluyó, de una edad mítica cuya antigüedad no es del mismo modo un pretérito que lo es cualquier tiempo histórico remoto” (*Meditaciones del Quijote*

¹⁰ “Es decir, se trata de lo que para el griego es la *realidad*; esta es la vida e interpretada en forma mítica, y por esa razón el repertorio de los mitos es la ‘materia’ — como cuando se habla de la ‘materia de Bretaña’ — del arte griego” (Marías, 2010, p. 193).

[MQ], 2004b, I, p. 799). Precisamente esta inconexión del pasado mítico es lo que más resalta Ortega en su análisis de la épica homérica: “Por muchos ayer reales que interpolemos, el orbe habitado por los Aquiles y los Agamemnon no tiene comunicación con nuestra existencia y no podemos llegar a ellos paso a paso, desandando el camino hacia atrás que el tiempo abrió hacia adelante. El pasado épico no es *nuestro* pasado” (MQ, I, p. 799). También recalcaba que el mundo mítico contenía solo y exclusivamente las “cosas esenciales y ejemplares”. Por eso, comparado con ese mundo mítico, el “presente” reviste el carácter de ser decaído y aquél funciona como “religión y física” (MQ, I, p. 801) que enseñan comportamientos ejemplares y esencias de las cosas:

Y este universo cerrado del mito épico está compuesto exclusivamente de objetos esenciales y ejemplares que fueron realidad cuando este mundo nuestro no había comenzado aún a existir. Del orbe épico al que nos rodea no había comunicación, compuerta ni resquicio. Toda esta vida nuestra con su hoy y con su ayer pertenece a una segunda etapa de la vida cósmica. Formamos parte de una realidad sucedánea y decaída; los hombres que nos rodean no lo son en el mismo sentido que Ulises y Héctor (MQ, I, p. 801).

En una de las *Notas de trabajo* del *Epílogo*, Ortega intenta sistematizar las características de este mundo mítico. Puesto que esta “nota” contiene lo esencial de la teoría orteguiana sobre la mente mítica, prefiero citarla, aunque es larga, casi entera:

Ese “mundo” mítico tiene estos sentidos: 1. *Funda* la realidad actual dándole un origen, mostrando su originación. [...] 2. Sistematiza la figura de la realidad actual. 3. *Funda*, a la vez, el repertorio de conductas eficaces humanas para afrontar aquella realidad primaria de su vida. *Funda*, pues, a la vez, la realidad y la cultura. 4. Esas conductas suelen ser las que los entes originarios usaron para crear las realidades y obviar las dificultades. De modo que la época originaria no es sólo, una “explicación” que descubre un origen el cual queda allá en el “tiempo antes del tiempo” sino que es a la vez una técnica cosmogónica que perdura en cierto

modo. 5. La realidad actual sin mito es pura facticidad que no parece posible, esto es, que no se “explica” o fundamenta a sí misma. [...] 6. Por lo mismo, vista desde el hombre tiene carácter de ejemplaridad. La cultura o el vivir *conforme* (en forma) será “imitación” o repetición de la realidad primitiva. De esta quedan sobre todo las técnicas ceremoniales mágicas que son lo único propiamente salvado de aquella época. Lo “maravilloso” en este mundo no-maravilloso y, por eso, serán el centro de la vida para el primitivo. La vida actual pervive y se sostienen por la renovación de las conductas “originarias-originantes” (1994, pp. 123-124).

Fijémonos sobre todo en el sexto aspecto del “mundo mítico”. Según Ortega, el “vivir *conforme* (en forma) será ‘imitación’ o repetición de la realidad primitiva [mítica]”. Y como ya hemos señalado, esta idea de la vida como repetición e imitación del “absoluto pasado” ya aparecía en *La rebelión de las masas* con las imágenes “inmejorables” (según las palabras de Kerényi) de *Lagartijo* y la escafandra. Pero, en realidad, antes que en ese libro más popular de Ortega, ya lo examinaba en un apartado de *El tema de nuestro tiempo*. Es decir, allí sostenía que para los “indígenas australianos” (uno de los pueblos más primitivos según Ortega), pensar no significaba otra cosa que recordar el “mito”, relacionar una cosa del mundo presente con el “tiempo antes del tiempo”:

Uno de los pueblos más primitivos que existen es el de los indígenas australianos. Si investigamos su actividad intelectual, nos encontramos con lo siguiente: ante un problema cualquiera, un fenómeno de la naturaleza, por ejemplo, el australiano no busca una explicación que por sí misma satisfaga a la inteligencia. Para él, explicarse un hecho, verbigracia, la existencia de tres rocas en pie sobre la llanura, es recordar una narración mitológica que ha oído desde su infancia, según la cual en la “antigüedad”, o, como ellos dicen, en la *alcheringa*, tres hombres que eran kanguros se convirtieron en aquella piedra (*El tema de nuestro tiempo* [TN], 2005a, III, p. 622).

El ejemplo de la *alcheringa* aparecerá varias veces en las obras orteguianas, como veremos más adelante. Ya en este libro Ortega sustentaba que para el “grecorromano” primitivo una cosa o un acto adquirirían significado sólo cuando éstos se remitían a un “sagrado pretérito”.¹¹ Y huelga señalar que precisamente esta concepción del modo de pensar primitivo como “repetición e imitación” de los arquetipos míticos es la idea vertebral del libro de Eliade. Para el pensador rumano, al igual que para Ortega, ese mundo mítico existe en el “tiempo antes del tiempo”. Para el hombre primitivo un comportamiento adquiere significado sólo cuando imita y repite lo que hicieron los dioses y héroes en ese mundo mítico; los acontecimientos del mundo presente se explican mediante lo que aconteció en el “origen”. Y la pertenencia del mundo mítico al “comienzo del tiempo” es uno de los aspectos más importantes de la mente primitiva para Eliade:

[...] los negros amazulúes hacen lo mismo, porque Unkulunkulu (héroe civilizador) decretó *in illo tempore*: “Los hombres deben estar circuncisos para no ser semejantes a los niños”. La ceremonia Hako de los indios paunis fue revelado a los sacerdotes por Tirawa, el Dios supremo, al principio de los tiempos. [...] Es inútil multiplicar los ejemplos: se considera que los actos religiosos han sido fundados por los dioses, héroes civilizados o antepasados míticos. Dicho sea de paso, entre los “primitivos” no sólo los rituales tienen su modelo mítico, sino que cualquier acción humana adquiere su eficacia en la medida en que repite exactamente una acción llevada al cabo en el comienzo

¹¹ “Pensar, querer, sentir, es para estos hombres circular por cauces preformados, repetir en sí mismos un inveterado repertorio de actitudes. [...] Éste es el estado de espíritu tradicionalista que ha actuado en nuestra Edad Media y dirigió la historia griega hasta el siglo VII, la romana hasta el tercero antes de Jesucristo. El contenido de estas épocas es, naturalmente, mucho más rico, complejo y delicado que el alma salvaje; pero el tipo del mecanismo psíquico, su modo de funcionar es el mismo. Siempre el individuo se adapta en sus reacciones a un repertorio colectivo que es recibido por trasmisión desde un sagrado pretérito. El hombre medieval, para decidir un acto, se orienta en lo que hicieron los ‘padres’” (TN, III, p. 623).

de los tiempos por un dios, un héroe o un antepasado (Eliade, 2009, pp. 29-30).

Desde un punto de vista teórico, la principal originalidad de Eliade consiste en añadir la *espacialidad* al análisis del “mundo mítico”; agrega que el mundo mítico se sitúa “más allá” del mundo profano, no sólo temporalmente sino también *espacialmente*, en el “centro del mundo” (Ortega dice que el mundo mítico está *detrás* del sensible),¹² en un “espacio sagrado”; y ese mundo originario se epifaniza en el “mundo profano” por la *repetición* e *imitación*.¹³ Eliade también concedería una valoración positiva a esa perspectiva primitiva, sosteniendo que el eterno retorno es una forma eficaz de soportar el “terror de la historia” (sin embargo, como ya hemos señalado, la divergencia es más valorativa que teórica). Dadas estas semejanzas teóricas (también veremos otras más adelante) y la relación personal de Eliade con Ortega, sería más plausible suponer que la idea eliadiana de “arquetipo” e “imitación” no proviene ni de Mann ni de Kerényi, sino de Ortega.

5. La ausencia del yo

Otro aspecto importante de la teoría sobre el pensamiento mítico en Ortega y Eliade es una consecuencia que directamente se deriva del primero: la ausencia del yo o de la individualidad en el hombre primitivo. Como ya hemos indicado, Ortega sostenía que para el

¹² “Este pensar [mítico] pensaba que el río fluyente es una realidad, pero una realidad que tiene dentro de sí o tras de sí otra realidad, un poder latente, una voluntad personal, un dios. El mito es esta duplicación del mundo en dos mundos: el de las cosas y el de los dioses. Los dioses apostados tras de las cosas las traen y las llevan. El rayo es manejado por un dios —como la cimatarra por un brazo” (“La ‘Idea’ de Platón”, 2007, VII, p. 224).

¹³ “Por la repetición del acto cosmogónico, el tiempo concreto, en el cual se efectúa la construcción, se proyecta en el tiempo mítico, *in illo tempore* en el que se produjo la fundación del mundo. Así quedan aseguradas la *realidad* y la *duración* de una construcción, no sólo por la transformación del espacio profano en un espacio trascendente (‘el centro’), sino también por la transformación del tiempo concreto en tiempo mítico. Un ritual cualquiera, como ya tendremos ocasión de ver, se desarrolla no sólo en un espacio consagrado, es decir, esencialmente distinto del espacio profano, sino además en un ‘tiempo sagrado’, ‘en aquel tiempo’ (*in illo tempore, ab origine*), es decir, cuando el ritual fue llevado a cabo por vez primera por un dios, un antepasado o un héroe” (Eliade, 2009, p. 29).

grecorromano primitivo, “pensar, querer, sentir, es para estos hombres circular por cauces preformados, *repetir en sí mismos un inveterado repertorio de actitudes*” (TN, III, p. 623). Paralelamente, para los indígenas australianos, pensar no significaba buscar “una explicación que por sí misma satisfaga a la inteligencia”, sino “recordar una narración mitológica que ha oído desde su infancia”. Y la fuerza de la prueba consistía precisamente en recordar y reproducir lo que él mismo no ha pensado, o sea, lo que habían pensado los demás:

[...] el australiano cree en la explicación mitológica precisamente porque no la ha inventado él, precisamente porque no tiene buen sentido racional. La reacción de su intelecto ante los casos de la vida no consiste en aprontar un pensamiento espontáneo y propio, sino en reiterar una fórmula preexistente, recibida (TN, III, p. 623).

Lo mismo ocurre en todas las dimensiones de la vida. Para el primitivo, “el vivir *conforme* (en forma) será ‘imitación’ o repetición de la realidad primitiva”. Y esto implica que el hombre primitivo se siente realizado, se siente ser él mismo, precisamente cuando *hace lo que ya hicieron los otros*, cuando *él es otro que él*. Ser individuo, ser él mismo, es algo deficiente y terrible para él:

Ahora bien; el australiano no siente eso que nosotros llamamos individualidad, y si la siente, es en la forma y medida que un niño cuando se queda solo, abandonado del grupo familiar. Únicamente como soledad, como desgajamiento, percibe el primitivo su persona singular. Lo individual y cuanto en lo individual se funda le produce terror y es sinónimo para él de debilidad e insuficiencia. Lo firme y lo seguro se halla en la colectividad, cuya existencia es anterior a cada individuo, que éste halla ya hecha cuando despierta a la vida. Como ello aconteció igualmente a los viejos de la tribu, la colectividad aparece como algo de origen inmemorial. Ella es la que piensa por cada uno, con su tesoro de mitos y leyendas transmitido por tradición; ella, la que crea las maneras jurídicas, sociales, los ritos, las danzas, los gestos (TN, III, p. 622).

En la época moderna se cree que nada es más fácil que ser sí mismo, que ser individuo, a pesar de que, en realidad, es todo lo contrario: “comienza el sujeto por sentirse elemento de un grupo y sólo después va separándose de él y conquistando poco a poco la conciencia de su singularidad. Primero es el ‘nosotros’ y luego el ‘yo’” (TN, III, p. 624). Ahora se comprende mejor el verdadero significado de que “el grecorromano padece sorprendente ceguera para el futuro”. Porque, para Ortega, la “vida, queramos o no, es en su esencia misma futurismo” (¿Qué es filosofía?, 2008, VIII, p. 371), y no tener futuro es lo mismo que no tener el yo. La vida es, según Ortega, siempre un *hacer*, pero en vista del futuro.¹⁴ La vida como *hacer* es siempre realizar un futuro deseable. Y el hombre es él mismo en la medida en que su acto presente emana de su “proyecto vital”, que es el auténtico yo que debe realizarse en el futuro. El hombre es novelista y protagonista de su propia vida. Sin embargo, el primitivo: “[...] no hace nada por sí y aparte del grupo social. No es protagonista de sus propios actos; su personalidad no es suya y distinta de las demás, sino que en cada hombre se repite una misma alma con iguales pensamientos, recuerdos, deseos y emociones. [...] Las únicas diferencias importantes son las de estado, rango, oficio o clase” (TN, III, p. 624).

Eliade por su parte también indica este aspecto paradójico de la mente primitiva:

[...] un objeto o un acto no es real más que en la medida en que *imita* o *repite* un arquetipo. Así la *realidad* se adquiere exclusivamente por la *repetición* o *participación*; todo lo que no tiene modelo ejemplar está “desprovisto de sentido”, es decir, carece de realidad. Los hombres tendrían, pues, la tendencia a hacerse arquetípicos y paradigmáticos. Esta tendencia puede

¹⁴ “Quiérase o no, la vida humana es constante ocupación con algo futuro. Desde el instante actual nos ocupamos del que sobreviene. Por eso vivir es siempre, siempre, sin pausa ni descanso, hacer. ¿Por qué no se ha reparado en que *hacer*, todo *hacer*, significa realizar un futuro? Inclusive cuando nos entregamos a recordar. *Hacemos* memoria en este segundo para lograr algo en el inmediato, aunque no sea más que el placer de revivir el pasado. Este modesto placer solitario se nos presentó hace un momento como un futuro deseable; por eso lo *hacemos*. Conste, pues: nada tiene sentido para el hombre sino en función del porvenir” (RM, IV, p. 486).

parecer paradójica, en el sentido de que el hombre de las culturas tradicionales no se reconoce real sino en la medida en que deja de ser él mismo (para un observador moderno) y se contenta con *imitar y repetir* los actos de *otro* (2009, p. 41).

El pensador rumano indica que el pescador de Nueva Guinea se considera Kivavia cuando va a capturar peces. No implora el favor y la ayuda de ese héroe mítico, sino que se identifica con él, es él mismo, porque él se viste y se comporta como ese héroe (cfr. Eliade, 2009, p. 40). En cambio, “todo lo que no tiene modelo ejemplar” “carece de realidad”. Ortega señala que los melanesios, al principio, no admitieron la existencia de un vehículo que pudiera volar (avión), pero finalmente condescendieron a aceptarlo “con tal que hubiese existido ‘antes’ y no ahora” (Ortega y Gasset, 1994, p. 121).¹⁵ Es decir, lo admitieron con tal de que hubiera un modelo antiguo. Sin embargo, este hecho aparentemente paradójico no quita el valor metafísico a la postura historicista de Ortega:

[...] el ser humano tiene irremediamente una constitución futurista; es decir, vive ante todo en el futuro y del futuro. No obstante, he contrapuesto el hombre antiguo al europeo, diciendo que aquél es relativamente cerrado al futuro, y éste relativamente abierto. Hay, pues, aparente contradicción entre una y otra tesis. Surge esa apariencia cuando se olvida que el hombre es un ente de dos pisos: por un lado es lo que es; por otro tiene ideas sobre sí mismo que coinciden más o menos con su auténtica realidad. Evidentemente, nuestras ideas, preferencias, deseos, no pueden anular nuestro verdadero ser, pero sí complicarlo y modularlo. El antiguo y el europeo están igualmente preocupados del porvenir; pero aquél somete el futuro al régimen del pasado, en tanto que nosotros dejamos mayor autonomía al porvenir, a lo nuevo como tal. Este antagonismo, no en el ser, sino en el preferir, justifica

¹⁵ Ortega toma este ejemplo de una obra de Malinowski. Molinuevo precisa la referencia: “Ortega ha subrayado repetidamente este tema de las ‘leyes’ en la obra de Malinowski *Moeurs et coutumes des mélanésiens*. Payot, Paris, 1933” (Molinuevo, 1994, p. 121).

que califiquemos al europeo de futurista y al antiguo de arcaizante (*RM*, IV, p. 486).

“El hombre es un ente de dos pisos”; por un lado, tiene su ser verdadero, metafísico, que es la vida como futurición; por otro, tiene una interpretación de ese ser metafísico, “la interpretación radical del hombre” que es él mismo. Aquí no sería un lugar conveniente para discutir si esta suposición metafísica es legítima o no desde la postura perspectivista de Ortega. Lo que queda claro es que Ortega toma una postura a favor del hombre histórico y no del primitivo. Y este aspecto cobraría un significado muy importante en el proyecto orteguiano de *Origen y epílogo de la filosofía*, dado que en él Ortega resalta el hecho de que Heráclito hablara desde su “intransferible yo”.¹⁶ Para Ortega, es una de las pruebas estilísticas de que Heráclito ya se había desprendido definitivamente de la creencia mítica y que se instaló en un nuevo modo de pensar. En el presente estudio no podemos profundizar en este aspecto; aquí sólo señalamos que, tanto para Ortega como Eliade, la ausencia del yo en el hombre primitivo es una consecuencia natural de su vida como “repetición e imitación” de los modelos míticos.

6. Escapismo y justificación de la desgracia histórica

Ya hemos visto que el “universo cerrado del mito épico está compuesto exclusivamente de objetos esenciales y ejemplares”. Es decir, el bi-mundo primitivo se dividía entre una *archeringa* ideal y el presente decaído. En aquélla, cualquier objeto es idealmente perfecto: la flor es idealmente flor, los héroes luchan como “leones hambrientos”; sus cuerpos se tiñen de sangre como “una mujer meonia tiñe en púrpura el marfil”; los ojos que arden en ira son “relumbrante fuego”: “el sol es para él una mano de padre que palpa en la noche las mejillas de un hijo; su cuerpo ha aprendido la torsión del heliotropo y aspira a coincidir con la amplia caricia que pasa. Sus labios se estremecen un poco, como las cuerdas de un instrumento que alguien templá” (*MQ*, I, p. 802).

¹⁶ “Heráclito habla desde su propia e intransferible persona. Sus sentencias, que han quebrado tantas cabezas, que parecen tan ilustremente ‘enigmáticas’, salen fulgurando como rayos de un yo tremendo e individualísimo, de este concreto incanjeable hombre que es Heráclito” (“Fragmentos de *Origen de la filosofía*” [FOF], 2006a, VI, p. 852).

En cambio, el mundo actual significa una deficiencia cósmica, una miseria. Lo que se desea no se consigue; las cosas necesarias siempre faltan; la vida es precaria y rodeada de enemigos y enfermedades. La primera experiencia radical de la vida es esta limitación cósmica: “A poco que vivimos hemos palpado ya los confines de nuestra prisión” (MQ, I, p. 807). De ahí, la atracción irresistible que supone ese mundo compuesto exclusivamente de objetos esenciales y ejemplares:

Esta literatura de imaginación prolongará sobre la humanidad hasta el fin de los tiempos el influjo bienhechor de la épica, que fue su madre. Ella duplicará el universo, ella nos traerá a menudo nuevas de un orbe deleitable, donde, si no continúan habitando los dioses de Homero, gobiernan sus legítimos sucesores. Los dioses significan una dinastía, bajo la cual lo imposible es posible. Donde ellos reinan, lo normal no existe; emana de su trono omnímodo desorden (MQ, I, p. 805).

Ese “orbe deleitable” es tan atractivo que “en efecto, razas débiles pueden convertir en un vicio esta fuerte droga de la imaginación, que nos permite escapar al peso grave de la existencia” (MQ, I, p. 807). El mundo mítico tiene sus raíces en la experiencia de la limitación vital, y se genera como un medio para escapar del mundo actual. Por tanto, ese “ultra-mundo” está constituido con una “causalidad tipo-deseo” (Ortega y Gasset, 1994, p. 123):

6. En el ante-mundo las cosas fueron como debían ser. Son el pleno ser. En el mundo [actual] tiene todo un ser deficiente, deficiente porque no siguió en él el Ante-Mundo. [...] 7. En el Ante-Mundo el poder coincide con el desear. En el mundo [actual] la esfera del deseo es mucho mayor que la del poder —y es, por tanto, un choque constante y doloroso contra lo que rodea al Hombre. Este desnivel constitutivo entre desear y poder da a la realidad que el Hombre vive y a él mismo un carácter de existir o ser decaído, degenerado —como en Hesíodo (Ortega y Gasset, 1994, p. 122).

El mundo épico-mítico nace a partir del “choque constante y doloroso contra lo que rodea al Hombre”, como un refugio donde “el poder coincide con el desear”. Eliade también explica la génesis del mito

con esta “normalidad del sufrimiento” (2009, p. 94) en el mundo actual. Pero, como siempre, entre los dos pensadores hay una diferencia radical respecto de cómo valorar el pensamiento primitivo. Para Eliade, el mito también supone un remedio para soportar el “terror de la historia” —es decir, “las calamidades, la mala suerte y los padecimientos [irreversibles] que tocaban a cada individuo y a cada colectividad” (Eliade, 2009, p. 94)—; no obstante, mientras que Ortega lo considera como un “escapismo” (también lo expresa como “magia del ‘*debe ser*’” o “utopismo”), para el pensador rumano, es una “justificación” del sufrimiento. Según Eliade, el mito cumplía el papel de *justificar* la “normalidad del sufrimiento”, dándole un “sentido”, un valor trascendental; los hebreos interpretaban los acontecimientos desastrosos (las derrotas militares y las humillaciones políticas) por medio del mito “que implicaba, evidentemente, la victoria provisional del dragón, pero sobre todo su muerte final a manos de un Rey-Mesías” (Eliade, 2009, p. 45):

Sabemos cómo pudo la humanidad soportar en el pasado los sufrimientos históricos: eran considerados como un castigo de Dios, el síndrome del ocaso de la “Edad”, etc. Y sólo fueron aceptados precisamente porque tenían un sentido metahistórico, porque para la gran mayoría de la humanidad, que aún permanecía en la perspectiva tradicional, la historia no tenía y *no podía tener* ningún valor en sí. Cada héroe repetía el gesto arquetípico, cada nueva injusticia social era identificada con los sufrimientos del Salvador (o, en el mundo precristiano, con la pasión de un Mensajero divino o dios de la vegetación, etc.), cada nueva matanza repetía el fin glorioso de los mártires, etc. No hemos de decidir si tales motivos eran o no pueriles, o si semejante rechazo de la historia resultaba siempre eficaz (Eliade, 2009, p. 145).

Eliade dice que “No hemos de decidir si tales motivos eran o no pueriles”, pero por lo menos Ortega no dudaría en considerar tal actitud como “pueril”, ya que la “causalidad tipo-deseo”, la “magia del *debe ser*” o el “utopismo” consiste en imponer una relación causal (construida exclusivamente con su deseo, *desiderátum*) a la realidad. Y tal actitud es lo más característico de la puerilidad para Ortega:

En vez de analizar previamente lo que es, las condiciones ineludibles de cada realidad, se procede desde luego a dictaminar sobre cómo *deben ser* las cosas. [...] Basta para ello que supongamos imaginariamente realizados nuestros deseos o que, abandonando el intelecto a su puro movimiento dialéctico, construyamos *more geometrico* un cuerpo social exento de cuanto nos parece vicio y dotado de perfecciones formales análogas a las que tienen un polígono o un dodecaedro. Pero esta suplantación de lo real por lo abstractamente deseable es un síntoma de puerilidad (*España invertebrada*, 2005b, III, p. 486).

Para Ortega, esta “causalidad tipo-deseo” es precisamente lo contrario del pensar filosófico-crítico. Tanto los primitivos como los antiguos y los “modernos” construyen un mundo irreal “donde el poder coincide con el desear”; luego proceden a imponer su esquema vacío a la realidad actual. Una vez construido un “milagroso Alejandro”, todos los conquistadores serán considerados como un *nuevo Alejandro*:

[...] ya los antiguos biógrafos de César se cierran a la comprensión de esta enorme figura suponiendo que trata de imitar a Alejandro. La ecuación se imponía: si Alejandro no podía dormir pensando en los laureles de Milcíades, César tenía por fuerza que sufrir insomnio por los de Alejandro. Y así sucesivamente. Siempre el paso atrás y el pie de hogaño en huella de antaño (*RM*, IV, p. 478).

Se trata de una actitud mental bastante cómoda y primitiva:

La forma originaria de pensar el ser, la realidad [...] es pensarlo como lo deseado. La fantasía, movida por el deseo, suscita una realidad imaginaria que el deseo, una vez producida, aprueba. Esta aprobación, esta categorización de aquello imaginado como *debiendo ser*, como “bueno”, da a lo imaginado un rango que le hace trascender de todo lo demás percibido e imaginado. De ahí que el mundo originario, del que el presente procede, la Alcheringa esté constituido porque en él acontece lo que deseamos tal y como lo deseamos. Ese

mundo está organizado por la causalidad tipo-deseo (la “varita de virtudes”) (Ortega y Gasset, 1994, pp. 122-123).

En la mente primitiva no hay ninguna instancia superior que entre en liza con este mundo “organizado por la causalidad tipo-deseo”. El pensar crítico todavía no aparece. “La magia no es sino la concreción de este modo de pensar” (Ortega y Gasset, 1994, p. 123). Cuando pasa alguna ventura o desgracia, el primitivo no se pondrá a analizar su causa, es decir, la realidad concreta, sino que simplemente se entregará a algún modelo explicativo mitológico; *le basta que haya una causa imaginada a su antojo*. “El labriego chino creía, hasta hace poco, que el bienestar de su vida dependía de las virtudes privadas que tuviese a bien poseer el emperador. Por tanto, su vida era constantemente referida a esta instancia suprema de que dependía” (RM, IV, p. 411). (Recuérdese que en China, la voluntad del emperador se identificaba con la del “cielo” y, por tanto, del “mundo originario”). El propio Eliade aporta numerosos ejemplos de esta causalidad tipo-deseo:

El primitivo que ve su campo devorado por la sequía, su ganado diezmado por la enfermedad, su hijo enfermo, que se siente él también con fiebre, o que comprueba que es un cazador demasiado a menudo sin suerte, etc., sabe que todas esas circunstancias no incumben al *azar*, sino a ciertas influencias mágicas o demoníacas [...]; cada momento del tratamiento mágico-religioso del “sufrimiento” ilustra con limpidez el sentido de este último: proviene de la acción mágica de un enemigo, de una infracción a un tabú, del paso por una zona nefasta, de la cólera de un dios o —cuando las demás hipótesis resultan inoperantes— de la voluntad o del enojo del Ser Supremo (Eliade, 2009, pp. 96-97).

Por tanto, el mundo mítico existe, en primer lugar, para satisfacer los “deseos” del primitivo, sea para escapar del mundo presente o para justificar la miseria de su vida (y, en última instancia, no importa el *contenido* de esa justificación o causa mágica, pero sí que *haya una causa por la cual su sufrimiento cobre algún sentido*). En los mitos hay tantos elementos para escapar del mundo actual como para justificar el sufrimiento. Hay mitologías dionisiacas que sólo sirven para escapar

de la vida cotidiana mediante ritos orgiásticos, placeres sexuales, danza mimética y embriaguez alcohólica; también existe el sufrimiento ejemplar paradigmático de Job que servirá de justificación y consuelo para las desgracias personales. Son las dos caras de una misma moneda. El mundo mítico hunde sus raíces en la miseria del mundo actual, en la vida como prisión y limitación.

7. Falta del sentido histórico

En “Fragmentos de *Origen de la filosofía*” Ortega señala que, en la Grecia prefilosófica, el mito y la poesía homérica, unida indisolublemente a aquél, constituía el sistema de creencia en la mente mítica (cfr. *FOF*, VI, p. 857). Y en este punto —la concepción de la épica homérica unida al mito—, como señala Marías,¹⁷ Ortega se mantiene muy fiel a su primera obra. Es decir, en *Meditaciones del Quijote* Ortega ya sostenía lo siguiente:

[...] no se trata meramente de que en la épica [homérica] haya arcaísmo, sino de que la épica es arcaísmo, y esencialmente no es sino arcaísmo. El tema épico es el pasado ideal, la absoluta antigüedad, decíamos. Ahora añadimos que el arcaísmo es la forma literaria de la épica, el instrumento de poetización (*MQ*, I, p. 800).

Aquí, el arcaísmo no sólo se refiere al “lenguaje convencional” y a la “costumbre de vetusta aspereza” que el rapsoda presta al contenido épico-mítico, sino también a la “invención de seres únicos, de naturalezas ‘heroicas’”. Es decir, el proceso creativo de la épica fue dual y el “arcaísmo” se refiere principalmente al modo de concebir los sucesos históricos en la consciencia colectiva.¹⁸ Según Ortega, el primer proceso creativo de la épica consiste en lo siguiente: la “centenaria

¹⁷ “Se trata de la perdurable vitalidad del mito. La perspectiva épica consiste en ‘mirar los sucesos del mundo desde ciertos mitos cardinales’; cuando se produce la crisis de la creencia griega en los mitos, estos pierden valor dogmático, pero perduran como ‘espléndidos fantasmas insustituibles’ e incluso ganan agilidad y poder plástico, hasta convertirse en ‘una levadura poética de incalculable energía’” (Marías, 2010, p. 200).

¹⁸ “La épica es primero invención de seres únicos, de naturalezas ‘heroicas’: la centenaria fantasía popular se encarga de esta primera operación. La épica es luego realización, evocación plena de aquellos seres: ésta es la faena del rapsoda” (*MQ*, I, p. 804).

fantasía popular” toma un hecho real-histórico (personajes históricos, acontecimientos históricos, etc.) como su objeto y luego *lo deforma de modo arcaizante*, es decir, *lo transforma en un hecho absolutamente antiguo y mítico*:

La perspectiva épica, que consiste, según hemos visto, en mirar los sucesos del mundo desde ciertos mitos cardinales, como desde cimas supernas, no muere en Grecia. [...] Acercad la historia verídica de un rey, de Antíoco, por ejemplo, o de Alejandro, a estas materias incandescentes. La historia verídica comenzará a arder por los cuatro costados: lo normal y consuetudinario que en ella había perecerá indefectiblemente consumido. Después del incendio os quedará ante los ojos atónitos, refulgiendo como un diamante, la historia maravillosa de un mágico Apolonio (la figura de Apolonio está hecha con material mítico de la historia de Antíoco), de un milagroso Alejandro (MQ, I, pp. 804-805).

La épica, “siempre se trata de un cierto material histórico que el mito ha dislocado y reabsorbido” (MQ, I, p. 805). La “centenaria fantasía” helénica toma como su objeto una guerra inmemorial y la transforma en la *Guerra de Troya*, en la que intervienen dioses olímpicos y héroes semidivinos. Luego, Homero (u otros rapsodas), “movido por un loco placer de representar, de transcribir”, elabora “un lenguaje convencional que le sonaba a él mismo como algo viejo, sacramental y rudo. Las costumbres que presta a los personajes son también de vetusta aspereza” (MQ, I, p. 800). De esta forma se cumple la “evocación plena de aquellos seres [míticos]” (el segundo proceso creativo). La consecuencia de esto es la “reabsorción de un acontecimiento sublunar por un mito”. La historia real se traslada al “absoluto pasado” que no tiene ninguna comunicación con el mundo presente, al orbe cerrado de objetos esenciales y ejemplares. Así, *la historia desaparece*, puesto que ese “absoluto pasado” ya no se rige por la causalidad histórica sino por la de “tipo-deseo”. La guerra no ocurre por causas económico-políticas, sino por la cavilación, envidia o ira de algún dios. Ulises logra masacrar a los pretendientes de Penélope con una increíble facilidad porque le ayuda Atenea: “la mecánica de nuestro sistema planetario no rige en el sistema mítico. La reabsorción de un acontecimiento sublunar por un mito consiste, pues, en hacer de él una imposibilidad física e histórica”

(MQ, I, p. 805). De este modo se genera un cosmos dividido entre el “Ante-Mundo” ideal y el presente decaído, *sin historia*. Esta perspectiva arcaizante es la razón de que haya pueblos primitivos que se detienen congelados en la eterna alborada histórica:

Los primitivos carecen por completo de sentido histórico del tiempo. Para ellos sólo hay “presente” que se extiende hacia atrás a unas cuantas, muy pocas, generaciones, y lo otro que el presente, la edad mítica. Esta no es un pasado conexo cronológicamente con el presente sino un tiempo *aparte* y separado de este tiempo aunque se hallen las consecuencias de aquel. En algunos pueblos se lo llaman “el tiempo antes del tiempo” para expresar su trascendencia a la cronología humana cuyo tiempo es siempre presente porque no presumen cambio alguno radical. Los hotentotes le llaman “la espalda del tiempo” (Ortega y Gasset, 1994, p. 211).

Lo mismo podemos afirmar de Grecia antes del siglo VII a.C. (es decir, antes del surgimiento del *logos* filosófico):

Los griegos ignoran su historia, lo que aconteció muy poco tiempo atrás hacia el pasado. Y esta ignorancia contrasta con la riqueza de selva tropical que ofrece su mito y la popularidad y eficacia en las cabezas de este. Burckard [(1930)] I, 40 hace notar que constaban mucho más en las mentes Teseo, Meleagro, Pelops, los Atridas que las personalidades históricas aún de tiempos nada remotos. En rigor, lo que les pasaba es que el esplendor del mito tapaba y entenebrecía toda realidad, como el sol borra las estrellas. La *visión* mítica les hacía des-ver lo real (Ortega y Gasset, 1994, p. 208).

En el “tiempo espiritual de la historia no hay dos días iguales. El ayer es un auténtico ayer, un definitivo pasado que no se repetirá jamás. Basta que haya sido para que el mañana se diferencie de él y lo supere, *se libere* de él. La historia es el libertarse de la repetición” (“Hegel y América” [HA], 2004a, II, p. 672). Sin embargo, para el hombre primitivo, todo es repetición del “absoluto pasado”. Padece una sorprendente ceguera para el futuro. Para él, el vivir en forma supone imitar o repetir la

realidad primordial. En vez de hacer “ahora” algo en vista del “futuro”, “da un paso atrás, como *Lagartijo* al tirarse a matar; busca en el pasado un modelo para la situación presente e informado por aquél se zambulle en la actualidad, protegido y deformado por la escafandra ilustre” (RM, IV, p. 478). Su vivir es esencialmente un “re-vivir”, permanente imitación y repetición. “En suma: un tiempo es prehistórico no porque ignoremos lo que en él pasó, sino, al revés, porque en él no pasó nunca nada, sino que pasó siempre lo mismo, y el pasado, en vez de pasar, se repitió pertinazmente (HA, II, p. 672).

Por su parte, Eliade invierte la valoración negativa de esta perspectiva ahistórica del hombre primitivo añadiendo un nuevo aspecto ontológico, que es *la abolición del tiempo*.

Como ya hemos indicado, en este punto Eliade nombra explícitamente a Ortega y critica su postura historicista por la incapacidad de soportar el “horror de la historia” (Eliade, 2009, p. 144). El pensador rumano resalta que la perspectiva historicista no tiene remedio para tolerar grandes desgracias históricas por considerarlas acontecimientos únicos e *irrepetibles* (“El ayer es un auténtico ayer, un definitivo pasado que no se repetirá jamás”) sin ningún sentido trascendente. Sostiene que el historicismo moderno cae directamente en un nihilismo histórico:

¿Cómo justificar, por ejemplo, el hecho de que el sudeste de Europa haya debido sufrir durante siglos [...] por la sola razón de *hallarse* en la ruta de los invasores asiáticos y de ser luego vecino del imperio otomano? Y en nuestros días, cuando la presión histórica no permite ya ninguna evasión, ¿cómo podrá el hombre soportar las catástrofes y los horrores de la historia [...] si, por otro lado, no se permite ningún signo, ninguna intención transhistórica, si tales horrores son sólo el juego ciego de fuerzas económicas, sociales o políticas o, aún peor, el resultado de las “libertades” que una minoría se toma y ejerce directamente en la escena de la historia? (Eliade, 2009, p. 145).

En cambio, como ya hemos visto, el pensamiento primitivo posee siempre una “justificación” mítica de las desgracias históricas. Cada catástrofe y desastre es identificada con los sufrimientos de los personajes y pueblos arquetípicos (Job, el Salvador, etc.). Precisamente porque esos acontecimientos tenían un significado metahistórico y trascendente, el

hombre primitivo podía soportarlos. Eliade afirma que este modo de pensar mítico ya no debe considerarse como una simple falta del sentido histórico, sino que es “una rebelión contra el *tiempo* histórico” (2009, p. 147) y propone una noción muy distinta de la “libertad”, que ya no es una libertad “en la historia”, sino “frente a la historia”.

Como quedaba en claro, sobre todo en el caso de Ortega, para la perspectiva historicista, la libertad significaba *evitar la repetición*. Y evitar lo que ya han hecho los demás implica conocimiento y consciencia históricos. Para él, un acto auténticamente libre es algo *creador y novedoso*. Es una libertad “en la historia”.¹⁹ Sin embargo, Eliade sostiene que, en la medida en que avanza la historia, cada vez habrá menos posibilidades creadoras y cada vez será más difícil hacer algo que no se ha hecho anteriormente. Sólo una minoría selecta será capaz de hacer algo creador y libre “en la historia”. En cambio, afirma que, si concebimos de otra manera la noción de la libertad, el hombre primitivo será más libre que el hombre moderno, puesto que aquél tiene la libertad de *olvidar y abolir* la historia. El hombre primitivo es libre “frente a la historia”. En varias sociedades primitivas, el “Año Nuevo” significa levantamiento de tabú y en él se celebran fiestas en los mismos lugares en que “se cultivan varias especies de cereales o de frutas, que alcanzan madurez en diferentes estaciones”. Durante la ceremonia del “Año Nuevo”, se realizan rituales, donde se repiten e imitan los actos creadores que hicieron los personajes arquetípicos en su cosmogonía.²⁰ Eliade señala

¹⁹ “En último análisis, el hombre moderno, que acepta la historia o pretende aceptarla, puede reprochar al hombre arcaico, prisionero del horizonte mítico de los arquetipos, su impotencia creadora o, lo que es lo mismo, su incapacidad para aceptar los riesgos que lleva en sí todo acto de creación. Para el moderno, el hombre no puede ser creador sino en la medida en que es histórico; en otros términos, toda creación le está prohibida, salvo la que nace en su propia *libertad*; y por consiguiente se niega todo, menos *la libertad de hacer la historia haciéndose a sí mismo*” (Eliade, 2009, pp. 149-150).

²⁰ “En el curso de la ceremonia *akitu*, que duraba doce días se recitaba solemnemente, y varias veces, el poema llamado de la creación: *Enuma elish*, en el templo de Marduk. Así se reactualizaba el combate entre Marduk y el monstruo marino Tiamat, combate que se desarrolló *in illo tempore* y que puso fin al caos por la victoria final del dios. (Lo mismo entre los hititas, donde el combate ejemplar entre el dios del huracán Teshup y la serpiente Illuyankash era recitado y reactualizado dentro del marco de la fiesta de Año Nuevo). Marduk creó el cosmos con los pedazos del cuerpo desmembrado de Tiamat y

la “importancia que en todos los países tenía el *fin* de un periodo de tiempo y el *principio* de un nuevo período” (2009, p. 57). En el “Año Nuevo” se termina un período y comienza otro. En él, el primitivo logra *abolir* la historia y puede comenzar *de nuevo*. Esta ceremonia también da la esperanza de la resurrección e inmortalidad del alma al hombre primitivo. Es un hecho muy conocido que en muchas sociedades en el “Año Nuevo” vuelven los muertos junto a sus familias. Puesto que es un momento paradójico, “los muertos *podrán* volver, pues todas las barreras entre muertos y vivos están rotas” (Eliade, 2009, p. 67). Eliade sugiere que esta reactualización de la creación del mundo es también recuperación del “caos primordial” anterior a ella. De este modo, el primitivo no sólo dispone de la *justificación trascendente* de las desgracias históricas, sino que también es capaz de *olvidar* y *abolir* la historia misma. Aunque, desde el punto de vista moderno, el primitivo es incapaz de cualquier acto creativo “en la historia”, es “libre frente a la historia”.

En conclusión, la teoría sobre el pensamiento primitivo de Ortega y Eliade presenta fuertes similitudes y, al mismo tiempo, valoraciones radicalmente opuestas. Construyendo un idéntico modelo teórico, según el cual el hombre arcaico se caracteriza por el “bi-mundo mágico” y la “repetición e imitación de los arquetipos”, en casi todos los puntos cruciales ambos sostienen valoraciones contrarias sobre la mente primitiva y el sentido histórico. Aunque consideramos que sus conflictos, especialmente en torno al sentido histórico moderno y la capacidad de olvidar la historia, son de gran importancia, tenemos que renunciar a discutirlos y a buscar la posible solución en este estudio. Aquí hemos querido sugerir sólo una cosa: teniendo en cuenta tanto sus encuentros personales en Portugal como sus semejanzas teóricas y conflictos valorativos, detrás de la teoría sobre el pensamiento primitivo de ambos parece traslucir un profundo diálogo intelectual entre los dos pensadores.

Bibliografía

Aras, R. E. (2008). *El mito en Ortega*. Pamplona: Universidad de Navarra.

creó al hombre con la sangre de Kingu, demonio al cual Tiamat había confiado las Tablas del Destino. Tenemos la prueba de que esta conmemoración de la creación era efectivamente una reactualización del acto cosmogónico en los rituales y en las fórmulas pronunciadas en el correr de la ceremonia” (Eliade, 2009, pp. 60-61).

- Burckhardt, J. (1930). *Griechische Kulturgeschichte*. I. Deutsche Verlags-Anstalt.
- Eliade, M. (1949). *Dedicatoria de Eliade a Ortega en el ejemplar de Le mythe de l'éternel retour*. Archétypes et répétitions. Biblioteca personal de Ortega. Signatura: ORT. 29-ELI. Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón.
- (2001a). *Diario portugués (1941-1945)*. Kairós.
- (2001b). *Diario. 1945-1969*. Kairós.
- (2009). *El mito del eterno retorno: arquetipo y repetición*. Alianza-Emecé.
- Ginzburg, C. (2010). Mircea Eliade's Ambivalent Legacy. En C. Wedemeyer y W. Doniger (eds.), *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions. The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade*. (pp. 307-323). Oxford University Press.
- Kerényi, C. (2002). Prolegomena. En Jung, C. G. y Kerényi, C., *Science of Mythology. Essays on the Myth of Divine Child and Mysteries of Eleusis*. (pp. 1-28). Routledge.
- Mann, T. (2000). *Schopenhauer, Nietzsche y Freud*. Alianza.
- Mariás, J. (2010). Notas. En J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*. (pp.). Cátedra.
- Molinuevo, J. L. (1994). Introducción y notas. En J. Ortega y Gasset, *Notas de trabajo. Epílogo*. Alianza.
- Ortega y Gasset, J. (1994). *Notas de trabajo. Epílogo*. Alianza.
- (2004-2010). *Obras completas*. 10 volúmenes. Taurus-Fundación José Ortega y Gasset.
- (2004a). Hegel y América. En *Obras completas. Tomo II. (1916)*. (pp. 667-679). Taurus-Fundación José Ortega y Gasset.
- (2004b). Meditaciones del Quijote. En *Obras completas. Tomo I. (1902-1915)*. (pp. 745-825). Taurus-Fundación José Ortega y Gasset.
- (2005a). El tema de nuestro tiempo. En *Obras completas. Tomo III. (1917-1925)*. (pp. 557-652). Taurus-Fundación José Ortega y Gasset.
- (2005b). España invertebrada. En *Obras completas. Tomo III. (1917-1925)*. (pp. 421-512). Taurus-Fundación José Ortega y Gasset.
- (2005c). La rebelión de las masas. En *Obras completas. Tomo IV. (1926-1931)*. (pp. 347-528). Taurus-Fundación José Ortega y Gasset.
- (2005d). Oknos el soguero. En *Obras completas. Tomo IV. (1926-1931)*. (pp. 187-192). Taurus-Fundación José Ortega y Gasset.
- (2006a). Fragmentos de *Origen de la filosofía*. En *Obras completas. Tomo VI. (1941-1955)*. (pp. 847-879). Taurus-Fundación José Ortega y Gasset.

- (2006b). Historia como sistema. En *Obras completas. Tomo VI. (1941-1955)*. (pp. 45-82). Taurus-Fundación José Ortega y Gasset.
- (2007). La “Idea” de Patlón. En *Obras completas. Tomo VII. (1902-1925). Obra póstuma*. (pp. 221-231). Taurus-Fundación José Ortega y Gasset.
- (2008). ¿Qué es filosofía? En *Obras completas. Tomo VIII. (1926-1932). Obra póstuma*. (pp. 233-374). Taurus-Fundación José Ortega y Gasset.
- (2009). Epílogo de la filosofía. En *Obras completas. Tomo IX. (1933-1948). Obra póstuma*. (pp. 581-620). Taurus-Fundación José Ortega y Gasset.

<http://doi.org/10.21555/top.v0i59.1124>

Repetition:

A sui generis Work in Søren Kierkegaard's
Authorship

La repetición:

Un escrito *sui generis* en la autoría de Søren
Kierkegaard

Catalina Elena Dobre

Universidad Anáhuac

México

katalina.elena@yahoo.com.mx

<https://orcid.org/0000-0001-7929-8572>

Recibido: 30 - 11 - 2018.

Aceptado: 11- 02 - 2019.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

Considered one of the most complex categories in Søren Kierkegaard's thought, the repetition continues to raise much restlessness within his own authorship. Although about this category we find some first sketches in an unfinished book called *Johannes Climacus or De omnibus dubitandum est*, much later Kierkegaard will return to the category of repetition in his writing of the same name: *Repetition*, a peculiar work, very difficult to understand in its own dynamics. For this reason, in this essay we propose an interpretation of the category of repetition in relation with that text, to understand why repetition is a spiritual category as Kierkegaard himself thought it, starting from the idea that for the Danish philosopher the repetition is what can be called a "philosophy of the future".

Key words: repetition; recollection; freedom; becoming; philosophy; movement.

Resumen

Considerada una de las categorías más complejas del pensamiento de Søren Kierkegaard, la repetición sigue hasta la fecha causando mucha inquietud dentro de su propia autoría. Aunque sobre esta categoría encontramos unos primeros esbozos en un escrito inconcluso titulado *Johannes Climacus o el dudar de todas las cosas*, mucho más tarde Kierkegaard retomará la categoría de repetición en su escrito con el mismo nombre: *La repetición*, un escrito peculiar y difícil de entender en su propia dinámica. Por lo mismo, en estas páginas proponemos una interpretación de la categoría de repetición en relación con el escrito del mismo nombre para entender por qué la repetición es una categoría espiritual, como Kierkegaard mismo la pensaba, partiendo de la idea de que para el filósofo danés la repetición es lo que podemos llamar una "filosofía del futuro".

Palabras clave: repetición; recuerdo; libertad; devenir; filosofía, movimiento.

1. Introducción

Con sólo veintiún años de edad, en el año 1838 el filósofo danés Søren Kierkegaard empieza escribir una obra que se quería un nuevo proyecto de pensamiento: *Johannes Climacus o el dudar de todas las cosas (De omnibus dubitandum est)*. Sin embargo, después de un tiempo, Kierkegaard abandona la escritura dejando el proyecto inconcluso. Como resultado tenemos un escrito peculiar, extraño, en el cual la tarea inicial era una reflexión sobre el sentido del pensamiento mismo a partir de la duda y de una crítica a la duda metódica de Descartes. No entraremos en detalles en relación con este escrito, pero consideramos que es importante de cara al tema de nuestro interés, pues en este escrito aparece por primera vez dentro de su autoría el concepto de “repetición” en relación con el concepto de “conciencia subjetiva”, Johannes Climacus afirmando que:

En la realidad tal no hay ninguna repetición (...). En la sola idealidad, no hay tampoco repetición, ya que la idea es y permanece la misma, y no puede ser como tal repetida. Cuando la idealidad y la realidad se tocan entre sí, entonces aparece la repetición. (...) Aquí existe una reduplicación, aquí existe una pregunta sobre una repetición. Por lo tanto, la idealidad y la realidad chocan. ¿En qué medio? ¿En el tiempo? Es, por cierto, una imposibilidad. ¿Dónde entonces? En la conciencia que es la contradicción (Kierkegaard, 2007, pp. 77-78; SKS 15, 58).

Así acababa este primer intento inconcluso sobre el significado de la repetición.

Años más tarde, en 1843, en la autoría de Kierkegaard aparece un libro extraño, *sui generis*, con una estructura difícil de comprender, siendo “la obra más excéntrica de Kierkegaard”, como afirma Joakim Garff (2017, p. 73). Se trata del escrito *La repetición (Gjentagelsen)*, cuyo autor es un personaje con un nombre extraño: Constantin Constantius.

Ante su estructura peculiar varios investigadores coinciden en que se trata de un escrito extraño en el ámbito de la filosofía. Por ejemplo, Robert L. Perkins afirmaba que el escrito es difícil de entender (cfr. 1993, p. 195); por su parte, Isak Winke Holm sostiene que se debería

distinguir en Kierkegaard entre una “repetición mundana y una divina” (1991, p. 15); Gregor Malantschuk remarcaba el hecho de que éste es el único escrito que hace la transición de la esfera humana a la esfera religiosa (cfr. 1971, p. 56). También Arne Melberg afirmaba que no es fácil decidir qué tipo de texto es: una narración, un ensayo filosófico o una mezcla irónica de los dos estilos (cfr. 1990, p. 71), y tiene razón, ya que la confusión persiste inclusive al acabar la lectura del texto, y Sthephen Cries considera que “*La repetición* es la obra más literaria del corpus kierkegaardiano” (1993, p. 225).

Como si esto no fuera suficiente, resulta que el mismo Kierkegaard juega con el lector; bajo el seudónimo de Vigilius Haufniensis, el autor de *El concepto de la angustia* afirma sobre *La repetición* que “es una obra estrafalaria, y lo curioso es que así lo quiso el autor intencionadamente, sin embargo, que yo sepa, él ha sido el primero que se ha fijado en la repetición” (Kierkegaard, 2007, p. 49; SKS 4, 324). El seudónimo Johannes Climacus, autor del *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas*, reconoce también la dificultad del escrito cuando afirma:

La repetición no es un texto didáctico, lejos de ello, y era eso precisamente lo que yo había deseado, pues desde mi perspectiva el infortunio de la época consiste en que ha llegado a conocer demasiado, olvidándose de lo que significa existir y de lo que es la interioridad. En semejante situación, es algo deseable que el comunicador sepa cómo refrenarse, y para eso una confusa forma contrastante resulta de particular utilidad. Y Constantin Constantius escribió, tal como él mismo lo llama: un libro extraño (Kierkegaard, 2008, p. 265).

Sin embargo, los lectores de la obra del filósofo danés tampoco pueden esperar otra cosa: Kierkegaard es un autor poco accesible desde una primera y rápida lectura ya que su escritura contiene una variedad estilística difícil de etiquetar. Recordemos que escribe como un poeta, como un juez, como un mártir; como un psicólogo, como un seductor o como aquel que acompaña el sufrimiento de Abraham. Aún así, sin importar una u otra de estas facetas, su mensaje es el mismo: la autenticidad de la singularidad como responsabilidad del individuo frente a sí mismo y frente a Dios. Un mensaje profundo que trae consigo

la difícil tarea para el hombre de realizarse en el devenir de sí mismo a través de la fe, el único puente durable, entre hombre y Dios. Llegar a este punto representa la fuerza del individuo de buscarse sin cesar, una y otra vez, gesto que se traduce en la categoría de la repetición.

La palabra “repetición” se traduce al danés como *Gjentagelse* o como *Gentagelse* (en el danés moderno); cabe decir que la misma palabra está compuesta, por un lado, de la preposición *gen* (del antiguo anglosajón) que significa “otra vez”; y, por otro lado, tenemos el verbo *at tage*, que significa “tomar”. Por lo anterior, *Gjentagelsen* significa, en el fondo, “retomar”. No vamos a insistir mucho en un problema de terminología, sólo queremos subrayar que tanto “retomar” como “repetir” son buenas elecciones terminológicas cuando se trata de encontrar la correspondencia con el término danés, pero es muy difícil encontrar, a través de la traducción, la palabra perfecta, tomando en cuenta que, en Kierkegaard, el término *Gjentagelsen* cubre un área semántica extensa; tiene varios significados, como “revivir”, “reencontrar”, “reiniciar” y “recapitular”.

Considerando la afirmación de Walter Lowrie¹ de que la repetición es la categoría kierkegaardiana más difícil, el objetivo de este artículo es ofrecer una interpretación de la categoría de “repetición” en relación con el escrito del mismo nombre para entender por qué la repetición es una categoría espiritual, como Kierkegaard mismo la pensaba, partiendo de la idea de que para el filósofo danés la repetición es lo que él mismo llamaba una “filosofía del futuro”.

2. Reminiscencia y repetición

En las primeras páginas del libro el autor, con el seudónimo de Constantin Constantius, nos hace entender la preocupación por elucidar “el problema de la repetición, su verdadero significado y entender si una cosa pierde o gana con repetirse” (Kierkegaard, 2009, p. 26; SKS 4, 9) y advierte que la repetición “llegará a jugar un papel muy importante en la nueva filosofía. Porque la *repetición* viene a expresar de un modo decisivo lo que la *reminiscencia* representaba para los griegos” (Kierkegaard, 2009, pp. 26-27; SKS 4, 10).

¹ “No term in Kierkegaard’s vocabulary is more important, and no one so baffling” (Lowrie, 1938, p. 630).

Con mucha originalidad, Kierkegaard logra desarrollar en relación con la repetición, una entera teoría de la reminiscencia, continuando, de una manera, el camino abierto por Sócrates-vía-Platón (Stack, 1977, p. 52). Sin entrar en muchos detalles, recordamos que el significado de reminiscencia está presente en casi toda la obra de Platón, pero con más énfasis en diálogos como *Menón*, *Fedón*, *Banquete* o *República* (el libro X). En estos diálogos el concepto es paradójico: por un lado, Platón intenta elaborar una filosofía racional y, por otro lado, se apoya en el mito para sostener sus argumentos; sin embargo, la filosofía griega da un valor gnoseológico al concepto de *anamnesis* (ἀναμνησις) o “reminiscencia”. Es decir, el conocimiento depende de una existencia previa al alma en el mundo de las ideas, donde ésta aprendió algo que puede reconocer en esta existencia. Resulta que la teoría de la reminiscencia es el fundamento que sostiene la creación platónica.

Kierkegaard entendió la idea de reminiscencia en Platón, y en general en los griegos, como este recordar muy hacia atrás, recordar un pasado remoto. Para Kierkegaard, la reminiscencia es un regreso del alma a un tiempo abismal de su pasado primordial, un regreso hacia la eternidad pasada, por eso para los griegos el conocimiento es un recuerdo. Es decir, si el recuerdo significa reconocer aquello que ya existía, la repetición trae consigo la transformación, el cambio de algo que fue en algo nuevo. Afirma Constantin Constantius: “Porque la *repetición* viene a expresar de un modo decisivo lo que la *reminiscencia* para los griegos. De la misma manera que éstos enseñaban que todo el conocimiento era una reminiscencia (recuerdo); así enseñará también la nueva filosofía que toda la vida es una repetición” (Kierkegaard, 2009, p. 27; SKS 4, 10).

Sin embargo, a pesar del hecho de que el filósofo discute la idea de “reminiscencia” en el libro *La repetición*, es en el escrito *Etapas en el camino de la vida* donde plantea el problema: “El recuerdo trata de mantener la continuidad de lo eterno en la vida del hombre, asegurándole una existencia temporal que discurra *uno tenore* (sin interrupción) como una respiración acompasada e inefable en su unidad” (Kierkegaard, 2009, pp. 25-26; SKS 6, 19). Para poder recordar, es necesaria la memoria, y Kierkegaard hace de la memoria una condición necesaria en el proceso de recordar. Aún así su papel es mínimo, pues está en relación con la experiencia inmediata y por eso es que en el mismo proceso de recordar hay una diferencia; porque recordar implica una multiplicidad de detalles, como afirma Julia Watkin (Watkin, 1977, p. 165).

En otras palabras, la memoria representa para Kierkegaard la realidad, mientras que el recuerdo nos abre la puerta de la idealidad, ya que en éste se hace una selección y se elige lo esencial de la experiencia o la inmediatez.

La memoria es inmediata y recibe sus provisiones de lo inmediato. El recuerdo, en cambio, es siempre reflexivo. Por eso recordar es un verdadero arte. (...) El arte de recordar no es nada fácil, ya que en el mismo momento en que se elabora el recuerdo puede éste sufrir las más varias modificaciones, mientras que con la memoria no cabe otra fluctuación, sino la de acordarse con exactitud de una cosa o no acordarse (Kierkegaard, 2009, p. 31; SKS 6, 21).

El arte del recuerdo consiste en “evocar lo que está muy lejos en el tiempo como proyectar todas las cosas próximas en una cierta lejanía con el fin de evocarlas” (Kierkegaard, 2009, p. 32; SKS 6, 21). En el recuerdo el pasado y el presente se reconcilian; en el recuerdo nuestro pasado regresa, pero no hay futuro. Entonces, ¿cuál es la diferencia entre recuerdo y repetición?

El recuerdo es una condición necesaria, pero no es todavía la repetición, ya que el recuerdo pertenece a los antiguos, mientras que la repetición es la categoría del porvenir. Queremos que algo se repita, pero no en relación con el pasado; en el recuerdo tomamos conciencia de que somos el resultado de los acontecimientos del pasado, mientras que la repetición nos da la esperanza de que nuestra existencia esté todavía abierta a las posibilidades, que todavía el futuro pueda corregir el presente, integrarlo; de esta manera, nuestra existencia se estanca en un punto fijo. El recuerdo es un movimiento hacia el pasado, ya que para los griegos (Sócrates y Platón) hemos perdido la verdad eterna y sólo el recuerdo (la reminiscencia) nos brinda la ocasión de recuperar esta verdad.

John Caputo, analizando esta relación entre recuerdo y repetición, sostenía que, para los griegos, el conocimiento no es un descubrimiento, sino un redescubrimiento, un recuerdo a través del cual se recupera el conocimiento perdido. Por eso aprender significa restablecer un contacto con el conocimiento que ya se posee. Y esto se observa muy bien en la propuesta filosófica de Platón, para quien el movimiento es hacia atrás,

hacia el origen, hacia lo primordial; de la experiencia sensible al mundo suprasensible; del olvido al recuerdo (cfr. Caputo, 1987, p. 13).

Entendemos así que tanto el recuerdo como la repetición nos orientan hacia la eternidad, sea pasada o futura, ya que las dos representan, como el mismo Caputo subraya, “la transición del tiempo hacia la eternidad” (Caputo, 1987, p. 13).

A través de la repetición el espíritu quiere renacer; es una lucha contra la memoria, contra esta seducción del pasado, para poder renacer en el futuro que se refleja en el instante. La repetición es elección y se realiza en la interioridad; es la lucidez de saber que lo que viviste ya no se puede repetir. La verdadera repetición tiene que ver con la interioridad y con el devenir del hombre en esta interioridad, un devenir que se abre hacia las posibilidades del futuro.

Aún así es muy apresurado hablar de una comprensión de la repetición, y surge la pregunta: ¿la repetición que Kierkegaard discute es una categoría metafísica, existencial o religiosa? Si para los pensadores antiguos, en especial en Platón, la reminiscencia era un movimiento dialéctico (teniendo un sentido epistemológico y ontológico a la vez), el pensamiento de Kierkegaard parte del individuo, del devenir individuo. El interés del filósofo danés es la existencia concreta; por eso, a través de su escrito, trata de ver si la repetición es posible en la esfera existencial, concreta, es decir en la vida del individuo y no en la esfera lógica o en la naturaleza.

La categoría de repetición que él pone en discusión pertenece al espíritu;² es una categoría espiritual y tiene que ver con la libertad. Y es aquí, en este punto, donde Kierkegaard da un salto cualitativo en la comprensión misma de la repetición como “categoría del futuro”.

² Para Kierkegaard, el hombre es lo que es por esta relación que, en el fondo, significa llegar a ser un espíritu, un yo que se asume en su calidad antinómica (alma-cuerpo; libertad-necesidad, finito-infinito, etc.), por lo cual la relación, en Kierkegaard, es una relación no sólo dada; es decir, no basta con que el hombre sea consciente de que es una unidad de cuerpo y alma, sino que la relación se da en la medida en que el hombre se elige a sí mismo en esta relación. Por lo mismo, el espíritu es elegirse a sí mismo como relación.

3. Constantin Constantius y *La repetición* como un escrito *sui generis*

Desde el inicio del escrito *La repetición*, el autor Constantin Constantius nos plantea el hecho de que la categoría que a él le interesa es el problema de la nueva filosofía, que enseña que toda la vida es una repetición, y expresará de un modo decisivo lo que la reminiscencia representaba para los griegos.

Repetición y recuerdo constituyen el mismo movimiento, pero en sentido contrario. Porque lo que se recuerda es algo que fue, y se repite en sentido retroactivo. Mientras que la auténtica repetición, suponiendo que sea posible, hace al hombre feliz (Kierkegaard, 2009, p. 27; SKS 4, 11).

Constantius nos habla de su ocupación desde hace tiempo por el problema de la posibilidad de la repetición y su verdadero significado, y se enfoca en anunciar la importancia de la repetición diciendo que ésta es “la realidad y la seriedad de la existencia”³ (Kierkegaard, 2009, p. 30; SKS 4, 15).

Constantin Constantius no es un filósofo, él es un contemplador de la existencia, por lo cual quiere ir más allá de la manera dogmática de entender la repetición y se propone un acercamiento desde una perspectiva existencial. Por otro lado, Constantius tiene un doble papel:

³ Para Kierkegaard la existencia tiene sus posibilidades y se desarrolla bajo el signo de la libertad y mediante estadios espirituales. Las características de la existencia del individuo y sus posibilidades vitales no pueden comprimirse en una estructura racional, ya que la existencia no puede ser un sistema para ningún espíritu concreto. Para el espíritu creado, es decir para el individuo, es imposible pensar juntos sistema y existencia. De aquí resulta que para Kierkegaard no son compatibles una filosofía sistemática y una filosofía de la existencia, resaltando así la imposibilidad de un sistema de la existencia. Existencia y fe son cuestiones que se plantean u ofrecen exclusivamente a la soledad del individuo. Entonces de lo que nos habla Kierkegaard es una existencia esencialmente individual. Es decir, para Kierkegaard la existencia del individuo es un proceso de continua transformación, de metamorfosis, así como nos transmite el seudónimo Johannes Climacus en el *Postscriptum*.

no sólo narra su experiencia y la historia del joven, sino que también es un astuto observador de vidas ajenas que, con un arte exquisito, sabe observar lo más oculto. Él es un espía al servicio de una idea. Afirma:

Conforme a mis inveterados hábitos, sólo suelo sentirme inclinado a ser mero espectador de la vida de los demás hombres... Y cuando un espectador ha cumplido a fondo su tarea se le puede comparar con una policía secreta o un espía (...). El arte del espectador, al fin y al cabo, no consiste en otra cosa que en descubrir lo que está oculto (Kierkegaard, 2009, p. 34; SKS 4, 17).

Lo que nos remite a la idea de que Constantius es un esteta por definición es el paradigma de lo estético (a pesar de que algunas interpretaciones han intentado hacer de Constantius un autor ético). Estos intentos, sin embargo, fallan en el momento en el que Johannes Climacus, el autor-seudónimo del *Postscriptum*, explica que el autor de *La repetición* es un esteta.

Sin embargo, Constantius es un hombre pasado por la vida, un hombre con experiencia, mientras que el joven vive todavía en un tipo de “fascinación estética”, como menciona Alastair Hannay (Hannay, 2010, p. 252); es por eso que Constantius se ofrece a ayudar al joven enamorado, y todavía ingenuo, con consejos. No lo hace por amor al prójimo, ni siquiera por amistad. Lo hace porque le gusta apoderarse de la mente de los otros, le gusta jugar e investigar a los demás. Es por eso que también decide investigar por sí mismo la posibilidad y el sentido de la repetición a través de una “expedición de exploración” a Berlín.⁴

Constantius necesita hacer este viaje porque la repetición es la categoría que debe ser entendida, y para esto se necesita un experimento de regreso al pasado, para encontrar allá el sentido del presente. El experimento se fundamenta en el recuerdo y, a través de él, Constantius

⁴ “Sin que nadie se enterara, ni siquiera los amigos más íntimos (...) tomé el vapor que hace la travesía desde Copenhague a Stralsund y aquí reservé una plaza para la primera diligencia hacia Berlín. Fue un auténtico martirio. Porque cuando llegué a Hamburgo, molido por empujones de mis compañeros de viaje durante nada más y nada menos que treinta y seis horas, no sólo había perdido la cabeza, sino que tampoco sabía donde estaban mis piernas. (...) Después de todas estas peripecias espantosas llegué sano y salvo a Berlín” (Kierkegaard, 2009, pp. 68-69; SKS 4, 27).

trata de integrar el presente en un pasado idealizado, pensando que, a través de un movimiento dialéctico, este pasado regresaría al presente. Louis Mackey afirma que, en este caso, integrar un momento del pasado al presente significa la representación de un ideal; es decir, se repite algo que ya fue y este algo cobra un significado ideal. Sin embargo, ¿vive él la repetición? ¿Cuál es el sentido de la repetición? Es difícil elucidarlos. Lo más que se intenta el significado queda oculto.⁵

Constantius quiere preguntarse a sí mismo si la repetición es posible, por lo que trata de revivir las mismas etapas: el mismo barco, el mismo lugar, el mismo cuarto, etc. Después de ver las mismas cosas, Constantius se da cuenta con estupor de que “ninguna repetición es posible”. Lo que vive en Berlín es el recuerdo que se despierta dentro de sí. Por eso va al teatro Königstädter, con la esperanza de vivir la repetición, pero ya no encuentra nada de lo que era y, decepcionado, nota que no existe la repetición. Lo único que se repetía era la imposibilidad de la repetición, y entiende que en la vida todo se puede vivir otra vez sin que esto sea repetición.

Como realidad en sí, la repetición es difícil de entender, y por eso Constantius se molesta por el fracaso de su experimento; porque, así como menciona J. Caputo (cfr. 1987, p. 23), el experimento era en sí una parodia, una sátira o farsa de la verdadera repetición.

Aún así entendemos a Constantius, pues, desde una perspectiva psicológica, *la repetición es una tentación*, y su experimento no es uno común, sino que es una construcción imaginaria, un ejercicio donde el autor proyecta posibilidades existenciales abiertas a seguir el juego imaginario de la comunicación. Por esto nos habla de la idea del teatro,

⁵ Será aquí el momento de ver cuales fueron los significados que se dieron a la repetición, ya que es un concepto notablemente interpretable. Por ejemplo, Brita K. Stendahl traduce la palabra para “repetición” con “again taking, taking anew, retake, take two” (Stendahl, 1976, p. 197). Por otro lado, T. H. Croxall sugiere: “repetition”, “resumption”; esto es, “retomar”, “re-empezar” (Croxall, 1948, pp. 154-167). Croxall afirma: “Etymologically the word means taken-again. Something has been lost, and now is regained. What? The answer is – ourselves. Lost, how? That personality is lost which is broken up into a multitude, a legion”. Mientras, H. V. Martin propone para “repetición” cuatro opciones de traducción: (1) “restitution”, ‘restitución’; (2) “reestablishment”, ‘reestablecer’; (3) “revival”, ‘renacimiento’; (4) “recapitulation”, ‘recapitulación’ (Martin, 1950, pp. 56-63). Louis Dupré ofrece la idea de “recapture” (Dupré, 1985, p. 130).

del encanto fascinante de éste, como del lugar donde la realidad se abre hacia la posibilidad.

Sin duda no hay ningún joven que no haya deseado con ardor representar en las tablas algún papel importante con el fin de poder contemplarse a sí mismo, como si fuera su propio doble, al encarnar la realidad soñada. Y no sólo contemplarse sino también oírse y verse multiplicado o dividido en un sinnúmero de personajes distintos. (...) Y en semejante visión fantástica de uno mismo, el individuo no es aún una figura real, sino una sombra o mejor dicho, un haz de sombras. Pues la figura real de uno mismo está ya presente de un modo invisible e impalpable, por lo que el individuo no se contenta con proyectarse en una sola sombra, sino que prefiere hacerlo en una variada multitud de sombras, si bien todas ellas son imagen y semejanza suya y en los diferentes momentos vienen a expresar legítimamente su propio ser (Kierkegaard, 2009, p. 76; SKS 4, 31).

Recordemos las palabras de Constantius sobre cómo su libro no es ni una comedia, ni una tragedia, ni un romance, ni una novela; es decir, no es nada ya pensado o proyectado; no es una esquema ya hecho, no es el sistema; es un libro que queda por descifrar. ¿Una farsa? Constantius insiste en jugar con el lector y mantenerlo en medio del suspenso (en el teatro), sorprendiéndolo con la espontaneidad del estilo y de la narración.

Tenemos un libro hecho de reportes y cartas que, en sí, son modos muy personales de comunicar, y su codificación no depende de un estilo literario específico. El que habla es la persona de Constantius que quiere comunicar su interioridad a través de la imaginación, de la observación y la reflexión. De aquí que parte de la acción del escrito remita al teatro, ya que en el teatro las posibilidades son infinitas y la imaginación proyecta la personalidad de manera imaginaria; pero Constantius, experto en el arte teatral, no se atreve a vivir en el escenario de la existencia misma. Esta realidad teatral no es la verdadera realidad que él busca. Lo que necesita es encontrarse consigo mismo, pero no puede porque busca la repetición en la exterioridad.

Para Constantius, la única cosa que se puede repetir es la imposibilidad de la repetición; por eso él no es capaz de decirnos que

significa la repetición, así como el mismo Johannes de Silentio siente la incapacidad de vivir la fe (cfr. Hannay, 2010, p. 256). Se siente decepcionado y su experimento falla, ya que la repetición es demasiado trascendente como para encontrarlo en la esfera de la inmanencia; en la inmanencia sí hay repetición, pero es la repetición de lo mismo; nada cambia, nada deviene, lo que nos hace pensar que en la vida todo se puede revivir de una manera rutinaria sin que esta revivencia sea la repetición.

La repetición, así como Constantius nos transmite, es “un ensayo de psicológica experimental” que remite al hecho de que se da en la esfera del individuo, en la existencia concreta de un sujeto (en nuestro caso Constantin Constantius, el joven o Job). La parte experimental no se refiere directamente a esta categoría, sino a la investigación y al desarrollo de esta categoría en el caso de una individualidad y en una situación concreta. Para Constantius, la repetición es la tentación. Por eso se atreve a experimentar tanto consigo mismo, como con el joven.

Fuera de ser un experimento, lo que encontramos también en la narración de Constantius es un análisis muy sutil de la relación amorosa entre el joven y su novia. Incapaz de encontrar la repetición, Constantin Constantius se ofrece a ayudar al joven enamorado con consejos con la esperanza de que él mismo va a poder encontrar la repetición. Aquí sorprendemos a Constantius describiendo, de una manera exhaustiva, la vida emocional del joven poeta. Cuenta Constantius que el joven estaba profundamente enamorado, pero por ello mismo decide aprovecharse de la situación y, con una actitud casi maquiavélica, se propone usar una diplomacia virtuosamente hipócrita, para que el joven se transforme en un hombre desagradable. Para lo cual inventa un plan: “Conviértete a tí mismo en un ser despreciable, que sólo encuentra alegría engañando y mistificando” (Kierkegaard, 2009, p. 50; SKS 4, 21).

Constantius empieza a ver la transformación del joven en un seductor. Pero cuando el plan estaba ya por cumplirse, el joven desaparece y Constantius nunca lo va a ver. El joven, satisfecho con los consejos de Constantius, le escribe a éste varias cartas de agradecimiento.

No es difícil entender que, dentro de los prototipos existenciales que propone Kierkegaard en su pensamiento, Constantin Constantius es un esteta (con todos sus defectos y virtudes), mientras que el joven, a pesar de ser un esteta también, tiene algo que Constantius nunca logrará tener: el joven, por lo menos, intenta dar el salto desde un poeta de la existencia hacia el poeta de lo religioso; sin embargo, su existencia queda

suspendida. El joven, en lugar de vivir en el presente, se imagina en el futuro, viendo la relación con su amada desde una vejez decepcionante. Encontrándolo debil en su decisión, Constantius empieza a manifestar un interés extraño por la relación del joven con su amada; se vuelve un testigo oculto de esta relación de amor y se ofrece a ayudar al joven enamorado con consejos. Lo hace porque le gusta apoderarse de la mente de los otros, le gusta jugar para abrir la interioridad.

La propuesta de Constantius para el joven poeta es que se olvide de la muchacha. Pero esto es precisamente lo que el poeta no puede hacer. Vive en la indecisión: por un lado, la ama, quiere una relación con ella y, por otro, se siente satisfecho como poeta, ya que la muchacha es su musa. Debido a esta historia de amor, el joven va más allá de lo estético, pues siente una llamada comprometedoras con la muchacha, un compromiso ético, si lo podemos llamar así, y empieza a escribir a Constantius de una manera que hace que a éste le sea imposible entender al poeta. "Hablar con usted representa para mí un alivio extraordinario y realmente indescriptible. Porque es como si hablara uno consigo mismo o con una idea" (Kierkegaard, 2009, p. 144; SKS 4, 58).

El joven remite el amor-recuerdo que vive hacia el pasado, pero a la vez le brinda la esperanza de que es posible revivir este amor (cfr. Mackey, 1989, p. 194). De ahí la ambivalencia del joven, su terrible angustia. Se siente desorientado, atormentado, y es en este punto que empieza a identificarse en su sufrimiento con Job. Necesita de Job para entenderse a sí mismo en su propia vida y para entender el sentido de su culpa al momento de abandonar a su amada: "la vida se me ha hecho totalmente imposible, el mundo me produce náuseas y me parece insípido, sin sal y sin sentido" (Kierkegaard, 2009, p. 166; SKS 4, 68), como a Job le pega la tormenta.

Lee el libro de Job con agonía, pero es esta historia de Job la que revela qué significa de verdad la repetición. Al identificarse con Job, logra encontrarse a sí mismo, descubrirse en su interioridad; por eso descubre que lo más importante no es la repetición de lo exterior, es decir de los acontecimientos de la vida; no significa agregar una segunda o tercera vez a la primera, sino que la repetición es una categoría que pertenece al espíritu, a la interioridad.

Sin embargo, entre el joven y Job hay una diferencia cualitativa.

4. Job como símbolo de la repetición

Que Kierkegaard elija a Job se debe a que el secreto de la repetición está en Job. Él tiene la valentía de cuestionar a Dios, ya que le fue quitado todo: su fortuna, sus hijos, la salud; Job maldice el día en el que nació y argumenta contra Dios: “¿Qué es el hombre, para que lo engrandezcas y para que pongas sobre él tu corazón?” (Job 7, 17); y desconfía de sus amigos. Job vive la prueba de Dios. “No hay en el Antiguo Testamento otra figura a la cual podemos acercarnos con tanta naturalidad, confortamiento y confianza humanos como los que experimentamos al ponernos en contacto con Job. Precisamente porque en él todo es muy humano” (Kierkegaard, 2009, p. 175; SKS 4, 72). Job es tan sencillo en su complejidad que uno se le puede acercar con toda confianza.

Esta humanidad de Job nos da la esperanza. A pesar de su sufrimiento, Job no pierde la fe. Y es por eso que Job es la excepción; sus lamentaciones y argumentos tienen fuerza. Job está entre el mundo y Dios, por lo cual elige callar. “Así se sentaron con él en la tierra por siete días y siete noches y ninguno le hablaba palabra, porque veían que su dolor era muy grande (Job 2, 13). Todo lo acusa, sin embargo Job se sabe inocente y tiene fe en que Dios sabe de su inocencia. Él no siente la culpa que todos los demás le infieren, pues ¿qué significa ser culpable? Los que ven en las desgracias un resultado de su culpa es porque ven en Dios a un tirano. Pero Job no se rinde. Para él Dios es amor: “Sus palabras, además, demuestran el amor y la confianza de un hombre que está plenamente convencido de que Dios, cuando uno habla con Él directamente y sin intermediarios mezquinos, puede explicarlo y aclararlo todo” (Kierkegaard, 2009, p. 181; SKS 4, 76). Atormentado, Job no abandona la lucha; él sabe que es una prueba y sabe que el abismo que se abre entre el hombre y Dios puede ser traspasado por la fe. Humanamente hablando. Job no tiene culpa alguna, y él sabe muy bien y tiene fe en que Dios entenderá. Job recibe todo doble porque entiende a Dios así como Dios entiende a Job.

¿Dónde está la repetición? Job lo pierde todo. Su sufrimiento es terrible y cualquiera en su situación abandonaría toda fe. Sin embargo, Job sabe que la prueba le pertenece, y no hay nada que pueda explicar esta vivencia. Él representa lo que le pertenece al hombre; está en su derecho y debe defender su humanidad: el hombre contra Dios. ¿No

es ésta una prueba terrible? ¿Qué tipo de Dios es él, que prueba de esta manera? ¿Cómo es esto posible? Se ve cuando se entiende lo siguiente:

(...) la categoría de la prueba no es ni estética ni ética o dogmática, sino totalmente trascendente (...) y emplaza al hombre en una relación de oposición estrictamente personal a Dios, en una relación que por ser tal le impide al hombre contentarse con una explicación de segunda mano" (Kierkegaard, p. 186; SKS 4, 77).

Job se entrega a la prueba, y es ahí donde vuelve la espalda a la ética como mundanidad expresada a través de las acusaciones de los hombres. La prueba reside en el hecho de que, en sí, el individuo se sostiene en las condiciones del mundo; la prueba es un problema del tiempo, es decir, pone al hombre en la cercanía de Dios, ya que la inmediatez se aniquila y se abre en la espera de la posibilidad, la espera del futuro. Cuando se trata de la prueba, está claro que la relación del hombre con Dios ya no es temporal, sino eterna, trascendente.

Con su defensa y con la fe, Job rebasa la ética, contradice todas sus verdades. Los amigos de Job ven en él a un rebelde al ponerse en contra de todas las leyes, acusándolo de querer lo imposible y entendiendo su defensa como absurda, ya que ellos representan la obligación moral. Lo ético es lo general y en la generalidad no se entra en una relación particular con Dios. Pero Job es la excepción: él es el particular que está por encima de lo general. Para Job el "tú debes" que rige la ética es una frase sin sentido; Job quiere, exige lo imposible; es decir, él demanda el pasado; él quiere la prueba y sí, Job es el héroe de la prueba porque la prueba de Job es una prueba para la eternidad. Y aquí está el secreto de la repetición: tener fe en virtud del absurdo, ya que este absurdo no tiene que ver con categorías racionales.

La repetición, así, depende de una decisión absoluta del individuo y no depende de ninguna condición del mundo o de la historia; por eso, desde una perspectiva de lo mundano, es meramente absurda, así como absurda es la fe de Job; sin embargo, es el momento en el que se da esta relación absoluta con el absoluto. Esto es un salto cualitativo; es decir, pasar a una posición existencial radicalmente distinta y nueva, desprenderse de la seguridad que le ofrece el mundo y sostenerse por sí mismo. Desde el punto de vista de la razón, es imposible que Job reciba todo de regreso; y, sin embargo, la fe, este movimiento que sitúa al hombre ante Dios, lo hace posible.

Desde la inmediatez, desde lo humano, todo está perdido para Job. Pero hay algo ante lo cual el pensamiento se estanca: si Job es culpable, no es culpable frente a los hombres; él se equivoca ante Dios. Todos los amigos lo acusan, pero él no se rinde. La grandeza de Job está en tomar conciencia de que, en su error, no debe rendir explicaciones a los demás; sus explicaciones son solamente ante Dios. Job entendió la prueba en el momento en que se asume como singular, porque la prueba se dirige a lo singular, a lo particular; por eso ninguna ciencia es capaz de explicarla. Aquí está el secreto de Job: todo lo finito, lo mundano, es insignificante cuando la persona se asume como lo particular, como lo singular en relación con Dios. Kierkegaard nos explica que esta relación hombre-Dios se logra a través de un proceso de interiorización que transforma lo objetivo en subjetivo, volviéndose así la relación personal. Es el momento en el que el hombre recibe todo doblemente. ¿Cuándo vive Job la repetición? Cuando “todas las certezas y probabilidades humanamente concebibles cayeron por tierra y no le podían ofrecer, como es lógico, ninguna explicación” (Kierkegaard, 2009, p. 189; SKS 4,79).

La fe de Job es como la fe de Abraham: una fe en virtud del absurdo, y es precisamente esta fe la que ayuda al hombre a sobrevivir cuando la temporalidad y la inmanencia ya no pueden ofrecer su ayuda. Es entonces cuando la trascendencia se abre y lo divino baja hacia el hombre. Job nos enseña que, cuando se trata de buscar la verdad, uno debe partir de sí mismo. “Job es bendecido en sus postrimerías y recupera, acrecentado hasta el doble todo lo que antes poseyera. Esto es lo que se llama una repetición” (Kierkegaard, 2009, p. 188; SKS 4, 79).

Job recibe todo, pero en esto no consta la repetición; es decir, no en el hecho de que los bienes materiales y su familia le fueron devueltos; la repetición está en el hecho de que Job se pone como individuo singular frente a Dios con toda su humanidad y con la fe. Es aquí cuando Job nace de nuevo, es decir, en su interioridad vive la repetición y se recibe a sí mismo a través de la fe; es cuando escucha a Dios y lo ve: “Te preguntaré y Tú me enseñarás; de oídas te había oído; más ahora mis ojos te ven, por tanto me aborrezco y me arrepiento en polvo y cenizas” (Job 42,4-6). Entonces: ¿es posible la repetición? Sí, sólo en el momento en el cual estamos preparados para ofrecerle a Dios un espacio dentro de nosotros; la repetición se vive en el instante en el cual la interioridad está por encima de la exterioridad, cuando lo particular está por encima de lo general. La repetición se da cuando el hombre se confronta con

nociones como el absurdo o lo imposible. Pero éste es el punto en el que la repetición nos pone a prueba.

Y es aquí donde entendemos por qué Constantius nos dijo claramente que la repetición es la solución de toda concepción ética. La ética como algo abstracto, como obligación moral y generalidad, no entiende la prueba. Desde el punto de vista de la ética, Job es culpable. Pero Job no está contra lo general; al contrario, representa lo singular que se entiende como general pero que está, como particular, por encima de lo general. Es decir, Job rompe con las reglas, con las normas que se sostienen en las condiciones del mundo, y entiende que el auténtico deber no es cumplir con reglas abstractas, sino que el deber es la expresión de la voluntad de Dios. Una vez entendido este deber auténtico que pertenece al individuo frente a Dios, la ética se vuelve un modo de ser para el individuo, y no el individuo un instrumento en la mano del deber abstracto. El auténtico deber es un deber particular: es el amor a Dios; es un deber cuya finalidad no se entiende en las explicaciones abstractas, sino en la transformación que la verdad produce en la interioridad de la persona. Es un deber que surge por el amor y por la fe; no es el deber de todos.

Es por eso que en Job se encuentra el secreto de la repetición. Él no busca a Dios en el exterior, no lo buscan en el cumplimiento de obligaciones morales abstractas, sino que Dios está en la angustia que vive, en el amor y en la fe. Job representa la plegaria suprema; quiere lo imposible. Job elige la fe, quiere creer a pesar de que el mundo le dice que no hay ninguna posibilidad.

Job, igual que Abraham en *Temor y temblor*, abandona todo para seguir a Dios, porque ambos aman a Dios. Perdieron todo, pero a la vez recibieron todo; en este caso, perder y recibir se vuelven sinónimos. Ellos viven la tormenta, pero es precisamente esta angustia la que los hace volver hacia ellos mismos, y desde allá, partiendo otra vez, no rendirse y seguir a Dios. A pesar de que, humanamente hablando, no hay salida, lo único que hay es la imposibilidad; ellos tienen fe en la posibilidad, y es por eso que Dios viene en su ayuda. Es así como reciben todo otra vez, pero en el plano de la inmanencia.

Kierkegaard nos deja entender que la repetición sí es posible cuando estamos dispuestos a creer, cuando elegimos que sea lo eterno lo que debe dar sentido a nuestra finitud; que es Dios más importante que cualquier obligación moral; que es lo particular más importante que lo general.

La repetición no tiene nada que ver con lo general, sino con lo singular, con el individuo concreto. Job vive la repetición porque para él Dios es más importante que la ética como lo general; es decir, abandona la seguridad que la ética y asume un riego: tiene fe en virtud del absurdo y se entrega a la posibilidad de lo imposible.

5. La repetición como filosofía del futuro

Afirma Kierkegaard: “El recuerdo representa la concepción pagana de la vida, la repetición es la concepción cristiana. La repetición es el *interesse* de la metafísica, pero al mismo tiempo es el interés en el que la metafísica naufraga” (Kierkegaard, 2009, p. 65; SKS 4, 25). Con esta idea entendemos que para Kierkegaard la verdadera repetición será posible sólo cuando el pensamiento moderno se separa de la hegemonía de la filosofía antigua. Es por ello que la repetición vendrá a oponerse de manera radical a la tradición metafísica desde Platón hasta Hegel y su idea de mediación como movimiento abstracto; un movimiento circular y dialéctico, pero sin ningún sentido. Hegel demostraba mediante su dialéctica la repetición de la naturaleza, la repetición de la historia que finalmente se desarrolla bajo conceptos abstractos, mientras que la repetición que Kierkegaard propone tiene que ver con la interioridad y la singularidad, con el devenir en sí mismo; es decir, con el individuo. Es el esfuerzo desesperado de *redintegratio in statum pristinum* (de reestablecer el estado anterior) (Kierkegaard, 2009, p. 55; SKS 4, 62).

Afirma el seudónimo Constantin Constantius:

La dialéctica de la repetición es fácil y sencilla. Porque lo que se repite anteriormente ha sido, pues de lo contrario no podía repetirse. Ahora bien, cabalmente el hecho de que lo que se repite sea algo que fue, es lo que confiere a la repetición su carácter de novedad (...). Cuando se afirma que la vida es una repetición, se quiere significar con ello que la existencia, esto es, lo que ya ha existido, empieza a existir ahora de nuevo (Kierkegaard, 2009, p. 64; SKS 4, 25).

Esto significa que en la repetición existe la posibilidad de que la existencia se repita con la condición de recibirse como una novedad absoluta. En este proceso la posibilidad siempre pertenece al futuro, viene desde el futuro y se hace presente; es por eso que lo imposible se hace posible a través de la repetición. Explicado en relación con los

“personajes” del escrito *La repetición*, entendemos que, para Job, existe la posibilidad de que lo imposible se haga posible. Él exige que su existencia empiece de nuevo, y esto es posible mediante la fe. Para el joven existe la posibilidad de recuperar a la amada y re-vivir su amor, pero allí no se encuentra la verdadera repetición, sino cuando se elige a sí mismo con pasión como poeta. De esta manera, la repetición no es un proceso lógico, sino que es el momento en el cual el individuo, ante la conciencia, se da cuenta que debe elegirse de manera total, es decir, asumiendo su propia existencia con la pasión por existir.

La repetición es un movimiento, pero es un movimiento del espíritu, es elegirse a sí mismo para vivir cualitativamente de nuevo. En este sentido la repetición es la que abre lo que entendemos como “filosofía del futuro”. A diferencia de la *kinesis* aristotélica, que era un movimiento de la actualización de la potencia (necesario), y a diferencia de la mediación hegeliana, la repetición no es ni necesaria ni un movimiento lógico. Afirma Kierkegaard en *El concepto de la angustia*: “en la lógica no debe acaecer ningún movimiento porque la Lógica y todo lo lógico solamente es, y precisamente esta impotencia de lo lógico es el que marca el tránsito de la lógica al devenir, que es donde surgen la existencia [*Tilværelse*] y la realidad [*Virkelighed*]” (Kierkegaard, 2007, pp. 42-43; SKS 4, 324).

La existencia concreta, real, auténtica sólo puede desarrollarse en términos de movimiento. La existencia significa devenir y devenir significa el descubrimiento del yo en nuestra interioridad; significa proyectar el yo ideal en la posibilidad y transformarlo en actualidad, ya que la existencia implica *pathos*, pasión; sin ésta, la existencia sería una contradicción de términos; es más, es imposible existir sin pasión. El movimiento de esta existencia auténtica es para Kierkegaard la repetición, que es un devenir sí mismo: se vive lo mismo, pero “de nuevo”. Y es aquí donde la repetición se aleja de la reminiscencia griega. El recuerdo se da cuando se agotan todas las posibilidades, mientras que la repetición se vive en relación con la posibilidad, y sí, las dos son el mismo movimiento, pero en sentidos diferentes. El joven vive primero del recuerdo, ya que el pasado representa el objeto por entender y desear. Pero en el recuerdo no existe ninguna posibilidad de recuperar a su amada; el recuerdo aumenta la melancolía y nos estanca en un punto sin salida. Es la repetición la que nos hace vivir. Tras la repetición se cumple una ley interior, el devenir espiritual que se realiza en total libertad.

Al no elucidar el significado de la categoría de “repetición” en el escrito con el mismo nombre, es complicado establecer qué es lo que Kierkegaard quiso decir con “repetición”. Gilles Deleuze, tratando de descifrar la enigmática frase kierkegaardiana, afirma en su escrito *Diferencia y repetición*, en relación con esta categoría:

La repetición es el pensamiento del porvenir: se opone a la categoría antigua de la reminiscencia y a la categoría moderna del *habitus*. Es en la repetición y por la repetición que el olvido se convierte en una potencia positiva, y el inconsciente en un inconsciente superior positivo. Todo se resume a la potencia. Cuando Kierkegaard habla de la repetición como de la segunda potencia de la conciencia, segunda no significa una segunda vez, sino el infinito que se dice una sola vez, la eternidad que se dice en un instante (Deleuze, 2009, p. 30).

De acuerdo con Deleuze, en esta segunda potencia está el secreto de la repetición; “segunda” no significa la repetición de la primera, sino el infinito que se dice una sola vez (cfr. Deleuze, 2009, p. 30). La segunda potencia es esta capacidad de doblar el pensamiento en la acción a través de la elección, redeviniendo sí mismo en una infinidad de posibilidades. El individuo se elige a sí mismo en libertad y eligiéndose deviene sí mismo. En otras palabras, la repetición es un proceso de reintegración de la personalidad en sí mismo y, por eso, sólo es posible en el ámbito espiritual y nunca en la existencia empírica.

No se trata de una repetición en el tiempo, sino en este instante en el cual el pensamiento, lleno de vitalidad, se dobla en el actuar; de ahí su carácter singular, pues es la eternidad contra la permanencia. Deleuze recuerda también a Nietzsche junto con Kierkegaard en este intento por revelar el enigma de las repeticiones. Afirma el filósofo francés lo siguiente:

(...) hay una fuerza común a Kierkegaard y a Nietzsche.
(...) Cada uno de ellos, a su manera, hizo de la repetición no sólo una potencia propia del lenguaje y del pensamiento, un *pathos* y una patología superior, sino también la categoría fundamental de la filosofía del porvenir. Lo que los separa es considerable manifiesto.

Pero nada podrá borrar este prodigioso encuentro en torno de un pensamiento de la repetición (Deleuze, 2009, p. 27).

Al mismo tiempo, en cuanto el encuentro de los dos en el mundo de las repeticiones, Niels Nymann Eriksen sostiene que “el eterno retorno de Nietzsche y la repetición de Kierkegaard parecen incongruentes, no hay signo de compatibilidad alguna” (Eriksen, 2000, p. 153), ya que la idea de Nietzsche es metafísica, mientras que la repetición kierkegaardiana es existencial. El mismo Eriksen afirma también que, en un cierto momento, el eterno retorno de Nietzsche puede estar en relación con la interioridad, con la conciencia, así como la repetición de Kierkegaard, si no se vive con intensidad y con fe, se dispersa en la exterioridad (cfr. Eriksen, 2000, p. 153).

En la repetición el futuro se hace presente y logra la novedad: se vive lo mismo, pero se vive en el ahora de nuevo. Y es aquí donde la repetición se aleja de la reminiscencia griega o del eterno retorno de Nietzsche. El recuerdo se da cuando se agotan todas las posibilidades, mientras que la repetición se vive en relación con la posibilidad, y sí, las dos son el mismo movimiento, pero en sentidos diferentes.

Con la repetición Kierkegaard abrió el camino hacia un nuevo modo de entender la filosofía, observando que la filosofía moderna descansa en la disonancia entre el pensamiento y la existencia. Para Kierkegaard, una filosofía que se encarga de semejante preocupación (a saber, especular sobre el pasado) no tiene sentido, pues la verdadera filosofía debería mirar hacia el futuro. De nada sirve el hecho de que los filósofos formulen sentencias sobre deberes infinitos en relación con la existencia cuando en realidad no hay un compromiso real entre las sentencias y el acto de existir. Una filosofía del futuro tiene se relaciona con éste precisamente en el compromiso que debe existir entre el pensar y la realidad, un compromiso entre el sujeto existente y su existencia.

Afirmaba Lev Shestov, al hablar sobre Kierkegaard, lo siguiente:

(...) en toda su obra repite muchas veces que la tarea de la filosofía consiste en escapar del poder que representa la razón y encontrar en uno mismo el atrevimiento (sólo la desesperación da al hombre semejante atrevimiento) para buscar la verdad en aquello que todos se han

acostumbrado a considerar como paradójico y absurdo (Shestov, 1938).

La nueva filosofía es la de la incertidumbre, es la filosofía que rebasa cualquier capacidad de la razón porque se trata de la posibilidad de lo imposible; y Kierkegaard tenía razón: la nueva filosofía es la repetición.

6. Conclusiones

El problema de la repetición surge ante unas preguntas esenciales: ¿qué somos capaces de devenir?, o ¿cómo puedo devenir lo que yo soy? El que no encuentra la repetición es, en el fondo, el que no logra elegirse a sí mismo persistiendo en esta inautenticidad de su ser. Quien posee la elección, posee la libertad e implícitamente la posibilidad. La repetición, de esta manera, es la tarea de la libertad; significa elegirse a sí mismo en cada momento y recibirse en esta novedad absoluta; es un devenir otra vez sí mismo.

A pesar de que en la exterioridad todo cambia, la repetición logra mantener de forma constante la continuidad de la personalidad, de la existencia. Un hombre que tiene en su mano la posibilidad de elegir, tiene en su mano la posibilidad de la repetición. Por eso la repetición no tiene nada que ver con lo general, como bien subrayó posteriormente Deleuze.⁶

El significado profundo de esta categoría debe ser entendido en relación con la interioridad y con el devenir del individuo. Es una categoría que da dinamismo a toda existencia, ya que entre lo que el individuo fue y lo que devendrá se produce una “conspiración” que se realiza en la repetición. La existencia del individuo es un continuo devenir que se realiza a través de una elección esencial, total y mediada por un salto hacia la posibilidad. Este devenir está en la responsabilidad de cada individuo porque es una tarea de la interioridad y de la libertad.

Falta mucho por destacar; sin embargo, después de este ejercicio pensamos en las palabras de Constantius sobre cómo los lectores van a encontrar en el escrito *La repetición* “un libro frustrado”; entendemos que el significado complejo de la categoría de “repetición” no se encuentra en el libro con el mismo nombre. La frustración surge porque el libro

⁶ “Si la repetición existe, expresa al mismo tiempo una singularidad contra lo general, un elemento notable contra lo ordinario, una instantaneidad contra la variación, una eternidad contra la permanencia” (Deleuze, 2009, p. 23).

se acaba sin tener una idea clara de lo que significa la repetición. Pero su autor, Constantin Constantius nos propone la provocación de que ser un buen lector es un autentico arte. No sabemos en qué medida hemos logrado este arte, pero lo que queda en nuestra mente es la farsa con la cual nos encontramos al momento de leer el libro. En el fondo, todo el libro es una farsa para el público; en la farsa, los personajes están diseñados según la medida abstracta de lo general; sin embargo, “ninguno de los efectos de la farsa está calculado según los efectos de la ironía, pues todo se produce en ella con ingenuidad. De ahí que el espectador tenga que tomar parte activa e interesarse en cuanto individuo particular y no como miembro del público o de la sociedad a la que pertenece” (Kierkegaard, 2009, p. 89; SKS 4, 33). A pesar de la apariencia de ser una farsa, *La repetición* es un escrito serio, y la categoría de la repetición es una de las provocaciones que Kierkegaard ofrece al futuro mismo del pensamiento.

En estas páginas no hemos tenido la intención de agotar la interpretación de la categoría de repetición; al contrario, es una propuesta que se abre al diálogo y a las sugerencias. La filosofía de Kierkegaard no es accesible desde una primera y rápida lectura, ya que la personalidad compleja de este filósofo hace que en su escritura exista una variedad estilística difícil de captar en una unidad. Recordemos que escribe como un esteta, como un religioso, como un psicólogo, como un seductor o como un juez; como un joven enamorado o como el que acompaña el sufrimiento de Abraham; escribe en silencio o con mucho ruido. Sin embargo, sin importar la variedad de estas facetas de Kierkegaard, su mensaje es el mismo: la autenticidad de la singularidad como responsabilidad del individuo frente a sí mismo y frente a Dios; un mensaje profundo que trae consigo una difícil tarea para el hombre: la de realizarse en el devenir de sí mismo a través de la fe, el único puente durable entre el hombre y Dios. Llegar a este punto representa la fuerza del individuo de retomarse, de buscarse sin cesar, una y otra vez, gesto que se traduce en la categoría de la repetición.

Después de este escrito, Kierkegaard usará el concepto de “repetición” unas veces más: en su *Diario* cuando, al final del año 1843, sostiene que la repetición es y será siempre una categoría religiosa; toca el tema en *El concepto de angustia*, pero también en *Estadios en el camino de la vida*, lo que muestra que se preocupó por esta categoría por mucho tiempo. Sin embargo el verdadero sentido de la repetición se elucidará en otros escritos, como *Ejercitación en el cristianismo*, y en relación con

el concepto de “contemporaneidad”. Pero este tipo de acercamiento implica una investigación diferente.

Referencias

- Kierkegaard, S. (2007). *Johannes Climacus o el dudar de todas las cosas*. Gloria.
- ___ (2007). *El concepto de la angustia*. Alianza.
- ___ (2008). *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*. Univ. Iberoamericana.
- ___ (2008). *La enfermedad mortal*. Ed. Trotta.
- ___ (2009). *La repetición*. Alianza.
- SKS: Søren Kierkegaards Skriffter.

Artículos especializados

- Caputo, J. (1987). *Radical Hermeneutics*. Indiana University Press.
- Cries, S. (1993). The Bilissful Security of the Momment. Recollection, Repetition and Eternal Recurrence. En Robert L. Perkins (ed.), *International Kierkegaard Commentary, vol. 6*. (pp. 225-246). Mercer University Press.
- Croxall, T. H. (1948). *Kierkegaard Studies*. Lutherworth Press.
- Eriksen, N. N. (2000). *Kierkegaard's Category of Repetition. A reconstruction*. (Monograph Series, vol. 5). De Gruyter.
- Deleuze, G. (2009). *Diferencia y repetición*. Amorrortu.
- Dupré, L. (1985). On Time and Eternity. En Robert L. Perkins (ed.), *International Kierkegaard Commentary, vol. 8*. (pp. 111-131). Mercer University Press.
- Garff, J. (2017). *Kierkegaard's Muse. The Mystery of Regine Olsen*. Princeton University Press.
- Hannay, A. (2010). *Kierkegaard. Una biografía*. Univ. Iberoamericana.
- Holm, I. W. (1991). Kierkegaard's Repetition: A Rethorical Reading of Søren Kierkegaard's Concept of Repetition. *Kierkegaardiana Magazine*, 15.
- Lowrie, W. (1938). *Kierkegaard*. Oxford University Press.
- Mackey, L. (1984). Once More with Felling. Kierkegaard's Repetition. En R. Schleifer y R. Markley (eds.), *Kierkegaard and Literature: Irony, Repetition, and Criticism*. University of Oklahoma Press.
- Malantschuk, G. (1971). *Kierkegaard's Thought*. Princeton University Press.

- Melberg, A. (1990). Repetition in the Kierkegaardian Sense of the Term. *Diacritics Magazine*, The Johns Hopkins University Press. (<https://www.jstor.org/stable/465332>). DOI: 10.2307/465332
- Martin, H. V. (1950). *Kierkegaard: The Melancholy Dane*. Philosophical Library.
- Perkins, R. L. (1993). Introduction. En Robert L. Perkins (ed.), *International Kierkegaard Commentary*, vol. 6. (pp. 3-8). Mercer University Press.
- Shestov, L. (1938). Kierkegaard as a Religious Philosopher. *Lev Shestov*. URL: <http://shestov.phonoarchive.org/sar/kierkegaard1.html>.
- Stack, G. (1977). *Kierkegaard's Existential Ethics*. University of Alabama Press.
- Steiner, G. (1998). The Wound of Negativity: Two Kierkegaard Texts. En J. Rée y J. Chamberlain (eds.), *Kierkegaard: A Critical Reader*. (pp. 103-113). Blackwell.
- Stendahl, B. K. (1976). *Søren Kierkegaard*. Twayne Publishers.
- Tsakiri, V. (2006). *Kierkegaard. Anxiety, Repetition and Contemporaneity*. Palgrave Acmillian.
- Watkin, J. (1979). *Kierkegaard. Dying and Eternal Life as Paradox* [Tesis doctoral]. Bristol University.

[http://doi.org/ 10.21555/top.v0i59.1110](http://doi.org/10.21555/top.v0i59.1110)

The Affective and the Political:
Rousseau and Contemporary Kantianism

Lo afectivo y lo político:
Rousseau y el kantismo contemporáneo

Byron Davies
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM
México
byronmatthewdavies@gmail.com

Recibido: 19 - 10 -2018.
Aceptado: 09 - 03 - 2019.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

Jean-Jacques Rousseau is often associated with a certain political mode of relating to another, where a person (“a Citizen”) is a locus of enforceable demands. I claim that Rousseau also articulated an affective mode of relating to another, where a person is seen as the locus of a kind of value (expressive of their being an independent point of view) that cannot be demanded. These are not isolated sides of a distinction, for the political mode constitutes a solution to certain problems that the affective mode encounters in common social circumstances, allowing us to see how these modes might be distinct while the political nevertheless shapes the affective. I contrast this approach with that of some contemporary Kantian writers on affective phenomena (Sarah Buss on shame, and J. David Velleman on love) who, for reasons rooted in Kant’s moral philosophy, have modeled affective ways of relating to others on duty. I claim that Rousseau’s writing provides us with a way of capturing the correct insight of these accounts—that some of our emotional responses to others are ways of appreciating their personhood—while avoiding the characteristic implausibilities of their close association between the affective and the political.

Keywords: Jean-Jacques Rousseau; Immanuel Kant; Sarah Buss; J. David Velleman; personhood; shame; love; moral psychology.

Resumen

Jean-Jacques Rousseau suele asociarse con un cierto modo político de relacionarse con otro, donde una persona (“un ciudadano”) es un lugar de demandas exigibles. Yo sostengo que Rousseau también articuló un modo afectivo de relacionarse con los otros, donde una persona es vista como un lugar de un tipo de valor (expresiva de su ser un punto de vista independiente) que no puede ser demandado. Estos no son lados aislados de una distinción, pues el modo político constituye una solución a ciertos problemas que el modo afectivo encuentra en circunstancias sociales comunes, permitiéndonos ver cómo estos modos pueden ser distintos mientras que lo político da forma a lo afectivo. Contrasto esta aproximación con la de algunos

filósofos kantianos sobre los fenómenos afectivos (Sarah Buss sobre la vergüenza y J. David Velleman sobre el amor), quienes, por razones basadas en la filosofía moral de Kant, han modelado caminos afectivos para relacionarse con los otros en la base del deber. Sostengo que los escritos de Rousseau nos ofrece una manera de capturar la visión correcta de estos relatos: que algunas de nuestras respuestas emocionales a los demás son formas de apreciar su estado de ser persona, al tiempo que evitan las inverosimilitudes características de su estrecha asociación entre lo afectivo y lo político.

Palabras clave: Jean-Jacques Rousseau; Immanuel Kant; Sarah Buss; J. David Velleman; personalidad; vergüenza; amor; psicología moral.

Just as questions about the nature and identity of persons can be understood as among the distinctive concerns of Western metaphysics, so questions about what it is to relate to another as a person, as opposed to a thing, can be understood as among the distinctive concerns of Western ethical and political thought, at least since the eighteenth century. Normally treatments of this topic have focused on a political or legal mode of relating to another as a person. Characteristic of this mode is that another person is seen as a locus of enforceable demands: they can legitimately demand certain kinds of conduct from us (in virtue of our also being persons), and we can demand certain kinds of conduct from them (in virtue of their being persons).

Modern philosophical treatments of this political mode of relating to another as a person emerge directly out of the writings of Jean-Jacques Rousseau, and in particular his articulation of the notion of a "Citizen" in *The Social Contract*.¹ But Rousseau was keen to circumscribe this mode to specifically political contexts. Moreover, Rousseau also articulated an *affective* mode of relating to another as a person: a mode characteristic of the affective realm of our lives, whose defining feature throughout Rousseau's writings is (in contrast with the political realm) the precluding of enforceable demands. (Or rather: the entrance of

¹ Such treatments, especially those of a Hegelian provenance, also tend to locate the origins of this form in Roman society and law (see Taylor, 1975, p. 397). Despite the ancient origins of the mode, its modern articulations (including Hegel on "Abstract Right") are strongly influenced by Rousseau's *Social Contract*.

enforceable demands into the affective realm marks its characteristic pathology.) Thus, under the affective mode, seeing another as a person consists in seeing them as an independent point of view, and as a limit on what one can bring about by force.

Often in Rousseau's writing this distinction—between political and affective modes of relating to persons—functions diagnostically: Rousseau tends to locate philosophical and political errors in someone's thinking of one mode of relating to another in terms appropriate to the other. For example, in his *Discourse on the Origins of Inequality* (or *Second Discourse*), Rousseau argues against attempts to ground political obligation in "Paternal Power,"² or the child's obligations to the father, as the latter consists in the child's gratitude, which (in contrast with political obligation) "is not a right that can be exacted" (*DI*: 177/*OC*: 3:182; cf. *DPE*: 4-5/*OC*: 3:242-244; *E*: 234/*OC*: 4:521). Conversely, Rousseau elsewhere criticizes attempts to change public opinion by force or by legislation on the ground that "public opinion is not subject to constraint" (*SC*: IV.7.7) and that "force [has] no power over minds" (*LD*: 67/*OC*: 5:62). Thus, in a discussion drawing on purported attempts by Louis XIV to change public opinion by legislation, Rousseau in effect understands the sovereign not as relating to independent points of view (as is required, according to him, even in the "art" of changing public opinion; cf. *LD*: 69/*OC*: 5:64), but as objects of political demands. Or, in other words, changing minds (without violence) requires relating to persons affectively rather than politically.³

But my concern in this paper is not so much the diagnostic function of this distinction in Rousseau's writing as it is a broader story he tells about the relationship between the affective and the political modes. This is a story according to which these modes are not isolated sides of a distinction; rather, the political mode emerges as a solution to certain characteristic problems with the affective mode in common social circumstances (especially having to do with domination and inequality),

² These attempts prominently include those of Robert Filmer and Jacques-Bénigne Bossuet.

³ Of course one can, without pathology, change minds through legislation in the trivial sense that, when created, such legislation becomes newly available for the content of individuals' attitudes. I am above referring to Rousseau's discussion of the pathology of trying to change, through legislation, the public's evaluative opinion about some individual (*LD*: 68-69/*OC*: 5:63).

and according to which the political mode can be understood, in turn, as *shaping* the affective mode (at least in an egalitarian republic).

In addition to its importance to an account of Rousseau's view of persons and their different ways of relating to each other, this story will also turn out to have some interest as a contrast with contemporary Kantian accounts of affective phenomena (such as shame and love). Part of this derives from the fact that Kant himself carried into his moral philosophy aspects of Rousseau's notion of the "Citizen," particularly the idea of a person as to be treated as an end in themselves and as "above all price" (Kant, 1997a, 4:429, 4:434). But for reasons rooted in his own critical project (principally, the grounding of morality in impersonal reason), Kant did not understand that mode of relating to persons in terms of those same political problems for which, on Rousseau's story, it was expressly introduced to solve. Therefore, in Kant's moral philosophy (strictly construed) this mode of relating to persons operates apart from Rousseau's way of contrasting it with the affective mode and the specific relationship between the two modes that Rousseau envisioned. Furthermore, in that context Kant recast Rousseau's notion of the "Citizen" in the course of maintaining a dichotomy between two different kinds of incentives—duty and sensible inclinations—thereby leaving it to his readers to place affective phenomena on one or the other side of that dichotomy.⁴

This difference between Rousseau and Kant reflects deep philosophical differences between them (among them, over questions about the role of impersonal reason in morality, and over the relationship between morality and legality), and it would be virtually impossible to countenance, let alone adjudicate, all those differences here. And in fact Kant himself was clear about the consequences for affective phenomena (principally love) of his dichotomous understanding of incentives (that we must understand them as modeled either on duty or on sensible inclinations).⁵

⁴ This dichotomy in Kant's understanding of incentives has been at the center of some recent papers by Kyla Ebels-Duggan (cf. Ebels-Duggan, forthcoming), to which I am greatly indebted.

⁵ As Ebels-Duggan points out, though this dichotomy governs Kant's practical philosophy, it may not exhaust his complete understanding of motivation, once we take into account certain later texts outside his practical philosophy (strictly construed): for example, Kant's remarks on the

But in the second part of this paper I will argue that certain adaptations of Kant's views, which maintain a close association between affective phenomena and duty, are not entitled to central claims they make about those phenomena (namely, shame and love). These include Sarah Buss, who thinks that feeling shame allows one to "bootstrap" oneself into respect for others (as though the ways of relating to others characteristic of respect were primitively contained in our feeling shame before others); and J. David Velleman, who thinks that love is the maximal optional, and respect the minimal required, response to one and the same value ("personhood"). Rousseau is extremely attentive to the insight, articulated by Buss and Velleman, that there are emotional responses through which we appreciate the personhood of others. But by having available the resources to distinguish the affective from the political modes, Rousseau is able to capture this insight while avoiding these theories' characteristic problems, including that (1) shame cannot provide a basis for respect insofar as the latter is a "deontic" attitude, i.e. something another is in a position to *claim*; and that (2) in understanding respect and love as minimal and maximal responses to one and the same value, Velleman in fact risks rendering love as a deontic attitude, or as something one can require from another.⁶ (Velleman explicitly disavows that consequence, as when he calls love an "optional" response to another's personhood; my argument will consist in showing that he is not entitled to that disavowal.)

Therefore, Rousseau's writing will provide us with a vision of how the political mode of relating to others might *shape* the affective mode

"predisposition to humanity" in *Religion within the Boundaries of Mere Reason* (cf. Kant, 1998: 6:27; Ebels-Duggan, 2019). Notably, the latter remarks are also the part of Kant's writing in which commentators have been most consistent in detecting an allusion to Rousseau on *amour-propre*, the passion that below I will argue is central for understanding the affective mode (cf. Brooke, 2010, p. 52; Cohen, 2009, p. 116; Dent, 1992, pp. 35-36; Dent, 2005, pp. 105-106; Irwin, 2008, II, p. 881; James, 2013, pp. 69-70; Neuhouser, 2008, p. 140n23; Rawls, 2008, pp. 199-200).

⁶ Kant himself draws a distinction between respect and relations of right, while treating them as analogous (Kant, 1996, 6:449). In this paper both will be treated as "deontic" in the relevant sense, since both a duty of respect and a duty of right can be intelligibly commanded, though only in the latter case can one be coerced into compliance.

without (in contrast with these contemporary Kantian theories) risking that the affective mode collapse into the political.

Part 1: Rousseau on the Connection between the Affective and the Political

1.1. The Affective Mode of Relating to Others

Throughout his writings Rousseau recurs to the idea that constraint and force are inimical to such central areas of our emotional lives as love (*E*: 228, 349/*OC*: 4:513, 683-684), pleasure (*C*: 183-184/*OC*: 1:189-190; *E*: 316/*OC*: 4:638; *RSW*: 74-88/*OC*: 1:1050-1059), and play (*E*: 148/*OC*: 4:403-404). In this vein, Rousseau also articulates a distinctive way of relating to others, where another person is a locus of a kind of value (differential consideration of oneself) that cannot be forced or demanded without spoiling the very value it is meant to extract.

Rousseau tends to be most articulate about this point when contrasting humans' social relations with the way of relating to the world characteristic of the asocial *sauvage*, or early human. In the original state of nature, the life of the *sauvage* was principally governed by the passion Rousseau calls *amour de soi*, or the desire for self-preservation. And the objects of *amour de soi*, such as food and shelter, were "ready to hand" (*DI*: 143/*OC*: 3:144), in that there was nothing in the nature of those objects such that they could not be had, and without spoiling their satisfactoriness, through force, exercises of the will, or the contingent limitations of the *sauvage's* abilities. In this sense the *sauvage* related to the world as a world of things, something that even characterized his relations to others of his kind: he related to other humans just as instruments or impediments to the satisfaction of his self-preservation (*DI*: 218/*OC*: 3:219-220).⁷

But after time, according to Rousseau, with the birth of social relations (and in particular the moment in human history he calls "nascent society;" cf. *DI*: 167, 172/*OC*: 3:170, 176), "everything begins to change in appearance."

⁷ This paragraph and the following one draw from Davies (2018). The rest of this section, as well as the discussion of domination in the following section, summarize a reading of Rousseau on *amour-propre* defended in Davies (unpublished MS).

As ideas and sentiments succeed one another, as the mind and the heart grow active, [Humankind] continues to grow tame, contacts expand and bonds tighten. It became customary to gather in front of the Huts or around a large Tree: song and dance, true children of love and leisure, became the amusement or rather the occupation of idle men and women gathered together. Everyone began to look at everyone else and to wish to be looked at himself, and public esteem [became prized]. The one who sang or danced the best; the handsomest, the strongest, the most skillful, or the most eloquent came to be the most highly regarded, and this was the first step at once toward inequality and vice: from these first preferences arose vanity and contempt on the one hand, shame and envy on the other; and the fermentation caused by these new leavens eventually produced compounds fatal to happiness and to innocence (*DI*: 166/*OC*: 3:169-170).⁸

In this moment humans' mutual relations continue to be governed by *amour de soi*, but also by the passion he calls *amour-propre*, or the desire for consideration from others (cf. *DI*: 170/*OC*: 3:174). (Elsewhere Rousseau says that *amour-propre* is the passion that "makes comparisons," (*E* 213/*OC* 4:493).) And whereas the *sauvage* had related to others just as instruments or impediments to his self-preservation, members of nascent society come to care about what others think of them, and thereby come to value something outside of what is available to force, exercises of their wills, or the contingent limitations of their abilities. After all, *amour-propre* is a passion distinct from *amour de soi*, and if the value of public esteem does not just consist in greater access to food and shelter (or other objects of *amour de soi*), but is rather valued for its own sake, then such esteem can only be satisfactory of *amour-propre* if it is seen as expressive of an independent point of view on oneself. In this sense, an independent point of view is not simply a point of view

⁸ I have slightly modified Gourevitch's translation.

from somewhere else but rather the point of view of someone else, which is thereby independent of the deliberate exercises of my will.⁹

It is no longer the received or default reading of Rousseau to understand him as thinking that *amour-propre* is an intrinsically unhealthy passion.¹⁰ Recently Frederick Neuhouser has proposed an interpretation of *amour-propre* along the model of a Freudian drive, something neither in its nature good nor bad (cf. Neuhouser, 2008, p. 15), and (like the other passions, on Neuhouser's reading) with a "purely biological source" that lacks direction until guided by separate "ideas" (cf. Neuhouser, 2008, pp. 15 and 176). But this interpretation of *amour-propre* as a Freudian or biological drive might not capture the way in which that passion essentially involves valuing others as independent points of view on oneself: that is, it might not capture the way in which it is internal to that passion that we maintain an "idea" of others as separate persons. Rousseau's writing is especially evocative about this point in his *Essay on the Origin of Languages*, and particularly in his phenomenological description of the moment when early humans first came to feel the significance of others of their kind (as more than mere instruments).

A [*sauvage*] meeting others will at first have been frightened. His fright will have made him see these men as larger and stronger than himself; he will have called them *Giants*. After much experience he will have recognized that since these supposed Giants are neither bigger nor stronger than he, their stature did not fit the idea he initially attached to the word Giant. He will therefore invent another name common to them and to himself, for example the name *man*, and he will restrict the name *Giant* to the false object that had struck him during his illusion (*EO* 254/*OC* 5:381).

⁹ I owe this formulation to comments on an earlier draft of this paper by Jeremy Fix.

¹⁰ The earliest and most important study in English that contributed to the idea that there are healthy as well as unhealthy manifestations of *amour-propre* was Dent (1988). But as Christopher Brooke notes, there were already some gestures toward this reading by John Plamenatz as early as the 1960s (cf. Brooke, 2016, pp. 148-149; Plamenatz, 1963, I, pp. 380 and 421-422).

Here Rousseau is describing a distinctive way of being affected by others: one in which other persons are frightening not just because they figure as competitive threats or threats to one's body, but because they are capable of evaluating oneself, of differentiating oneself from other beings. This is frightening for the *sauvage*—and other points of view figure for him as “Giants”—because whereas he had up to that point valued only those objects that were available to his will and the contingent limitations of his abilities (and so were in that sense “smaller” than him), he now comes to care about how others take him in, something manifestly outside his control (and so these others are in that sense “larger” than him).¹¹ Rousseau intends this passage as a highly figurative account of the phenomenology of being startled by the evaluative judgment of another person, but we can also recognize its main idea—that in being so confronted by others they appear to us as significant, and significant for reasons other than their serving as instruments for our ends—in Rousseau's own autobiographical accounts of taking himself to be alone, only to be startled by the presence of another (*RSW*: 81/*OC*: 1:1056). And, as both Rousseau and his attentive reader Jean-Paul Sartre recognized, it is an experience made vivid when we imagine moments of being caught doing something shameful (cf. Sartre 1956, pp. 252-302). In such moments of shame, one cannot help but take account of another person's evaluative point of view on oneself: that person (even if they are a stranger) suddenly figures as significant not just because of how they might promote one's own ends, but because one (often involuntarily) orients oneself for the sake of their perspective.

At one point Rousseau characterizes a certain sense of “freedom” as “not being subject to someone else's will” (*LWM*: 260/*OC*: 3:841), and one way of summarizing the foregoing is to say that being subject to *amour-propre*, in contrast with being subject principally to *amour de soi*, involves recognizing others as in that sense *free*, at least insofar as one values perspectives on oneself whose satisfactoriness depends on their being independent of deliberate exercises of one's will. A further important contrast between the two passions consists in the idea that objects of *amour de soi* are intersubstitutable: for the *sauvage*, subject principally to *amour de soi*, any two qualitatively similar sources of satisfaction are

¹¹ A fuller defense of this reading of this passage of the *Essay*, and an argument for why we should think *amour-propre* is at play in it, appears in Davies (unpublished MS).

equally satisfying. For example, the frustrations of losing a meal are only temporary so long as a sufficiently similar one is available. But things are fundamentally different when it comes to the insult characteristic upon having one's *amour-propre* frustrated. When I value someone's differential consideration, and that consideration is not forthcoming, as welcome as the differential consideration of others might be (even when they are somehow qualitatively similar to the person I care about), none of these others can make up for the insult occasioned by *this* particular individual and their thwarting of my *amour-propre*. We therefore have a sense of how *amour-propre* makes available to us a distinctive way of being affected by persons, and indeed a distinctively affective mode of relating to others: valuing others' differential consideration at least involves recognizing those others as *free* (as sources of satisfaction unavailable to force and deliberate exercises of the will) and as *individual* (as not satisfactorily substitutable with other, even qualitatively similar, sources of satisfaction).¹²

1.2. The Affective Mode and Domination

Part of what older readings of Rousseau on *amour-propre* (as altogether bad or unhealthy) were responding to was that, once Rousseau describes the first appearance of *amour-propre* in nascent society, he immediately mentions the evils it brought about. Thus, in the passage quoted above, Rousseau says that from the first instances of valuing consideration from others "arose vanity and contempt on the one hand, shame and envy on the other" (*DI*: 166/*OC*: 3:169-170). But this passage also shows that it was not *amour-propre* alone that brought about the evils he associates with domination and inequality, for its first appearance was at most the "first step...toward inequality and vice," and that it "eventually produced compounds fatal to happiness and to innocence" (*DI*: 166/*OC*: 3:169-170, my emphases). Thus, it was the combination of *amour-propre* with additional social factors (principally inequalities in private property) that produced the circumstance of individuals' seeking satisfaction of that passion in the domination of their dependents (see Neuhouser, 2014, pp. 79-80).

¹² I further explore the significance of having another's freedom become salient to us in our valuing their differential consideration in Davies (2019) and (unpublished MS), as well as the significance of having their individuality become so salient to us in Davies (2018), which this paragraph draws from.

To see this, we must recall that the introduction in humans of a capacity does not preclude the introduction, with it, of certain characteristic difficulties, or anxieties about how that capacity can go wrong. For example, learning to walk can bring with it new anxieties about tripping, and learning to speak can bring with it new anxieties about misspeaking or being misunderstood (cf. Cavell, 1994, p. 111; Fix, 2020). Similarly, if being subject to *amour-propre* involves the capacity to appreciate others as independent points of view on oneself, then it should not be surprising that that capacity can also involve characteristic anxieties about being the object of another's independent, evaluative judgment: including anxieties about how one is taken in by others—about whether they will judge one well, or as one would like to be seen—particularly if, in contrast with the objects of *amour de soi*, the objects of *amour-propre* are manifestly outside one's powers of deliberate control. Rousseau is clear, in writing about his own social anxiety and social paranoia in his autobiographical writings, that such anxieties need not result in violence or in dominating others. (They might rather simply result in wanting to hide from others and their evaluative gazes; cf. *C*: 45, 78-79/*OC*: 1:36, 75-76; *RSW*: 74-84/*OC*: 1:1050-1059; cf. Starobinski, 1989.) Indeed, the fact that members of nascent society might not have been without such anxieties, but were nevertheless economically independent of one another (thereby precluding these anxieties from resulting in kinds of domination), might account for why Rousseau describes this period (marked by the first appearance of *amour-propre*) as “the happiest and the most lasting epoch,” and “the state [which was] best for man” (*DI*: 167/*OC*: 3:171).

But Rousseau also says that humans left this happy state only thanks to a “fatal accident” (*DI*: 167/*OC*: 3:171), by which (it soon becomes evident) he refers to the invention of private property and its original accumulation by some at the expense of others, thereby making the latter dependent on owners and lords for their subsistence needs. This circumstance interacts with *amour-propre* by allowing for expressions of that passion's characteristic anxieties unavailable under conditions of economic independence: such as owners and lords demanding flattery and supplication from their dependents, or an understanding (perhaps not entirely conscious to all parties) that those dependents' subsistence needs rest on their supplying such flattery and supplication to their superiors. After all, if those anxieties partly result from acknowledging the independence of others as evaluative points of view, then they

might meet their relief upon rendering those points of view as objects of control. Thus, Rousseau observes how, in conditions of accumulation at the expense of individuals' subsistence needs, the latter partly get by through—their economic dependence on owners and lords partly consists in—their capacity to bestow differential consideration to their superiors. In other words, under such conditions, their survival depends partly on their affective labor.¹³

Much of the second half of Rousseau's *Second Discourse* consists of an elaboration of the varieties of inequalities that result from the original accumulation of private property (at others' expense), and how each of those kinds of inequality interact with *amour-propre*. In addition to (1) the inequalities in material wealth resulting from the original accumulation of private property, two further kinds of inequality figure prominently in Rousseau's discussion: (2) inequalities in formal or legal status, and (3) inequalities in means of differential consideration.

(2) Thus, according to Rousseau, there is a standing tendency for inequalities in material wealth to be codified in a legal system. In his account, the first introduction of private property was for its owners an unstable condition so long as their right to property rested on "the right of the stronger" (i.e. their ability to defend their property by physical force) rather than a legally recognized right (cf. *DI*: 172/*OC*: 3:176). This resulted in owners' establishing a social compact with their dependents in order to codify in law a right to their already-existing property.¹⁴ Moreover, since such a compact codifies the legal rights of owners to their already-existing property (without redistribution based on human need), whatever "formal equality under the law" this compact effects is inherently precarious: owners tend to use their greater political power (afforded by their greater material resources, themselves codified under the law) to bend the application of the law in their favor. According to Rousseau, this inevitably leads to some enjoying greater legal status than others (cf. *DI*: 182/*OC*: 3:187). Rousseau also describes the worst

¹³ Rousseau's treatment of this topic can be read as drawing on his own experience of working in a variety of subordinate positions. Cf. Starobinski (1988, pp. 282-283).

¹⁴ Throughout I use "social compact" to refer to an agreement among several individuals; I use "Social Contract" to refer to the actual egalitarian contract that Rousseau articulates in *The Social Contract*. For a related distinction between compact and contract, see (Hasan, 2016, pp. 411-414).

instances of such systems as those in which “the subjects have no other Law left than the will of the Master, and the Master no other rule than his passions” (*DI*: 185/*OC*: 3:191): and among those passions, we can suppose, is *amour-propre*. That is, it is hardly surprising when someone of higher legal standing exploits others’ dependence on them (for example, that others must satisfy their commands, at risk of being in violation of the “law”) in order to satisfy their desire for differential consideration. And we do not even need to imagine Rousseau’s limiting case of a society with “no other Law left than the will of the Master;” such general relations of domination are a standing risk characteristic of any society where the desires of particular individuals, as opposed to the shared general interests of all, determine the content of the law.

(3) Also, among the inequalities of concern to Rousseau are those in means of differential consideration: that is, the unavailability of a wide range of means of satisfying one’s need for differential consideration that do not themselves involve dominating others. In systems characterized by (1) material and (2) formal inequalities, owners of private property and administrators of inegalitarian states have a disproportionate influence over what the available means of differential consideration are. This is because, thanks to the structures of power they administer—and especially because these structures allow for multiple hierarchical levels, where some who command over others are in turn commanded over by others—they can promise those who would occupy middle terms in that hierarchy opportunities for domination over others (on the condition of their being dominated by those occupying higher positions). This is how, according to Rousseau, individuals “come to hold Domination dearer than independence, and consent to bear chains so that they might impose chains [on others] in turn” (*DI*: 183/*OC*: 3:188; cf. *LWM*: 261/*OC*: 3:842).¹⁵

For Rousseau, each of these kinds of inequality (resulting from the invention of private property and its original accumulation) interacts

¹⁵ This point, made by Rousseau in a roughly feudal context (and focusing on domination between individuals rather than between supra-individual entities such as classes, as well as on the dominator as consumer of differential consideration rather than as accumulator of a value to be sold on a market), nevertheless has an important echo in Marx’s comments on the functional role of English workers’ regarding themselves as dominating over Irish workers in the maintenance of their own domination by the ruling class (cf. Marx, 1975).

in its own way with the affective mode of relating to others made available in *amour-propre*. That is, those dominating others (in the different ways made possible by these different kinds of inequality) are often responding to others' qualities as independent points of view characteristic of the affective mode (of relating to them). Of course, in the present reading of Rousseau, this way of explaining the motivations behind kinds of domination invites paradox: if the dominator is, in their anxieties, responding to the quality of the dominated as an independent point of view, then rendering the latter an object of control might relieve their anxieties, but it would do so while undercutting their original acknowledgment (of the dominated as independent of their force or will). For the purposes of understanding Rousseau, we do not need to solve this paradox in the dominator's attitudes. We may not even want to suppose that the dominator cannot be, in this respect, irrational or guilty of a practical contradiction. Rather, we only need to take seriously these attitudes as contributing to a social problem in need of solution.

1.3. The Political Mode as Addressing Domination

If we find this solution in Rousseau's positive political writings, that is because Rousseau defines the "two principal objects" of every good "system of legislation" as "*freedom and equality*" (SC II.11.1). Indeed, in *The Social Contract* and related writings we find measures that address each of the three kinds of inequality that, in interaction with *amour-propre*, engender forms of domination, or enforced dependence on particular others.

(1') The Social Contract establishes material equality, in at least two respects. First, private property is alienated to the community so that it may be distributed according to human need (SC: I.9, II.11.2). Second, inequalities in wealth are limited so that "no citizen be so very rich that he can buy another, and none so poor that he is compelled to sell himself" (SC: II.11.2). That is, the Social Contract removes those conditions of material inequality that lead those lacking resources to depend on particular others for the satisfaction of their subsistence needs, a dependence that typically requires their affective labor.

(2') The Social Contract also establishes formal equality under the law, both in the sense that the law makes no distinctions among categories of individuals, and in the sense that the law takes into account the fundamental interests of all individuals. This is part of what Rousseau means when he says that the General Will must "issue

from all in order to apply to all" (SC: II.4.5): in taking into account the fundamental interests of all individuals, it must thereby be general in content, or not "pronounce judgment on a particular man or fact" (SC: II.4.6). Otherwise, this would be to make the law partial to some individuals over others, and "Every condition imposed on each by all cannot be onerous to anyone" (LWM: 261/OC: 3:843). Therefore, the generality of the law precludes a condition in which some individuals' interests determine the content of the law in ways leading to (either *de facto* or *de jure*) others' dependence on their wills.

(3') A further egalitarian measure central to Rousseau's political writings is that of an optimally fair and impartial distribution of sources of differential consideration. In a way, this measure follows from (2') in that every individual has a fundamental interest in—indeed, a need for—having their desire for differential consideration in some way satisfied.¹⁶ Rousseau says, "to provide for the public needs is a clear consequence of the General Will, and [one of] the essential [duties] of government" (DPE: 23/OC: 3:262). But Rousseau also articulates his vision of such an optimally impartial distribution (of sources of differential consideration) in his accounts of the public festivals and public prizes characteristic of a republic (cf. GP: 179, 181-182, 186/OC: 3:955, 957-959, 962-963; LD: 125-137/OC: 5:114-121) and of systems of rewards for services rendered to the state (cf. DI: 221-222/OC: 3:222-223; GP: 227/OC: 3:1006-1007). Some liberal commentators on Rousseau have distanced themselves from what they see as "communitarian" measures meant, as Judith Shklar put it, "to remind men of their public role" (Shklar, 1969, p. 20; cf. Cohen 2010, pp. 5 and 22). And some Marxist commentators have characterized these as "superstructural" measures meant to "inculcate virtue" (Levine, 1993, p. 179; cf. Althusser, 1970, pp. 155-156).¹⁷ But even if these characterizations are accurate, we should keep in mind how these measures also have liberating ambitions, in that they help to alleviate one of the conditions (namely, the unavailability, or merely narrow availability, of sources of

¹⁶ Both Dent and Neuhausser have written about the fundamental human need to be *picked out* from the manifold, and thus to be a "human presence" for others, that *amour-propre* expresses. Cf. Dent (1988, p. 24); Neuhausser (2008, pp. 73-74).

¹⁷ However, see Galvano Della Volpe's Marxist reading of Rousseau on differential rewards, a rich account that has helped to shape my understanding of many of the present issues: Della Volpe (1970).

differential consideration) that, for Rousseau, can motivate individuals' participation in relationships of domination.

A social compact introducing these measures will help to secure its members from "personal dependence," particularly of the sort that facilitates domination (SC: 1.7.8).¹⁸ But for these measures to be meaningful, for them to prevent or alleviate conditions of personal dependence or domination, the Social Contract must introduce a kind of relationship (among members of the community) structured according to reciprocally acknowledged rights. Rousseau begins his account of how the Social Contract structures the relationships of its members when he says that all of the contract's clauses "come down to just one":

[Namely,] the total alienation of each associate with all of his rights to the whole community: For, in the first place, since each gives himself entirely, the condition is equal for all, and since the condition is equal for all, no one has any interest in making it burdensome to the rest (SC: I.6.6).

Rousseau does not here specify all of the respects—among them, (1')–(3') above—in which this condition is "equal for all." But he does state that this social compact (involving the alienation of rights to the community, so as to structure rights according to the fundamental interests of all) amounts to the creation of a "moral and collective body":

¹⁸ (1') and (2') are very similar to, and my formulations of them directly influenced by, the measures that Neuhouser describes as Rousseau's measures to secure personal independence through dependence on the General Will (cf. Neuhouser, 1993, pp. 387-391). But in place of my (3') Neuhouser proposes that, for Rousseau, "the community itself [becomes] a source of the esteem sought by individuals as a consequence of their *amour-propre*. Law accomplishes this by ensuring that individuals enjoy an *equality of respect* as citizens" (Neuhouser, 1993, p. 90). Though this earlier formulation is ambiguous (and owes something to Dent's influential suggestion that equal conditions of respect could be satisfactory of *amour-propre*; cf. Dent, 1988, Chapter 2), Neuhouser has more recently, and convincingly, argued that such conditions cannot alone be satisfactory of *amour-propre* (cf. Neuhouser, 2008, pp. 59-70). Moreover, Neuhouser has imagined conditions in which "it is possible for all to desire to be the best (in some non-trivial respect) [as in varieties of competition] and at the same time satisfy their *amour-propre* to a rationally acceptable degree" (Neuhouser, 2008, p. 102). My (3') is influenced by Neuhouser's later formulations.

“which its members call (...) *Sovereign* when [it is] active,” and whose members “individually call themselves *Citizens* as participants in the sovereign authority” (SC: I.6.10).

In a helpful account of the above passage from *The Social Contract*, Joshua Cohen makes clear that when Rousseau talks about the “total alienation” of rights, he is not saying that members of the Social Contract lack rights, but exactly the opposite of that. According to Cohen, “Construing rights as claims that ought to be acknowledged by others, then, the existence of a general will requires the acknowledgment of rights.” Thus, Rousseau’s point is not that members of the community lack rights, “but that they claim those rights *as members, and that all the rights are founded on the common good, understood non-aggregatively*” (Cohen, 2010, p. 83, Cohen’s emphasis).¹⁹ When Cohen says that these rights are “founded on the common good, understood non-aggregatively” (or understood “distributively”), he means that the common good (from which these rights derive) is not, as in varieties of utilitarianism and consequentialism, to be understood as the aggregate of individuals’ pleasures or particular goods. Rather, in taking into account the fundamental interests that all members of the Social Contract share, the General Will secures citizens’ rights to have those interests respected: that is, the General Will “distributes” certain general rights on the basis of those shared interests. Therefore, unlike in classical utilitarianism, the General Will cannot justify the thwarting of any citizen’s fundamental interests on the ground that it would promote “the common good” (understood aggregatively). In fact, on a distributive understanding, there is no “common good” above and beyond respect for citizens’ rights. And, as Cohen notes, Rousseau says of the suggestion that the government may “sacrifice one innocent person for the sake of the many” that it is “one of the most execrable maxims that tyranny ever invented (...) and the most directly contrary to the fundamental laws of society” (DPE: 17/OC: 3:256; cf. Cohen, 2010, pp. 41 ff.). It is in this sense—that no one’s fundamental interests may be justifiably “exchanged” for anyone

¹⁹ A classic treatment of rights as claimable (and thus of the sort of connection between rights and claims that Cohen is presupposing in this passage) is Feinberg (1970).

else's benefit—that the rights and duties codified under the Social Contract are “deontological.”²⁰

Therefore, the creation of this artificial body, the Sovereign, involves the creation of an artificial (or political) mode of relating to a person, the Citizen, whereby seeing another as a fellow citizen involves seeing them as bearing fundamental (and non-fungible) interests that one must respect, and also as required to respect one's own fundamental (and non-fungible) interests. As this formulation suggests, seeing another as a citizen is reciprocal: the general requirements to which one is bound in virtue of that relation are the same general requirements to which any other is bound with regard to oneself. Rousseau says, “there is no associate over whom one does not acquire the same right as one grants him over oneself” (SC: I.6.8), and, he adds, “The commitments which bind us to the social body are obligatory only because they are mutual” (SC: II.4.5). This is a consequence of the generality of the Sovereign's laws (which cannot “pronounce judgment on a particular man or fact,” (SC: II.4.6)), and of the requirement that “it is never right for the Sovereign to burden one subject more than another” (SC: II.4.9).

1.4. How the Political Mode Shapes the Affective

In a rich and challenging passage of *Emile* summarizing some major tenets of his social thinking, Rousseau says that “There are two sorts of dependence: dependence on things, which is from nature; [and] dependence on men, which is from society.” He adds that “dependence on men (...) engenders all the vices,” and “If there is any means of remedying this ill in society, it is to substitute law for man and to arm the general wills with a real strength superior to the action of every particular will” (E: 85/OC: 4:311). It is clear that by “dependence on men,” Rousseau is referring to the domination, or dependence on particular individuals, engendered by the sorts of inequality ((1)-(3)) discussed above; and we have just seen how the generality of the law, and the distribution of the shared interests of all into mutually acknowledged rights, is supposed to secure citizens against those sorts of inequality.

²⁰ For the notion that the “common good” consists of the agreement of citizens' interests, see SC: II.1.1. Rawls also understands that “the fundamental laws of [the social contract] are not to be founded on an aggregative principle” (Rawls 2008: 230).

But in that same passage in *Emile* Rousseau adds that, in such a republic, “dependence on men would then become dependence on things again” (*E*: 85/*OC*: 4:311). And we may want to ask to what extent this passage suggests that the political mode of relating to others manifested in the Social Contract constitutes an “overcoming” of the affective mode of relating to others first manifested in nascent society. After all, in at least two respects the political mode indeed invites comparison with *things* (or the way of relating to things characteristic of the *sauvage*) as opposed to the way of relating to persons characteristic of those subject to *amour-propre*. First, in contrast with “persons” (under the affective mode), things are (at least for the *sauvage*) sources of satisfaction available to exercises of their will and the contingent limitations of their abilities. Similarly, under the political mode, acknowledging another as a fellow citizen also involves seeing them as a source of satisfaction available to exercises of the will (and the contingent limitations of one’s abilities) in the following narrow way: the respect for our rights that we can claim from fellow citizens is not spoiled by our so claiming it (where the act of *claiming* is understood as an exercise of the will). This follows from the fact that the General Will “distributes” rights based on the shared interests of all: and, in constituting the “common good,” those interests must be of the right kind to be distributed in the form of a right that one can claim. Any interest that would be spoiled in virtue of its being claimed could not, therefore, be understood as constituting the “common good” (rendered distributively).

Second, there is a peculiar sense in which, under the political mode, in acknowledging another as a citizen one relates to them as “general,” much as the *sauvage* relates to things as general: for the *sauvage*, any two qualitatively similar sources of satisfaction are equally good. (Again, the frustrations of losing a meal are only temporary so long as a sufficiently similar one is available.) This is similar to the mutual relations among citizens in that, whenever there is a question of whether another citizen is respecting one’s rights (or whether one is respecting theirs) the only features of their identity relevant to that question are the ways in which they instantiate the general descriptions of the law. (For example, if a citizen claims a right to medicine that others have in excess, any two citizens meeting that general description—of having the medicine in excess—will satisfy that citizen’s claim.) After all, as we have seen, in order that the law not be burdensome to any particular individual, and in order that it not favor any “particular will” (*SC*: II.4.9), the law that the

General Will promulgates cannot “pronounce judgment on a particular man or fact” (SC: II.4.6). Thus, there is a way in which, when we relate to each other as citizens, we relate to each other as nothing more than general conduits for the satisfaction of our shared fundamental interests (once again, rendered distributively).

But though in these two respects the political mode of relating to others invites comparison with relations to things, and thus accounts for Rousseau’s characterization of the General Will as making possible “dependence on things again” (E: 85/OC: 4:311), it would be an error to understand this as an overcoming or elimination of the affective mode of relating to others. After all, Rousseau says of the passions (including *amour-propre*, thanks to which the affective mode is made salient to us) that it is “an enterprise as vain as it is ridiculous to want to destroy them” (E: 212/OC: 4:490-491). Also, the political mode *preserves* and *shapes* the affective mode in the sense that among the mutually acknowledged rights characteristic of an egalitarian republic is, as we have seen (3’), a right to an optimally fair and impartial distribution of sources of differential consideration. To be clear, what this right amounts to could never be a right to a particular instance of differential consideration: it is in the nature of such consideration that its satisfactoriness would be spoiled if brought about by force or exercises of the will, including claims to right. But though a citizen cannot intelligibly claim a right to a particular instance of differential consideration from another citizen, they can intelligibly claim a right to a fair system of distribution of differential rewards and prizes from those institutional officers whose roles require that they uphold laws prohibiting unfair discrimination.²¹ Therefore, insofar as the need for differential consideration is among those shared fundamental interests that the General Will “distributes” into mutually acknowledged rights, relating to another as a citizen partly consists in relating to them as individuals with affective needs (even if we have no intelligible duty, as individuals, to supply those needs).

In fact, it might help us to specify the ways in which the political mode of relating to others shapes the affective mode—and why both modes are ways of relating to “persons”—by noting how the former involves a kind of projection, and even legal enforcement, of those

²¹ This should be compared with violations of principles of what Rawls calls “fair equality of opportunity” (Rawls, 1971, p. 73; cf. Neuhauser, 2014, pp. 219-221).

elements of seeing another (as *free* and as a non-fungible *individual*) that have emerged as characteristic of the affective mode. Under the affective mode, seeing another as free consists in seeing them as an independent point of view on oneself, and as a limit on what one can satisfactorily bring about by force. And under the political mode, seeing another as a citizen also consists in seeing them as free, but in two additional (but related) senses: (a) as making their own laws, (b) whose content enjoins us to respect their independence.²² (Rousseau refers to (a) as “moral freedom,” and to such (b) legally-enforced independence of the will of others as “civil freedom” (SC: I.8.3, SC: II.11.1-2).) That is, a consequence of the law’s taking into account the shared interests of all, so that it in some sense “issues from all” (SC: II.4.5), is that each of us is enjoined to respect the independence of all others; and this is enforced through the sorts of egalitarian measures, meant to secure individuals against “personal dependence” ((1’)-(3’)), mentioned above.

Furthermore, we have seen that a peculiar feature of the insult characteristic of being denied the differential consideration that one values in another is that the consideration of no other individual (not even one bearing sufficiently similar general traits) can make up for it: such insult is expressive of one’s valuing *this* person’s differential consideration. It is in this way that, under the affective mode, acknowledging another as a person (as a source of differential consideration) involves acknowledging them as an individual irreducible to their general traits. Moreover, we have seen that the requirements of conduct toward others that the Social Contract introduces are “deontological” in that the General Will “distributes” rights on the basis of all citizens’ shared interests rather than on the basis of an aggregative understanding of the common good. (This informs Rousseau’s insistence that under no condition may an innocent person be sacrificed for the sake of the many; cf. *DPE*: 17/*OC*: 3:256.) Therefore, under the political mode of relating to a person that Rousseau inscribes in the “Citizen,” acknowledging another as a person involves acknowledging them as an individual in the sense that they are valued as more than a bearer of, say, units

²² My formulation here is inspired by Korsgaard (1997: p. xxviii).

of pleasure that can be aggregated across persons, but principally as having certain fundamental, non-negotiable interests.²³

In other words, via the political mode of relating to others, the Social Contract enforces (in the way that it can) the *freedom* and the *individuality* of others made salient under the affective mode, but which may be threatened under relationships of domination. And it also does so, thanks to measures like (3') a right to an optimally fair and impartial distribution of differential rewards, by allowing the affective mode its healthiest expression (minimally characterized by domination) available to political measures. In these ways, we can say that the affective mode provides the *content*, and the political the *form*, of egalitarian relations with other persons.

Part 2: Contemporary Kantian Accounts of the Affective

I mentioned earlier that a legacy of Rousseau's notion of the citizen in *The Social Contract* is its recasting by Kant in his moral philosophy: including in his understanding of a person as self-legislating (and thus as manifesting what Rousseau called "moral freedom" (SC: I.8.3)); as to be treated not merely as a means to our own particular ends (and thus as manifesting a version of what Rousseau called "civil freedom," or the absence of "personal dependence" (SC: II.11.1-2)); as well as his characterization of a person's dignity in terms of their being "above all price," and their admitting of "no equivalent" (and thus as manifesting a version of Rousseau's idea that no one's fundamental interests may be justifiably exchanged for anyone else's benefit; cf. Kant, 1997a, 4:429, 4:434). But by understanding these as aspects of personhood as such, as opposed to a specifically political mode of relating to a person (meant to address those forms of inequality, (1)-(3), that interact with *amour-propre* to generate relationships of domination), Kant did not understand this mode of relating to persons as having the same significance it had for Rousseau: namely, as a contrast with the affective mode, which manifests in domination in inegalitarian conditions.²⁴ (This becomes clearer once

²³ In fact, then, acknowledging others as citizens also requires acknowledging them as "separate persons," in the sense of Rawls's famous objection to classical utilitarianism (cf. Rawls, 1971, pp. 22-27).

²⁴ Also, the fact that Kant relied on Rousseau's "principles of right" in his understanding of morality, only separately to develop his own "Doctrine of Right" (Kant, 1996, 6:203-372), makes apparent that Rousseau, in contrast, had

we see that, though Kant's Categorical Imperative prohibits varieties of domination, it might not be a sufficient basis to articulate, say, (3'), a right to a system of differential rewards, optimally fair or otherwise.²⁵

Part of this contrast between Rousseau and Kant can be accounted for by Kant's dichotomous understanding of incentives: as consisting either of sensible inclinations to which we cannot reason, or of duties which must be articulable through "pure practical reason," i.e. through consideration of the form of willing (cf. Kant, 1997a, 4:399; 1997b, 5:72-73, 80). As Kyla Ebels-Duggan has argued in recent writing on this dichotomy, this explains why Kant thought of our talk of certain affective phenomena, such as love, as systematically ambiguous (cf. Ebels-Duggan, 2019; 2008, pp. 142-143): we may be referring either to an arational, sensible inclination, or to a "practical" kind of love—the duty to make others' ends my own—that can indeed be commanded (and whose character as a duty admits of argument through the application of what Kant calls pure practical reason).²⁶ Thus, any attempt to locate in this dichotomy Rousseau's affective mode of relating to others will

no such categorical distinction between legality and morality (cf. Kant, 1997b, 5:71), or between a duty of right and a duty of virtue. (See *SC*: I.4.1, *G*: 160/*OC*: 3:329.) But rather than have the effect of blending together the affective and the political (as I have argued above it does not), this is in fact an expression of Rousseau's distinctive view that the content of morality is itself the outcome of material and political problem-solving. (See the references to "morality" and "virtue" at *E*: 85/*OC*: 4:311, as well as the role that the principles of the Social Contract play in Emile's moral development; *E*: 458-71; see also Lavin (forthcoming.)) Note that this view is different from Kant's view that all duties of right are indirectly duties of virtue (cf. Kant, 1996, 6:221; Ripstein, 2009, p. 358), a view that nevertheless depends on a prior categorical distinction between right and virtue.

²⁵ This is trivially the case insofar as the Categorical Imperative does not ground rights in their character as authorizing coercion (see Ripstein, 2009, p. 368). But even if Kant's Universal Principle of Right (which, according to Ripstein's reading, is an "extension" of the Categorical Imperative corresponding to the postulate that we are rational beings coexisting in space; cf. 2009, 370-372) should be understood as grounding a right to a system of differential rewards, that is not a possibility that Kant explicitly pursues.

²⁶ For such discussions of love, see Kant (1996, 6:450; 1997a, 4:399; 1997b, 5:83). For examples of such argument involving the application of pure practical reason, see Kant (1996, 6:393; 1997a, 4:423; 1997b, 5:34).

model it either on an arational inclination or on duty. But the affective mode is distinctive: like with duty, our relations to others under it are articulable (in terms of our acknowledging them as *independent points of view*, and as *individuals* irreducible to their general traits); but unlike with duty, the kind of value we recognize in other persons under that mode, namely their differential consideration, cannot be satisfactorily commanded. Moreover, these aspects of persons, under the affective mode, are not articulable through applications of pure practical reason (or through categorical reasons), but rather through consideration of the conditions of satisfaction of a peculiar passion, namely *amour-propre*.

Any account of these differences between Rousseau and Kant will be a complicated interpretative matter. On the one hand, they derive from deep differences in their philosophical projects: including over the exact way in which impersonal reason enters into morality, and over the distinction between morality and legality. On the other hand, ironically, it seems plausible that Kant's dichotomous understanding of incentives was informed partly by his reading of *The Social Contract*, and especially by Rousseau's remark that the civil state substitutes "justice for instinct" in our conduct, allowing us to "consult [our] reason before listening to [our] inclinations" (SC: I.8.1). (My arguments about *amour-propre*, a passion mention of which is notoriously absent from *The Social Contract*, have been meant to show that the distinction Rousseau makes in this passage, between "right" and "appetite," cannot be exhaustive of his understanding of motivations, or of our ways of relating to others.²⁷)

Therefore, in the following, I am not concerned with adjudicating these differences, but rather with exploring the problems that arise

²⁷ Further complicating these issues is that, as I note above, in other contexts (in particular Kant, 1998, 6:27) Kant can be read as articulating a kind of motivation modeled on Rousseau's understanding of *amour-propre*. (What Kant calls the "predisposition to humanity" is a kind of "self-love" that is "physical and yet *involves comparison* (for which reason is required)" (1998, 6:27).) In addition, saying that in his practical philosophy Kant relies on a dichotomous understanding of incentives does not tell us how strict we should understand this dichotomy to be, something that I will not further explore here as a matter of Kant interpretation. Note, though, that it cannot be so strict as to exclude the possibility of forming sensible inclinations on the basis of the habitual carrying-out of duty (cf. Kant, 1996, 6:402, 457; 1997b, 5:83), a thought that plays a role in Barbara Herman's Kantian account of character-formation (cf. Herman, 2007, p. 11). I thank two anonymous referees for comments bearing on this note.

when Kant's dichotomy is applied in certain contemporary accounts of affective phenomena: Sarah Buss's writing on shame (according to which Kantian respect is primitively contained in our feeling of shame before others), and J. David Velleman's writing on love (according to which love and Kantian respect are, respectively, the maximal optional and minimal required responses to the same value, "personhood"). Since I will argue that Buss and Velleman are not entitled to claims they make about affective phenomena that Kant himself never explicitly made, my arguments should not be imputed to Kant. Nevertheless, a notable shared feature of both Buss's writing on shame and Velleman's writing on love is the weight they place on Kant's identification between respect and a certain feeling, particularly a feeling associated with seeing or looking, namely reverence (cf. Kant, 1996, 6:402). Indeed, Buss and Velleman think of shame and love, respectively, as emotions through which we perceive the personhood of others. What I will insist on is that from Rousseau's writing we can appreciate that talk of looking at other persons, or being exposed to other persons, need not so immediately suggest notions of duty, and that what is at stake in these discussions is the risk of our losing touch with the distinctive way of being affected by others central to Rousseau's writing on *amour-propre*.

2.1. Buss on Shame

Sarah Buss characterizes shame as a "natural disposition to *see* one another *as respect-worthy*," and she says that "shame is respect in its primitive, prereflective mode" (1999, pp. 520 and 537). In other words, for her, shame is a kind of Kantian respect, where treating others with respect is a matter of accommodating "our ends to the ends of others" (p. 535). The reason Buss thinks that shame has this character, as a primitive, prereflective kind of respect, is that in feeling ashamed one cannot help but appreciate that there are other evaluative perspectives besides one's own: "To experience shame is to experience oneself as *for another*; it is to 'confess' that there is more to the significance of one's activities than their significance *relative to one's personal perspective*" (p. 526).²⁸ Moreover, Buss thinks that this way of approaching shame allows us to address a certain moral skeptic, at least about "categorical imperatives": "We need merely point out to the skeptic that he, too, has had an experience

²⁸ With the word "confess," Buss is drawing on Sartre (1956, p. 261).

[namely, shame] whose content is incompatible with his skepticism" (p. 540). For Buss, any skeptic about the legitimacy of another's claim on our respect who also feels shame before that other (and thus acknowledges "the nonstrategic relevance of another person's evaluative judgments" (p. 536)) is guilty of a kind of practical contradiction.

I do think that there is something consonant between Buss's writing on shame and Rousseau's writing on *amour-propre*, at least in that (according to the present reading of the latter) when we feel ashamed the character of *amour-propre* as revealing the personhood of another (under the affective mode) is especially apparent. But the immediate worry, then, should be whether that is a sufficient basis for arriving at a notion of Kantian respect. After all, what shame reveals to us is a person (characteristic of the affective mode) understood as a source of differential consideration. This is why the kind of consideration from another we care about when feeling ashamed is not just outside our forceful control, but also outside what we can claim or command. (Sure enough, we can command another to avert their gaze from us, but we cannot satisfactorily render their evaluative judgment an object of control.) Moreover, there is no expectation that the acknowledgment of another involved in shame is mutual or reciprocal: that is, there is no apparent requirement (normative or otherwise) that, when feeling ashamed before another, and thereby acknowledging them as a person, they must (as a matter internal to this encounter) acknowledge oneself as a person as well.²⁹ Indeed, often in shame we are made to feel "an object," suggesting that there is indeed no incoherence, in either party, in one's feeling ashamed before another who sees oneself as nothing but an object, a thing, or a non-person.³⁰ An absence of mutual acknowledgment does not render an interaction deficient as a case of

²⁹ Cf. Setiya's discussion of Levinas's idea that "personal acquaintance" is "unilateral" or "non-symmetrical" (unpublished MS).

³⁰ In his famous discussion of shame, which Buss in fact draws from, Sartre extensively discusses, as a feature of shame, one's being made an "object" (1956, pp. 252-302). But Sartre employs a technical understanding of "object," distinguished from "subject" — derived from the grammatical *object* and *subject* — thereby suggesting that being made an object is a necessary feature of shame. My point above is that (in contrast with respect) non-recognition of a person does not render an interaction deficient as a case of shame. This point does not depend on the idea that being made an "object" (in some sense other than the

shame, but may in fact be paradigmatic of shame. (This does not mean that there is no normative significance in acknowledging another as a person when feeling shame. It means only that there is nothing in shame by itself suggesting that the acknowledgment must be reciprocal.)

Furthermore, we have seen that there is available a related but different mode of relating to a person, the political mode, which may or may not be identified with Kantian respect, but which involves, in contrast, seeing a person as a source of non-differential consideration—which can be claimed or commanded, and which is indeed reciprocal. That is, in acknowledging another as a person in this different sense, there *is* a normative requirement that they acknowledge oneself as a person, in this sense, as well. (Something has gone wrong, internal to an interaction's character as an acknowledgment of rights, when that acknowledgment is only one-sided.) Therefore, if we want to capture the insight that feeling ashamed involves acknowledging another as a person, then it seems we will want to keep these modes—*affective and political*—separate. And we do not yet have reason to think that the political mode of relating to a person, or any of its characteristic features (such as reciprocity, or the availability of consideration one can claim or command), is at play in shame.

In some ways, this point (that the evaluative perspectives on oneself valued when feeling shame may be an insufficient basis for full Kantian respect) is little different from Buss's own avowed divergences from Kant. Thus, some of the above may be what she means in calling shame not an *unqualified* form of respect, but respect in a "primitive, prereflective mode." And Buss distances herself from Kant in her not wanting to ground respect in "something impersonal," namely the impersonal reason in which all subjects participate, but in something "irreducibly personal," namely another's point of view on ourselves and our motives (cf. Buss, 1999, p. 546). (In other words, Buss may not even be seeking to account for the reciprocal character of Kantian respect, if that is to be understood as bound up with "impersonal" reason.) Nevertheless, by not distinguishing between the affective and political modes, and by supposing there is just one relevant mode of relating to a person (which feeling shame makes salient to us), Buss gives the impression that her account of shame yields more (particularly, more

grammatical one) is a necessary feature of shame. I am grateful to discussion of this issue with Richard Moran.

under the label “personhood”) than it in fact does. In particular, she gives the impression that it yields a notion of respect with the “deontic” character (of rights over oneself that others have the power to claim) we have seen as distinctive, not of the affective mode that shame and other manifestations of *amour-propre* make salient, but of the political mode of relating to a person. (Buss talks about “respecting one another’s rights” as a minimal response to the “sublime” or awe-inspiring character of other persons made salient in shame; cf. 1999, p. 548).³¹

Therefore, a Rousseauist interpretation of Buss’s argument would state that nothing in her account of the ends or personhood that shame reveals to us has taken us outside the realm of the affective mode of relating to a person. Again, this is not at all to say that an examination of shame has no normative significance, or no significance concerning how we should treat others. But the only norms we should expect from such an account are those bearing on the status (characteristic of the affective mode) of others as independent points of view on oneself. For Rousseau: if we want to understand what grounds the rights of others—that is, if we want to understand what gives others the power to make claims against oneself—nothing short of a *contract* between oneself and others will supply that. Though he is rarely associated with the issue of moral skepticism, Rousseau was indeed concerned to show what interest we have in obeying what he called “principles of right.”³² But his way of doing that was not to attempt to prove that those principles are somehow already primitively contained in our affective responses to others. It was, rather, to attempt to show that our affective responses to others (in

³¹ Again, the Categorical Imperative cannot ground rights in their character as authorizing coercion (see Ripstein, 2009, p. 368); this requires Kant’s Universal Principle of Right, which depends on an understanding of us as rational beings coexisting and interacting in space (see pp. 370–372). In contrast, Buss—in another (likely conscious) divergence from Kant—begins her account of respect and duty with that understanding of humans.

³² “I shall try always to combine what right permits with what interest prescribes, so that justice and utility not be disjoined” (SC: I.1.1). In the Geneva Manuscript of *The Social Contract*, Rousseau aimed to show that his account of principles of right, unlike Diderot’s, could address a kind of skeptic asking “what interest I have in being just” (G: 3:286). For discussion, see Bertram (2004, pp. 45–52).

inegalitarian conditions) generate problems, principally domination, to which only egalitarian principles of right are the solution.³³

2.2. Velleman on Love

In a series of papers, J. David Velleman has argued that love is a matter of “vividly perceiving” another’s personhood (1999, 2008). He says, “A sense of wonder at the vividly perceived reality of another person is (...) the essence of love” (2008, p. 199). Part of what that means, according to Velleman, is that love “arrests our emotional defenses” against another person, “leaving us emotionally vulnerable” to them (2008, p. 201). Thus, in vividly perceiving another’s personhood, “our emotional defenses toward [them] have been disarmed,” leaving us open to feeling toward them “sympathy, empathy, fascination,” but also “hurt, anger, resentment, and even hate” (1999, p. 361).

The audacious character of Velleman’s view consists in the fact that he identifies the value we vividly perceive in love with the very same value grounding Kantian respect:

The Kantian view is that respect is a mode of valuation that the very capacity for valuation must pay to instances of itself. My view is that love is a mode of valuation that this capacity *may* also pay to instances of itself. I regard respect and love as the required minimum and optional maximum responses to one and the same value (1999, p. 366).

For Velleman, this theory is attractive in its avoiding any appearance of incompatibility between love and impartial morality (especially the impartial morality of Kant’s moral philosophy): love no longer appears as a partial response to other persons on the basis of values other than morality, but as a response to the very same value grounding moral respect: their being a “rational will” (or a person). Thus, the selective

³³ In fact, Rousseau, who draws particular attention to shame among those very affective responses, can be understood as in deep agreement with someone like Buss who thinks that shame plays a role in the “genealogy” (as we might put it) of deontic relations with others. But in insisting on the essentially political character of those latter relations, Rousseau also offers an alternative to any rendering of that genealogy in terms of primitive containment or “bootstrapping.”

character of love (that we love some persons as opposed to others) is to be accounted for not in terms of the value or personhood (under that conception of personhood) to which love is a response, but in terms of the empirically manifested qualities that serve as “signs” of that value (cf. Velleman, 1999, p. 197). This has resulted in Velleman’s offering deep and interesting arguments aiming to show that such empirically manifested qualities can constitute “signs” of someone’s value as a self-existing end; that what we value in love is nothing other than the person’s status as a self-existing end; and that the fact that all persons are self-existing ends (that they have what Kant calls “dignity”) precludes their admitting replacements in value: “What makes something truly irreplaceable is a value that commands appreciation for it as it is in itself, without comparison to anything else, and hence without substitutions” (Velleman, 1999, p. 369).

Just as with Buss’s treatment of shame as a way of perceiving another’s personhood, I think there is something very agreeable from a Rousseauist perspective about Velleman’s treatment of the idea that there are affective responses to others (whether or not we want to call them “love”) through which we vividly perceive another’s personhood. Indeed, many of Velleman’s characterizations of our “emotional disarmament” before another person are consonant with Rousseau’s treatment of the anxieties involved in *amour-propre*, particularly those involved in being the object of another’s independent point of view. Moreover, I have argued that in valuing another as a source of differential consideration, we thereby value them as a non-fungible individual (though my argument rested on what satisfying differential consideration consists in, and not, as in Velleman’s case, on the Kantian notion of the “rational will” and its inherent dignity). Perhaps most importantly, I think our understanding of Rousseau’s writing on *amour-propre* would be greatly improved if it were read in light of Velleman’s treatment of love as an “object-based,” as opposed to “aim-based,” kind of valuing, where valuing is to be understood as a response to an already-existing end (or “object”)—such as (in the case of *amour-propre*) another person’s independent point of view—rather than as aiming to produce something valuable. (When we are motivated by *amour-propre*

to bring about new results, it is “for the sake” of such independent points of view.³⁴)

Nevertheless, in supposing that the personhood of another we appreciate through love is the very same as that grounding the respect we owe to others (as persons), Velleman risks rendering love as a species of respect, and thus rendering it as a “deontic” attitude: or an attitude one can demand from another, and which the other can be blamed for withholding.³⁵ This is of course what Velleman means to deny in the above-quoted passage: in comparing respect and love, he says that they are the “required minimum” and “optional maximum” responses to another’s personhood (1999, p. 371). And it is clear enough how Velleman arrives at the idea that love is the “maximum” response to another’s personhood; the emotional disarmament before another that Velleman thinks characteristic of love indeed goes well beyond the response to another we think characteristic of respect. But it is not clear what entitles Velleman to the statement that that response is “optional.” After all, if love is a response to the very same value as that grounding respect (which can be demanded), and if we suppose that, as an objective matter, some individual manifests that value (“personhood”), then what error is that individual making in demanding from another the maximal response to that value? How is it not a consequence of Velleman’s theory that emotional disarmament before another’s personhood is, despite our expectations, something one can be blamed (at least by that individual, when it matters to them) for withholding?

Velleman appears to be aiming at addressing this sort of worry when he accounts for the selectivity of love in terms of the fact that our emotional resources, and thus the resources allowing for emotional disarmament before others, are scarce.

³⁴ Velleman criticizes Freudian drive-based accounts of love on the ground that they are aim-based rather than object-based (cf. 1999, pp. 349-351). This may, then, constitute a further difference between my understanding of *amour-propre* and Neuhausser’s understanding of it on the model of a Freudian drive (cf. Neuhausser, 2008, pp. 15 and 176).

³⁵ Here I use “deontic attitude” in Darwall’s sense: “Unlike blame and resentment, which presuppose some authority to make claims and demands of others and hold them accountable for compliance, love is not a deontic attitude. Even in friendship, love is nothing we can claim or hold others to account for” (Darwall, 2015).

One reason why we love some people rather than others is that we can see into only some of our observable fellow creatures. The human body and human behavior are imperfect expressions of personhood, and we are imperfect interpreters (...). We are constitutionally limited in the number of people we can love; and we may have to stop short of our constitutional limits in order to enjoy the loving relationships that make for a good life (Velleman, 1999, p. 372).

But it is hard to see how bringing up this idea (that we are imperfect in our appreciation of others' personhood, and our emotional resources are limited) is favorable to Velleman's view. This much was granted in my framing of the objection when I noted that it may be that only some are motivated to blame others for withholding their love.³⁶ Thus, the objection does not require imputing to Velleman's view the consequence that it renders a "universal right" to love, or a right that everyone has an interest in securing for all. Moreover, when we think about other scarce resources (such as clean water and adequate healthcare), their character as "scarce" does not abrogate the idea that those denied them can, without error or unintelligibility, demand them. At most (though not always) their character as "scarce" figures as an excusing condition when that perfectly intelligible demand cannot be met. Therefore, pointing out that there is scarcity in our emotional resources with regard to others does not (assuming Velleman's view that love is the maximal response to the same value as respect) make love have less of a deontic structure; rather, it just makes that structure more complex, and more similar to our actual deontic relations with others (particularly those arising in an economy).³⁷

³⁶ There might in fact be relationships in which such blame is legitimate: for example, it is arguable that a child may legitimately blame their parent for withholding love from them. But what I am saying about Velleman's view is that it is hard to see (supposing that view) what error is being made by an individual motivated to blame *any other* individual for withholding their love (whatever their relationship might be).

³⁷ Kant was especially clear in his understanding of this consequence, at least insofar as he understood that a kind of love rooted in respect for the law ("practical love") can indeed be commanded (cf. Kant, 1997a, 4:399; 1997b, 5:83).

Furthermore, it would be surprising if it were only a feature of our emotional resources (awaiting only a science-fiction refueling of our currently scarce ones) that accounted for the optionality and selectivity of love, as opposed to something about the nature of love itself. Velleman accounts for that optionality and selectivity only in terms of our “imperfection”: we are imperfect in displaying personhood before others, and we are imperfect in interpreting it in others. But might that imperfection be overcome? It seems that Velleman’s view is consistent with the idea that in paradise (or some kind of paradise), where our emotional resources are plentiful, love — what Velleman himself calls the realization that “someone other than oneself is real” (2008, p. 199)³⁸ — can be (intelligibly, without error) demanded from another. And (however distant such paradise might be) that indicates that something important about our affective responses to other persons, and their precluding demands, has been underemphasized here.

Rousseau’s writing suggests a way of approaching these issues, and of capturing the notion of “vividly perceiving” another’s personhood, that does not force these problems on us. And again, this is because Rousseau does not condense relations of duty and affective relations with others into a single mode of relating to a person. The affective mode made salient in our being subject to *amour-propre* is not the same as the political mode characteristic of relations of duty under the Social Contract. Thus, there is no question of whether the acknowledgment of others as affective persons—as objects of our *amour-propre*—can ground a demand from them that we “fully” value them as sources of differential consideration, or that we fully expose ourselves to the range of emotions concomitant with valuing them in that way. And I think we can partly account for this difference between Rousseau and Velleman in that, whereas Rousseau begins with the idea that the precluding of demands defines the affective realm—an idea that throughout informs his writing related to seeing others—Velleman begins with a prior

³⁸ Velleman is there adapting a phrase of Iris Murdoch (cf. Murdoch, 1997:215).

notion of personhood (inherited from Kantian respect) and then must thereafter account for the optionality and selectivity of love.³⁹

2.3. Conclusion

In saying that Buss and Velleman have not, in contrast with Rousseau, made sufficient space for a distinctively affective mode of relating to others (or have been too quick in associating that mode with the political mode), my point has not at all been that Rousseau is a dualist over a matter where Buss and Velleman are something like monists. After all, I have suggested that these views' close association between affective phenomena and duty itself derives from their particular application of Kant's dualism, within the category of incentives, between sensible inclinations and duty. Moreover, I have insisted that the affective and the political modes are not, for Rousseau, isolated sides of a distinction: rather, the affective mode supplies the *content* and the political mode the *form* of egalitarian relations with persons. If a legacy of Rousseau's writing is a complex account of the relationships between these two modes, then it is also that of exposing the problems we will encounter whenever we are prone—in a temptation likely not unique to contemporary Kantians—to think of one principally in terms provided by the other.⁴⁰

³⁹ I do not think that the above argument is applicable to every adaptation or development of Velleman's view. For example, I do not think it is applicable to recent arguments by Ebels-Duggan and Setiya that both respect and love are responses to another's humanity (cf. Ebels-Duggan, forthcoming; Setiya, 2014), at least insofar as those arguments treat respect and love as different kinds of attitudes (according to a principled distinction between those kinds) as opposed to (as on Velleman's view) different levels along a grade. For example, Ebels-Duggan has argued that love, unlike what she calls "generalized respect," cannot be arrived at through argument or reasoning (Ebels-Duggan, forthcoming), while Setiya has argued for the significance of "personal acquaintance" in love (Setiya, unpublished MS). Accordingly, Ebels-Duggan and Setiya can be read as making a distinctive space for affective phenomena (not just in love, but in the phenomena they call "singular respect" and "personal concern," respectively), even if they do not conceive them in exactly the way Rousseau conceived of *amour-propre*.

⁴⁰ I thank the following people for their advice on various versions of this paper: Matthew Boyle, Sandy Diehl, Jeremy Fix, Richard Moran, Oded

Abbreviations of Rousseau's works

- DI (1997). *Discourse on Inequality (Discourse on the Origin and Foundations of Inequality among Men)*. In *The 'Discourses' and Other Early Political Writings*. (pp. 111-222). Victor Gourevitch (trans.), Cambridge University Press.
- DPE (1997). *Discourse on Political Economy*. In *The Social Contract and Other Later Political Writings*. (pp. 3-38). Victor Gourevitch (trans.), Cambridge University Press.
- E (1979). *Emile, or on Education*. Allan Bloom (trans.), Basic Books.
- G (1997). *Geneva Manuscript*. In *The Social Contract and Other Later Political Writings*. (pp. 153-161). Victor Gourevitch (trans.), Cambridge University Press.
- GP (1997). *Considerations on the Government of Poland*. In *The Social Contract and Other Later Political Writings*. (pp. 177-260). Victor Gourevitch (trans.), Cambridge University Press.
- LD (1969). *Letter to d'Alembert on the Theater*. In *Politics and the Arts*. Allan Bloom (trans.), (pp. 3-137). Cornell University Press.
- LWM (2001). *Letters Written from the Mountain*. In *The Collected Writings of Rousseau*. Vol. 9. (pp. 131-306). Judith R. Bush and Christopher Kelly (trans.), University Press of New England.
- OC (1959-1969). *Oeuvres complètes*. 5 vols. Bernard Gagnebin and Marcel Raymond (eds.), Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.
- RSW (1992). *The Reveries of the Solitary Walker*. Charles E. Butterworth (trans.), Hackett Publishing.
- SC (1997). *On the Social Contract*. In *The Social Contract and Other Later Political Writings*. (pp. 39-152). Victor Gourevitch (trans.), Cambridge University Press. 'SC: I.4.6.' refers to book I, chapter 4, paragraph 6.

Na'aman, Frederick Neuhouser, Carlos Pereda, Faviola Rivera Castro, and Aleksy Tarasenko-Struc (who introduced me to Sarah Buss's "Respect for Persons"), as well as the audience at the Seminario de Investigadores, Institute for Philosophical Research, UNAM, and two anonymous referees for *Tópicos*. I acknowledge the support of UNAM's Postdoctoral Fellowship Program at the Institute for Philosophical Research, in which I am under the supervision of Carlos Pereda.

References

- Althusser, L. (1970). *Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Marx*. B. Brewster (trans.), NLB.
- Bertram, C. (2004). *Rousseau and The Social Contract*. Routledge.
- Brooke, C. (2010). Rousseau's *Second Discourse*: between Epicureanism and Stoicism. In C. McDonald and S. Hoffman (eds.), *Rousseau and Freedom*. (pp. 44-57). Cambridge University Press.
- (2016). 'The porch to a Collectivism as Absolute as the Mind of Man Has Ever Conceived': Rousseau Scholarship in Britain from the Great War to the Cold War. In A. Lifeschitz (ed.), *Engaging with Rousseau*. (pp. 136-151). Cambridge University Press.
- Buss, S. (1999). Respect for Persons. *Canadian Journal of Philosophy*, 29, 517-550.
- Cavell, S. (1994). *A Pitch of Philosophy*. Harvard University Press.
- Cohen, J. (2010). *Rousseau: A Free Community of Equals*. Oxford University Press.
- Darwall, S. (2015, April 06). Second-Personal Attitudes of the Heart. *PEA Soup*. Retrieved December 28, 2019, from <http://peasoup.typepad.com/peasoup/2015/04/second-personal-attitudes-of-the-heart-by-featured-philosopher-steve-darwall.html>.
- Davies, B. (2019). Speech, the Affective, and the Insult in Not Being Believed: Rousseau and Adam Smith. *The Adam Smith Review*, 11, 53-66.
- (2018). Individuality and Mortality in the Philosophy of Portrait-Painting: Simmel, Rousseau, and Melanie Klein. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* 23, 27-52.
- (unpublished MS). *Amour-Propre and Seeing Others as Persons*.
- Della Volpe, G. (1970). The Marxist Critique of Rousseau. *The New Left Review*, 59, 101-109.
- Dent, N. J. H. (1988). *Rousseau: An Introduction to His Psychological, Social, and Political Theory*. Blackwell.
- (1992). *A Rousseau Dictionary*. Blackwell.
- (2005). *Rousseau*. Routledge.
- Ebels-Duggan, K. (2008). Against Beneficence: A Normative Account of Love. *Ethics*, 119, 142-170.

- (2019). Beyond Words: Inarticulable Reasons and Reasonable Commitments. *Philosophy and Phenomenological Research*, 98, 623-641.
- (forthcoming). Love, Respect, and the Value of Humanity. In N. Theunissen and S. Buss (eds.), *The Value of Humanity: A Re-Evaluation*. Oxford University Press.
- Feinberg, J. (1970). The Nature and Value of Rights. *The Journal of Value Inquiry*, 4, 243-260.
- Fix, J. D. (2020). The Error Condition. *Canadian Journal of Philosophy*, 50(1), 34-48.
- Hasan, R. (2016). Autonomy and Happiness in Rousseau's Justification of the State. *The Review of Politics*, 78, 391-417.
- Herman, B. (2007). *Moral Literacy*. Harvard University Press.
- Irwin, T. (2008). *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study*. 3 vols. Oxford University Press.
- James, D. (2013). *Rousseau and German Idealism: Freedom, Dependence and Necessity*. Cambridge University Press.
- Kant, I. (1996). *The Metaphysics of Morals*. M. Gregor (trans.), Cambridge University Press.
- (1997a). *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. M. Gregor (trans.), Cambridge University Press.
- (1997b). *Critique of Practical Reason*. M. Gregor (trans.), Cambridge University Press.
- (1998). *Religion within the Boundaries of Mere Reason*. A. Wood and G. di Giovanni (trans.), Cambridge University Press.
- Korsgaard, C. M. (1997). Introduction to *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Cambridge University Press.
- Lavin, D. (forthcoming). Rousseau's Conscience in Modern Moral Philosophy. In J. Conant and S. Rödl (eds.), *Practical Reason: Historical and Contemporary Perspectives*. De Gruyter Verlag.
- Levine, A. (1993). *The General Will: Rousseau, Marx, Communism*. Cambridge University Press.
- Marx, K. (1975). Letter from Marx to Sigfrid Meyer and August Vogt. In *Selected Correspondence of Marx and Engels*. (pp. 220-224). Progress Publishers.
- Murdoch, I. (1997). The Sublime and the Good. In Peter Conradi (ed.), *Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature*. (pp. 205-220). Penguin.
- Neuhouser, F. (1993). Freedom, Dependence, and the General Will. *The Philosophical Review*, 102, 363-395.

- (2008). *Rousseau's Theodicy of Self-Love: Evil, Rationality, and the Drive for Recognition*. Oxford University Press.
- (2014). *Rousseau's Critique of Inequality: Reconstructing the Second Discourse*. Cambridge University Press.
- Plamenatz, J. (1963). *Man and Society: A Critical Examination of Some Important Social and Political Theories from Machiavelli to Marx*. 2 vols. Longmans.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Harvard University Press.
- (2008). *Lectures on the History of Political Philosophy*. S. Freeman (ed.), Harvard University Press.
- Ripstein, A. (2009). *Force and Freedom: Kant's Legal and Political Philosophy*. Harvard University Press.
- Sartre, J.-P. (1956). *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*. H. E. Barnes (trans.), Washington Square Press.
- Setiya, K. (2014). Love and the Value of a Life. *The Philosophical Review*, 123, 251-280.
- (unpublished MS). *Other People*.
- Shklar, J. (1969). *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*. Cambridge University Press.
- Starobinski, J. (1988). *Jean-Jacques Rousseau: Transparency and Obstruction*. A. Goldhammer (trans.), University of Chicago Press.
- (1989). Jean-Jacques Rousseau and the Peril of Reflection. In *The Living Eye*. A. Goldhammer (trans.), (pp. 14-77). Harvard University Press.
- Taylor, C. (1975). *Hegel*. Cambridge University Press.
- Velleman, J. D. (1999). Love as a Moral Emotion. *Ethics*, 109, 338-374.
- (2008). Beyond Price. *Ethics*, 118, 191-212.

<http://doi.org/10.21555/top.v0i59.1114>

David Hume Versus Adam Smith: On the Source of Normativity in Moral Sentimentalism

David Hume versus Adam Smith: Sobre la fuente
de la normatividad en el sentimentalismo moral

María A. Carrasco
Pontificia Universidad Católica de Chile
Chile
mcarrasr@uc.cl

Recibido: 22 - 10 -2018.

Aceptado: 13 - 12 - 2018.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

Despite the countless similarities between David Hume's and Adam Smith's moral theories, many people have lately argued that the *Theory of Moral Sentiments* can be read as a critical response to Hume's ethics. In this paper I contend that the most important difference between these sentimentalist philosophers has to do with the source and nature of morality's normative authority, which in turn determines what is a legitimate moral reason or what is morality properly speaking.

Keywords: Adam Smith; David Hume; moral sentimentalism; normative authority; moral reasons.

Resumen

A pesar de las muchas semejanzas entre las teorías morales de David Hume y Adam Smith, en los últimos años muchos han comenzado a interpretar la *Teoría de los sentimientos morales* de Smith como una respuesta crítica a la ética de Hume. En este artículo propongo que la diferencia más importante entre estos sentimentalistas se relaciona con el origen y la naturaleza de la autoridad normativa de la moral, que a fin de cuentas determina qué se entenderá por una legítima razón moral, o qué es propiamente la moral.

Palabras clave: Adam Smith; David Hume; sentimentalismo moral; autoridad normativa; razones morales.

Desde su origen común en el siglo XVIII, y por la gran cantidad de rasgos que comparten, las éticas de David Hume y Adam Smith se vieron siempre en continuidad. Smith sigue a Hume en el sentimentalismo moral y en su rechazo a las teorías racionalistas y egoístas que les precedieron. Ambos consideran que el juicio moral debe realizarse desde la perspectiva de un espectador y que la capacidad de simpatizar es la que en última instancia permite realizar juicios morales. A esto se agrega que, aunque Smith no se refiere con frecuencia a su antecesor, cuando lo hace se expresa de modo elogioso, reforzando aún más la interpretación continuista.

Sin embargo, en los últimos años ha aumentado el número de quienes interpretan la *Teoría de los sentimientos morales* de Smith como una respuesta crítica a la propuesta moral de Hume.¹ En un comienzo se identificaron aspectos puntuales en los que diferían, tales como la importancia de la utilidad (Martin, 1990), la noción de “justicia” (Pack y Schliesser, 2006) o la de “simpatía” (Fleischacker, 2012; Sayre-McCord, 2013). Con el tiempo, sin embargo, aumentan las aproximaciones que sugieren que, aunque “Smith trabaja con conceptos y mecanismos humeanos, a menudo en su exposición los subvierte sutilmente. A veces fortalece o radicaliza los argumentos de Hume; pero otras veces ofrece explicaciones dramáticamente distintas” (Schliesser, 2017, p. 65).² En este artículo extremaré esa línea interpretativa para proponer, en un intento algo más sistemático, que la diferencia fundamental entre las teorías de estos filósofos se relaciona con el origen y la naturaleza de la autoridad normativa de la moral. Smith apunta a esta diferencia apenas iniciada su TMS, presentando la clave epistemológica con la que se debe leer su propuesta y que permite comprender en qué sentido y con cuánta radicalidad ésta implica un rechazo del corazón de la teoría de su antecesor.

Mi tesis es que, a pesar de las semejanzas más superficiales entre estas teorías, en el fondo la ética de Smith es una crítica a la propuesta humeana, en particular a lo que se debe entender por “moral”. Para probarlo, comenzaré describiendo brevemente el juicio moral en Hume, para después explorar en tres pasos –cada vez más profundos– la crítica

¹ En adelante citaré la *Teoría de los sentimientos morales* de Smith como TMS, y el *Tratado de la naturaleza humana* y la *Investigación acerca de los principios de la moral* de Hume, como también es habitual, como T y EPM respectivamente.

² Junto a Schliesser (2017), cfr. también Rasmussen (2017) y Sagar (2017).

que enarbola Smith y que deja a estos dos sentimentalismos en veredas opuestas respecto de la comprensión de la naturaleza y el origen de la normatividad moral.³

I. El juicio moral en Hume

La ética de Hume es una ética de virtudes. El objeto del juicio moral son los rasgos de carácter que manifiestan las disposiciones mentales de un agente y que provocan placer o dolor al agente o a quienes lo rodean. El juicio lo realiza un espectador que se complace y aprueba las disposiciones que producen placer, y se duele y desaprueba las que producen dolor. Así, dice Hume:

[...] toda cualidad de la mente que es útil o agradable para la persona misma o para otros, comunica un placer al espectador, despierta su estima, y es admitida bajo la denominación de virtuosa o meritoria (EPM 9.1.12)

Las acciones son sólo signos de aquellas disposiciones duraderas que constituyen el verdadero objeto del juicio (cfr. T 3.2.1.2). Por eso las respuestas sentimentales espontáneas que surgen ante acciones particulares no bastan para realizar un juicio, ya que una acción aislada no siempre refleja las disposiciones permanentes del agente. Asimismo, las respuestas de cualquier espectador tampoco sirven, pues según sean sus intereses o la distancia a la que se encuentre respecto del agente (física, cultural o emocional), reaccionará de modo distinto ante una misma cualidad (cfr. T 3.3.1.16). Esto plantea un problema para la moral, cuyos juicios deberían tender a la universalidad (o la coincidencia). Por esto:

³ Sería de gran interés, aunque trasciende el espacio de este trabajo, la posición de Thomas Reid en relación con este tema. Reid, contemporáneo de estos autores y sucesor de Smith en la cátedra de Filosofía Moral de la Universidad de Glasgow, critica abiertamente el sentimentalismo de Hume, y en textos menos conocidos critica también la TMS (cfr. Reeder, 1997. Por otro lado, la crítica de Reid a estos dos sentimentalismos es analizada en Elton, 2017). Sin embargo, como se verá en la última sección, hay ciertas coincidencias notables con la teoría de Smith respecto del punto de vista del juicio moral y por tanto de la autoridad del mismo. Agradezco a un árbitro anónimo de *Tópicos* el haber llamado mi atención en este punto.

[...] [como] es imposible que podamos conversar en términos razonables si cada cual juzga sobre caracteres o personas desde su peculiar punto de vista, [...] para evitar continuas contradicciones y establecer juicios más constantes sobre algún asunto, acordamos mirarlo desde un punto de vista estable y general, de modo que, en nuestros razonamientos, nos situamos siempre en ese punto de vista, con independencia de nuestra real situación en ese momento (T 3.3.1.15).

Es decir, para superar la diversidad de nuestras respuestas sentimentales, la experiencia nos enseña a corregir las apariencias momentáneas de las cosas prescindiendo de la situación particular en la que estemos y ubicándonos siempre en ese “punto de vista general”. Por consiguiente, cuando juzgamos sobre caracteres:

[...] dadas las continuas contradicciones que encontramos en la conversación y en la compañía de otros que no están en la misma situación ni les mueve el mismo interés que a nosotros, nos vemos pronto obligados a olvidar nuestro propio interés. El único punto de vista desde el que nuestros sentimientos coinciden con los de los demás es el que se toma cuando advertimos que una disposición tiende al daño o al provecho de quienes tienen una inmediata relación con la persona que posee tal disposición (T 3.3.3.2).

Desde el “punto de vista general”, entonces, sólo se atiende a las reacciones sentimentales de quienes están en el círculo social del agente, al placer o dolor que las disposiciones del agente le provocan a él mismo o a aquellos con quienes se relaciona directamente. Esta perspectiva es la que Hume propone para superar la diversidad de respuestas sentimentales, o corregir lo que Jacqueline Taylor ha llamado los errores de la distancia, de los intereses comprometidos y el error consecuencialista (cfr. Taylor, 2015, pp. 106-110). El primero de éstos se refiere a la diversa percepción y reacción que tenemos ante el rasgo de un agente cuando nos afecta directamente o cuando sólo somos testigos. El segundo se refiere a la diversa reacción que tenemos ante un mismo rasgo según nuestro vínculo emocional con el agente (cfr. T 3.2.3.2). El tercer tipo de error es un poco distinto. En Hume, el objeto del juicio

moral son las disposiciones del carácter que conocemos a través de las acciones. Sin embargo, puede darse un caso en que el agente posea alguna disposición pero las circunstancias externas le impidan manifestarla. ¿Cómo juzgarlo entonces? Hume señala que en estas situaciones el espectador debe aplicar las reglas generales de la virtud y el vicio, aquellas que representan el conocimiento moral colectivo o el depósito que se ha ido formando a lo largo de muchas generaciones a través de los esfuerzos conjuntos por promover las conductas que contribuyan a la paz y armonía social. Estas reglas permiten al espectador reconocer un carácter virtuoso y, por medio de la imaginación, suponer qué tipo de respuesta sentimental induciría en su círculo cercano si esa virtud pudiera efectivamente ejercitarse (cfr. T 3.3.1.19). Es decir, aunque determinado rasgo no pueda ser ejercido, desde la perspectiva general se puede conocer cuáles son los efectos que en general produce ese rasgo y alabar o reprochar al agente por los efectos que produciría (y no por sus efectos reales contingentes).⁴

En suma, al situarse en la perspectiva general el espectador corrige las variaciones atribuibles a los puntos de vista particulares y gana acceso a toda la evidencia relevante para aprehender el carácter del agente y eliminar las apariencias engañosas, recogiendo las respuestas del círculo cercano del agente a través de la simpatía. Así, junto al punto de vista general, la simpatía es el segundo elemento esencial para el juicio moral en Hume. La simpatía es un principio de comunicación de creencias y pasiones que opera de modo que “[c]uando percibo los efectos de la pasión en la voz y gesto de una persona, mi mente pasa de inmediato de estos efectos a sus causas, y se hace una idea tan vivaz de la pasión, que al instante la convierten en esa misma pasión” (T 3.3.1.7).⁵

⁴ Stewart afirma que los juicios que se realizan desde el punto de vista general no sólo exigen que el espectador se abstraiga de su situación particular, sino que también asuma una postura desinteresada de la situación misma. Es decir, “el juicio no debe hacerse tanto sobre la base del placer o dolor que produce esta situación, sino sobre la base del placer o dolor que en general producen situaciones o caracteres de este tipo” (Stewart, 1976, p. 182).

⁵ Para una explicación más completa del mecanismo simpatético, cfr. T 2.1.11. Baste aquí señalar que para Hume la diferencia entre una idea y una impresión (las pasiones son impresiones) es sólo de vivacidad. En este caso, la conversión de la idea de una pasión a la pasión misma es posible porque el agente es un ser similar a nosotros, y como siempre tenemos una vívida noción

Finalmente, analizando el punto de vista general Rachel Cohon proporciona un tercer elemento importante para comprender el juicio moral. Explica que en la teoría humeana el juicio tiene dos funciones (distintas, pero relacionadas): una función moral y otra epistemológica. Al situarse en el punto de vista general el espectador se pone en la posición adecuada para realizar el juicio moral. Como para Hume la moral es más sentida que juzgada (cfr. T 3.1.2.1), el juicio se identifica con el sentimiento de aprobación o desaprobación que surge en el espectador cuando adopta ese punto de vista para contemplar un objeto. Sin embargo, como condición para realizar este juicio (sentir esa aprobación o desaprobación), el espectador se sitúa en el lugar más apropiado para realizar un juicio causal acerca del agente, es decir, para establecer cuáles son sus disposiciones permanentes (que infiere de las acciones que típicamente realiza) y cuáles son, en consecuencia, las respuestas sentimentales que esas disposiciones típicamente inducen en su círculo cercano. La función de este juicio causal, por tanto, es identificar el verdadero carácter, las verdaderas disposiciones motivacionales del agente. Esto tiene importancia práctica e importancia moral. En el ámbito práctico, este juicio es el que nos brinda el conocimiento requerido para saber en quién confiar, a quién evitar, con quién cultivar una amistad, etc.⁶ Y en el ámbito moral, el juicio causal es el que proporciona un objeto constante para que el espectador en tanto juez moral –cualquier persona situada en el punto de vista general– pueda hacer su juicio, y para que el juicio de todos coincida.

En este sentido, las correcciones a los errores de percepción que se realizan al situarse en el punto de vista general pertenecerían,

de nosotros mismos en la mente, cualquier objeto relacionado con nosotros mismos se concibe con igual vivacidad (T 2.1.11.5).

⁶ Cohon señala que los juicios morales van siempre acompañados por juicios causales, que generalmente son predicciones sobre los efectos que determinados rasgos de carácter producirán sobre el agente y quienes le rodean. Sabemos que si juzgamos a alguien como vicioso, su carácter produce dolor (humildad u odio). Esto es importante pues dependemos de este conocimiento para decidir cómo relacionarnos con esta persona. La humildad y el odio son dolorosos, y si no corrigiéramos nuestros juicios en el punto de vista general nos podríamos equivocar al elegir en quién depositar nuestra confianza y afectos, tal como nos equivocamos si no corregimos la percepción del tamaño de objetos físicos y podemos tropezar y causarnos gran daño (cfr. Cohon, 2008, pp. 144-148).

siguiendo la interpretación de Cohon, más al juicio causal que al moral propiamente. Pero, al mismo tiempo, para que el juicio sea propiamente moral debe necesariamente realizarse desde esa perspectiva general.

II. Respuesta de Smith

Cuando se lee la TMS como una respuesta a la teoría moral de Hume, la crítica que resulta más evidente es el papel que juega la utilidad en la aprobación moral.⁷ Mientras que para Hume ésta constituye “el fundamento de casi toda la moral” (EPM V.2.44-45),⁸ Smith insiste en que ésta no es el origen del sentimiento de aprobación: la utilidad puede “avivar” ese sentimiento, pero no lo funda (cfr. TMS IV.2.3).

II.1. Primera crítica de Smith: la utilidad

En la cuarta parte de TMS (“Sobre la utilidad”) se concentran las pocas referencias explícitas que Smith hace a Hume. La primera sección ilustra paradigmáticamente la retórica que el autor utiliza al criticar a su amigo. Primero concede, en términos casi literales, algunas afirmaciones de su antecesor, para luego de inmediato y a pesar de esos elogiosos comentarios añadir un “pero” que evidencie la insuficiencia de la teoría humeana.⁹ La segunda sección (sobre la belleza que da la utilidad a los

⁷ De hecho, los primeros estudios sobre las diferencias entre estos autores apuntaron a este aspecto. La “utilidad”, para estos filósofos, se refiere a la conveniencia de una determinada característica para promover el bienestar de alguna persona o grupo.

⁸ Hume establece que las virtudes artificiales se aprueban sólo por su utilidad y las naturales por su agrado y su utilidad.

⁹ TMS IV.1 trata sobre la influencia de la utilidad en los juicios de belleza. La referencia a Hume allí es evidente: “También la causa por la que la utilidad nos agrada ha sido recientemente señalada por un ingenioso y atractivo filósofo, que une la máxima profundidad intelectual con la más consumada elegancia expresiva, y que posee el feliz y singular talento de tratar las cuestiones más abstrusas no solo con perfecta perspicacia sino también con la más viva elocuencia” (TMS IV.1.2). Luego explica que la utilidad funda la belleza de un objeto porque sugiere a su dueño el placer o la conveniencia que éste promueve (cfr. EPM V, “Por qué agrada lo útil”, publicado pocos años antes de la TMS). No obstante, un párrafo más adelante agrega que ésa no es la única fuente de placer del objeto útil, y se explaya argumentando que la adecuada ordenación de las partes produce incluso más placer que el que sugiere su utilidad.

caracteres y las acciones y si ella puede ser el principio de la aprobación moral) utiliza la misma retórica para rechazar la propuesta de Hume. Smith señala que, tal como ocurre con los artefactos, los caracteres de las personas pueden promover u obstaculizar la felicidad de los individuos y de la sociedad, y que el mismo autor que explicó por qué la utilidad de los primeros agradaba extendió su teoría para decir que un carácter es aprobado como virtuoso cuando es útil o agradable para el sujeto o para los demás y desaprobado cuando tiene la tendencia contraria.¹⁰ Smith incluso concede que esta relación se verifica universalmente. Pero de inmediato agrega:

Pero de todas formas afirmo que no es la idea de utilidad o desutilidad la primera y principal fuente de nuestra aprobación o desaprobación moral. [...] Insisto en que [la aprobación y desaprobación] son original y esencialmente distintas de esa percepción (TMS IV.2.3).

Smith da dos razones para su rechazo. En primer lugar dice que es imposible que “el sentimiento con el que aprobamos la virtud sea el mismo con el que aprobamos un edificio bien construido” (TMS IV.2.4). Quienes primero leyeron estos pasajes como crítica a Hume manifestaron su extrañeza ante esta afirmación (cfr. Martin, 1990, p. 110; TMS IV.2.4. nota 2), pues en la EPM Hume aclara que la utilidad de los objetos inanimados no produce los mismos sentimientos de aprobación que la utilidad de los caracteres de las personas.¹¹

La segunda razón que da Smith para rechazar a la utilidad como fundamento de la aprobación moral es que esta última “siempre implica un sentido de propiedad que es muy distinto a la percepción de la utilidad” (TMS IV.2.5). La utilidad es un “pensamiento posterior” (TMS I.i.4.4) al que sólo se apela cuando alguien no experimenta el sentimiento habitual de aprobación o desaprobación ante alguna

¹⁰ Nuevamente, es casi textual respecto de Hume (cfr. EPM 9.1.12).

¹¹ Dice que “hay un numeroso conjunto de pasiones y sentimientos, de los que por la constitución original de la naturaleza solo los seres pensantes racionales son el objeto apropiado” (EPM V.1). Por qué razón, conociendo tan bien la obra de Hume, Smith mantiene la crítica (e incluso la repite en TMS VII.iii.3.17) merecería un estudio más detallado. Una posible explicación es que la aclaración de Hume no resulta satisfactoria para Smith, y antes que decirlo directamente prefiere mantener la objeción.

cualidad (cfr. Martin, 1990, p. 109). Por ejemplo, dice Smith, cuando aprobamos un “entendimiento superior” lo hacemos porque nos parece que sus juicios son justos, adecuados y precisos; y no, o al menos no en primer lugar, por su utilidad para el agente o su círculo cercano. De hecho, lo aprobamos incluso si el agente se dedica a las matemáticas o a la física teórica, ciencias cuya utilidad no resulta evidente (cfr. TMS IV.2.7). Marie Martin, analizando esta crítica, señala que ésta tampoco refuta la teoría humeana. Hume no dice que la percepción de la utilidad de cada acción sea siempre la que nos motiva a aprobarla. Los juicios morales siguen a las reglas generales de conducta, y son éstas las que recogen la experiencia común de la utilidad o inconveniencia de algunos comportamientos (cfr. Martin, 1990, p. 111). Según Hume:

Las personas no se preocupan por algo tan lejano como el interés público cuando pagan a sus acreedores, cumplen sus promesas o se abstienen de robar [...] Ese es un motivo demasiado remoto y sublime como para afectar al común de los hombres (T 3.2.1.11).

Con todo, para Hume el fundamento último de la aprobación sí es la utilidad, como lo comprueba mostrando que, cuando determinado comportamiento deja de promover algún interés, deja también de parecernos obligatorio.¹² Smith tampoco desconocía estas respuestas, lo que indica –como acertadamente dice Martin– que su crítica a Hume debía apuntar a algo más general. Según esta autora, la verdadera objeción que Smith hace a Hume es que, debido al papel que le concede a la utilidad, su teoría no capturaría la naturaleza esencialmente social de la moral.¹³

II.2. Segunda crítica de Smith: la naturaleza social de la moral

El último párrafo de TMS IV muestra que Martin tiene razón y que el verdadero problema que ve Smith para fundar la moral en la percepción de la utilidad es que ésta se puede percibir y aprobar sin necesidad de interacción social, ya que su aprobación “no hace referencia

¹² Hume realiza experimentos mentales para mostrar, por ejemplo, que, en un estado de extrema necesidad, la justicia cesa (EPM V.1).

¹³ Martin (cfr. 1990, pp. 111-112). Señala también otra objeción que no trataré en este artículo: el rol de la razón en el juicio.

a los sentimientos de los demás". Si estuviéramos en un estado de total soledad, los rasgos útiles del propio carácter nos producirían "esa especie de satisfacción con la que contemplamos una máquina bien diseñada". Sin embargo, continúa Smith:

como esas percepciones son solo cuestión de gusto, y tienen la debilidad y delicadeza propia de ese tipo de apreciaciones [...] es improbable que la persona solitaria les preste mucha atención. Aunque las perciba, jamás tendrán el mismo efecto antes de vincularse con la sociedad que después de haberlo hecho. [Si no tiene vínculos con la sociedad,] no se siente avergonzado internamente al pensar en su deformidad [de carácter], ni secretamente exaltado con la conciencia de su belleza [de carácter]. No exulta por la idea de merecer premio en un caso, ni tiembla ante la sospecha de merecer castigo en el otro. Todos esos sentimientos suponen la idea de otro ser, que es el juez natural de la persona que los siente; y es solo por simpatía con los juicios de este árbitro de su conducta que él puede concebir el triunfo de la autoalabanza o la vergüenza de la autocondena (TMS IV.2.12)

De estas palabras Martin concluye que la verdadera crítica que Smith hace a Hume es que su propuesta moral no es esencialmente social. No obstante, Hume tendría argumentos para rebatirlo. En primer lugar, para Hume "la simpatía es la fuente principal de las distinciones morales" (T 3.3.6.1). Naturalmente, como la aprobación moral en Hume consiste en el placer que un espectador siente al contemplar la utilidad o agrado que un rasgo de carácter produce en el agente o en otros, y ese placer es el reflejo simpatético del placer del agente o su círculo cercano, la simpatía es el medio por el que el espectador se abre a la realidad que contempla. Sin embargo, aunque esto ha de concedérsele a Hume, el escenario que plantea Smith es el de un hombre solitario y su "autoaprobación" moral. En un caso así, agente y espectador son la misma persona y no se requiere de simpatía para saber cómo le afecta una determinada disposición. Smith, con este ejemplo, estaría apuntando a que si en la teoría humeana pueden darse juicios morales que no requieran de la sociedad, la moral propuesta por Hume no sería esencialmente social.

Hume podría insistir en que sí lo es, apelando ahora al punto de vista general, que en su teoría es condición para que exista el juicio moral. La aprobación moral surge al contemplar “de cierto modo” los rasgos de carácter del agente, y ese cierto modo es el punto de vista general.¹⁴ Otros modos de contemplar pueden producir amor, odio, orgullo o humildad –según si el rasgo que se contempla está en otro o en uno mismo–, pero no aprobación o desaprobación moral.¹⁵ Y el punto de vista general es social por definición: es aquel en el que todos concurren (cfr. EPM 9.1.6). De hecho, para que el punto de vista general pueda cumplir su función correctora requiere no identificarse con ninguna perspectiva particular (cfr. T 3.3.1.30). No puede ser individual. Por eso, como este punto de vista exige la sociedad, la teoría sería esencialmente social.

Pero Smith también podría refutar este punto. Si seguimos la descripción de Cohon, la corrección que se realiza al adoptar el punto de vista general en Hume es cognitiva, no moral. Es decir, desde ese punto de vista se realiza un juicio causal y uno moral, y la corrección de los errores de la distancia, los intereses comprometidos y las consecuencias pertenecen al ámbito cognitivo, al ámbito preparatorio –por decirlo así– del juicio moral. Con estas correcciones se busca identificar y estabilizar el objeto del juicio, establecer cuál es el rasgo de carácter ante el que el espectador deberá responder sentimentalmente. El juicio moral propiamente, para Hume, es el sentimiento que el espectador experimenta al contemplar tal rasgo.¹⁶ Entonces, prescindiendo de cómo se llegó a estar situado en tal perspectiva, nada en ella requeriría de la sociedad.

Hay todavía una tercera alternativa para defender la naturaleza social de la moral en Hume, y es la que Martin desarrolla: en la teoría de Hume, el estándar del juicio moral es esencialmente social. Hume afirma que superamos las contradicciones producidas por la diversidad de puntos de vista asumiendo un punto de vista general, desde el que

¹⁴ “[El punto de vista general] fija el estándar que usamos y que debemos usar para corregir y regular nuestros juicios morales” (Sayre-McCord, 1994, p. 204).

¹⁵ “Tener el sentimiento de la virtud consiste en sentir una satisfacción particular al contemplar un carácter [...]. Cuando sentimos que nos agrada de un modo peculiar, sentimos que en efecto es virtuoso” (T 3.1.2.3).

¹⁶ “Es el sentimiento mismo lo que constituye nuestra alabanza o admiración” (T 3.2.1.4).

todos aprehendemos el mismo objeto, y éste produce en todos la misma reacción: “Esto es posible porque hay ciertas cualidades de carácter que causan cierto tipo de sentimiento en todos los seres humanos normales cuando se consideran desde el mismo punto de vista” (Martin, 1990, p. 118). Sentir aprobación moral, por tanto, es “sentir el sentimiento que surge cuando consideramos una cualidad desde un punto de vista intersubjetivo” (p. 119). Eso es lo que Hume señala al decir:

La comunicación de sentimientos que se establece cuando conversamos y estamos en compañía es la que nos lleva a formar un criterio general e inalterable de aprobación o desaprobación del carácter (T 3.3.3.2)

Y, resaltando todavía más la naturaleza social de los estándares de juicio, dice también:

El lenguaje general, formado para uso general, debe ser moldeado de algún modo por visiones generales, y debe fijar los epítetos de alabanza y reproche en conformidad con esos sentimientos que surgen de los intereses generales de la comunidad (EPM V.2.42).

En definitiva, desde el punto de vista general, o cuando contemplamos los caracteres sin la presión de nuestros afectos e intereses particulares, podemos llegar a acuerdos y a compartir juicios. Poco a poco, situados en esa perspectiva, vamos formando los estándares comunes que aplicamos en los juicios morales. Por un lado, por simpatía con el interés general (el llamado “sentimiento de humanidad” en Hume), todos los seres humanos nos complacemos y aprobamos las disposiciones que son útiles o agradables para el agente o su círculo cercano. Por otro lado, la forma específica que en cada sociedad toman estas cualidades (i. e. virtudes) se va precisando en definiciones generales en el diálogo continuo que se produce desde ese punto de vista.¹⁷ Estas definiciones recogen la experiencia moral de cada comunidad y son los estándares o reglas generales que cada espectador aplica cuando se sitúa en esa

¹⁷ Jacqueline Taylor desarrolla ampliamente esta interpretación. Señala: “Desde este punto de vista común conversamos, debatimos y negociamos sobre nuestras preferencias generales respecto de qué es útil o dañino. El conocimiento moral es el resultado de este esfuerzo colectivo y social” (2015, p.152).

perspectiva para realizar un juicio moral.¹⁸ Por ello –concluye Martin– la moral de Hume sí es esencialmente social porque los estándares morales son esencialmente sociales.

III. Tercera crítica y definitiva: la autoridad del juicio moral

Sin embargo, aunque es cierto que los estándares morales en la ética de Hume son esencialmente sociales, no parece que la crítica de Smith apuntara exactamente a eso. De acuerdo con mi interpretación, la TMS objeta algo mucho más profundo que el estándar de juicio: su desacuerdo fundamental se refiere a la fuente de la autoridad del juicio moral, que en última instancia determina la naturaleza misma de la moral. Esto se comprueba leyendo TMS IV a la luz de la clave epistemológica que Smith expone casi al iniciar el libro (cfr. TMS I.i.4) cuando distingue el juicio moral de otros tipos de juicios.

III.1. Gusto, moral y simpatía

El pasaje en el que Smith señala que la aprobación de la utilidad no hace referencia a los sentimientos de otros (TMS IV.2.12) evoca al famoso párrafo de TMS III.1.3, en donde también dice:

Si fuera posible que una criatura humana se desarrollara hasta la adultez en un lugar aislado, sin comunicarse con otros de su especie, le sería tan imposible pensar en [...] la corrección o demérito de sus sentimientos y conducta [...] como en la belleza o deformidad de su rostro. Estos objetos no son fáciles de ver [...] cuando se carece de un espejo que los exhiba ante sus ojos. Permítanle entrar en sociedad, e inmediatamente obtendrá el espejo que le faltaba. [En el rostro y actitud de los otros] contemplará por primera vez la propiedad o impropiiedad de sus propias pasiones, la hermosura o fealdad de su mente (TMS III.1.3).

¹⁸ Dice Hume: “Aunque el corazón no participe enteramente de esas nociones generales, ni regule su amor y odio por estas diferencias abstractas y universales de vicio y virtud, sin consideración a los propios intereses o a los de las personas que nos son más cercanas, estas diferencias morales sí tienen una influencia considerable, y al menos para el discurso bastan, y sirven a todos los propósitos de la convivencia, el púlpito, el teatro y la escuela” (EPM V.2.42).

Estas afirmaciones son fundamentales para comprender qué es la moral para Smith, en qué sentido es social y, de acuerdo con ello, la radicalidad de su velada crítica a Hume. Ésta se inicia en los primerísimos capítulos de la TMS cuando Smith define la estructura básica del juicio moral. Comienza describiendo su particular noción de “simpatía” –que se distingue de la de Hume en tanto que es proyectiva: el espectador “cambia de lugar” con el agente para percibir lo que este último siente en determinada situación (cfr. Fleischacker, 2012)– e introduce rápidamente el fenómeno que estará al centro del proceso moral y que está ausente en el sentimentalismo de su amigo: el placer de la simpatía mutua. “Nada nos complace tanto como comprobar que otras personas sienten las mismas emociones de nuestro corazón, y nada nos disgusta tanto como lo contrario” (TMS I.i.2.1). Alcanzar esta concordia es para Smith una de las delicias de la compañía y una fuerte motivación para la vida social. Por eso queremos simpatizar. Nos ponemos imaginariamente en la situación del otro, imaginamos lo que siente y lo que sentiríamos nosotros en las mismas circunstancias; si hay coincidencia, compartimos sus sentimientos y ambos experimentamos el placer de la simpatía mutua. “Compartir los sentimientos” implica, para Smith, aprobarlos, creerlos justificados o adecuados para lo que la situación merece. Así lo explica en el tercer capítulo del libro: juzgamos la corrección o incorrección de los sentimientos de los demás según estén o no estén de acuerdo con los nuestros. Es decir, juzgamos que los afectos del agente son apropiados, justos, proporcionados para la situación que los provoca si, al ponernos nosotros en su situación, sentiríamos lo mismo. Nuestros sentimientos se transforman, de este modo, en la “medida” o el estándar de la propiedad.¹⁹

Pero los sentimientos no siempre coinciden. Habitualmente hay discordancia entre los sentimientos de la persona principalmente afectada y lo que el espectador imagina que sentiría en esas circunstancias.²⁰ Sin embargo, es tan grande el deseo de alcanzar el placer de la simpatía

¹⁹ Éste no es todavía el estándar moral. La propiedad moral se determina del mismo modo pero no con los sentimientos de cualquier individuo sino, como ya veremos, con “los sentimientos simpatéticos de un espectador imparcial y bien informado” (TMS VII.ii.1.49).

²⁰ Tal como Hume (cfr. T 3.3.2.10), Smith también reconoce que las personas somos parciales y que eso es fuente de controversias. Pero el modo de solucionar el conflicto es distinto.

mutua que el espectador se esfuerza en asumir mejor las circunstancias del otro para imaginar mejor lo que siente, y el agente se esfuerza en mirarse desde fuera, con los ojos del espectador, para moderar su respuesta hasta un punto en que el otro pueda compartirla. Esto es lo que se ha llamado el “proceso simpatético”: la comparación y modificación de sentimientos que se da constantemente en la interacción y que lleva a la concordia y armonía social.

En este punto del relato Smith introduce una comparación entre tipos de juicio (cfr. TMS I.i.4) que representa la clave epistemológica con la que se debe leer su teoría. Aquí, apenas iniciado el libro, Smith ya hace una referencia clara a la razón de fondo por la que rechaza la teoría moral de Hume. Dice que hay dos tipos de situaciones en las que se juzga la propiedad o impropiiedad de los sentimientos de otro según su correspondencia con los propios: primero, cuando aquello que provoca sus sentimientos no tiene ninguna relación particular con el agente ni con el espectador; y segundo, cuando aquello que los provoca sí afecta particularmente a alguno de ellos (cfr. TMS I.i.4.1). Ralph Lingdren, uno de los pocos intérpretes que se ha detenido en este pasaje, llama a los primeros “juicios en materias indiferentes” y a los segundos “juicios con consecuencias prácticas” o de “importancia vital” (cfr. Lingdren, 1973).

Lo interesante es que Smith no distingue estos juicios por su objeto, sino por la posición en que se encuentra el espectador respecto del agente y, según ello, la necesidad o no de simpatía. El primer grupo estará conformado por los juicios especulativos y los juicios de gusto (estéticos). En éstos “contemplamos [el objeto] desde el mismo punto de vista, y no hay ocasión para la simpatía o el cambio de posiciones imaginario de la que surge para producir [...] armonía de sentimientos” (TMS I.i.4.2).²¹ En estos casos en el que ninguno está afectado personalmente por aquello que juzgan, están –por así decir– en una misma posición, y si sus juicios o sentimientos no coinciden se lo atribuyen a diferentes grados de atención, conocimiento, hábitos o sensibilidad. Pero esa discrepancia no les afecta personalmente ni amenaza su buena relación: “Si tus juicios en materia de especulación, tus sentimientos en materias de gusto, son opuestos a los míos, puedo perfectamente pasar por alto esa oposición” (TMS I.i.4.5).

²¹ Smith ejemplifica con la belleza de una pradera la composición de un discurso e incluso la contemplación de “la conducta de una tercera persona”.

Muy distinto es el caso respecto de los temas de interés vital, o los que afectan de manera particular al agente o al espectador. Aquí no experimentan la situación de la misma manera, no están en la misma posición ni miran desde el mismo punto de vista. Si yo sufrí una desgracia, para mí el drama es mayor, más grave, más importante que para un espectador que lo contempla “desde fuera”. En TMS III.3.2 Smith utiliza la analogía de la vista para explicar esta diferencia, señalando que los objetos parecen grandes o pequeños más por su cercanía o lejanía del observador que por sus dimensiones reales. Lo mismo sucede con “el ojo natural de la mente”: damos más importancia a nuestros intereses que a los de los demás; sentimos más intensamente lo que se relaciona con nosotros que lo de los demás. Por ello, las consecuencias de una discrepancia en estos casos son graves: “Si tú no te indignas ante las heridas que he sufrido, o no lo haces en la proporción de mi resentimiento [...] nos volvemos insoportables mutuamente. Yo ya no puedo soportar tu compañía ni tú la mía” (TMS I.i.4.5). Aquí es cuando se requiere de la simpatía “para reconciliar la disparidad de intereses que, si no, persistirían entre los hombres en las situaciones prácticas” (Lingdren, 1973, p. 23).

La moral para Smith tiene que ver con este segundo tipo de juicios, aquéllos que expresan nuestra reacción emocional ante situaciones que nos afectan personalmente y en los que exigimos cierta actitud de los demás. Los juicios en materias indiferentes (especulación y gusto) pueden tener estándares de evaluación socialmente contruidos –como sucede en la ética de Hume–, pero no capturan esa demanda al otro, esa exigencia interpersonal que define la moral y que Smith subraya. Este aspecto, ausente en Hume, hace que para éste el juicio moral se asimile al de gusto.²² En la teoría de Hume tanto el juicio moral como el estético se realizan desde un punto de vista común en el que todos deben situarse (el general para el moral, y el del experto para el estético),²³ y ese punto de vista es el que de antemano reconcilia las diferencias. Es decir, el punto de vista común “unifica” las situaciones en que se encuentran las personas e impide, con ello, el “intercambio imaginario de situaciones” del que surge la simpatía para Smith.

²² Por ejemplo, en EPM App. 1.21 dice explícitamente que al gusto “debemos los sentimientos de belleza y fealdad, de vicio y de virtud”.

²³ Cfr. el ensayo “Of the Standard of Taste” (Hume, 1985).

En definitiva, apenas comenzada su exposición, Smith advierte que su teoría es distinta a la de Hume, para quien la estructura del juicio moral y la del estético son análogas. Smith los distingue esencialmente y no (sólo) por el estándar que utilizan para determinar la virtud sino, antes que todo, por la posición desde la que se realiza el juicio y la autoridad que tiene.

III.2. Materia y autoridad moral

Cuando se lee la TMS como respuesta a la ética humeana se descubren pasajes en los que Smith rechaza con claridad, aunque sin nombrarlo, los rasgos más propios de la teoría de su antecesor. Por ejemplo, al explicar la impertinencia del punto de vista general para realizar juicios morales, señala:

Cuando un filósofo examina por qué se aprueba la humanidad y se desaprueba la crueldad [...] normalmente se conforma con la idea vaga e indeterminada que el nombre general de esas cualidades le sugieren. Pero la propiedad e impropiedad, el mérito y demérito de las acciones solo resulta obvio y discernible en los casos particulares. Solo ante ejemplos concretos percibimos con claridad el acuerdo o desacuerdo de nuestros sentimientos con los del agente, o sentimos gratitud social hacia él en un caso o resentimiento simpatético en el otro. Cuando consideramos la virtud y el vicio de modo abstracto y general, las cualidades por las que excitan estos distintos sentimientos parecen en gran medida esfumarse, y los sentimientos mismos se vuelven menos obvios y discernibles. En la situación contraria, en cambio, los efectos felices [de la virtud] y las consecuencias fatales [del vicio] parecen alzarse ante los ojos, como irguiéndose sobre las otras cualidades para poder distinguirse (TMS IV.2.2).²⁴

²⁴ Recuérdese que el juicio moral en Hume se realiza estableciendo el efecto que en general tal tipo de carácter produce. El punto de vista moral humeano prescinde de las particularidades: "Solo cuando un carácter es considerado en general y sin referencia a nuestro interés particular causa esa sensación o

En otras palabras, para Smith el punto de vista “abstracto y general” no sirve para discernir la propiedad o el mérito, la aprobación o desaprobación propiamente moral. Es una perspectiva adecuada para los juicios especulativos y estéticos, pero no para aprehender lo específicamente moral de una situación. Y para entender a qué se refiere con lo “específicamente moral” hay que volver TMS I.i.4: la moral tiene que ver con cosas que nos importan y que despiertan en nosotros sentimientos que creemos que todos deberían comprender y aprobar. Sin embargo, cuando sólo uno es el directamente afectado, los otros no sienten la misma conmoción ni comparten la intensidad de la respuesta emocional del agente; a éste le parece inaceptable, incluso ofensivo,²⁵ que el espectador no valore la dimensión de lo que le pasa, y el espectador también se siente incómodo por no poder entrar en sus sentimientos. Comienza entonces el proceso simpatético, el esfuerzo que hacen ambos para alcanzar la concordancia y el placer de la simpatía mutua. El punto de concordancia será el punto de propiedad, o la respuesta afectiva que tanto ese agente como ese espectador pueden considerar apropiada para lo que la situación merece. Finalmente, el último elemento que introduce Smith en su teoría moral es el “espectador imparcial”.²⁶ Como la moral supone que cualquier persona debería poder aprobar esa respuesta, el proceso simpatético debe realizarse con un espectador desinteresado o imparcial, alguien con quien cualquiera pueda sentirse representado.²⁷ Cuando media este tipo de espectador el resultado del proceso simpatético deja de ser “la respuesta sentimental que tanto el agente (parcial) como el espectador (parcial) consideran apropiada para la situación”, y pasa a ser “la respuesta sentimental moralmente apropiada para esa situación”, es decir, una respuesta que debería ser aprobada por cualquier persona que realice el juicio. Esta respuesta estará justificada

sentimiento en virtud del cual lo denominamos moralmente bueno o malo” (T 3.1.2.4).

²⁵ Smith dice que nos volvemos insoportables mutuamente. No es un mero desacuerdo intelectual, sino algo que nos afecta íntimamente; es el valor que el otro nos asigna.

²⁶ En TMS I.i.4 no lo introduce todavía formalmente, aunque ya se atisba cuando dice, por ejemplo, que el agente se esfuerza en “ver su situación bajo esta luz cándida e imparcial” (TMS I.i.4.8).

²⁷ En TMS III.2.31 Smith lo llama “un representante de la humanidad” o “un hombre en general”, aludiendo precisamente a este aspecto.

precisamente por ser el producto del proceso simpatético entre el agente y un espectador imparcial. De allí que Smith pueda finalmente concluir que “la medida precisa [de la propiedad] no se encuentra más que en los sentimientos simpatéticos del espectador imparcial bien informado” (TMS VII.ii.1.49).

En consecuencia, el punto de vista abstracto y general no sirve para el juicio moral porque la “materia” con la que se construye la propiedad moral (es decir, la cualidad que hace que respondamos afectivamente con aprobación o desaprobación moral) es precisamente la respuesta sentimental espontánea de la persona que se vio directamente afectada por alguna situación. Esta respuesta es la que, por una parte, gatilla el proceso simpatético; por la otra, es la que a través del proceso se va modulando. Por eso, si para juzgar moralmente el espectador deja fuera esa reacción particular, si realiza sus juicios ponderando la reacción en general de un “carácter considerado en general” (T 3.1.2.4),²⁸ pierde la materia de la moral.

Queda todavía por dilucidar qué es exactamente lo que hace que esas respuestas sean la materia de la moral para Smith. Éste es el punto central de su crítica a Hume, y se relaciona con el tipo de autoridad o de fuerza normativa de la moral. Sobre ello el ensayo “Freedom and Resentment” de P. F. Strawson resulta muy esclarecedor:²⁹ los juicios morales no sólo expresan un estado afectivo de quien lo realiza sino que, sobre todo, exigen o demandan ciertas actitudes de los demás. Si alguien me daña, yo reacciono con ira y resentimiento contra mi agresor; pero si por efecto del viento me cae una rama encima y me daña, no reacciono del mismo modo contra el viento.³⁰ La “actitud reactiva”, como la llama Strawson, que tengo hacia la persona que me daña es distinta a mi

²⁸ Ver n. 3 arriba; cfr. Stewart (1976, p. 182).

²⁹ Strawson no se refiere a Smith en ningún momento, y su ensayo puede bien interpretarse como un comentario a la discusión sobre la libertad y el determinismo en Hume (cfr. Russell, 1995, pp. 71-84). Sin embargo, resulta de gran utilidad atender a otros de los conceptos que ahí desarrolla aplicándolos a las teorías morales de Hume y Smith.

³⁰ Smith también sistematiza esta diferencia cuando establece cuáles son los objetos apropiados de resentimiento y de gratitud, y establece tres condiciones: ser capaz de sentir placer o dolor, poder causar placer o dolor al otro y, lo más importante, poder causar este placer o dolor deliberadamente (cfr. TMS II.iii.1).

reacción frente al viento, y revela la existencia de una expectativa (y una exigencia) de la manifestación de algún grado de consideración o buena voluntad del otro hacia mi persona; expectativa que en este caso no se cumplió (cfr. Strawson, 1974, p. 6). Esta clase de actitudes reactivas sólo surgen en las llamadas “relaciones de segunda persona”.³¹ Éstas son las relaciones más habituales en la convivencia humana, aquéllas en que nos dirigimos al otro considerándolo responsable de lo que hace y nos consideramos también a nosotros mismos responsables. Tal como sabemos que nosotros somos capaces de regular nuestra conducta y debemos responder o dar cuentas por ella, exigimos a quienes también consideramos capaces de regular su conducta y de responder por ella que nos traten con algún grado de buena voluntad, la misma que yo también tengo hacia ellos.³² Es una exigencia que todos nos hacemos mutuamente, de manera implícita, en la interacción. Y cuando no se cumple nos sentimos ofendidos, resentidos y facultados para pedir cuentas. El resentimiento es la actitud reactiva que manifiesta de modo patente que había una demanda y que no se cumplió. Y si hay una demanda es porque el que demanda siente que tiene la autoridad para hacerlo y porque cree que el otro tiene la capacidad para responder a esa demanda. Al mismo tiempo, si efectivamente el otro tiene la capacidad de dar cuentas de su conducta, tendrá también la misma autoridad para hacer demandas a todos aquellos capaces de dar cuentas. En definitiva,

³¹ Stephen Darwall tematiza este tema en *Second-person Standpoint*. Son relaciones de segunda persona aquéllas en las que adopto una perspectiva en la que me dirijo al otro haciéndole demandas. Esto es posible porque, en primer lugar, considero que el otro es capaz de responder y puedo entonces pedirle cuentas por su conducta; y, en segundo lugar, porque yo me siento autorizada para hacer esas demandas. Son relaciones que implican un RSVP. Ésta es una parte central de la crítica que, pocos años después de Smith, Thomas Reid hará también a la teoría moral de Hume (cfr. Darwall, 2006, pp. 181-200), coincidiendo en este aspecto con la crítica de Smith.

³² En estas relaciones tenemos, según Strawson, una “actitud participativa” con los otros (cfr. Strawson, 1974, p. 9). Ésta se distingue de la “actitud objetiva”, que es aquélla que se tiene con un tercero cuando se le observa bajo otra luz: como alguien de quien no se espera una respuesta (por incapacidad u otra razón), que puede ser estudiado, tratado, administrado, etc. Las actitudes reactivas participativas son, sin embargo, el modo humano natural de reaccionar ante la indiferencia, la buena o la mala voluntad de otros hacia nosotros, tal como se manifiestan en sus actitudes y acciones (cfr. p. 10).

vivimos insertos en una red de relaciones en las que nos otorgamos recíprocamente la autoridad de hacernos ciertas exigencias.³³

Por otro lado, la aprobación y desaprobación moral también son actitudes reactivas, y corresponden al “análogo simpatético o vicario o desinteresado o impersonal o generalizado de estas actitudes reactivas” (Strawson, 1974, p. 14). Es decir, cuando alguien me daña yo siento resentimiento porque espero y le exijo que me trate con cierta consideración. Pero cuando dañan a otro yo también siento resentimiento (“simpatético o vicario”) porque espero y exijo consideración por parte de los otros hacia todas aquellas personas en representación de quienes se puede sentir indignación moral, o sea, todas las otras personas. Según Strawson, el elemento de desinterés o imparcialidad es el que hace que esta actitud reactiva se vuelva moral (lo que coincide con la ética de Smith, en la que la participación del espectador imparcial en el proceso simpatético garantiza que el punto de propiedad sea uno que cualquier espectador pueda aprobar). Naturalmente si a mí me dañan, mi resentimiento espontáneo puede ser desproporcionado para lo que la situación merece. Pero el resentimiento “imparcial o desinteresado” de los demás, particularmente al que se llega tras uno o varios procesos simpatéticos, será un resentimiento proporcionado y que todos podrán aprobar. Todos, incluyendo al mismo agresor, quien (tomando una perspectiva de segunda persona respecto de sí mismo) llegará a darse cuenta de que él no cumplió con la expectativa y exigencia que hace a todos (incluyéndose a sí mismo) de tener consideración con todos. Ese resentimiento consigo mismo se manifestará en la actitud reactiva hacia sí mismo que llamamos “culpa” (o, como dice Smith en TMS IV.2.12, “la vergüenza de la autocondena”).

La imparcialidad, sin embargo, no basta para que una actitud sea moral, y ciertamente no es el elemento que distingue a Smith de Hume. La gran diferencia entre estos autores es que para Smith la moralidad es fundamentalmente una exigencia interpersonal. Dice Darwall:

³³ Darwall explica que, al dirigirse al otro desde la perspectiva de la segunda persona, siempre habrá cuatro elementos involucrados y que se implican mutuamente: la autoridad para exigir, una demanda autorizada (i. e. con fuerza normativa), una razón de segunda persona para cumplir con la demanda y que los participantes sean capaces de dar cuentas (cfr. 2010, pp. 217-218).

A diferencia de una respuesta estética, la censura moral hace una demanda; acusa a alguien de haber actuado culpablemente, de haber hecho un mal, de haber violado una obligación sin una excusa adecuada. Hace a alguien responsable de un modo en que las respuestas de tercera persona, como las actitudes estéticas, no lo pueden hacer (2010, p. 220).

La gran diferencia entre los juicios estéticos y los morales es que en los últimos nos hacemos demandas mutuas (que además están justificadas) y nos reconocemos autoridad recíproca para castigar cuando no se cumplen las expectativas. Esa autoridad con la que exigimos, con la que se nos exige y con la que nos autoexigimos la manifestación de cierta consideración con todos procede precisamente de nuestras relaciones de segunda persona, de tratarnos entre nosotros como miembros igualmente libres y competentes de una comunidad moral.

Esta idea es la misma a la que, de otro modo, apunta Strawson cuando afirma que la utilidad social de una práctica no explica ni justifica su moralidad. La fuerza normativa con la que se nos exige su cumplimiento no procede de su utilidad, sino de la actitud reactiva del otro. “La existencia de [este] marco general de actitudes [reactivas] es algo dado, es un hecho de la sociedad humana. Como tal no necesita ni permite justificaciones racionales externas” (Strawson, 1974, p. 23). En otros términos: las justificaciones morales no pueden provenir de fuera de la moral.³⁴ Así también lo dice Smith hablando de la injusticia:

[...] aunque originalmente lo que nos inflama en su contra es su intrínseca malignidad y odiosidad, nos resulta difícil reconocer que esa es la única razón por la que la condenamos [...]. Pensamos que esa razón puede no parecer concluyente. Sin embargo, *¿por qué no iba a serlo si la odiamos y detestamos precisamente porque es el objeto natural de odio y rechazo?* (TMS II.ii.3.8. Las cursivas son mías)

³⁴ Darwall pone ejemplos iluminadores. “[Así como] las consideraciones pragmáticas para creer no hacen que una proposición sea creíble, las razones morales para no reír con alguna broma no hacen que la broma sea menos divertida” (2006, p. 66). Con la moral sucede igual: aunque sea muy deseable y conveniente culpar a alguna persona por algo, eso no la vuelve culpable.

Los sentimientos morales no pueden justificarse con razones externas al entramado mismo de nuestras relaciones de segunda persona. Aunque haya muchas otras razones para hacer o no hacer lo mismo que la moralidad exige, la fuerza normativa de la moral procede de esas relaciones, de la exigencia que me hace el otro.³⁵ Y en la medida en que estas exigencias están justificadas, sus demandas están respaldadas por la comunidad entera, incluyéndome también a mí misma.

IV. Conclusión

A pesar de las múltiples similitudes entre sus teorías éticas, aquello que cuenta como razón o justificación moral es muy distinto en las propuestas de David Hume y Adam Smith. Smith no niega la legitimidad de las razones de conveniencia y utilidad (para el agente, su círculo cercano y la sociedad entera), pero no las considera razones morales porque no interpelan del modo en que lo hacen las razones morales.³⁶ Usando los términos de Darwall, las razones humeanas son de tercera persona, similares a las que se utilizan en los juicios especulativos o estéticos que Smith describe en TMS I.i.4.

Por el contrario, Smith no acude a razones externas para justificar la moral sino a la autoridad recíproca que se ejerce en una relación entre iguales. Las razones morales se enraízan y sólo son inteligibles (“obvias y discernibles”, cfr. TMS IV.2.2) dentro de las relaciones de segunda persona, las cuales presuponen que los participantes comparten la autoridad de segunda persona, la competencia y la

³⁵ En otro ejemplo, Darwall explica que podríamos esgrimir muchas razones que no son de segunda persona para no pisar deliberadamente a otro: no causar dolor en el mundo, no molestar, tener un ideal de vida que excluya pisar a la gente, etc. Estas razones no son de segunda persona porque son independientes de la autoridad de exigir a los demás que no pisen y de que los involucrados sean capaces de dar cuentas. La relación de segunda persona se da cuando yo acuso (hago responsable) al otro de pisarme y en esa acusación le exijo que saque su pie de encima del mío (cfr. 2010, p. 217).

³⁶ Sobre esto, EPM IX.2 es elocuente. Hume se pregunta por qué cumpliríamos con el deber moral, y concluye que, para casi todos los casos, en la medida en que nos interese nuestra propia felicidad, sentiremos una “obligación interesada” por cumplir con aquél. Las virtudes útiles y agradables para uno mismo obviamente nos convienen; y las virtudes agradables para los demás también nos convienen, en cuanto hacen que los demás también nos traten bien.

responsabilidad propias de agentes racionales y libres. La validez de estas razones dependerá de la existencia de este tipo de relaciones en las que implícitamente se reconoce (como se evidencia en las actitudes reactivas) recíproca autoridad y necesidad de dar cuentas (cfr. Darwall, 2006, pp. 5-9). Fuera de estas relaciones, desde una perspectiva general, no hay cómo explicar la fuerza de las demandas morales.

Por último: tal como hay actitudes reactivas asociadas a demandas que hago a otros para mí, y otras asociadas a demandas que hago a otros para otros, hay también actitudes reactivas asociadas a demandas que me hago a mí misma en beneficio de otros (cfr. Strawson, 1974, p. 15). El sentirse obligado (el sentido del deber), el remordimiento y la culpa se originan en estas demandas. No son exigencias que yo cumpla “porque me conviene” o “porque me hace feliz” –como Hume justifica la obligación en EPM–, sino porque yo me lo exijo, y porque si no lo cumplo me resentiré contra mí misma. En palabras de Smith, es el supuesto espectador imparcial en mi pecho que “grita con una voz capaz de helar la más presuntuosa de nuestras pasiones [diciendo que] cuando nos preferimos tan vergonzosa y ciegamente a nosotros mismos antes que a otros, nos volvemos el objeto adecuado del resentimiento, el aborrecimiento y la execración” (III.3.4). Son razones con una autoridad de la que no se puede escapar, pues, con la fuerza de toda la comunidad e incluyéndonos a nosotros mismos, nos compelen desde dentro.³⁷

Referencias

- Cohon, R. (2008). *Hume's Morality: Feeling and Fabrication*. Oxford University Press.
- Darwall, S. (2006). *The Second-Person Standpoint*, Harvard University Press.
- (2010). *Precis: The Second-Person Standpoint*. *Philosophy and Phenomenological Research*, 81(1), 216-228.
- Elton, M. (2017). Crítica de Thomas Reid al sistema de la simpatía de Adam Smith. *Anuario Filosófico*, 50(3), 503-526.
- Fleischacker, S. (2012). Sympathy in Hume and Smith: A Contrast, Critique and Reconstruction. En C, Fricke y D. Follesdal (eds.), *Intersubjectivity and Objectivity in Adam Smith and Edmund Husserl*. (pp. 273-311). Ontos Verlag.

³⁷ Agradezco el apoyo del proyecto Fondecyt 1170260.

- Hume, D. (1985). "Of the Standard of Taste". En E. Miller (ed.), *Essays: Moral, Political and Literary*. (pp. 226-249). Liberty Fund.
- (1998). *An Enquiry concerning the Principles of Morals*. T. Beauchamp (ed.). Oxford University Press.
- (2007). *A Treatise on Human Nature*. D. F. Norton y M. J. Norton (eds.). Oxford University Press.
- Lingdren, R. (1973). *The Social Philosophy of Adam Smith*. Martinus Nijhoff.
- Martin, M. (1990). Utility and Morality: Adam Smith's Critique of Hume. *Hume Studies*, 16(2), 107-120.
- Pack, J. S. y Schliesser, E. (2006). Smith's Humean Criticism of Hume's Account of the Origin of Justice. *Journal of the History of Philosophy*, 44(1), 47-63.
- Rasmussen, D. (2017). *The Infidel and the Professor. David Hume, Adam Smith, and the Friendship that shaped Modern Thought*. Princeton University Press.
- Reeder, J. (1997). *On Moral Sentiments. Contemporary Responses to Adam Smith*. Thoemmes Press.
- Russell, P. (1995). *Freedom and Moral Sentiment*. Oxford University Press.
- Sagar, P. (2017). Beyond Sympathy: Smith's Rejection of Hume's Moral Theory. *British Journal for the History of Philosophy*. 25(4), 681-705.
- Sayre-McCord, G. (1994). On Why Hume's 'General Point of View' Isn't Ideal and Shouldn't Be, *Social Philosophy and Policy*, 11(1), 202-228.
- (2013). Hume and Smith on Sympathy, Approbation and Moral Judgment, *Social Philosophy and Policy*, 30(1-2), 208-236.
- Schliesser, E. (2017). *Adam Smith: Systematic Philosopher and Public Thinker*. Oxford University Press.
- Smith, A. (1982). *The Theory of Moral Sentiments*. D. D. Raphael y A. L. Macfie (eds.). Liberty Fund.
- Stewart, C. (1976). The Moral Point of View. *Philosophy*, 51(196), 177-187.
- Strawson, P. F. (1974). *Freedom and Resentment and Other Essays*. Methuen & Co.
- Taylor, J. (2015). *Reflecting Subjects. Passion, Sympathy and Society in Hume's Philosophy*. Oxford University Press

[http://doi.org/ 10.21555/top.v0i59.1099](http://doi.org/10.21555/top.v0i59.1099)

Hume Versus Aristotle, Locke and Leibniz on Causality

Hume contra Aristóteles, Locke y Leibniz sobre la causalidad

Silvio Mota Pinto

Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa
México

silviopint@yahoo.com

<https://orcid.org/0000-0003-4165-6383>

Recibido: 05 - 10 - 2018.

Aceptado: 27 - 03 - 2019.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

Aristotle's conception of causality and the ones Modern philosophers have bequeathed us (Locke, Leibniz and Hume in particular) have been exhaustively discussed, although the contrast between them has not, in my opinion, been sufficiently highlighted. This paper proposes to fill this gap. I start with Aristotelian causality and his theses that causal explanation requires knowledge of causal laws and that the necessity associated with these laws presupposes the existence of causal powers. I discuss next Locke's and Leibniz's attempts to modernize Aristotle's theses on causality. The third part of the paper presents two paradoxes Hume identified, on the one hand, between Locke's and Leibniz's theses about our knowledge of causal laws and, on the other hand, between the Aristotelian thesis that there must be causal powers and the scientific practice of Modernity. Hume's proposal to eliminate these paradoxes is also discussed. I finish with some critical remarks on the humean model about our knowledge of causal laws as compared with his contribution to the analysis of the concept of causality.

Keywords: causality; explanation; Aristotle; Locke; Leibniz; Hume.

Resumen

La concepción aristotélica de la causalidad y las que nos han heredado los filósofos de la Modernidad (en particular Locke, Leibniz y Hume) han sido ya ampliamente discutidas. Sin embargo, pienso que el contraste entre ellas todavía no ha sido resaltado lo suficiente. Este artículo se propone, pues, llenar esta laguna. Empiezo con la causalidad en Aristóteles y sus tesis de que la explicación causal requiere del conocimiento de leyes causales y de que la necesidad asociada a estas leyes presupone la existencia de poderes causales. Discuto, en seguida, los intentos de Locke y Leibniz de modernización de las tesis de Aristóteles sobre la causalidad. En un tercer momento, presento las paradojas identificadas por Hume, por un lado, entre las tesis de Locke y Leibniz sobre nuestro conocimiento de las leyes causales y, por el otro, entre la tesis aristotélica de que hay poderes causales y la práctica científica de la Modernidad. También discuto la propuesta del filósofo escocés para disolver

estas paradojas. Finalizo con algunos comentarios críticos respecto del modelo humeano sobre nuestro conocimiento de las leyes causales comparado con su contribución para el análisis del concepto de “causalidad”.

Palabras clave: causalidad, explicación, Aristóteles, Locke, Leibniz, Hume.

1. Introducción

Aristóteles pensaba que la existencia de leyes causales necesarias permitía identificar relaciones causales entre sucesos particulares, pero, por otro lado, también creía que tales leyes debían su necesidad a la existencia de poderes causales en los objetos y sucesos naturales.

En la Modernidad, Locke interpretó la tesis aristotélica de que se requieren leyes causales para poder conocer relaciones causales particulares como un comentario sobre la relación de justificación entre aquellos enunciados generales legaliformes y las regularidades empíricas que los confirman. Según el autor del *Ensayo sobre el entendimiento humano*,¹ inferimos las leyes naturales a partir de la observación de conjunciones constantes de fenómenos naturales utilizando un mecanismo de razonamiento inductivo. Respecto a los poderes causales asociados con tales fenómenos, Locke pensaba, así como Aristóteles, que postularlos nos proporciona la mejor explicación de las leyes naturales obtenidas por inducción.

Por otro lado, la tesis aristotélica de la conexión necesaria entre causas y efectos reaparece más claramente en los escritos de Leibniz, quien concebía a la causalidad como un mecanismo general de inferencia, cuyas premisas y conclusión estarían ligadas por algún tipo de necesidad. Según el autor del *Discurso de metafísica*,² tal mecanismo de descubrimiento de leyes naturales no podría ser inductivo si deseamos mantener que las leyes causales son en algún sentido necesarias.

Ahora bien, si, como Hume, rechazamos tanto la tesis lockeana de que conocemos las leyes causales de manera exclusivamente inductiva,

¹ El título original en inglés es *An Essay Concerning Humane Understanding* (Locke, 1690). El texto que usamos aquí es la traducción al español publicada por el Fondo de Cultura Económica (Locke, 1999). En adelante, *Ensayo*.

² El título original en francés es *Discours de Métaphysique* (Leibniz, 1686). Uso aquí la traducción al español publicada por Alianza (Leibniz, 1981a). En adelante, *Discurso*.

como la de Leibniz de que en principio podríamos descubrirlas a través de principios de razón, parece que se nos presenta una paradoja respecto a la epistemología de las leyes de la naturaleza, pues, por un lado, o bien las conocemos a partir de la experiencia o bien por la razón y, por el otro, no las podemos conocer ni exclusivamente por la experiencia ni tampoco sólo por la razón. El reto de eliminar la paradoja asociada con la epistemología de las leyes causales lo enfrentó el mayor filósofo de la ilustración escocesa, pero también intentó evitar el conflicto entre la metafísica aristotélica de la causalidad, la cual postula la existencia de poderes causales, y la práctica científica de su época, que prescindía de ellos.

En este escrito me gustaría examinar justamente la dialéctica entre estos cuatro pensadores respecto a la filosofía de la causalidad. Discuto inicialmente dos tesis de Aristóteles: 1) que la explicación de relaciones causales entre sucesos particulares requiere del conocimiento de leyes causales necesarias que gobiernen tales sucesos, y 2) que la necesidad asociada a las leyes causales implica la existencia de poderes causales. Posteriormente examino las tesis de Locke y Leibniz sobre la epistemología de las leyes causales y los poderes causales aristotélicos. En un tercer momento, identifico las dos paradojas señaladas por Hume, a saber, las que existen P_1) en nuestro conocimiento de las leyes de la naturaleza y, P_2) entre la metafísica y la práctica del uso del concepto de causalidad. Reviso también la manera en que Hume elimina P_1 y P_2 . Concluyo con algunas consideraciones críticas sobre el esfuerzo del filósofo escocés para adecuar la metafísica con la epistemología de la causalidad.

2. Aristóteles sobre la causalidad

De acuerdo con diversos comentaristas,³ Aristóteles enlaza su concepción de la causalidad con la noción de “explicación”. Pero, ¿qué tipos de explicación buscamos cuando nos preguntamos *por qué* algo es cómo es? Al intentar abarcar todas las maneras de explicar (esto es, contestar a preguntas del tipo “por qué” respecto de) los fenómenos naturales, el autor de la *Física* llega a su teoría de las cuatro causas, a saber: cuatro tipos de explicación (o conocimiento de las causas) de

³ Me refiero a David Ruben (1990, cap. 3) , Julius Moravcsik (1974), Max Hocutt (1974) y Julia Annas (1982).

lo que sucede en la naturaleza. La doctrina aristotélica de las cuatro causas se encuentra en varios de sus textos; la exposición contenida en el capítulo 3 del libro II de la *Física* es la más conocida y tal vez la más elaborada.

Una causa es, en primer lugar, el material del que algo está hecho,⁴ como el bronce de la estatua y la plata de la copa. En segundo lugar, una causa es el modelo, la forma o la esencia de algo, como la animalidad y la racionalidad de la especie humana (cfr. 194b27-194b29). Un tercer sentido de “causa” sería aquél que contesta a la pregunta sobre la fuente primaria del movimiento y, en general, del cambio temporal de los objetos naturales (cfr. 194b30-194b33). El paradigma aristotélico de causa del cambio es la generación o producción, como lo muestran sus ejemplos: los padres copulando como causa productiva de la existencia posterior del hijo, el escultor trabajando el bronce como generador de la estatua y la acción humana como efecto de deseos y deliberaciones internos al agente. Finalmente, una causa es para Aristóteles algo que contesta a la pregunta “¿para qué?”, como cuando uno camina con la finalidad de ser saludable o toma medicinas para evitar una enfermedad (cfr. 194b33-195a3). Habría, según el Filósofo, causas materiales, formales, eficientes y finales.

Aquí valdría la pena recalcar el sentido en el que la explicación aristotélica de por qué algo es como es en términos de las cuatro causas sería más completa que, por ejemplo, la de sus predecesores atomistas. Tengamos en mente una vez más los ejemplos, mencionados en el párrafo anterior, de la producción de la estatua de bronce y de la generación humana por reproducción. Así como para dar cuenta de la existencia de la posterior estatua no bastaría con mencionar únicamente al escultor trabajando el pedazo de bronce (su causa eficiente), tampoco bastaría para explicar la generación de un nuevo ser humano con mencionar a sus padres copulando. Aristóteles pensaba que tendríamos que apelar también a las causas formales de estos objetos, presentes de alguna manera en sus respectivos generadores (el propósito de elaborar la estatua en el pensamiento del escultor y la esencia humana en el semen). De igual manera, la materia de la que están constituidas la estatua, la copa y las personas contribuiría a proporcionar una explicación más

⁴ Más adelante en la *Física*, Aristóteles es más explícito respecto de la causa material de algo. Sobre esto, cfr. 195a4-195a8. De la *Física* consulté también la edición inglesa de Hardie y Gaye (1984a).

robusta de por qué estos objetos son lo que son puesto que contarían en algún sentido como condiciones necesarias para su existencia.

Me interesa, sin embargo, el contraste entre la concepción aristotélica de la causalidad, dado que ésta sirve para la explicación científica de los fenómenos naturales en términos de causas y efectos, y las que defendieron Locke, Leibniz y, en particular, Hume. Me voy a enfocar, por tanto, en dos aspectos de la noción aristotélica de causa eficiente.⁵ El primero se refiere a la cuestión de si para Aristóteles las causas se relacionan necesariamente con lo que causan; el segundo tiene que ver con la cuestión de si tales causas son generales, particulares o más bien generales y particulares. Empecemos con la primera cuestión. En el capítulo segundo del libro V de la *Metafísica*, Aristóteles distingue entre causas propias y causas accidentales (cfr. 1013b34-1014a16);⁶ más adelante, en el capítulo trigésimo, afirma que la relación de la causa accidental con su efecto no conlleva necesidad (cfr. 1025a14-1025a29). Por ejemplo, del navegador que llega a una ciudad costera, no porque planeaba viajar a este lugar, sino debido a una tempestad que desvió su barco del rumbo original, podemos decir que la tempestad es una causa accidental de su destino final. La relación entre la causa accidental y su respectivo efecto sería meramente contingente.

Por otro lado, una causa propia estaría conectada necesariamente con su efecto, en el sentido de que la ocurrencia de la causa (aunque contingente) torna necesaria la ocurrencia del efecto. El ejemplo que nos ofrece la *Física* (Policleto, en cuanto escultor trabajando el pedazo de bronce, como causa propia de la elaboración de la estatua que produce, pero Policleto, en cuanto persona que mueve su cuerpo de cierta manera, como causa accidental de la producción de la misma) sugiere que la distinción entre causas propias y accidentales depende de

⁵ Me encantaría comparar la concepción aristotélica sobre la explicación teleológica con la de Hume, por ejemplo, en lo que concierne a las leyes psicológicas que gobiernan el actuar humano. Desgraciadamente, entrar en la discusión sobre la noción de causalidad final en Aristóteles y en la Modernidad requeriría escribir otro artículo. Sobre la tesis de que la Modernidad y en especial la teoría de la evolución por selección natural eliminó la noción de teleología natural, por ejemplo, de la ciencia biológica, véase (Dennett, 1995), en particular el capítulo 2, y también (Dawkins, 1986).

⁶ Cfr. también 195a32-195b12. De la *Metafísica* utilicé también la edición inglesa publicada por Ross (1984b).

nuestras descripciones de los objetos o sucesos como causas y efectos; es decir: bajo ciertas descripciones, el mismo objeto o suceso aparece como causa propia (Policleto concebido como escultor trabajando el molde y el bronce), mientras que bajo otras descripciones (Policleto concebido como persona que mueve su cuerpo de cierta manera) aparece más bien como causa accidental de su efecto (la estatua de bronce terminada). Podríamos afirmar, por tanto, que para Aristóteles la distinción entre relaciones genuinamente causales y conexiones accidentales entre sucesos apela a la existencia de una conexión necesaria entre ciertos atributos, propiedades o descripciones de los sucesos en cuestión. Veámoslo con más detalle.

Retomemos el ejemplo de la producción de la estatua de bronce por Policleto. Supongamos que las siguientes dos descripciones lo identifican completamente: “la persona de nombre ‘Policleto’ que se mueve de tal y cual manera en cierto intervalo de tiempo” y “el escultor llamado ‘Policleto’ que trabaja el molde y el bronce en cierto intervalo de tiempo”. Aristóteles nos dice que sólo bajo la segunda descripción sería Policleto una causa propia de la estatua producida por él en un instante posterior. Si lo concebimos bajo la primera descripción, nos quedamos sin una explicación del cambio temporal del pedazo de bronce a la estatua; la conexión entre los dos sucesos, descritos como “la persona de nombre ‘Policleto’ que se mueve de tal y cual manera en cierto intervalo de tiempo” y como “esta estatua de bronce terminada en un momento posterior”, nos parecerá meramente accidental. Esta tesis del autor de la *Metafísica* sugiere que las relaciones verdaderamente causales⁷ entre sucesos presuponen la existencia de leyes que conectan de manera necesaria las propiedades con las cuales los caracterizamos. Tal sugerencia podemos corroborarla apelando a algo que Aristóteles afirma sobre la imposibilidad de dar explicaciones científicas utilizando meras relaciones causales accidentales, a saber:

(...) pero que no hay ciencia del accidente, es evidente. Y es que toda ciencia se ocupa de lo que es siempre o la mayoría de las veces: si no ¿cómo se podría aprender o enseñar a otro? Las definiciones han de establecerse, en efecto, por lo que es siempre o la mayoría de las

⁷ Esto es, las causas propias en oposición a las causas meramente accidentales.

veces, por ejemplo, que el agua mezclada con miel es la mayoría de las veces beneficiosa para el que tiene fiebre, mientras que la excepción —cuando no es beneficiosa— no podrá establecerse diciendo, por ejemplo, que en el novilunio, ya que también “en el novilunio” será siempre o la mayoría de las veces (1027a20-1027a26).

Es decir, sólo podemos explicar científicamente en términos causales algún suceso natural cuando somos capaces de identificar leyes causales propias, y esto es lo que está vetado en el caso de las causas meramente accidentales.⁸ En el caso en cuestión, encontramos la siguiente generalización tipo ley de la relación causal entre el escultor Policeto y la estatua elaborada por él: dadas ciertas circunstancias favorables, normalmente los escultores hacen estatuas.

Esto sugiere que la explicación causal de algún suceso requiere de la existencia de leyes que conecten, necesariamente y de manera general, propiedades suyas con propiedades de sus causas. Obviamente, las leyes serán muy distintas entre sí dependiendo de si estamos interesados en las ciencias productivas (las que tienen que ver con la técnica), las ciencias prácticas (las relacionadas con la explicación de la acción humana motivada por deseos y creencias) o las ciencias teóricas (por ejemplo, las que explican el movimiento de los cuerpos inanimados en términos de causas externas como el movimiento de otros cuerpos) (cfr. 1026b1-1027a28).

El punto importante aquí es que Aristóteles distingue entre relaciones causales genuinas y coincidencias, apelando a leyes necesarias entre dos clases de objetos o de sucesos similares: la clase de los sucesos-causa y

⁸ Ésa es la interpretación de David Ruben respecto de la relación entre causas propias y leyes en Aristóteles (cfr. Ruben, 1990, pp. 87-95). La aprovecho aquí para argumentar que el autor de la *Metafísica* afirma que el conocimiento científico de relaciones causales entre fenómenos naturales particulares presupone un razonamiento deductivo (una especie de silogismo hipotético) que apela a un enunciado legaliforme necesario (una ley causal) como su premisa mayor. En defensa de mi interpretación de Aristóteles como una especie de pionero del modelo nomológico-deductivo de explicación causal, quiero insistir en que permite una mirada novedosa sobre la dialéctica que involucra el pensamiento del autor de la *Metafísica* sobre la causalidad y los de los tres pensadores de la Modernidad discutidos aquí. Más detalle sobre tal modelo de explicación científica podrá encontrarse en la sección 3.2 y en la nota 27.

la de los sucesos-efecto. A su vez, la condición ontológica de posibilidad de tales conexiones necesarias entre propiedades o descripciones de sucesos es que haya conexiones necesarias naturales entre causas propias particulares y sus efectos (o, más específicamente, entre los sucesos que ejemplifican dichas propiedades). Aristóteles discute estas conexiones necesarias naturales o poderes causales en el libro IX de la *Metafísica*, en el contexto de su esfuerzo para dar cuenta de la posibilidad de leyes causales necesarias. Ahí afirma que los que niegan la existencia de potencias causales se quedan sin una explicación del cambio y del movimiento, entendido como un proceso de producción o reproducción de un efecto a partir de su causa (cfr. 1047a11-1047a20).

Ahora bien, esto lo interpreto de la siguiente manera: si tuviéramos a nuestra disposición únicamente las leyes necesarias que generalizan relaciones causales, faltaría todavía una explicación filosófica del mecanismo natural en virtud del cual tales leyes son necesariamente verdaderas. Este mecanismo productivo-reproductivo funcionaría así: dado un suceso particular (la causa), su potencialidad para generar otro suceso particular (el efecto) es tal que cuando la causa ocurre necesariamente ocurrirá su efecto. Según Aristóteles, un poder causal imita (al nivel de la naturaleza) el proceso mental deductivo por medio del cual inferimos la proposición que describe la ocurrencia de su respectivo efecto, tomando como premisas una ley causal necesaria y la proposición que describe la ocurrencia de la causa. Según el autor de la *Metafísica*, hay, por lo tanto, relaciones causales necesarias al nivel del pensamiento (generalizaciones causales necesarias) y al nivel de la realidad (conexiones necesarias o poderes causales que relacionan causas particulares y sus efectos también particulares).

Así, por ejemplo, el poder causal para elaborar esculturas es una propiedad disposicional de Policleteo, la cual lo toma a él en ciertas circunstancias apropiadas (por ejemplo, trabajando el pedazo de bronce durante cierto intervalo de tiempo) como argumento y da como resultado esta estatua particular terminada en un momento posterior. Análogamente, a partir de las premisas de que, dadas ciertas condiciones favorables, normalmente los escultores producen estatuas, y de que Policleteo (descrito como escultor) se encuentra en cierta situación favorable (trabaja un pedazo de bronce, etc.), podemos concluir sobre la elaboración de esta estatua en un instante subsecuente.

Aristóteles piensa que (1) la identificación de una relación causal particular presupone la existencia de alguna ley necesaria la cual

permite, en principio, realizar tal identificación, pero, además, que (2) dicha ley presupone la existencia de poderes causales que darían cuenta del mecanismo de producción necesaria de efectos particulares a partir de sus causas. Una cuestión relevante para el pensamiento de la Modernidad sería la siguiente: ¿cómo reaccionaron Locke, Leibniz y Hume ante estas dos tesis aristotélicas respecto de la causalidad eficiente? Esto es lo que discutiremos en las próximas secciones.

3. Locke y Leibniz sobre la causalidad

3.1. Locke y el modelo inductivo

Como es bien sabido, el filósofo inglés afirma que nuestro conocimiento de las relaciones causales se origina en la experiencia, en el sentido de que observamos regularidades entre diversos pares de sucesos de tipos semejantes y de ahí inferimos (por una especie de razonamiento inductivo) leyes que describen generalizaciones de relaciones causales entre sucesos del primer tipo y sucesos del segundo. Así, por ejemplo, de la observación de conjunciones constantes de sucesos de los tipos “aplicación anterior de calor a pedazos de cera y derretimiento posterior de tales pedazos de cera” inferimos la generalización inductiva de que la aplicación de calor a pedazos de cera normalmente produce su derretimiento. Así también, de la observación de secuencias de sucesos de los tipos “anterior quema de pedazos de madera y posterior surgimiento de ceniza” concluimos la generalización inductiva de que la quema de madera produce ceniza (cfr. Locke, 1960, libro II, cap. XXVI, §1). Podemos esquematizar tal razonamiento inductivo como sigue:

P_1 : se aplica calor a este pedazo de cera en t_1 y el pedazo de cera se derrite en t_2 ($t_1 < t_2$)

P_2 : se aplica calor a este otro pedazo de cera en t'_1 y el pedazo de cera se derrite en t'_2 ($t'_1 < t'_2$)

...

C: aplicaciones de calor a pedazos de cera normalmente producen su derretimiento

Ahora bien, los poderes causales se conocen una vez que ya hemos inferido por inducción las leyes naturales, cuando nos cuestionamos

sobre qué potencialidades naturales podrían fungir como mecanismo natural asociado a tales leyes. Así lo expresa Locke:

La mente, siendo informada todos los días, por los sentidos, acerca de la alteración de aquellas ideas simples que advierte en las cosas exteriores, y observando de qué manera una cosa se acaba y deja de ser, y cómo otra, que no era antes, empieza a existir; reflexionando, además, sobre lo que acontece dentro de sí misma, y notando un cambio constante en sus ideas, algunas veces causado por la impresión que hacen los objetos exteriores sobre los sentidos, y otras veces por la determinación de su propia elección; y concluyendo de lo que tan constantemente observa que ha sido, que en lo futuro ocurrirán cambios iguales en las mismas cosas, por parecidos agentes y por semejantes vías, *considera, en la una cosa, la posibilidad de que cualquiera de sus ideas simples cambie, y en la otra cosa, la posibilidad de efectuar ese cambio; y es de ese modo como la mente adquiere esa que llamamos "potencia"* (Locke, 1960, libro II, cap. XXI, § 1).⁹

Sabemos por una especie de inferencia a la mejor explicación que el fuego tiene el poder de derretir el oro y, recíprocamente, que el oro tiene el poder de ser derretido por el fuego a partir de la generalización según la cual en condiciones normales el fuego derrite el oro, obtenido esto último, a la vez, como conclusión de un argumento inductivo semejante al mencionado arriba. Así también sabemos que el Sol tiene el poder de blanquear la cera y ésta el poder de ser blanqueada por aquél. Como Aristóteles antes de él, Locke considera importante dividir la inferencia que nos lleva de la experiencia de regularidades naturales hacia la postulación de la existencia de sus respectivas potencias causales en dos pasos muy diversos entre sí:¹⁰ 1) un razonamiento que tiene como premisas un número finito de conjunciones de pares sucesivos de eventos naturales semejantes y como conclusión una generalización

⁹ Mi subrayado.

¹⁰ Conviene resaltar que la semejanza entre los dos pensadores respeta únicamente la división del razonamiento global que parte de la observación de regularidades en la naturaleza hacia la hipótesis filosófica de que hay poderes causales en dos subrazonamientos.

causal obtenida por inducción enumerativa; 2) un razonamiento abductivo que parte de la generalización mencionada en el primer paso y cuya conclusión es el poder causal que mejor la explicaría.

En este contexto, me parece relevante señalar la manera distinta en que Locke trata las ideas de *poder causal*, *causa* y *efecto*: de la primera afirma que es una idea simple, mientras que la segunda la considera como compuesta. A la luz de lo anterior, ya disponemos de una explicación para la diferencia entre generalizaciones inductivas y poderes causales, a saber: en el caso de las primeras, observamos separadamente secuencias particulares de sus respectivos relata para, a partir de ahí, inferir las generalizaciones por un razonamiento inductivo, mientras que, en el caso de los segundos, partimos más bien de tales generalizaciones inductivas para de ahí concluir que éstas son verdaderas en virtud de ciertas potencialidades causales presentes en los objetos y sucesos que constituyen la base observacional de tales generalizaciones. No observamos poderes causales directamente ni tampoco los componemos a partir de percepciones menos complejas, como en el caso de las generalizaciones causales.¹¹ Según Locke, los colores, olores y otras cualidades secundarias serían ejemplos paradigmáticos de poderes causales asociados a ideas simples de sensación postulados a través de una inferencia abductiva del siguiente tipo: buscamos la mejor explicación para ciertas generalizaciones causales involucrando determinadas cualidades primarias de objetos externos y sensaciones visuales, auditivas y demás en nosotros. Suponemos en seguida que tales objetos externos tienen ciertos poderes para generar en nosotros estas sensaciones asociadas con dichas cualidades secundarias (cfr. Locke, 1960, cap. XXI, §3).

Nuestra discusión del análisis lockeano de la causalidad en comparación con el de Aristóteles ha arrojado una divergencia fundamental, la cual tiene que ver con el conocimiento de generalizaciones causales. Locke discrepa del autor de la *Metafísica* cuando afirma que conocemos las leyes causales naturales al inferirlas inductivamente de

¹¹ Esta afirmación casa bien con lo que dice Locke sobre los poderes causales, por ejemplo, en los tres primeros párrafos del cap. XXI del libro II del *Ensayo*, pero también con lo que sostiene sobre nuestro conocimiento de las relaciones de coexistencia o conexión necesaria entre objetos o sucesos en los primeros capítulos del libro IV. Sobre este último, cfr. Locke (1960, libro IV, cap. I, § 6, y cap. III, §§ 9-16).

regularidades observadas entre pares de eventos similares sucesivos. Según la estamos interpretando aquí, la tesis aristotélica sobre la conexión entre relaciones causales particulares y leyes es distinta: como ya lo vimos, su idea es más bien que la identificación de tales relaciones causales entre sucesos particulares presupone el conocimiento de algún enunciado legaliforme que involucre tanto la causa como el efecto bajo alguna descripción. Empero, el Aristóteles presentado en la sección anterior no afirma que conocemos dicho enunciado legaliforme inductivamente a partir de regularidades observadas. Como sea que lo hayamos conocido, el punto relevante es que no podríamos identificar tal relación causal particular si no la conociéramos bajo descripciones que instancien una ley causal. Si es correcta mi interpretación de Aristóteles, Locke discreparía de él en la medida en que afirma explícitamente que conocemos las leyes que aparecen en el modelo aristotélico de explicación causal por inducción.

Si es cierto esto, entonces el autor del *Ensayo* no se dio cuenta de que su propuesta sobre la epistemología de las leyes causales se equivoca en la medida en que el mero razonamiento inductivo no es capaz de garantizar que las generalizaciones así obtenidas tengan algún tipo de necesidad; más adelante, en la sección 4, regresaremos a ese punto. Además, la justificación que proporciona para la afirmación de que hay poderes causales naturales también está equivocada porque, como la inferencia inductiva no es capaz de conferir necesidad a las generalizaciones obtenidas por su intermedio, no estamos autorizados a suponer que causas y efectos particulares están necesariamente conectados en la naturaleza. Los poderes causales podrían servir para explicar la necesidad de las generalizaciones causales, pero de ninguna manera serían la mejor explicación de la verdad de generalizaciones inductivas, las cuales, aun con todo lo que el modelo inductivista de Locke nos permite conocer, podrían estar describiendo meras coincidencias.

Veamos a continuación la manera en que Leibniz interpreta las tesis de Aristóteles sobre la explicación causal y la existencia de poderes causales.

3.2. Leibniz y el modelo deductivo

El autor de la *Monadología*¹² consideraba la causalidad como un principio general de razonamiento más que como el concepto de una cierta relación entre sucesos particulares. De acuerdo con él, el principio de causalidad se aplica únicamente a sucesos mundanos y a las verdades contingentes que los describen al exigir que para todo suceso natural existente (verdad contingente) haya una causa (una razón suficiente), aun cuando la mayoría de las veces no la conozcamos o no la podamos conocer. Leibniz normalmente no utiliza el término “causa” en la formulación del principio, pero como aplica el mismo principio para relacionar sucesos contingentes entre sí y para relacionar las verdades contingentes que los describen, podemos tal vez reservar el término “causalidad” para el principio que relaciona sucesos y el término “razón suficiente” para la contraparte del principio que relaciona las verdades que los describen.

Concentrémonos en el principio de *razonamiento* (el de razón suficiente), pero tengamos presente que, para Leibniz (así como para Aristóteles), le corresponde un mecanismo natural de generación de efectos a partir de sus causas. Es importante también enfatizar que nuestro autor considera contingentes aquellas verdades¹³ que atribuyen existencia a objetos (sustancias individuales), mientras que para él las verdades necesarias¹⁴ son las que tratan exclusivamente de las esencias de las cosas. Así, por ejemplo, los enunciados (1) “Esta pelota de billar está en x_1 en t_1 ” y (2) “Esta pelota de billar está en x_2 en t_2 ”¹⁵ son ambos contingentes; por otro lado, los enunciados (3) “Pelotas de billar son cuerpos” y (4) “Todos los cuerpos son potencialidades para el movimiento” son considerados por él como necesarios, pues los

¹² Cfr. Leibniz (1720) para la primera edición alemana traducida del manuscrito original en francés, y Leibniz (1981b) para la edición trilingüe en francés, latín y español.

¹³ Leibniz llama a las verdades contingentes *verdades de hecho* (Leibniz, 1720, §§ 33 y 36).

¹⁴ Leibniz usa el término “verdad de razón” para describir las verdades necesarias (Leibniz, 1720, § 33).

¹⁵ Las variables ‘ x ’ y ‘ t ’ están para las ubicaciones espacial y temporal de una determinada sustancia individual.

interpreta como observaciones sobre la esencia de las pelotas de billar y de los cuerpos en general. Pero, ¿en qué sentido los dos primeros enunciados predicen existencia de sustancias individuales y por eso son contingentes? Si nos basamos en el comentario de Russell (cfr. 1900, cap. IV, pp. 49-50), la paráfrasis más plausible de (1) y (2) sería algo así como (1') "Existe una pelota de billar que está en x_1 en t_1 " y (2') "Existe una pelota de billar idéntica a la primera que está en x_2 en t_2 ". El principio leibniziano de razón suficiente nos ordenaría a buscar una explicación causal de su movimiento.

En el *Discurso de metafísica*, Leibniz afirma que una sustancia individual (*haecceitas* o esencia individual) contiene en sí todos sus atributos; una esencia o sustancia individual incluye todo lo que le ocurrió, ocurre y ocurrirá. Leibniz también lo expresa diciendo que el concepto completo de un individuo es una especie de conjunción de todas las propiedades pasadas, presentes y futuras que se le aplican correctamente. Su descripción completa, según nuestro autor, tendría que incluir una conjunción infinita de todas sus predicaciones verdaderas. Entre las propiedades de cada sustancia individual estarían, además de sus atributos intrínsecos, como forma y tamaño, también propiedades relacionales, como poderes causales. En el caso específico de los cuerpos, Leibniz afirma que estos poderes causales son capacidades para moverse y mover otros cuerpos, y también para ser movidos por ellos.¹⁶

¹⁶ Esto lo afirma explícitamente, por ejemplo, en la parte I del ensayo denominado "*Specimen Dynamicum*" publicado en *Acta Eruditorum* del 1695. El pasaje relevante es el siguiente: "Fuerza activa (la cual podría ser llamada de manera inapropiada *poder*, como algunos lo hacen) es doble, esto es, o bien *primitiva*, la cual es inherente a toda sustancia corpórea *per se* (dado que creo ser contraria a la naturaleza de las cosas que un cuerpo esté completamente en reposo), o bien *derivada*, la cual, al resultar de una limitación de la fuerza primitiva por medio de la colisión entre cuerpos, se encuentra en distintos grados. (...) Pero habiendo establecido las distinciones anteriores y hecho dichas consideraciones generales y básicas, a partir de las cuales aprendemos que es en virtud de su forma que cada cuerpo siempre actúa, y que es en virtud de su materia que siempre es actuado y resiste, debemos proceder de manera todavía más profunda y (...) lidiar con la medida en que a los cuerpos les corresponde en grados distintos poderes para actuar, o con la medida en que les corresponde ofrecer resistencia también en grados distintos." (Leibniz, 1989, pp. 119-120; la traducción, de mi autoría, es a partir de la versión en inglés). Así como Aristóteles

Regresemos al concepto completo de “individuo” de Leibniz y veamos cómo lo expresa y ejemplifica en el siguiente pasaje:

Hemos dicho que la noción de una substancia individual encierra de una vez para todas todo lo que puede ocurrirle jamás, y que considerando esta noción se puede ver todo lo que se podrá enunciar de ella con verdad [...]. Pongamos un ejemplo: puesto que Julio César llegará a ser dictador de los romanos, esta acción está comprendida en su noción, pues suponemos que la naturaleza de tal noción perfecta de un sujeto es comprenderlo todo, a fin de que el predicado esté incluido en ella, *ut possit inesse subjecto*. Se podría decir que no tiene que cometer esa acción en virtud de esa noción o idea, puesto que sólo le conviene porque Dios lo sabe todo. Pero se insistirá en que su naturaleza o forma responde a esa noción, y puesto que Dios le ha impuesto esta personalidad, desde ese momento le es necesario satisfacer a él. [...] Ahora es, pues, cuando hay que aplicar la distinción de las conexiones, y digo que lo que sucede de conformidad con esas anticipaciones es seguro, pero no es necesario, y si alguien hiciera lo contrario, no haría nada imposible en sí mismo, aunque sea imposible (*ex hypothesi*) que esto acontezca. Pues si algún hombre fuera capaz de concluir toda la demostración, en virtud de la cual podría probar esa conexión del sujeto que es César y del predicado que es su empresa afortunada, haría ver, en efecto, que la futura dictadura de César tiene su fundamento en su noción o naturaleza, que se ve en ésta una razón de por qué resolvió pasar el Rubicón mejor que detenerse en él, y por qué ganó y no perdió la jornada de Farsalia, y que era razonable y por consiguiente seguro que esto ocurriera; pero no que es necesario en sí mismo ni que

y Locke, también Leibniz concibe la causalidad como producción o generación y, por lo tanto, igualmente piensa que requiere la noción de *poder causal* como su correlato natural. Clara evidencia de ello se encuentra en los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (cfr. Leibniz, 1983, libro II, cap. XXVI, p. 265).

el contrario implique contradicción (Leibniz, 1981a, § 13, pp. 70-72).

El ejemplo de Leibniz es el de una persona, pero lo mismo valdría para los cuerpos no animados: su noción completa contendría todas sus predicaciones verdaderas pasadas, presentes y futuras, e inclusive predicaciones de poderes causales. De acuerdo con la cita, no hay conexión necesaria entre las predicaciones presentes y pasadas de una sustancia individual y sus predicaciones futuras, de manera que se pudiera pasar por inferencia, utilizando el principio de no-contradicción, a partir de las primeras, a las últimas. Sin embargo, alguien (Dios, por ejemplo) que fuera capaz de conocer la noción completa de una persona o cuerpo no animado particular podría predecir *a priori* todos sus estados futuros a partir de sus estados pasados y presentes utilizando tal noción completa. Las conexiones entre las diversas predicaciones verdaderas en momentos distintos de una sustancia individual estarían determinadas por el principio de razón suficiente (cfr. Leibniz, 1981a, § 13, pp. 72-73).

Para ilustrarlo, regresemos al ejemplo de Julio César y su acción de tornarse dictador de los romanos. Aplicando el principio de razón suficiente, debe haber expectativas, creencias e intenciones suyas, anteriores a la acción mencionada, que estén en una relación contingente de causa y efecto con ella. Estos motivos mentales son parte de la noción completa de Julio César. Pensemos ahora en los ejemplos de Locke: el pedazo de cera en presencia de calor y su posterior derretimiento, la aplicación de fuego al pedazo de madera y su posterior transformación en un montón de ceniza, la pelota de billar en movimiento como consecuencia causal del choque con otra pelota en movimiento. De acuerdo con Leibniz, si conociéramos las nociones completas del pedazo de cera, del pedazo de madera y de la pelota de billar, y si además tuviéramos evidencia empírica de sus situaciones iniciales (por ejemplo: que se le aplica calor al pedazo de cera, fuego al pedazo de madera y que otra pelota en movimiento golpea la pelota en cuestión), podríamos, en principio, inferir deductivamente¹⁷ sus efectos (a saber: que el pedazo de cera se derretirá, el pedazo de madera se quemará y que la pelota se moverá). En todos estos casos, tendríamos razonamientos del tipo

¹⁷ Aunque no habría ninguna conexión natural necesaria entre la causa y su respectivo efecto, sino sólo en nuestro pensamiento. De ahí que la necesidad asociada a la inferencia la identifique Leibniz con la a prioricidad.

silogístico, para cuya premisa mayor necesitaríamos información extraída de la noción completa del objeto y cuya premisa menor describiría un suceso contingente sobre el objeto. Ejemplifiquemos tal silogismo para el caso de una pelota de billar en reposo (llamémosle 'B'):

- PM:** si *B* en reposo en una superficie plana recibe el impacto frontal de *A* en movimiento en t_1 , entonces *B* se mueve con misma velocidad y sentido que *A* y ésta se queda parada en t_2 (noción completa de *A*; noción completa de *B*)
- Pm:** *A* en movimiento impacta frontalmente con *B* en reposo en t_1 (verdad de hecho)
- C:** *B* sale en movimiento en la misma dirección de *A* en t_2 (verdad de hecho)

Para Leibniz, el único papel de la experiencia es el de revelarnos sucesos contingentes pasados y presentes, ejemplificado esto en el silogismo por la condición inicial expresada por su premisa menor (Pm). Sus relaciones causales con otros sucesos contingentes las inferimos *a priori* usando el principio de razón suficiente, también llamado por Leibniz “principio de lo mejor entre los posibles”, por medio del cual sería posible, en principio, construir conceptos completos de objetos y sucesos mundanos. Tales conceptos, como ya lo mencionamos, incluyen también sus desarrollos causales futuros. La idea es que para los sucesos contingentes no-libres, la elección divina obedece a la regla que ordena elegir el mejor de los mundos posibles, mientras que, para los sucesos contingentes libres, la elección humana debería obedecer a la regla que ordena elegir el curso de acción posible en la situación de decisión cuyas consecuencias sean las mejores para el agente (cfr. Leibniz, 1981a, § 13, p. 72).

A pesar de la semejanza del modelo de explicación causal propuesto por Leibniz respecto al de Aristóteles, en la medida en que ambos lo ven como un razonamiento deductivo (un tipo de silogismo hipotético) donde la premisa mayor contendría una generalización causal, la premisa menor la descripción del fenómeno causa y la conclusión el enunciado que describe su efecto, pudimos identificar dos diferencias fundamentales. La primera tiene que ver con el conocimiento de las leyes causales. Ya vimos que Aristóteles podría ser interpretado como un autor que dice, simplemente, que no podemos identificar relaciones causales particulares sin conocer tales leyes, y como, además, alguien

que implica que no podemos conocer estas leyes de manera meramente inductiva dado que este tipo de inferencia no les puede conferir necesidad. Leibniz, a su vez, afirma positivamente que tal conocimiento debe ser *a priori*, a partir de la observación de sucesos naturales particulares utilizando el principio de razón suficiente. La segunda diferencia entre Leibniz y Aristóteles se relaciona con el tipo de inferencia por medio de la cual afirman ambos la existencia de poderes causales. Aristóteles considera tal inferencia como una especulación filosófica, esto es: los poderes causales son inferidos abductivamente a partir de la necesidad de las leyes causales. Para Leibniz, se trata más bien de una inferencia del mismo tipo que aquella que nos lleva a conocer una ley causal; es decir, también los poderes causales se pueden inferir *a priori* apelando al principio de razón suficiente a partir de la observación de sucesos particulares.

Ahora bien, ¿es plausible la tesis leibniziana de que las leyes causales naturales podrían ser inferidas *a priori* de acuerdo con el principio de razón suficiente? Si lo que afirma Leibniz fuera correcto, podríamos prescindir de la observación de regularidades en la naturaleza y conocer tales leyes a partir de la observación de sucesos aislados aunada a la pura reflexión guiada por el principio de razón sobre como evolucionarían dichos sucesos a lo largo del tiempo. Poco más de sesenta años después del *Discurso*, Hume sugirió el siguiente experimento mental para mostrar lo implausible de la concepción leibniziana sobre el conocimiento de las leyes naturales.¹⁸ Imaginemos a una persona con las mismas capacidades de razonamiento y observación que nosotros, pero que todavía no ha tenido ninguna experiencia del mundo. A partir de sus primeros contactos con los sucesos naturales, ¿este individuo podría inferir las leyes causales que los gobiernan y los poderes causales ocultos que subyacen a tales leyes?, ¿o sería más razonable suponer que la observación de suficientes regularidades entre acontecimientos naturales es un ingrediente indispensable de nuestro conocimiento de dichas leyes?

Ahora bien, si ni meros razonamientos inductivos ni tampoco meros razonamientos *a priori* pueden dar cuenta de nuestro conocimiento de las relaciones y leyes causales, ¿cómo conciliar ambas imposibilidades

¹⁸ Cfr. Hume (1980, sección 5, parte I, pp. 65-66). Se trata de la *Investigación sobre el conocimiento humano*, en adelante simplemente *Investigación*. Utilizo también la edición oxoniense de Selby-Bigge (cfr. Hume, 1975).

con un modelo plausible sobre cómo conocemos las relaciones causales? Veamos cómo propone Hume lidiar con este conflicto al nivel de la epistemología de la causalidad.

4. Hume sobre la causalidad

El autor de la *Investigación* plantea el conflicto de la epistemología de la causalidad como la siguiente paradoja escéptica.¹⁹ Por un lado, nuestro conocimiento de las relaciones y leyes causales no puede descansar meramente en la experiencia, como proponía Locke, dado que la mera observación de regularidades y posterior inducción a partir de ellas no basta para garantizar que conocemos leyes causales genuinas por medio de las cuales identificamos causas y efectos particulares. Por otro lado, tampoco conocemos las leyes causales genuinas de manera exclusivamente *a priori*, como pensaba Leibniz, porque si así fuera no nos estaríamos refiriendo a enunciados legaliformes ciertamente verdaderos en el mundo actual pero no en todos los mundos posibles. Pero, si el modelo de conocimiento de las leyes causales no puede ser meramente inductivo ni exclusivamente *a priori*, ¿cómo tendría que ser?

Hume identifica, además, un segundo conflicto relacionado con el concepto de *causalidad*. Aristóteles, como ya sabemos, creía que un modelo satisfactorio de explicación científica presupone leyes causales necesarias, las cuales, a su vez, deben su necesidad a la existencia de poderes causales. Por otro lado, la práctica científica de la Modernidad no justificaba la postulación de poderes causales, ya que no los observamos ni tampoco sería su existencia la mejor explicación de la necesidad de las leyes de la naturaleza (cfr. Hume, 1980, sección 7, pp. 84-103). Según Hume, habría también una paradoja asociada con la metafísica de la causalidad, a saber: 1) la especulación filosófica requiere de una ontología de poderes causales, a pesar de que 2) la práctica científica de Galileo y Newton no parece avalar la postulación de tales entidades. Llamémosla “paradoja de los poderes causales”. ¿Cómo piensa nuestro autor disolverla? Y, ¿qué explicación mejor que la de Aristóteles tendría para la necesidad de las leyes causales?

Empecemos con el conflicto entre metafísica y ciencia causal. Para eliminar la paradoja de los poderes causales, Hume propuso, antes que

¹⁹ Dicha paradoja corresponde a los dos tesis negativas sobre la causalidad que aparecen en la sección 4 de la *Investigación*.

nada, distinguir entre dos nociones de *causalidad*: uno sería un concepto filosófico; el otro, uno natural.²⁰ El primero corresponde a la relación causal entre sucesos mundanos, mientras que el segundo explicita el mecanismo cognitivo de relacionar ideas de causas y efectos que subyace al análisis filosófico de la causalidad. Veamos, en primer lugar, cómo nuestro autor concibe la causalidad filosófica. La siguiente formulación de la *Investigación* me parece más informativa que la del *Tratado*:

(...) podemos, pues, definir una causa como *un objeto seguido de otro, cuando todos los objetos similares al primero son seguidos por objetos similares al segundo*. O en otras palabras, *el segundo nunca ha existido sin que el primer objeto no se hubiera dado* (Hume, 1980, sección 7, parte II, p. 101).²¹

En contrapartida, la definición del concepto natural de causalidad que se nos presenta en el *Tratado* es más contundente que la de la *Investigación*:

(...) podemos poner esta otra definición en lugar de la anterior: “CAUSA es un objeto precedente y contiguo a otro, y unido de tal forma con él que la idea del uno determina a la mente a formar una idea más viva del otro (Hume, 1988, libro primero, parte III, sección XIV, p. 253).

Concentrémonos por el momento en el concepto filosófico de *causalidad*. Si uno lo compara con la causalidad aristotélica, salta a la vista lo novedoso de la concepción propuesta por Hume: mientras que el autor de la *Metafísica* concebía la relación causal bajo el modelo de la producción o generación de un suceso (el efecto) a partir de otro (la causa) mediado por una potencialidad del segundo para producir el primero, el autor de la *Investigación* más bien pensó tal relación de acuerdo con el modelo de la relación de *dependencia contrafáctica* del suceso-efecto

²⁰ La distinción aparece tanto en la *Investigación* (cfr. Hume, 1980, sección 7, parte II, p. 101) como en el *Tratado de la naturaleza humana* (cfr. Hume, 1988, libro primero, parte III, sección XIV, pp. 253-254); me referiré a ese último, en adelante, como *Tratado*. De este último texto utilizo también la edición oxoniense de Selby-Bigge (cfr. Hume, 1888).

²¹ Las cursivas son del autor.

respecto de su causa.²² Dicha dependencia contrafáctica se expresa en la definición humeana de *causalidad filosófica* en términos del condicional contrafáctico de la primera cita, el cual podríamos reformular de la siguiente manera: si el suceso-causa no hubiera ocurrido, entonces el suceso-efecto no ocurriría.

Ahora bien, para que dicho contrafáctico sea verdadero de manera no trivial (es decir, no en la manera en que lo es, por ejemplo, en el mundo actual), tendríamos que apelar a mundos posibles en donde la no ocurrencia de la causa sea sistemáticamente concomitante con la no ocurrencia del efecto. Pero esto significa que tenemos una prueba no empírica para distinguir entre leyes causales genuinas y generalizaciones meramente accidentales que no presupone la existencia de modalidades naturales (poderes causales) y que al mismo tiempo puede explicar la necesidad en el pensamiento (*de dicto*) de las leyes causales. Con la causalidad como dependencia contrafáctica, Hume pudo afirmar que una ley causal es físicamente necesaria,²³ en la medida en que pasa el *test* contrafáctico;²⁴ empero, a diferencia de una ley lógica necesaria, no es verdadera en todos los mundos posibles. Por otro lado, una generalización meramente accidental sería contingentemente verdadera en la medida en que no pasa el *test* contrafáctico.

Ilustremos lo dicho en el párrafo anterior con la hipótesis newtoniana de la influencia causal de la gravedad de la Tierra sobre el movimiento de caída libre de los cuerpos próximos a su superficie, y también con la hipótesis de los físicos de la Modernidad de la influencia causal de la gravedad lunar sobre el fenómeno de las mareas. En ambos casos,

²² La interpretación de la causalidad humeana en términos de la noción de “dependencia contrafáctica” la propuso Lewis de manera pionera en “Causation” (Lewis, 1973). Los dos conceptos de “causalidad” (como producción y como dependencia contrafáctica) se explican más detalladamente en el capítulo 9 (“Two Concepts of Causation”) de *Causation and Counterfactuals* (Collins, 2004).

²³ Hume habla de la necesidad física asociada a las leyes de la naturaleza como de una modalidad a nivel del pensamiento (modalidad *de dicto*) tanto en la *Investigación* (cfr. 1980, sección 8, parte I, p. 115) como en el *Tratado* (cfr. 1988, libro primero, parte III, sección XIV, p. 255). A diferencia de Aristóteles, él no concibe la existencia de otro tipo de modalidad que la *de dicto*.

²⁴ El test contrafáctico es mencionado más explícitamente en el *Tratado* (cfr. Hume, 1988, libro primero, parte III, sección XIII, pp. 227-228) como la regla que permite distinguir las causas y efectos genuinos de las meras relaciones causales accidentales.

el método de Galileo permitió corroborar y poner a prueba estas hipótesis: los científicos han elaborado una variedad de experimentos y observaciones que tornaron posible identificar meticulosamente causas y efectos genuinos y distinguirlos de otros factores no relevantes para el conocimiento de las leyes de la naturaleza. Así se logró identificar la relación causal entre la atracción gravitacional de la Luna y las mareas. De manera semejante, se explicó la caída libre de los cuerpos en términos de la ley de Newton y de la atracción gravitacional de la Tierra sobre ellos.

Ahora bien, imaginemos situaciones de prueba de hipótesis en donde los científicos no disponen de las condiciones experimentales para eliminar la causa. Éste es precisamente el caso de la explicación causal de las mareas: se pudo registrar variaciones temporales en el fenómeno y se las atribuyeron a la variación concomitante de la distancia entre la Tierra y la Luna en su movimiento alrededor de nuestro planeta, pero no se le pudo eliminar completamente. Sin embargo, a través de un razonamiento *a priori* se imaginó la situación contrafáctica en donde hubiese desaparecido la atracción gravitacional de la Luna sobre los océanos terrestres, y a partir de ahí se concluyó que el fenómeno de las mareas cesaría. El razonamiento contrafáctico de prueba de hipótesis se podría ver como un caso límite de la regla siete de las ocho presentadas por Hume en la sección XV de la parte III, libro primero, del *Tratado*: la regla de las alteraciones constantes y controladas (cfr. Hume, 1988, libro primero, parte III, sección XV, p. 259); ciertamente no esperamos que las generalizaciones accidentales las satisfagan.

Nótese que la dependencia contrafáctica no torna necesaria la ocurrencia del efecto una vez que su respectiva causa haya ocurrido anteriormente, más bien no puede haber una situación en la que el efecto ocurra sin que haya sucedido anteriormente su causa. Debido a que en el mundo actual la causa y su supuesto efecto coocurren regularmente, y que además dicha coocurrencia regular se generaliza (esto es, se extiende hacia el futuro), la dependencia contrafáctica extiende tal generalización a otras situaciones posibles donde la no-ocurrencia de la causa tendría que venir necesariamente acompañada de la no-ocurrencia de su efecto. Así, podemos afirmar que la hipótesis sobre la causa de la caída libre de los cuerpos es físicamente necesaria en el sentido de que es verdadera en todos los mundos posibles en donde, por ejemplo, tal caída depende contrafácticamente de la atracción gravitacional que nuestro planeta ejerce sobre ellos. El *test* contrafáctico de hipótesis empíricas torna las

causas en el sentido humeano apenas condiciones necesarias, pero no suficientes para la ocurrencia de sus efectos; en este sentido, contrasta con la noción aristotélica de *causa* como producción, según la cual una vez que ocurre la causa ya está automáticamente determinada la ocurrencia de su efecto.

Esto nos ilumina sobre la manera en que Hume disuelve la paradoja de los poderes causales. La manera de evitar el conflicto entre la especulación filosófica de Aristóteles sobre la existencia de poderes causales y la dispensabilidad de su postulación en la ciencia de la Modernidad es simplemente concebir la causalidad como dependencia contrafáctica y no como producción: según Hume, este concepto novedoso permite explicar cómo los científicos son capaces de distinguir entre genuinas leyes causales y meras generalizaciones accidentales sin necesitar de la existencia de poderes causales.²⁵ Hay que enfatizar además que el análisis de la causalidad como dependencia contrafáctica ofrece también una mejor explicación de la necesidad asociada a las generalizaciones legaliformes de la ciencia de la naturaleza que la que

²⁵ Contra la tesis que aquí defiendiendo de que Hume niega la existencia de poderes causales o conexiones necesarias *de re* en la naturaleza hay toda una corriente de “nuevos humeanos” que interpretan al filósofo escocés como una especie de realista escéptico sobre los poderes causales. Me refiero a Galen Strawson (1989), John Wright (1983) y Peter Kail (2007) entre otros. Contra los “nuevos humeanos”, y a favor del regreso a la interpretación tradicional de Hume como un crítico de la metafísica de los poderes causales, puedo mencionar, por ejemplo, a Kenneth Winkler (1991) y a Peter Millican (2009). Enfrascarme en el debate entre el nuevo y el viejo Hume requeriría, sin embargo, explicitar y justificar cada una de las posiciones en conflicto, lo que rebasaría mis objetivos e intereses en este texto. Pese a esto, debo decir que mi interpretación no-realista de Hume sobre los poderes causales no implica un regreso a una interpretación regularista del autor del *Tratado* sobre la causalidad (esto es, no afirmar que la causalidad al nivel del pensamiento equivale a la conjunción constante y reiterada de acontecimientos temporalmente sucesivos y próximos en el espacio y tiempo). Sobre la interpretación regularista, cfr., por ejemplo Stroud (1977, caps. III y IV). Insisto en que Hume defiende una posición intermedia entre el puro regularismo y el realismo escéptico que le atribuyen los “nuevos humeanos”. Tal vez el mejor argumento a favor de mi interpretación de Hume sea que reconstruye de una manera más elegante la dialéctica entre los cuatro filósofos de la causalidad al mismo tiempo en que concibe al pensamiento filosófico como un diálogo con la tradición que lo precedió.

nos proporcionó Aristóteles, pues es ontológicamente menos costosa y además más acorde con la práctica y la metodología de los científicos de la Modernidad.

Veamos ahora cómo Hume enfrenta la paradoja escéptica de nuestro conocimiento de las relaciones causales. Para poder disolverla, nuestro autor buscó un concepto natural o psicológico de la causalidad más acorde con el concepto filosófico de *dependencia contrafáctica*. ¿Qué mecanismo cognitivo de razonamiento podría reflejar de manera más adecuada la causalidad como dependencia contrafáctica? Empecemos por revisar la primera cita de esta sección, donde el autor de la *Investigación* define su concepto filosófico de causalidad. Logro distinguir por lo menos tres momentos en esta descripción: 1) la conjunción constante de pares de sucesos pasados y presentes del tipo causa y del tipo efecto tal que sucesos semejantes al primero siempre son anteriores a sucesos semejantes al segundo; 2) la proyección hacia el futuro de tales conjunciones constantes o, en otras palabras, su generalización; 3) la dependencia contrafáctica entre los sucesos-causa y los sucesos-efecto. Acorde con estos tres momentos, Hume pensó que la causalidad psicológica estaría constituida por un mecanismo cognitivo de transmisión de creencias que parte de una creencia observacional (es decir, una creencia con alta probabilidad subjetiva cuyo contenido conceptual sería la mencionada conjunción constante de pares de sucesos ordenados temporalmente desde la causa hacia el efecto) y que concluye en una creencia teórica (esto es, una creencia con alta probabilidad subjetiva cuyo contenido sería la generalización inductiva de dicha conjunción constante), y que además incluye un razonamiento contrafáctico que la certificaría como una genuina ley de la naturaleza.²⁶

²⁶ Sobre esto, cfr., por ejemplo, el *Tratado* (Hume, 1988, libro primero, parte III, secciones VII-XV) y también la *Investigación* (Hume, 1980, secciones 5-8). Hume introduce la noción de *creencia* y la asocia con el mecanismo causal de inferencia, por ejemplo, en (1980, pp. 69-79). La idea de *probabilidad subjetiva* asociada a creencias observacionales y teóricas aparece, por ejemplo, cuando distingue entre creencia y ficción en términos de la mayor vivacidad o intensidad de la primera comparada con la segunda (cfr. Hume 1980, pp. 71-73), y también en (Hume, 1980, pp. 80-83) cuando caracteriza tal intensidad de nuestras creencias sobre sucesos mundanos en términos de probabilidad subjetiva. Sobre la armonía entre el concepto filosófico humeano de causalidad y su concepto psicológico, cfr., por ejemplo, (1980, pp. 78-79).

Según nuestro autor, este mecanismo cognitivo de inferencia causal es el que torna posible el conocimiento de las relaciones causales entre sucesos naturales. En particular, sería el mecanismo a través del cual, si Hume tiene razón, los científicos han descubierto, por ejemplo, la hipótesis sobre la causa de la caída libre de los cuerpos próximos a la Tierra y aquella sobre las causas del fenómeno de las mareas. Así, la paradoja escéptica sobre nuestro conocimiento de las leyes causales naturales se eliminaría negando a Locke la tesis de que la mera inducción a partir de la experiencia lo explica, pero también negando a Leibniz la tesis de que la pura inferencia *a priori* a partir de observaciones de sucesos aislados utilizando el principio de razón suficiente serviría para dar cuenta de ello. Contra el inductivismo ingenuo, pero también contra el apriorismo implausible, Hume propuso una vía alternativa que mezcla elementos de ambos: por un lado, toma de Locke la tesis de que generalizamos inductivamente a partir de regularidades observadas, pero, como este procedimiento no garantiza la identificación de relaciones genuinamente causales, requerimos reglas de corrección empíricas y al límite *a priori*, como la de las alteraciones constantes y controladas, para cerciorarnos de no haber encontrado una mera coincidencia natural.

Ahora bien, en este punto me gustaría evaluar la propuesta de Hume sobre nuestro conocimiento de relaciones causales en comparación con la de Aristóteles, así como también su propuesta sobre cómo explicar la necesidad de las leyes causales naturales en relación con la del autor de la *Metafísica*. Recordemos las dos tesis aristotélicas sobre la causalidad: 1) que el razonamiento explicativo causal requiere el conocimiento previo de leyes causales; 2) que la necesidad asociada a tal razonamiento o a tales leyes requiere la existencia de poderes causales. La tesis (1) nos estaría diciendo algo sobre la epistemología de la causalidad, a saber, que para conocer y explicar causalmente sucesos particulares tendríamos que conocer de antemano alguna ley causal necesaria que gobierne tales causas y efectos. Por otro lado, la tesis (2) dice algo más bien sobre la metafísica de la causalidad: para dar cuenta de la necesidad de dicho razonamiento y de dichas leyes causales se requiere un concepto filosófico de *causalidad* tal que la ocurrencia de la causa torne necesaria la ocurrencia de su respectivo efecto. Tal causalidad filosófica es justamente la producción, y la conexión necesaria natural entre causas productoras y sus efectos se identifica con el poder de la causa para generar su efecto.

En este sentido, la verdadera ruptura (y podríamos, inclusive, hablar de avance) de la propuesta de Hume con respecto a la tradición aristotélica tiene que ver con la tesis (2). Considero el análisis filosófico humeano de la causalidad un avance respecto al que había propuesto Aristóteles; esto en la medida en que presenta una mejor explicación de la necesidad *de dicto* de las generalizaciones legaliformes causales, a saber, que dichos enunciados generales deben su necesidad no a un supuesto mecanismo necesitador natural sino a que corroboran ciertos condicionales contrafácticos apropiados. Otra manera de expresar la necesidad meramente física de las leyes causales sería la siguiente: las leyes causales naturales son verdaderas no sólo en el mundo actual, sino también en mundos posibles donde ciertos condicionales contrafácticos, involucrando las causas y efectos gobernados por ellas, son verdaderos. Además de ontológicamente menos costoso que el de Aristóteles, el concepto humeano de *causalidad* permite trazar la distinción entre la necesidad de las leyes lógicas (verdad en todos los mundos posibles) y la necesidad de las leyes de la naturaleza (verdad en todos los mundos posibles en donde ciertos condicionales contrafácticos son válidos) en términos puramente *de dicto*.

Ahora bien, al reconocer dicho logro de la metafísica humeana de la causalidad respecto de Aristóteles, Locke y Leibniz, no nos estamos automáticamente comprometiendo con la corrección de su concepción sobre cómo conocemos las relaciones causales naturales. La tesis (1) de Aristóteles se puede muy bien interpretar como una observación sobre la forma del modelo de explicación científica causal en la medida en que tal modelo requiere de alguna ley que podamos utilizar para inferir, explicar y predecir el efecto a partir de su causa.²⁷ Dicha tesis, sin embargo, se podría entender como diciendo algo positivo únicamente sobre nuestro conocimiento de relaciones causales particulares, al mismo tiempo que no se pronuncia positivamente sobre la epistemología de las generalizaciones causales. Locke, Leibniz y Hume se esforzaron por llenar lo que interpretaron como una laguna en el pensamiento de Aristóteles sobre el conocimiento de leyes causales, en cuanto

²⁷ Interpretada de esta manera, la tesis (1) de Aristóteles lo aproximaría al modelo nomológico-deductivo (N-D) propuesto por Hempel en los años sesenta del siglo pasado. Sobre esto, cfr. Hempel (1965, cap. iv, sección 12). En su tratado sobre la explicación científica, Hempel discute otros modelos más complicados, pero para los propósitos de este trabajo podemos restringirnos al modelo N-D.

propusieron modelos de razonamiento respectivamente inductivo, de inferencia *a priori* e inductivo más contrafáctico para llegar a ellas. Todos ellos, ya lo sabemos hoy día, han mostrado sus limitaciones para dar cuenta de nuestro conocimiento de hipótesis y teorías científicas;²⁸ hemos comentado algunas de las limitaciones que el mismo Hume encontró en los dos primeros, y sobre el tercero podríamos decir que la relación entre teoría y observación es más compleja de lo que su modelo inductivo-contrafáctico hace ver; para empezar, las teorías científicas se proponen en el contexto de teorías anteriores que han fallado de manera reiterada en explicar causalmente los fenómenos.²⁹

Habría entonces un sentido en que la tesis (1) de Aristóteles supera a sus contrapartes en Locke, Leibniz y Hume, a saber: al afirmar algo correcto sobre nuestro conocimiento y explicación de relaciones causales entre sucesos particulares, podría, por otro lado, ser leída como sugiriendo un modelo más plausible sobre nuestro conocimiento de las relaciones causales, como el ya mencionado hipotético-deductivo, que los que nos proponen los tres mencionados pensadores de la Modernidad.

5. Conclusión

Un contraste más profundo entre la concepción humeana sobre la causalidad y la de Aristóteles indica una clara ventaja metafísica de la primera sobre la segunda en cuanto dispensa una ontología de poderes causales al tiempo que permite distinguir la necesidad de las leyes causales de la de las leyes lógicas de una manera más elegante. Pese a esto, si las contrastamos desde la perspectiva de la epistemología de la causalidad, la primera está en desventaja en comparación con la segunda en la medida en que se compromete con un modelo demasiado estrecho de nuestro conocimiento de las relaciones causales naturales (el modelo inductivista contrafáctico), mientras que la segunda podría muy bien ser interpretada como sugiriendo un modelo más correcto sobre

²⁸ Otros modelos, como, por ejemplo, el de las conjeturas y refutaciones de hipótesis propuesto por Popper (1963) describen de manera menos equivocada nuestro conocimiento de las leyes causales naturales.

²⁹ Me refiero a la imagen de las teorías científicas como entramados de creencias que enfrentan el tribunal de la experiencia como sistemas de hipótesis y enunciados observacionales; debemos esta imagen, a Quine en la sección 6 de "Two Dogmas of Empiricism" (1951).

tal conocimiento. Tal modelo inductivista contrafáctico, así como los que propusieron Locke y Leibniz, representaron diferentes intentos por interpretar las tesis de Aristóteles sobre el conocimiento y explicación de relaciones causales. El fracaso del modelo humeano de inferencia hacia las leyes causales y, por lo tanto, de su concepto psicológico de “causalidad” muestra que la soñada nueva armonía que el autor del *Tratado* pretendió obtener entre la especulación filosófica sobre el concepto de “causalidad” y la práctica científica de uso de éste estaba todavía lejos de lograrse.

6. Referencias

- Annas, J. (1982). Aristotle on Efficient Causes. *Philosophical Quarterly*, 32, 311-326.
- Aristóteles. (1984a). Physics. En *The Complete Works of Aristotle*. Vol. 1. J. Barnes (ed.), Hardie y Gaye (trads.). Princeton University Press.
- ____ (1984b). Metaphysics. En *The Complete Works of Aristotle*. Vol. 2. J. Barnes (ed.). W. D. Ross (trad.). Princeton University Press.
- ____ (1994). *Metafísica*. Gredos.
- ____ (1995). *Física*. Gredos.
- Collins, J., Hall, N. y Paul, L. A. (2004). *Causation and Counterfactuals*. The MIT Press.
- Dawkins, R. (1986). *The Blind Watchmaker*. W. W. Norton & Company, Inc.
- Dennett, D. (1995). *Darwin's Dangerous Idea*. Simon & Schuster.
- Hempel, C. (1965). *Aspects of Scientific Explanation*. The Free Press.
- Hocutt, M. (1974). Aristotle's Four Because. *Philosophy*, 49, 385-399.
- Hume, D. (1888). *A Treatise of Human Nature*. Oxford University Press.
- ____ (1975). *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Oxford University Press.
- ____ (1980). *Investigación sobre el conocimiento humano*. Alianza Editorial.
- ____ (1988). *Tratado de la naturaleza humana*. Tecnos.
- Kail, P. (2007). *Projection and Realism in Hume's Philosophy*. Oxford University Press.
- Leibniz, G. (1686). *Discours de Métaphysique*. Lestienne.
- ____ (1720). *Die Monadologie*. Jena.
- ____ (1981a). *Discurso de Metafísica*. Alianza Editorial.
- ____ (1981b). *Monadología*. Pentalfa ediciones.
- ____ (1983). *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Editora nacional.

- ____ (1989). *Philosophical Essays*. Hackett Publishing Company.
- Lewis, D. (1973). Causation. *Journal of Philosophy*, 70, 556-567.
- Locke, J. (1690). *An Essay Concerning Humane Understanding*. Thomas Bassett.
- ____ (1999). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Fondo de Cultura Económica.
- Millican, P. (2009). Hume, Causal Realism, and Causal Science. *Mind*, 118(471), 647-712.
- Moravcsik, J. (1974). Aristotle on Adequate Explanation. *Synthese*, 28, 3-17.
- Popper, K. (1963). *Conjectures and Refutations*. Routledge & Keagan Paul.
- Quine, W. v. (1951). Two Dogmas of Empiricism. *Philosophical Review*, 60(1), 20-43.
- Ruben, D. (1990). *Explaining Explanation*. Routledge.
- Russell, B. (1900). *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*. Cambridge University Press.
- Strawson, G. (1989). *The Secret Connexion: Causation, Realism, and David Hume*. Oxford University Press.
- Stroud, B. (1977). *Hume*. Routledge & Keagan Paul.
- Winkler, K. (1991). The New Hume. *Philosophical Review*, 100(4), 541-579.
- Wright, J. (1983). *The Sceptical Realism of David Hume*. University of Minnesota Press.

<http://doi.org/10.21555/top.v0i59.1083>

Parmenides' Philosophy According to Aristotle's Testimony

La filosofía de Parménides según el testimonio de Aristóteles

Carlos Carrasco Meza
Pontificia Universidad Católica de Chile
Chile
cgcarrasco@uc.cl

Recibido: 30 - 07 - 2018.

Aceptado: 05 - 10 - 2018.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

This paper aims to expose and analyze the Aristotelian interpretation of Parmenides' philosophy. In the first place, the refutation of Parmenides' monism in *Phys.* I 2-3 is analyzed. Then a series of relevant passages from the *corpus* are commented in which Aristotle refers both to the ontology and cosmology of Parmenides and to his methodology of philosophical investigation. It is proposed a compatibilist interpretation of the Aristotelian reading of Parmenides, according to which the latter would have affirmed the unity and immobility of reality according to concept and its changing plurality according to sensory perception. While the Platonic influence on certain aspects of the Aristotelian interpretation is evident, this is not a mere reception and repetition of Plato's reading. Indeed, Aristotle seems to have understood Parmenides's thought from a methodological distinction operating in *Phys.* I 5.

Keywords: Aristotle; Parmenides; compatibilist interpretation; methodological distinction.

Resumen

Este trabajo pretende exponer y comentar la interpretación aristotélica de la filosofía de Parménides. En primer lugar, se analiza la refutación del monismo parmenídeo en *Phys.* I 2-3. Luego se comenta una serie de pasajes relevantes del *corpus* en los que Aristóteles hace referencia tanto a la ontología y cosmología de Parménides como a su metodología de investigación filosófica. Se propone una interpretación compatibilista de la lectura aristotélica de Parménides, según la cual este último habría afirmado la unidad e inmovilidad de lo real según el concepto y su pluralidad cambiante según la sensación. Si bien es evidente la influencia platónica en ciertos aspectos de la interpretación aristotélica, esta última no es una mera recepción y repetición de la lectura de Platón. En efecto, Aristóteles parece haber comprendido el pensamiento de Parménides a partir de una distinción metodológica operativa en *Phys.* I 5.

Palabras clave: Aristóteles; Parménides; interpretación compatibilista; distinción metodológica.

Introducción

El objetivo de este trabajo no es usar el testimonio de Aristóteles para reconstruir el pensamiento original de Parménides. El objetivo es mucho más modesto: a partir de un análisis intertextual de pasajes relevantes del *corpus*, se pretende determinar de qué manera interpretó Aristóteles el pensamiento del Eleata sin emitir juicios respecto a la exactitud histórica de su interpretación. Desde luego, la renuncia a usar el testimonio aristotélico para reconstruir el pensamiento original de Parménides tiene como trasfondo la demoledora crítica lanzada hace algunas décadas por Cherniss (1951) en contra de la fiabilidad del testimonio de Aristóteles, y reforzada poco después por McDiarmid (1953). A pesar de los esfuerzos de Guthrie para restituir el valor del testimonio aristotélico, sus argumentos no lograron oponerse a los de Cherniss. Esto no implica la renuncia absoluta a usar el testimonio aristotélico para reconstruir el pensamiento presocrático, sino el reconocimiento de la necesidad de ser cautos en su uso, de hacer un análisis crítico de cada referencia aristotélica y de prestar atención al contexto argumentativo en el que Aristóteles sitúa su referencia a algún presocrático (cfr. Stevenson, 1974).

Ahora bien, tanto Cherniss como Guthrie reconocen que uno de los problemas del testimonio aristotélico es el de su inconsistencia: las referencias de Aristóteles a las ideas de un predecesor son muchas veces contradictorias entre sí. Sin embargo, como veremos en el desarrollo de este trabajo, las referencias aristotélicas a Parménides sólo parecen contradictorias cuando se toman en consideración los contextos más próximos en las que aparecen cada una de las opiniones en contradicción, es decir, cuando se sigue uno de los preceptos metodológicos propuestos por Cherniss. Más aún, la realización de una lectura intertextual, en el caso de las referencias aristotélicas a Parménides, no sólo no deja ver grandes inconsistencias entre ellas, sino que es la condición de posibilidad para percibir cómo están interrelacionadas. Ahora bien, la ausencia de contradicción entre las referencias aristotélicas no implica que su comprensión de la filosofía de Parménides coincida con la doctrina defendida originalmente por Parménides. Esto obliga a diferenciar dos planos de interpretación: 1) usar el testimonio de Aristóteles con el fin de reconstruir la filosofía original de Parménides,

y 2) usar el testimonio para reconstruir la comprensión aristotélica de Parménides. Como se puede ver, la discusión entre Cherniss y Guthrie surge de un cuestionamiento en el primer plano de interpretación.

Una interpretación de segundo plano es menos pretenciosa, pero no menos valiosa como contribución a la historia de la filosofía. En efecto, tal como podemos diferenciar planos de interpretación, podemos distinguir entre dos modos de hacer historia de la filosofía correlativos con los planos de interpretación ya señalados: a) hacer historia de la filosofía es determinar el pensamiento objetivo y defendido históricamente por cada uno de los pensadores del pasado, b) o puede ser entendida como el relato de las apropiaciones y recepciones que cada pesador hace del pensamiento previo. Las críticas de Cherniss y Guthrie apuntan a evaluar a Aristóteles como historiador según el primer modo, mientras que sus críticas no afectan en su totalidad a Aristóteles si se lo comprende como historiador de la filosofía en el segundo sentido. Ahora bien, determinar de qué manera Aristóteles recibe el pensamiento parmenídeo y de qué manera dicha apropiación contribuyó a la constitución de su propio pensamiento supone la realización de una tarea previa: determinar de qué manera comprendió la filosofía de Parménides, sin tocar directamente el problema de cómo contribuyó esta comprensión a la concreción de ciertos conceptos e ideas de su propia filosofía. El presente trabajo pretende ser una contribución en este sentido: se busca determinar de qué manera Aristóteles comprendió la filosofía de Parménides enfocándonos especialmente en sus referencias a la ontología del Eleata, a su cosmología y a la relación entre ambas.

1. La refutación de Parménides y Meliso en *Phys. I*

Phys. I 2-3 contiene el argumento más relevante de la crítica aristotélica al monismo parmenídeo. Este argumento forma parte de la evaluación de los aportes hechos por sus predecesores en la aclaración de un problema particular, a saber, determinar la cantidad y tipo de principios necesarios y suficientes para fundar una ciencia del ente natural. Aristóteles clasifica las opiniones de sus predecesores en un esquema doxográfico (cfr. *Phys. I* 2 184b15-25)¹ según el cual las opiniones monistas se dividen

¹ La traducción de los pasajes de *Phys. I* y II está tomada de Boeri (cfr. Aristóteles, 1993), a no ser que se aluda explícitamente a otra traducción de estos libros. Para la traducción de los otros libros de la *Física* se consulta la de Echandía

en dos grupos: los físicos (φυσικοί), como Tales y Anaxímenes, habrían reconocido un único principio capaz de movimiento, mientras que otro grupo de monistas, cuyos representantes son Parménides y Meliso,² habrían atribuido la inmovilidad a un único principio. Aristóteles establece una equivalencia formal entre los conceptos ἀρχή y ὄν³ que le permite relacionar la pregunta por la cantidad y tipo de principio con la pregunta por la cantidad y tipo de entidades fundamentales que constituyen el mundo natural. De este modo, la tesis de la unidad del ὄν es interpretada como estableciendo un único ἀρχή. Ya que la tesis eleática⁴ implica la afirmación de un único principio inmóvil, representa una posición filosófica que debe ser refutada, pues niega la posibilidad de fundar una ciencia de la naturaleza: la fundamentación de la ciencia natural exige una ocupación dialéctica con los predecesores, tanto con aquéllos que comprendieron la necesidad de establecer principios para la explicación de la naturaleza, aunque sólo se aproximaron a dar una respuesta satisfactoria, como con aquéllos que ni siquiera lograron comprender las características que debía tener un principio en general, es decir, los eleáticos.⁵

(cfr. Aristóteles, 2002). Para la traducción de otras obras del *corpus* y de los diálogos de Platón se han usado las ediciones de Gredos, tal como está indicado en las referencias bibliográficas. Las ediciones del texto griego corresponden a las publicadas por la Oxford Classical Texts.

² La asociación doxográfica de Parménides y Meliso parte con Platón en pasajes como *Sofista* 242c-d, *Teeteto* 152d, 180e y 183e y *Parménides* 128c-d. Sobre el origen de este esquema doxográfico, cfr. Bredlow (2011) y Cordero (1991).

³ En efecto, ambas preguntas se entrecruzan debido a los múltiples sentidos del término 'ἀρχή' discutidos en *Met.* Δ 1. La misma reducción semántica se observa en *Met.* A 5, 986b10-987a1, donde 'ἀρχή' es equiparado a 'ὄν'.

⁴ En lo que sigue distinguiré entre "Eleata" y "eleático", así como entre "Eleatismo" y "Eleaticismo". Los primeros términos de cada par hacen referencia a la ciudad de Elea, patria de Parménides, y se usarán sólo para indicar el origen territorial del filósofo. Los segundos términos de cada par, en cambio, hacen referencia a la "tradición eleática", es decir, a la asociación doctrinal de Jenófanes, Zenón, Meliso y Parménides llevada a cabo por Platón, aceptada por Aristóteles y repetida por la doxografía posterior.

⁵ Sobre el carácter dialéctico de la argumentación contra el monismo eleático en *Phys.* I, cfr. Berti (2008, caps. I y II).

1.1. Argumentos generales

La equiparación entre 'ὄν' y 'ἀρχή' permite a Aristóteles elaborar su primer argumento general contra el monismo de Parménides y Meliso: ellos habrían incurrido en una contradicción al suponer que la unidad del ὄν es absoluta y, a la vez, hacer de él un principio, ya que la admisión de un principio supone la admisión de aquello otro que el principio explica, es decir, de una dualidad irreductible (*Phys.* I 2, 185a3-10).⁶ Con este argumento Aristóteles no pretende mostrar que los filósofos eleáticos erraron al identificar el principio, sino mostrar que desconocieron las características formales que debe tener un principio en general. Esto probaría claramente que la tesis eleática es falsa por sí misma y que, como tal, su defensa puede tener lugar sólo en el marco de una argumentación erística.

La refutación sistemática del monismo eleático prosigue con una reformulación de la tesis eleática 'τὸ ὄν ἐν' en 'ἐν τὰ πάντα'. Esta reformulación ya se observa en ciertos pasajes de Platón (*Parm.* 128a8-b1; *Teet.* 180e2-4, 183e3-4; *Sof.* 242d6, 244b6. Cfr. Palmer, 1999, pp. 91-95) y es razonable pensar que Aristóteles está siguiendo a su maestro en la caracterización general del monismo eleático. Esta reformulación parece implicar que Aristóteles supuso, en el contexto de *Phys.* I, que la tesis eleática atribuía unidad no a una entidad singular, es decir, no fundaba un tipo de monismo predicacional, sino más bien un tipo de monismo numérico. Si bien otros pasajes en el *corpus* parecen indicar que Aristóteles entendió la unidad del ὄν parmenídeo como una referencia a la unidad de cada ente particular, la ambigüedad queda descartada por el pasaje de *Met.* A 3 (984a29-b8) en el que Aristóteles sostiene claramente que los eleáticos atribuyeron la inmovilidad a toda la naturaleza (τὴν ὅλην φύσιν ἀκίνητον).

El segundo argumento general contra el monismo eleático se basa evidentemente en los fundamentos de la ontología aristotélica. En efecto, Aristóteles apela a su doctrina del 'πολλαχῶς λεγόμενον' y de las categorías para sostener que los eleáticos tienen que haber asignado al ὄν uno de los sentidos diferenciados en esta doctrina (*Phys.* I 2, 185a20-32). Platón ya había sostenido en *Sof.* (244b6-d13) que

⁶ Cfr. Wieland (1992, pp. 52-59).

a aquéllos que defienden la unidad del todo, se les debe preguntar “a qué llaman «ser»”. Aristóteles retoma esta indagación, pero teniendo a su disposición una doctrina que le permite diferenciar claramente la diversidad de sentidos que puede adoptar el término ‘ὄν’: Parménides y Meliso deben haber entendido el ὄν como substancia/entidad, cantidad o cualidad. En cualquiera de estos casos, la unidad del ὄν es entendida como unidad genérica, resultante de concebir que todo lo ente es uno por ser únicamente sustancial, únicamente cuantitativo o únicamente cualitativo respectivamente. Ahora bien, esto deja abierta la posibilidad de que el monismo eleático pudiese ser entendido como una doctrina que atribuye unidad específica sustancial, cuantitativa o cualitativa respectivamente, en el sentido de que todo lo que es sea uno por ser un único *tipo* de sustancia, una única cantidad o una única cualidad. El argumento de Aristóteles pretende mostrar que la unidad del ὄν eleático no puede ser absoluta, ya que, cualquiera que sea la manera en que se la conciba, ella implica la admisión de la pluralidad en cierto sentido. En efecto, toda atribución cuantitativa o cualitativa supone la existencia de un género de sustancia o de una sustancia específica en la que inhiera y de la que se predique la cantidad o la cualidad. De modo que, si se pretende que haya una manera significativa de hacer referencia al ser eleático, ha de haber predicación; pero, de ser así, será necesario que el ‘ὄν’ tenga más de un sentido, lo que está en contradicción con las pretensiones de los filósofos eleáticos. Aristóteles no discute la posibilidad de interpretar el ὄν eleático como una sustancia carente de determinaciones cuantitativas y cualitativas pues, desde el punto de vista aristotélico, el concepto de una sustancia carente de toda determinación es vacío (cfr. Natorp, 1890).

El tercer argumento general contra la tesis eleática es una continuación del argumento anterior. Mientras que el segundo argumento estaba dirigido a mostrar los problemas derivados de un entendimiento inadecuado del ser en su conexión con el uno, i. e. a mostrar la contradicción entre la pretendida unidad absoluta del ser y el empleo del término ‘ὄν’, el cual sólo puede ser significativo en la medida en que implica cierto tipo de pluralidad, la argumentación siguiente pretende señalar los problemas que se derivan de la admisión del concepto eleático de la unidad del ser. Aristóteles procede nuevamente desde su doctrina del ‘πολλαχῶς λεγόμενον’ argumentando que, como el ser, el uno se dice de muchas maneras, de modo que los filósofos eleáticos necesariamente deben haber usado el ‘ἓν’ en al menos uno

de los sentidos diferenciados en esta doctrina (cfr. *Phys.* I 2, 185b5-9). Aristóteles evalúa tres posibilidades: unidad divisible (συνεχές), unidad indivisible (ἀδιαίρετον) o la unidad de la esencia (ὄν ὁ λόγος ὁ αὐτὸς καὶ εἷς ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι), argumentando que la admisión de cualquiera de estos sentidos lleva a absurdos insuperables. En efecto, si la unidad del todo es entendida como la unidad de una extensión continua, será divisible de manera indefinida, pues todo continuo es una pluralidad de partes potenciales⁷. Por otra parte, si la unidad del todo es entendida como unidad indivisible, en el sentido de ser inextensa (sigo en esto a Charlton; cfr. Aristóteles, 1970, p. 58), entonces “no habrá cantidad ni cualidad” (185b16-17), es decir, no se podrá atribuir al Todo propiedades cuantitativas ni cualitativas, como pretende Meliso al sostener que el ser es infinito (ἄπειρον) y Parménides al sostener que el ser es limitado (πεπερασμένον) (cfr. 185b17-18). En efecto, la atribución de la cantidad y la cualidad suponen la existencia de una realidad extensa que, como tal, sea cuantificable y cualificable. La última posibilidad es que la unidad del todo sea entendida como unidad conceptual en el sentido de que todo lo que existe tenga el mismo enunciado definitorio. De ser así, argumenta Aristóteles, los enunciados contradictorios “A” y “no-A” serán igualmente aplicables a una misma entidad, lo que viola el principio de contradicción: “lo mismo será, en efecto, ser bueno y malo, i. e., ser bueno y no bueno” (185b21-22). En tal caso, será imposible afirmar cualquier enunciado de manera unívoca y, de este modo, establecer las diferencias conceptuales necesarias para la determinación conceptual de las cosas que son.

La primera parte de la refutación aristotélica muestra que todo entendimiento de los conceptos fundamentales del Eleaticismo, a saber, “ὄν” y “ἔν”, conduce a contradicciones que no pueden ser resueltas sin modificar drásticamente las premisas de la filosofía eleática.

1.2. Argumentos exclusivos

Tras la crítica general dirigida contra Parménides y Meliso, Aristóteles comienza a diferenciar las doctrinas de ambos filósofos, una diferenciación que —como se mostrará más adelante— concuerda con la clasificación de las posturas eleáticas de *Met.* A 5, donde Aristóteles

⁷ Así lo establece la doctrina sobre la continuidad expuesta en *Phys.* VI. Cfr. también *Cat.* 6 y *Met.* Δ 13.

atribuye a Parménides un monismo conceptual y a Meliso un monismo material.

En lo que respecta al modo de argumentar, Parménides es acusado, al igual que Meliso, de argumentar erísticamente. Esto exige que la refutación del monismo parmenídeo proceda denunciando la falsedad de sus premisas y conclusiones. Respecto al contenido de su filosofía, Aristóteles lo acusa de haber admitido que el ser se dice en sentido absoluto (ἀπλῶς [...] τὸ ὄν λέγεσθαι) ignorando su originaria diversidad (cfr. *Phys.* I 3, 186a24-25). Aristóteles concibe el modo absoluto de predicación subyacente al monismo parmenídeo como opuesto antitéticamente a su propio modelo de predicación, lo que queda en evidencia al constatar el reemplazo de ἀπλῶς [...] τὸ ὄν λέγεσθαι por la expresión ἔν σημαίνειν τὸ ὄν como proposición equivalente (186a32-33). Esto indica que, de acuerdo con el Estagirita, la admisión de la tesis parmenídea implica el rechazo del πολλαχῶς λεγόμενον y viceversa.⁸

En lo que respecta a las conclusiones de Parménides, Aristóteles intenta refutar la deducción fundamental del Eleata, a saber, que la univocidad del término ὄν implicaría la unidad de todo lo que es (cfr. *Phys.* I 3, 186a25-32). Para probar la falsedad de este razonamiento, Aristóteles construye una analogía entre ὄν/λευκόν y ὄντα/λευκά, argumentando que, si “blanco” tuviese un único significado (σημαίνοντος ἐν τοῦ λευκοῦ), así como Parménides atribuye un único significado al ὄν, y suponemos además que sólo hay cosas blancas, de modo que “blanco” sea un atributo tan general respecto de las cosas blancas como lo es ὄν respecto de los ὄντα, esto no implicará la unidad absoluta de las cosas blancas, como pretende Parménides. Esto se debe a que el término “blanco”, a pesar de su generalidad, es un atributo y, como tal, supone la existencia de un substrato del que sea predicado; y aun cuando el predicado “blanco” no puede ser separado de la cosa blanca, se diferencian por su modo de ser: Parménides pasó por alto esta diferencia ontológica.

El argumento anterior evaluó y refutó la posibilidad de entender el ὄν parmenídeo como un atributo de cierta prioridad ontológica, es decir, como el atributo cuya unidad conceptual implicaría supuestamente la unidad real de las cosas que son. Si el ὄν parmenídeo no puede ser entendido de este modo, sólo queda suponer que Parménides lo

⁸ Cfr. el desarrollo de esta idea en Carrasco (2017).

entendió como denotando cierto substrato. Ahora bien, ya que el ὄν parmenídeo, así entendido, es conceptualmente unívoco, ha de portar necesariamente el sentido más esencial que puede tener el término 'ὄν'. Por lo tanto, para entender su planteamiento no basta, según Aristóteles, con suponer que 'ὄν' se dice en un único sentido, cualquiera que sea el sujeto del que se diga, sino que significa el ser en sentido puramente esencial (ὄπερ ὄν) y su unidad se ha de entender del mismo modo (ὄπερ ἓν).⁹ Pero esta comprensión esencialista del ser tiene como consecuencia la imposibilidad de la predicación. En efecto, ella excluye tanto la posibilidad de atribuirle ciertas propiedades como la posibilidad de que sea sujeto de atribución: si el 'ὄπερ ὄν' fuese atributo accidental (συμβεβηκός) de un sujeto *x*, entonces *x* no será en absoluto, ya que la existencia misma estará contenida absolutamente en el ὄπερ ὄν. La única manera de concederle cierta realidad a aquel sujeto sería admitiendo que haya al menos dos sentidos en que el 'ὄν' pueda ser entendido, a saber, como atributo y como substrato de atributos, pero esto está en contradicción con la premisa parmenídea 'ἀπλῶς [...] τὸ ὄν λέγεσθαι', que, como hemos visto, Aristóteles equipara a 'ἔν σημαίνειν'. Si, por otra parte, suponemos que el ὄπερ ὄν puede ser sujeto de predicación, aquello que se predique de él no será en absoluto, pues será diferente del ὄπερ ὄν. Esto se evita admitiendo que el ser puede tener más de un sentido, pero ello, nuevamente, contradice la premisa de la que habría partido Parménides (cfr. *Phys.* I 3, 186a32-b12).

Hasta este momento de la refutación, Aristóteles ha intentado mostrar que Parménides está obligado a admitir más de un sentido del ser si no quiere caer en contradicciones. Aristóteles intenta probar

⁹ El texto de la edición de Ross es el siguiente: "μὴ μόνον ἔν σημαίνειν τὸ ὄν [...] ἀλλὰ καὶ ὄπερ ὄν καὶ ὄπερ ἓν". Boeri traduce el texto fijado por Ross. Echandía cree necesario completar el texto griego insertando "<es uno>": "no sólo que «es» tiene un único significado [...] sino también que significa «lo que propiamente es», y <<es uno>> «lo que propiamente es uno»" (pp. 92-3). Como se puede apreciar, ambas versiones del texto griego son compatibles con la interpretación que aquí se defiende: la univocidad del Ser implica una reducción semántica del término 'ὄν' a su sentido más fundamental: el existencial. De este modo, 'ὄν' designaría en Parménides la existencia misma, cuya irreductibilidad busca expresar Aristóteles mediante la expresión 'ὄπερ ὄν'. La existencia misma, en cuanto es una y la misma, es concebible como la unidad misma. De este modo, afirmar "lo que propiamente es" es equivalente a afirmar "lo que propiamente es uno".

a continuación que, incluso si se admite hipotéticamente la validez del ὄπερ ὄν, i. e., la comprensión esencialista del ser parmenídeo, es posible reconocer una intrínseca pluralidad de sentidos del ser. En efecto, si la expresión que enuncia el ser de Parménides, a saber, ὄπερ ὄν, ha de ser significativa, entonces ha de ser necesariamente formalizable en un enunciado definitorio, pues es este último el que expresa lógicamente la esencia de una cosa (cfr. *Phys.* I 3, 186b14-15). Sin embargo, la formulación de una definición implica cierta admisión de la pluralidad y, en consecuencia, una contradicción con la admisión de la unidad absoluta del ser. En efecto, aunque el ser parmenídeo sea entendido en el sentido más esencial, la posibilidad de su definición supone, al menos, la admisión de dos términos significativos: un género y una diferencia. Aristóteles debe probar, entonces, que, aun admitiendo el ser sólo en este sentido esencialista, la formulación de la definición del ser parmenídeo implica el reconocimiento de dos partes conceptuales: el concepto del género y el concepto de la diferencia, y, junto con ello, la admisión de una diversidad de sentidos del ser. Más aún, Aristóteles prueba mediante una reducción al absurdo que si el ὄπερ ὄν es definible mediante género y diferencia, entonces el concepto del género y el concepto de la diferencia serán también cada uno un ὄπερ ὄν τι, es decir, su ser será tan esencial como el del ὄπερ ὄν que definen. Y ya que tanto el género como la diferencia son términos significativos, han de ser definibles, luego cada parte conceptual de ambas definiciones será también un ὄπερ ὄν τι. En consecuencia, la divisibilidad conceptual del ὄπερ ὄν implica una multiplicidad de conceptos definibles (cfr. *Phys.* I 3, 186b15-35), lo que viola la supuesta unidad absoluta del ser parmenídeo.

La refutación de Aristóteles pretende probar que la pluralidad de sentidos del ser puede ser reconocida, y debe ser aceptada, incluso cuando el ser de Parménides es interpretado en el sentido más esencial que se le puede atribuir. De este modo, Aristóteles pretende haber probado que la premisa fundamental de Parménides, que afirma la univocidad del término ὄν y se opone antitéticamente a su propio planteamiento ontológico, debe ser abandonada si se pretende elaborar una ontología consistente.

2. La Crítica a Parménides en el *Corpus*

2.1. Ontología y cosmología

Habiendo analizado el argumento de *Phys.* I 2-3, en el que Aristóteles refuta el monismo eleático en general y especialmente el de Parménides, debemos considerar otros pasajes del *corpus* en los que Aristóteles se refiere al Eleata y que permiten delinear la idea global que el Estagirita se formó sobre su filosofía.

Met. A contiene dos importantes pasajes, uno en A 3 (984a27-b8) y otro en A 5 (986b10-987a1), en los que Aristóteles se refiere al lugar que ocupa el Eleaticismo de Parménides dentro del desarrollo del pensamiento filosófico previo. Al igual que *Phys. I*, *Met. A* es una investigación sobre los primeros principios, pero se diferencian, en parte, por la finalidad que persigue su exposición: en los primeros libros de *Phys. I* Aristóteles busca mostrar que todos los predecesores reconocieron la contrariedad como una propiedad de los principios (cfr. *Phys. I* 4; 5, 188a19), mientras que en *Met. A* 3-7 busca mostrar que todos los predecesores previeron alguna o algunas de las cuatro causas tematizadas en *Phys. II* 3, si bien aún de modo balbuciente. Aristóteles parte mostrando, en *Met. A*, que ciertos filósofos, como Tales y Anaxímenes, postularon un monismo material según el cual el ἀρχή sería el principio de constitución de las cosas, el origen de su génesis y el fin de su descomposición, i. e. aquello que había de subyacer a todos los cambios y permanecer siendo el mismo eternamente. De este modo, habrían pensado que “nada se genera ni se destruye, puesto que tal naturaleza se conserva siempre” (*Met. A* 3, 983b11-12). Así también, pluralistas como Empédocles y Anaxágoras postularon principios materiales, pero ellos ya tomaron consciencia de la necesidad de explicar el cambio y buscar la causa eficiente, aunque entendieron esta última como el principio del orden en la naturaleza más que como aquello que inicia el proceso de cambio (984a18-22).

Si bien la relación que establece Aristóteles entre Parménides y pluralistas como Anaxágoras y Empédocles no es fácil de explicar, la relación que ve entre el Eleata y los primeros monistas es clara: Aristóteles atribuye a algunos de los primeros monistas el haber intentado explicar el cambio y haber fracasado en su intento. Este fracaso filosófico habría tenido como consecuencia la negación absoluta de todo tipo de cambio,

y ya no sólo de la generación y la descomposición como hacían los primeros monistas. Como resultado de esta negación del cambio, este grupo de monistas habría afirmado la inmovilidad del principio y de la naturaleza completa (τὴν ὅλην φύσιν) (984a31). Sin embargo, aunque Aristóteles sitúa a Parménides dentro de este grupo de filósofos, también lo destaca como caso singular, ya que reconoce la posibilidad de que haya sido Parménides el primero en postular dos causas (δύο αἰτίας), es decir, la causa material y la causa eficiente (cfr. *Met.* A 3, 984b1-8).

Las primeras líneas de *Met.* A 4 reafirman la idea de que Parménides reconoció y postuló una causa eficiente para explicar “la génesis del universo todo” (*Met.* A 4, 984b26), aunque, a diferencia de *Met.* A 3, donde Aristóteles plantea la posibilidad de que Parménides haya hecho del Fuego la causa motriz, en A 4 sostiene que tal causa sería el Amor, citando de paso un verso del *Poema*: “puso al Amor el primero de todos los dioses” (DK28B13). Esta discrepancia se explica si consideramos que en A 4 Aristóteles está aludiendo a aquellos que, además de la causa eficiente, reconocieron también la causa del orden, i. e. la causa final (cfr. *Met.* A 4, 984b23-29). Habiendo finalizado *Met.* A 3 con una referencia a Anaxágoras en la que le atribuye ser el primero en postular conscientemente una inteligencia que comandaba los fenómenos y con base en la cual era posible explicar los cambios no sólo recurriendo al principio motriz, sino también al fin y al orden que se observaba en la naturaleza, Aristóteles extiende esta idea a Hesíodo y a Parménides, debido a que ambos hicieron del Amor no sólo un principio desde el cual se originarían los procesos de cambio, sino también un principio que comandaba el desarrollo y resultado de tales procesos. La aparente contradicción al referirse al descubridor de la causa final se vuelve menos reprochable cuando reconocemos que, para Aristóteles, el descubrimiento de las causas no siguió necesariamente un orden lineal ni fue un proceso de explicitación plenamente consciente,¹⁰ sino un avance muchas veces tentativo.

En el quinto libro de *Met.* A, Aristóteles explica que los primeros en concebir la causa formal fueron los pitagóricos, si bien aún continuaron considerando a los números y sus propiedades como principios materiales de las cosas. De manera similar, los eleáticos continuaron anclados en la tradición monista, pues “proclamaron que todo es una

¹⁰ Como señala Calvo (cfr. Aristóteles, 1998, p. 85, n. 20).

única naturaleza”, aunque se diferenciaron entre ellos por el valor filosófico de sus doctrinas y por la manera en que concibieron la unidad de toda la naturaleza. Al igual que en *Phys.* I (2, 185a7-11; 3, 186a8-9), Aristóteles rescata a Parménides como el más profundo de los eleáticos (cfr. *Met.* A 3, 986b27-28) por haber sido capaz de superar, en cierto sentido, aquel monismo estricto que negaba absolutamente la pluralidad y el cambio natural. El Estagirita tiende a descartar a los filósofos eleáticos en el transcurso de su investigación sobre las causas, debido a que, como observación general —es decir, obviando las diferencias fundamentales entre ellos—,¹¹ sostiene que su filosofía admite un único pseudo-principio que, como tal (cfr. *Phys.* I 2), no posee la propiedad que ha de tener todo principio de dar origen a una diversidad mínima principio-principiado, por lo cual tampoco puede constituir una causa que explique la realidad (cfr. *Met.* A 5, 986b12-17).¹² Como veremos, esta crítica aplica sólo parcialmente a Parménides, ya que Aristóteles atribuye al Eleata una mayor visión filosófica que la de su compañero de Samos (cfr. *Met.* A 5, 986b27-28). En efecto, a diferencia de Meliso, Parménides no sólo habría postulado la causa formal, sino también dos principios contrarios como base para una explicación causal del cambio. El análisis de la refutación en *Phys.* I 2-3 deja en evidencia que Aristóteles entendió el monismo de Parménides como uno de tipo formal o conceptual que afirmaba la unidad e inmovilidad de la realidad sobre la base de una concepción unívoca del ser. Aunque Aristóteles en cierto sentido conserva esta idea en *Met.* A 5,¹³ busca, a la vez, establecer una relación

¹¹ Aristóteles incluye dentro del grupo eleático a Jenófanes, Meliso y Parménides, pero descarta a Jenófanes por considerar que sus dichos no contribuyen a esclarecer el problema de las causas y, como con Meliso, por considerarlos demasiado burdos.

¹² En efecto, ¿de qué modo el ser eleático podría constituir una causa? En el caso de Meliso, sería causa material, pero Aristóteles lo pasa por alto debido al escaso valor de su filosofía. En Parménides, el ser sería causa formal, como veremos más adelante. Sin embargo, al atribuir la unidad absoluta al concepto de “ser”, Parménides no está en condiciones de hacer un estudio del ente natural. Como veremos, Aristóteles sí entiende a Parménides como un filósofo de la naturaleza, pues le reconoce la adopción de una postura ontológica más moderada que la que subyace a la refutación en *Phys.* I 2-3, y que le permitió concebir una explicación de los fenómenos naturales.

¹³ Más aún, Aristóteles remite explícitamente a la argumentación de *Phys.* I 2-3 en *Met.* A 5, 986b30.

de compatibilidad entre la ontología de Parménides y los aportes hechos por el Eleata en el esclarecimiento de las causas del cambio.

Los filósofos eleáticos comparten la idea de que la realidad es una unidad, pero se habrían diferenciado fundamentalmente por la manera en que concibieron esta unidad. Aristóteles establece una importante diferenciación dentro de la doctrina eleática que ya se observa en el tratamiento que hace de las doctrinas de Parménides y Meliso en *Phys.* I 2-3. Según Aristóteles, Meliso habría defendido un monismo material (κατὰ τὴν ὕλην) y Parménides uno conceptual o formal (κατὰ τὸν λόγον) (cfr. *Met.* A 5, 986b19-987a2). Esta atribución a Parménides de una comprensión formal del ser parece implicar que Aristóteles identifica el reconocimiento de la causa formal como el fundamento del monismo parmenídeo¹⁴ a pesar de que en el mismo capítulo de *Met.* A vea en los Pitagóricos a los primeros que indagaron el *qué-es*. Mientras que Parménides fue el primero, o al menos contribuyó en cierta medida a entrever la causa formal, la doctrina de Meliso habría resultado de concebir materialmente la unidad de la naturaleza, diferenciándose del monismo material milesio por el rechazo de todo tipo de cambio. Esto concuerda con el tratamiento de la tesis de Meliso en *Phys.* I 2-3, según el cual la materialidad del *ἐν* melisiano correspondería a la de un extenso continuo y, como tal, divisible indefinidamente. De ahí que Aristóteles vea una relación entre la continuidad material y la infinitud del Uno de Meliso, pues, según la concepción aristotélica de la continuidad, un todo continuo puede ser dividido indefinidamente. En lo que respecta al Uno de Parménides, la atribución de un monismo conceptual en *Met.* A 5 y el tratamiento de su doctrina en *Phys.* I 3 implican, según Aristóteles, que el Eleata entendió las propiedades del *ὄν* como determinaciones formales de su concepto. De ahí que Parménides, a diferencia de Meliso, atribuya al *ἐν* el ser *πεπερασμένον*, es decir, limitado en cuanto concepto y, como tal, presumiblemente expresable en una definición.

En lo que respecta al monismo conceptual de Parménides, los testimonios en *Met.* A son claramente concordantes con *Phys.* I 2-3. Sin embargo, *Met.* A 5 aporta una referencia a la cosmología de Parménides que permite reconstruir la visión general que tuvo Aristóteles sobre la filosofía del Eleata. Según el testimonio de Aristóteles, Parménides

¹⁴ Una de las expresiones con las que Aristóteles se refiere a la causa formal, en *Met.* A y en *Phys.* II 3, es 'λόγος'. Otras expresiones son: 'οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι', 'τὸ τί ἐστίν', y 'τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα'.

habría moderado su restrictiva ontología original con el fin de dar una explicación causal de los fenómenos (cfr. *Met.* A 5, 986b31-987a1): reconociendo una dualidad de principios contrarios en la explicación de los fenómenos de la naturaleza,¹⁵ el Eleata habría concebido la realidad como unidad según el concepto, pero como pluralidad según la sensación (τὸ ἐν μὲν κατὰ τὸν λόγον πλείω δὲ κατὰ τὴν αἴσθησιν), encontrando el fundamento de la pluralidad en la oposición de los principios “caliente” y “frío”, a los que habría llamado “fuego” y “tierra” (*Met.* A 5, 986b34: “θερμὸν καὶ ψυχρὸν, οἶον πῦρ καὶ γῆν”;¹⁶ *Phys.* I 5, 188a20-22: “Θερμὸν καὶ ψυχρὸν [...] ταῦτα δὲ προσαγορεύει πῦρ καὶ γῆν”). Evidencia de una oposición de principios físicos encontramos sólo en el fragmento B8 (vv. 56 y 59), en el que Parménides se refiere al “fuego etéreo de la llama” (φλογὸς αἰθέριον πῦρ) y a la “noche oscura” (νύκτ’ ἄδαῆ), y B9, en el que menciona “luz y noche” (φάος καὶ νύξ) y “luz y noche oscura” (φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου).¹⁷ La escasa evidencia conservada no nos permite determinar con certeza si Aristóteles reemplazó deliberadamente la noche por la tierra como principio — como pretende Cherniss (cfr. 1991, p. 69, n. 192)— o Parménides mismo se refería a la tierra en su escrito. Lo relevante para nuestro objetivo es que el pasaje de *Met.* A 5 puede ponerse en relación con el de A 3 (comentado más arriba) en el que Aristóteles sostiene que Parménides “propuso que hay no sólo lo Uno, sino también, en algún sentido, dos causas” (984b4). Podemos suponer, entonces, que las dos causas a las que se refiere Aristóteles son precisamente el fuego y la tierra. Esto implicaría que Parménides reconoció no sólo la causa formal y la causa eficiente, sino también

¹⁵ Como veremos más adelante, Aristóteles señala al inicio de *Phys.* I 5 que, al igual que todos los predecesores, Parménides también reconoció dos principios contrarios

¹⁶ Sigo a Zeller en la interpretación del término ‘οἶον’ como estableciendo una equiparación entre “θερμὸν καὶ ψυχρὸν” y “πῦρ καὶ γῆν”. Zeller se apoya en la opinión de H. Bonitz, quien sostiene que esta palabra es usada generalmente por Aristóteles para significar una identidad, no una mera comparación ni menos una diferencia. Más aún, Zeller considera que Parménides realmente pudo haber usado la pareja Fuego-Tierra. Ver Zeller (Zeller, 1869, p. 479, n. 1).

¹⁷ Si bien hay otros fragmentos que parecen guardar relación con los principios de la cosmología de Parménides, sólo en B8 vv. 55-59 y B9 se los menciona como opuestos en sus cualidades. La traducción del *Poema* de Parménides está tomada de Cordero (Cordero, 2005).

la causa material, pues en A 3 leemos que “quienes ponen más de un principio —por ejemplo, lo caliente y lo frío, o el fuego y la tierra— cuentan con una posibilidad mayor de explicación” (*Met.* A 3, 984b5-6). La razón de esto último es que “recurren al fuego como si éste poseyera naturaleza motriz, y al agua y la tierra y los cuerpos semejantes como si poseyeran la naturaleza contraria” (984b6-8). Si esta lectura es correcta, Aristóteles está interpretando la tierra como un principio material de la cosmología de Parménides, y el fuego como principio de naturaleza motriz, es decir, la causa eficiente entrevista por primera vez entre sus predecesores. A pesar de que Aristóteles reconoce en Parménides la postulación de un principio material y uno final, señala explícitamente que la razón para reconocerlo y otorgarle un lugar determinado en el descubrimiento de las causas es haber entrevistado la causa eficiente.

A diferencia de muchos intérpretes modernos de Parménides, Aristóteles no ve una contradicción necesaria entre las premisas ontológicas y cosmológicas del Eleata, sino que establece cierta relación de compatibilidad entre ellas, según la cual Parménides “asigna a lo Caliente un lugar del lado de «lo que es», y al otro del lado de «lo que no es» (κατὰ μὲν τὸ ὄν τὸ θεομὸν τάττει θάτερον δὲ κατὰ τὸ μὴ ὄν)” (*Met.* A 5, 987a1-2). Si bien en *Phys.* I 2-3 Aristóteles atribuye a Parménides un monismo conceptual, según el cual el carácter unívoco y absoluto de “lo que es” determina que la naturaleza deba ser concebida como unidad inmóvil, las referencias a Parménides en *Met.* A y otros pasajes del *corpus* (que revisaremos a continuación) prueban que Aristóteles atribuyó a Parménides una doctrina más compleja que permitía concebir la misma realidad como unidad inmóvil desde el punto de vista racional y como pluralidad cambiante desde el punto de vista sensorial.¹⁸

Al establecer una relación entre las dos descripciones de la realidad, a saber, entre la descripción κατὰ τὸν λόγον y la descripción κατὰ τὴν αἴσθησιν, la interpretación aristotélica de la filosofía de Parménides parece dar una respuesta al “problema central” —como lo llamara Guthrie— de la exégesis moderna del Eleata, a saber, descubrir cuál es la relación entre las dos partes del *Poema*, i. e. entre la Vía de la verdad y

¹⁸ Aristóteles interpreta la filosofía de Parménides desde una diferenciación entre lo formal y lo sensorial. Esta diferenciación puede ser interpretada, según algunos autores, desde el trasfondo platónico de la reflexión aristotélica. Cfr. Palmer (2006, pp. 221-254; 2012, pp. 32-45).

la Vía de la opinión.¹⁹ En efecto, si suponemos que el monismo formal, atribuido por Aristóteles a Parménides en *Phys.* I 2-3 y *Met.* A, remite a la *Vía de la verdad* y que la dualidad de principios que le atribuye en *Phys.* I 5 y *Met.* A (y otros pasajes que discutiremos más adelante) remite a la doctrina expuesta en la *Vía de la opinión*, aquellos pasajes del *corpus* que pretenden establecer una relación entre el monismo formal y la dualidad de principios de Parménides constituirían un intento por relacionar ambas partes del *Poema*.²⁰ Ahora bien, esta deducción parte de una hipótesis cuestionada de manera convincente por N. L. Cordero, quien argumenta que la actual división del *Poema* tiene su origen en un error interpretativo cometido durante la edición moderna del texto que derivó de admitir como autoridad la interpretación de Simplicio, según la cual el *Poema* de Parménides refería a dos objetos de estudio, a saber, “el Ser-Uno, captado por el λόγος [...] y los fenómenos sensibles [en Simplicio τὰ αἰσθητὰ], captados por los sentidos” (Cordero, 2015, p. 35). Esta interpretación habría sido determinante para la edición moderna del *Poema* en dos partes, la *Alétheia* y la *Dóxa*, más el *Proemio*. Así también, la idea de que las afirmaciones sobre cosmología referían a aquella supuesta segunda parte y que, dado el carácter engañoso de la *Dóxa*, la relación entre las afirmaciones ontológicas y las cosmológicas era problemática, habría tenido su origen en dicho prejuicio interpretativo.

Ya que nuestro interés es reconstruir la lectura aristotélica del *Poema* y no determinar de qué manera el Estagirita pudo distorsionar la doctrina original contenida en él, basta con reconocer que Aristóteles tomó en consideración las opiniones físicas contenidas en el *Poema* y que las entendió como opiniones del mismo Parménides. Aun cuando la interpretación compatibilista de la filosofía de Parménides pudo haber inspirado ciertas interpretaciones modernas del Eleata, el interés en

¹⁹ Guthrie (1993, p. 19): “¿Por qué se habría tomado Parménides la molestia de exponer una cosmogonía detallada, cuando ya había probado que los contrarios no podían existir e, incluso, que no podía darse una cosmogonía, ya que la pluralidad y el cambio eran concepciones inadmisibles? [...] Éstos son los problemas más desconcertantes que presenta Parménides: la naturaleza de la Vía de la Opinión y la relación entre ella y la Vía de la Verdad”.

²⁰ Cordero ha argumentado que la división del *Poema* de Parménides en dos partes tiene su origen en un prejuicio interpretativo operativo en las ediciones modernas del texto, pues no habría testimonios entre los antiguos que hiciesen referencia a supuestas partes en el texto original.

este trabajo está puesto sólo en determinar los límites y características generales de la lectura aristotélica, independientemente de cómo ella pudo haber sido adoptada en la modernidad.

2.2. La crítica metodológica

La interpretación aristotélica de la filosofía de Parménides se basa en una apreciación metodológica general sobre el tipo de investigación realizada por sus predecesores. En efecto, en los últimos párrafos de *Phys.* I 5 (188b27-189a8), habiendo analizado las doctrinas presocráticas y demostrado que todos han puesto los contrarios como principios, Aristóteles reconoce que “unos parten [...] de los contrarios [...] más cognoscibles por vía conceptual (κατὰ τὸν λόγον); otros, de los más cognoscibles por percepción (κατὰ τὴν αἴσθησιν)”. De este modo, Aristóteles establece una distinción metodológica que le permite clasificar los sistemas filosóficos previos en función del carácter conceptual o sensorial que habrían tenido. Si relacionamos estas afirmaciones con el pasaje de *Met.* A 5, donde Aristóteles atribuye a Parménides una concepción conceptual de la unidad de la realidad y, a la vez, un reconocimiento de la multiplicidad física fundado en la percepción sensible, la imagen que resulta de Parménides es la de un pensador singularísimo, que no se comprometió totalmente con una de las posturas metodológicas, sino que las combinó de un modo peculiar: Parménides habría llevado a cabo una distinción entre lo conceptual y lo sensorial que le permitió desarrollar, por una parte, un monismo conceptual estricto y, por otra parte, una investigación de los fenómenos físicos. El carácter peculiar de la doctrina del Eleata se observaría en el hecho de que logró combinar ambas descripciones de la realidad física de un modo tal que pudo establecer una relación de compatibilidad entre ambas. Que Aristóteles interpretó la ontología y cosmología de Parménides como descripciones de una misma realidad queda en evidencia al considerar los pasajes en los que atribuye a Parménides una relación entre los principios ontológicos y cosmológicos. Como hemos visto, en *Met.* A 5 afirma que Parménides asimiló lo Caliente a «lo que es» (κατὰ τὸ ὄν) y lo Frío a «lo que no es» (κατὰ τὸ μὴ ὄν)”. Esta misma asimilación se encuentra en *De gen. et corr.* I 3 (318b6), donde leemos que Parménides: “afirma dos términos <del cambio>, el ente y el no-ente,

diciendo que son fuego y tierra (τὸ ὄν καὶ τὸ μὴ ὄν εἶναι φάσκων πῦρ καὶ γῆν)».²¹

Como hemos podido constatar, el testimonio de Aristóteles tiende a establecer diferencias fundamentales entre las doctrinas de Parménides y Meliso aunque los considere representantes de una misma escuela de filosofía. El testimonio de Aristóteles da cuenta de la tendencia vigente en su época de asimilar la doctrina de Parménides a la de Meliso, y que tuvo como resultado la tendencia de interpretar retrospectivamente la doctrina de Parménides desde la óptica del filósofo de Samos.²² Esto no sólo llevó al error de considerar que, en lugar de 'ἐόν', el término fundamental de la filosofía de Parménides fuese 'εἶν', sino también a atribuir a una misma "escuela eleática de filosofía" argumentos defendidos solamente por Meliso. Esto se observa claramente en *De gen. et corr.* I 8 (325a2-21), donde Aristóteles atribuye a "algunos antiguos pensadores" ciertos argumentos que pretendían demostrar la unidad, inmovilidad (ἐν καὶ ἀκίνητον τὸ πᾶν) e infinitud (ἄπειρον) del todo y que, de acuerdo con los fragmentos conservados, habrían sido sostenidos sólo por Meliso.²³ Ahora bien, el pasaje contiene una crítica metodológica que también afecta a Parménides y que puede ser interpretada a la luz de la diferencia establecida en *Phys.* I 5 entre dos corrientes principales en la filosofía presocrática: una corriente que partía de principios más cognoscibles por vía conceptual, otra que partía de principios más cognoscibles por la sensación. La crítica deriva de una comparación entre el método conceptual de los filósofos eleáticos y el método empírico usado por Leucipo y Demócrito. Aristóteles piensa que toda investigación filosófica requiere de cierta metodología adecuada a su objeto de estudio que permita desarrollar teorías que efectivamente expliquen dicho objeto. En consecuencia, evalúa y contrasta ambos métodos en función de su carácter explicativo, es decir, de si constituyeron descripciones válidas de la naturaleza: "Pero fueron Leucipo y Demócrito quienes desarrollaron con mayor método una explicación única que abarca todos los procesos, tomando el punto de partida que por naturaleza corresponde" (*De gen. et corr.*, I 8 324b35-

²¹ Cfr. también *De gen. et corr.* II 3, 330b14.

²² Aristóteles no hace sino repetir una tendencia vigente en su época de asimilar las doctrinas de ambos filósofos como representantes de una misma escuela de filosofía. Cfr. Bredlow (2011) y Cordero (1991).

²³ Cfr. DK30B 3, 4, 5, 6, 7, 8, 10.

325a2) Si bien el método de los atomistas establece ciertas hipótesis especulativas (como la existencia y propiedades de los átomos) que sólo podían fundarse en una reflexión puramente conceptual, dicha reflexión pretende sentar las bases para explicar aquello dado en la experiencia sensible: “Demócrito y Leucipo [...] creían que la verdad está en los fenómenos observables (τὰληθές ἐν τῷ φαίνεσθαι)” (*De gen. et corr.* I 2, 315b6-10). Es la familiaridad con los fenómenos naturales lo que les permite establecer principios que, a pesar de su carácter especulativo, son explicativos, pues proporcionan explicaciones a un número mayor de fenómenos. Se trata de un método “físico” (φυσικῶς) de investigación que Aristóteles contrasta con el método puramente lógico (λογικῶς) de los eleáticos (316a10-11).

Estos últimos pretenden explicar la naturaleza, pero su falta de experiencia y énfasis en el análisis conceptual (ὡς τῷ λόγῳ δέον ἀκολουθεῖν) los llevó a sobrepasar la evidencia sensible (ὑπερβάντες τὴν αἴσθησιν καὶ παριδόντες αὐτήν) y a negar hipótesis fundamentales de la filosofía natural, afirmando que el todo es uno e inmóvil (ἐν καὶ ἀκίνητον τὸ πᾶν). Sobrepasando los hechos (ἐπὶ δὲ τῶν πραγμάτων) y guiados por un razonamiento abstracto, los eleáticos desarrollaron una doctrina que contradecía hechos incuestionables, v. g. que el fuego y el hielo son diferentes (cfr. *De gen. et corr.* I 8, 325a2-21).²⁴ A diferencia de los atomistas, los eleáticos carecen de la necesaria experiencia y familiaridad con los hechos (ἀπειρία) para realizar una investigación física, lo que les hizo desviar el rumbo y desarrollar teorías alejadas de su objeto de estudio; en última instancia, terminaron por contradecir la evidencia que originalmente debían explicar (*De gen. et corr.* I 2, 316a5-11).²⁵ La misma opinión encontramos en *Phys.* I 8 (191a24-29), donde

²⁴ Se trata de elementos cuya cualidad primaria es “caliente” y “frío” respectivamente. Aristóteles establece, de este modo, una conexión con sus alusiones a Parménides en *Met.* A 5, *Phys.* I 5 y *De gen. et corr.* I 3. Cfr. también *Phys.* II 1 (193a3-9), donde alude a aquéllos que sólo discuten sobre palabras y llegan a afirmar la inexistencia de la naturaleza. En *Phys.* VIII 3 señala que es signo de debilidad intelectual afirmar que todas las cosas están en reposo, rechazando el testimonio sensible (αἴσθησις) y apoyándose sólo en la razón (λόγος).

²⁵ Aristóteles lanza una crítica similar contra los pitagóricos (cfr. *De caelo* II 13), si bien, como veremos a continuación, es posible comprobar que aquí se está refiriendo a los eleáticos.

Aristóteles señala que “los primeros que investigaban de un modo filosófico la verdad y la naturaleza de los entes”, impulsados por su inexperiencia (ὕπὸ ἀπειρίας), desviaron el camino de su investigación, llegando a postular una doctrina que, aparentemente, era consistente desde un punto de vista formal, pero que no daba cuenta de la realidad múltiple y cambiante que debía explicar. En efecto, “afirman que ningún ente se genera ni se corrompe, ya que es forzoso que lo que se genera se genere de lo que es o bien de lo que no es (οὐτε γίγνεσθαι τῶν ὄντων οὐδὲν οὔτε φθείρεσθαι διὰ τὸ ἀναγκαῖον μὲν εἶναι γίγνεσθαι τὸ γιγνόμενον ἢ ἐξ ὄντος ἢ ἐκ μὴ ὄντος)” (*Phys.* I 8, 191a24-29).

Tradicionalmente se ha entendido que este último pasaje hace referencia a la filosofía eleática, ya que es la única que defiende una concepción restrictiva del ser, según la cual el cambio no es posible pues consistiría en un paso desde el ser al no-ser o desde el no-ser al ser. Esto parece correcto si se toma en consideración las otras referencias aristotélicas a la filosofía eleática. Otro dato adicional que avalaría esta interpretación es el de la crítica metodológica que contiene y que acusa a estos primeros filósofos de no haber sabido operar con los fenómenos. Ahora bien, esta opinión tiende a encubrir las diferencias establecidas por Aristóteles entre Parménides y Meliso. En efecto, la acusación que denuncia un predominio de la especulación conceptual, desapegada de la evidencia sensorial, afecta sólo parcialmente a Parménides, pues, según *Met.* A 5, éste habría intentado dar una descripción y explicación de la realidad con base en los datos sensibles, reconociendo la necesidad de buscar la causa eficiente y postulando una dualidad de principios contrarios que sirviesen de extremos en los procesos de cambio. Si bien Aristóteles acusa a los eleáticos, en general, de despreciar los hechos y sobrepasarlos ilegítimamente con sus teorías, reconoce a Parménides como el único que intentó volver a hacer justicia a los fenómenos.

2.3. Ser y apariencia

Hemos mencionado antes que esta “vuelta a los fenómenos” de Parménides puede ser entendida, de acuerdo con el testimonio de Aristóteles, como la toma de consciencia de la necesidad de postular una causa eficiente. También hemos mencionado que la diferenciación entre dos descripciones de la realidad, que Aristóteles atribuye a Parménides en *Met.* A 5, se funda en una diferenciación metodológica más amplia entre dos tipos de investigación filosófica: una conceptual

y otra sensorial. Un pasaje que refuerza esta lectura se encuentra en *De caelo* III 1 (298b14-24). Ahí señala Aristóteles que ciertos filósofos niegan la generación y la corrupción absolutamente (ὄλως ἀνεῖλον γένεσιν καὶ φθοράν), sosteniendo que “nada de lo que existe se genera ni se destruye, sino que sólo nos lo parece (δοκεῖν ἡμῖν)”. Como ejemplo de este grupo de filósofos no nombra a Meliso y Parménides —como algunos intérpretes parecen entender (cfr. Palmer, 2006, pp. 33-34)—, sino a “los seguidores de Meliso y de Parménides (οἱ περὶ Μέλισσόν τε καὶ Παρμενίδην)”.²⁶ Ahora bien, el texto nos permite constatar, una vez más, la tendencia a asociar el nombre de Meliso con el de Parménides y a tomarlos como representantes de una misma escuela de filosofía. Si Aristóteles quiere decir que “los seguidores de Meliso y Parménides” conservaron el núcleo de la doctrina eleática, es probable que Parménides esté siendo incluido junto con Meliso dentro del grupo de negadores de la generación y la corrupción. En efecto, tal lectura sería consistente con las otras referencias contenidas en el *corpus* que aluden a la negación parmenídea del cambio en general. Sin embargo, no se puede obviar el hecho de que Aristóteles está señalando explícitamente a pensadores relacionados con el Eleaticismo y no a los eleáticos mismos.

El pasaje también alude al concepto de “apariencia”, afirmando que estos seguidores de Meliso y Parménides habrían entendido la generación y la corrupción como algo aparente. Más aún, este grupo habría sido el primero en suponer la existencia de entidades eternas como condición de posibilidad del conocimiento y el pensamiento (γνώσις ἢ φρόνησις). Como veremos, Aristóteles parece establecer una relación entre este grupo de filósofos y el platonismo posterior.²⁷

²⁶ La expresión ‘οἱ περὶ’ es usada en este sentido en pasajes como *De caelo* III 1, 298b28: “οἱ περὶ Ἡσίοδου” y *De gen. et corr.* I 1, 314a25: “Ἐναντίως δὲ φαίνονται λέγοντες οἱ περὶ Ἀναξαγόραν τοῖς περὶ Ἐμπεδοκλέα”.

²⁷ El término ‘γνώσις’ es el empleado por Platón, en *Rep.* V, para designar el conocimiento del ser completo (παντελῶς ὄν). Según Palmer (2006 pp. 31-55), hay una evidente conexión entre la reflexión al final de *Rep.* V y el contenido del fragmento B16 de Parménides: “pues según tiene en cada momento la complejión de miembros bien flexibles, así asiste el entendimiento (νόος) a los hombres; pues una misma cosa es la que piensa (φρονέει) y la naturaleza de los miembros para los hombres, para todos y para todo; pues lo más abundante constituye el pensamiento (νόημα)”. Según Palmer, Platón habría reemplazado el νόος de Parménides por la γνώσις en su propia teoría del conocimiento.

En efecto, en lo que respecta al problema de la apariencia, había antecedentes en Parménides y Meliso como para suponer una relación entre su planteamiento y el desarrollado posteriormente por Platón: en el fragmento B8 de Meliso, transmitido por Simplicio en su comentario a *De caelo*, afirma el filósofo de Samos que tanto el cambio como la multiplicidad nos parece (ἡμῖν δοκεῖ) que son ciertos, pero no es así.²⁸ En lo que respecta a Parménides, en los pasajes conservados del *Poema* hay un uso específico del término ‘δόξα’: éstas son las “opiniones de los mortales, en las que no hay verdadera convicción (βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθῆς)” (DK 28 B1, 30), “sólo nombres cuanto los hombres han establecido, creyendo que eran cosas verdaderas (πάντ’ ὄνομ’ ἔσται ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ)” (DK 28 B8, 38-39). Es Platón, en *Rep.* V y otros textos del período medio, quien hace de ‘δόξα’ un término técnico de su filosofía (cfr. Palmer, 2006, pp. 31-55). Esta evolución teórica tiene lugar dentro del desarrollo del argumento sobre la posibilidad del conocimiento, en el que ‘δόξα’ adquiere un sentido ontológico y epistemológico que designa la región intermedia entre el ser completo (παντελῶς ὄν) y la nada absoluta y acerca de la cual no hay conocimiento perfecto, sino sólo opinión. Se trata de una de las reflexiones que darán origen al núcleo del pensamiento platónico, a partir del cual se desarrollará la ontología y epistemología dualista que lo caracteriza. Como se puede apreciar, es razonable suponer que “los

²⁸ DK30 B8 (Simplicio, *Comentario a Acerca del cielo*, 558, 19): “si en efecto hubiera muchos seres, es preciso que esos muchos fueran tales como yo afirmo que es lo uno. Pues, si hay tierra, agua, aire, fuego, hierro y oro, y si una cosa está viva y otra muerta, y si una cosa es negra y otra blanca, y todo lo demás que los hombres aseguran que es verdadero; si en efecto hay tales cosas y nosotros vemos y oímos correctamente (ἡμεῖς ὀρθῶς ὀρῶμεν καὶ ἀκούομεν), es necesario que cada cosa sea precisamente tal como a lo primero nos pareció (ἔδοξεν ἡμῖν) y que no cambie ni se vuelva distinta, sino que cada cosa sea siempre precisamente como es. Ahora bien, aseguramos que vemos, oímos y comprendemos perfectamente (φαμεν ὀρθῶς ὀρᾶν καὶ ἀκούειν καὶ συνιέναι), pero nos parece (δοκεῖ δὲ ἡμῖν) que lo caliente se torna frío y lo frío caliente; lo duro, blando, y lo blando, duro; y que lo vivo muere y que nace de lo que no estaba vivo [...] lo que ocurre es que ni vemos ni conocemos las cosas que son [...]; nos parece (ἡμῖν δοκεῖ), por lo que vemos en cada ocasión, que todas ellas se alteran y se transforman. Por tanto, es evidente que ni vemos correctamente ni es cierto el parecer de que aquellas cosas son múltiples”. La traducción de los pasajes de Meliso está tomada de Bernabé (2010; cfr. Palmer, 2006, pp. 31-55).

seguidores de Meliso y de Parménides” es una alusión a Platón y los platónicos, entendidos como continuadores de ciertas ideas adelantadas por los eleáticos, en especial por Parménides.

La influencia de Parménides en la elaboración conceptual de la doctrina de Platón es evidente. Actualmente disponemos de estudios que prueban con argumentos bien fundados la manera en que Platón hizo uso de las ideas y de los conceptos parmenídeos para desarrollar un planteamiento original.²⁹ Es difícil creer que esta recepción creativa de las ideas de Parménides por parte de Platón no haya tenido alguna influencia sobre la interpretación aristotélica de Parménides, en especial en lo que respecta a la posibilidad de ver una íntima relación entre el pensamiento platónico y el parmenídeo; y, dada la influencia ejercida por Platón en el pensamiento aristotélico, la pregunta crucial no es si la lectura aristotélica de Parménides fue influenciada por la recepción platónica, sino más bien lograr identificar de qué modo pudo haber operado esta influencia.

La mayor dificultad para interpretar el pasaje de *De caelo* III 1 se debe a que Aristóteles, por una parte, alude a los platónicos seguidores de Meliso y Parménides y, por otra parte, parece atribuirles un argumento que Platón difícilmente habría aceptado. En efecto, la referencia tanto a la distinción entre el ser y las cosas sensibles como a la distinción entre el conocimiento imperfecto de éstas y el conocimiento perfecto de aquél, remite claramente a la ontología y epistemología dualistas de Platón.³⁰

²⁹ Uno de ellos es Palmer (2006).

³⁰ Se suele afirmar que, de acuerdo con Aristóteles, el platonismo habría surgido desde una reflexión sobre la doctrina del flujo de Heráclito. En efecto, Aristóteles sostiene en *Met.* M 4: “la doctrina de las Ideas se les ocurrió porque estaban convencidos de los razonamientos de Heráclito acerca de la verdad: que todas las cosas sensibles están en perpetuo fluir y, por tanto, si ha de haber ciencia y conocimiento de algo (εἴπερ ἐπιστήμη τινὸς ἔσται καὶ φρόνησις), tendrá que haber otras naturalezas permanentes aparte de las sensibles (ἐτέρας τινὰς φύσεις εἶναι παρὰ τὰς αἰσθητὰς μενούσας), ya que no hay ciencia de las cosas que fluyen” (1078b12-16). La interpretación propuesta en este trabajo no pretende contradecir la evidencia de este testimonio, sino sólo mostrar que también hay evidencia para sostener que Aristóteles vio en los eleáticos un antecedente del pensamiento platónico.

Sin embargo, Aristóteles sostiene que estos seguidores de Meliso y Parménides “al suponer que no existe nada más que la entidad de las cosas sensibles (παρὰ τὴν τῶν αἰσθητῶν οὐσίαν) y al ser los primeros en concebir unas naturalezas de aquella clase como condición para que haya conocimiento o pensamiento (γνώσις ἢ φρόνησις), trasladaron (μετήνεγκαν) a aquellas los razonamientos derivados de éstas” (298b21-24). Anclados aún en representaciones sensibles,³¹ su descubrimiento de aquel otro tipo de entidad (οὐσία) eterna no los condujo a desarrollar una doctrina sobre la entidad inteligible, como sabemos lo hizo Platón, ni sobre la entidad suprasensible, como lo hizo Aristóteles. El único camino que podían adoptar era el de evaluar la entidad sensible en función de las propiedades de la nueva entidad que habían vislumbrado. Por una parte, estos seguidores de Meliso y Parménides habrían descubierto las entidades eternas y las habrían considerado el objeto más propio del conocimiento; por otra parte, atribuyeron a las cosas sensibles la inmovilidad de la entidad descubierta. De este modo, aunque se les abría la posibilidad de fundar una investigación filosófica de las entidades eternas, no pudieron sino tomar por objeto de estudio a la naturaleza completa y, al hacerlo, concluir su inmovilidad. Como se puede apreciar, este último aspecto de su interpretación no puede ser atribuido a Platón.

3. Consideraciones finales

Aristóteles atribuye al Eleaticismo la doctrina del inmovilismo y la unidad de la realidad natural, resumidas en la proposición ‘τὸ ὄν ἐν καὶ ἀκίνητον’. Ahora bien, en lo que respecta a Parménides, el Estagirita lo

³¹ Ésta es, en parte, la lectura de Zeller (cfr. 1869, pp. 146-148, 155-156 y 159-160). Según Zeller, la primera fase de la filosofía presocrática, representada por los jonios, pitagóricos y eleáticos, fue de orientación realista, ya que buscaron explicar lo dado en la experiencia sensible desde un marco conceptual fundado en la experiencia sensible misma. Pero, mientras que los jonios intentaron explicar la realidad apelando a un único principio material subyacente, la escuela pitagórica y la eleática hicieron un intento por sobrepasar las determinaciones aprehendidas en la intuición sensible, aunque continuaron siendo dependientes ellas. No es de extrañar que Zeller cite el pasaje de *De caelo* III 1 como evidencia para su tesis, además de *Met.* IV 5, 1009b12-1010a2, donde Aristóteles cita el pasaje de Parménides (DK B16) en el que el Eleata parece querer decir que el pensamiento se origina en un estado corporal.

distingue por haber desarrollado una ontología que, aunque indefendible en la medida en que se basa en premisas falsas y conclusiones falaces, posee cierta profundidad filosófica que obliga a llevar a cabo una reflexión más acuciosa sobre el concepto de “ser” y sus atributos. Distingue a Parménides, además, por ser el único del grupo eleático en haber sido capaz de sortear la aporía en que caía la doctrina eleática, comprendiendo la necesidad de postular una causa eficiente para explicar el cambio natural. Esto bastaba, de suyo, para situarlo dentro del grupo de los φυσικοί, es decir, monistas que no negaron absolutamente el movimiento. Pero la filosofía de Parménides, tal como la entendió Aristóteles, poseía un carácter peculiar, cuya complejidad radicaba en haber desarrollado, en primer lugar, un monismo ontológico y luego, movido por la necesidad de explicar los fenómenos naturales, una cosmología basada en la dualidad de principios contrarios “lo caliente” y “lo frío”, a los que habría llamado “fuego” y “tierra”. Por último, Parménides habría combinado los principios ontológicos con los cosmológicos de manera tal que habría fundado un monismo compatibilista en el que asimilaba lo caliente al ser y lo frío al no-ser.

El carácter complejo de la doctrina de Parménides es contextualizado históricamente por la distinción establecida entre dos corrientes principales de la filosofía presocrática: una corriente que partía de lo más cognoscible por vía conceptual y otra corriente que optaba por la vía sensorial. Pero esta diferenciación metodológica fundamenta, a su vez, una crítica metodológica que acusa a los eleáticos de haber dado prioridad a la especulación conceptual al desarrollar su ontología. Esta crítica metodológica, dirigida indistintamente contra quienes afirmaron la unidad e inmovilidad del todo, afecta directamente a Meliso³² y sólo

³² En efecto, en *De gen. et corr.* I 8, 325a2-21, Aristóteles menciona tres argumentos defendidos por los “antiguos pensadores” que —sabemos por los fragmentos conservados— pertenecieron a Meliso: el primer argumento considera el vacío una condición necesaria para que haya movimiento (DK30 B7). El segundo sostiene que, si no hay vacío, entonces no hay pluralidad, pues no hay nada que mantenga las cosas apartadas (DK30 B5 y DK30 B6). El tercer argumento concluye la infinitud del ser, pues si fuese finito terminaría en el vacío (cf. B3, B4 y B6). Por lo demás, la frase de Aristóteles —en el pasaje citado— “es infinito, pues, de lo contrario, el límite terminaría en el vacío”, es considerada por Bernabé (cfr. 2010, p. 177) la cita de un texto de Meliso y fijada como fragmento B4a.

oblicuamente a Parménides, pues este último es reconocido por haber sido el único de la escuela eleática en haber tomado consciencia de la necesidad de postular principios cosmológicos y una causa eficiente. Es probable, además, que Aristóteles haya interpretado la “tierra” como el principio material de la cosmología parmenídea y el “fuego” como la causa eficiente. Incuestionable es, sin embargo, que atribuye a Parménides una postura ontológica moderada que establece una relación de compatibilidad entre los principios ontológicos y los cosmológicos.

La postura compatibilista que atribuye Aristóteles a Parménides se vuelve más comprensible si se admite que la interpretación aristotélica está fuertemente influenciada por el platonismo. En efecto, la diferenciación entre una explicación conceptual y una explicación sensorial, que permite a Aristóteles compatibilizar las afirmaciones ontológicas y cosmológicas de Parménides como dos descripciones de la misma realidad, evoca la diferenciación ontológica y epistemológica establecida por Platón en los diálogos del periodo medio, sobre todo en *República V*. La diferencia crucial es que, mientras que Platón, tras diferenciar un plano inteligible accesible sólo a la razón de un plano sensorial al que se dirige la opinión, no accede a declararlos aspectos de una misma realidad, Parménides —según el testimonio de Aristóteles— establece una diferencia entre dos explicaciones de la misma realidad. La influencia platónica sobre Aristóteles opera, en este caso, permitiendo al Estagirita distinguir entre concepto y sensación. Sin embargo, Aristóteles se sirve de esta distinción en el marco de su investigación natural, clasificando las opiniones de sus predecesores en tanto que filósofos de la naturaleza: la aplicación de la distinción entre concepto y sensación al caso de Parménides implica que Aristóteles comprendió la filosofía del Eleata como una propuesta en el ámbito de la investigación natural.

Una vez reconstruida la interpretación aristotélica de la filosofía de Parménides, queda por responder la siguiente pregunta, relevante desde el punto de vista de la historia de la filosofía según el modo en que se la ha entendido en este trabajo: ¿de qué modo la ocupación aristotélica con el pensamiento de Parménides contribuyó a la definición de su propio pensamiento filosófico? Responder a esta pregunta exige una investigación de mayor alcance, en la que no sólo se acometa la tarea de determinar el rol que juega la refutación del monismo parmenídeo en *Phys. I*, sea desde el punto de vista de sentar las bases para un estudio del cambio, como lo ha hecho Boeri (Boeri, 2006), sea como una argumentación que apunta a establecer las bases ontológicas

necesarias para un estudio del ente natural, en primer lugar, y para el ente en general, como se ha argumentado en un trabajo anterior (cfr. Carrasco, 2017). Dicha tarea ha de comprender también un estudio de la argumentación en los libros de la *Met.*, sobre todo en aquellos que tratan sobre la posibilidad de llevar a cabo una investigación de lo que es en tanto que es. En efecto, Aristóteles concluye en *Phys.* I 3 (187a1) que la absoluta generalidad de un concepto de “ser” como el parmenídeo impide el establecimiento de las diferencias ontológicas necesarias para fundar una ontología consistente. La misma conclusión es citada en *Met.* A5 (986b27-30). Y ya que en *Phys.* I 3 establece una identificación entre el *ὄν* y el *ἔν* parmenídeos, su diagnóstico respecto del concepto de “ser” parmenídeo se aplica también al del uno. Los alcances de esta argumentación los encontramos en *Met.* B 4 (1001a29), donde formula la 11^o aporía, señalando que “es no sólo la más difícil sino también la más necesaria para conocer la verdad”, y que consiste en determinar si el uno y el ser constituyen realidades en sí o sólo son en la medida en que se predicán de las cosas. La respuesta dada en *Met.* Γ 2 y I 2 constituye uno de los momentos más relevantes en la argumentación metafísica de Aristóteles, por lo que la referencia a Parménides sugiere una dependencia profunda tanto en la formulación del problema como en la formulación de la solución.

Referencias

- Aristóteles. (1965). *Du ciel*. P. Moraux (trad.). Les Belles Lettres.
- (1966). *De la génération et de la corruption*. C. Mugler (trad.). Les Belles Lettres.
- (1970). *Aristotle’s Physics I, II*. W. Charlton (trad.). Oxford Clarendon Press.
- (1982). Categorías. En *Tratados de lógica I*. M. Candel Sanmartín (trad.). (pp. 23-37). Gredos.
- (1993). *Física. Libros I y II*. M. Boeri (trad.). Biblos.
- (1998). *Metafísica*. T. Calvo Martínez (trad.). Gredos.
- (2002). *Física*. G. R. de Echandía (trad.). Gredos.
- (2008). Acerca de la generación y la corrupción. En *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*. E. La Croce (trad.). (pp. 9-122). Gredos.
- (2008). Acerca del cielo. En *Acerca del cielo. Meteorológicos*. M. Candel (trad.). (pp. 9-226). Editorial Gredos.

- Bernabé, A. (2010). *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito*. Alianza Editorial.
- Berti, E. (2008). *Las razones de Aristóteles*. H. A. Gianneschi y M. Monteverdi (trad.). Oinos.
- Boeri, M. (2006). Aristóteles contra Parménides: el problema del cambio y la posibilidad de una ciencia física. *Tópicos*, 30, 45-68.
- Bredlow, L.A. (2011). Platón y la invención de la escuela de Elea (*Sof.* 242d). *Convivium*, 24, 25-42.
- Carrasco, C. (2017). La justificación dialéctica de la refutación al eleatismo en *Física* I 2-3. *Revista de Filosofía*, 73, 9-27.
- Cherniss, H. (1951). The Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy. *Journal of the History of Ideas*, 12(3), 319-345.
- (1991). *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Cordero, N. L. (1991). L'invention de l'école éléatique (Platon, *Sophiste*, 242 D). En P. Aubenque (ed.), *Études sur le Sophiste de Platon*. (pp. 91-124). Bibliopolis.
- (2005). *Siendo, se es. La tesis de Parménides*. Biblos.
- (2015). La aristotelización y platonización de Parménides por Simplicio. *Argos*, 38, 32-51.
- Guthrie, W. K. C. (1986). *Historia de la filosofía griega, II*. Editorial Gredos.
- McDiarmid, J. B. (1953). Theophrastus on the Presocratic Causes. *Harvard Studies in Classical Philology*, 61, 85-156.
- Natorp, P. (1890). Aristoteles und die Eleaten. *Philosophische Monatshefte*, 26, 1-16 y 147-169.
- Platón. (2006). *Parménides*. M. I. Santa Cruz (trad.). Gredos.
- (1988). *República*. C. Eggers Lan (trad.). Gredos.
- (2006). *Sofista*. N. L. Cordero (trad.). Gredos
- (2006). *Teeteto*. A. Vallejo Campos (trad.). Gredos.
- Stevenson, J. G. (1974). Aristotle as Historian of Philosophy. *The Journal of Hellenic Studies*, 94, 138-143.
- Wieland, W. (1992). *Die aristotelische Physik*. Vandenhoeck & Ruprecht.
- Zeller, E. (1869). *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Allgemeine Einleitung. Vorsokratische Philosophie. 1. Teil, 3. Auflage*. Fues's Verlag.

Filosofía en el espacio público

<http://doi.org/10.21555/top.v0i59.1146>

Philosophy: What For?

Filosofía, ¿para qué?

David Alvargonzález
Departamento de Filosofía
Universidad de Oviedo
España
dalvar@uniovi.es

Recibido:06 - 02- 2019.

Aceptado: 27 - 03 - 2019.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

In this paper, I shall present a reasoned answer to the question about the usefulness of philosophy. I start by analyzing the meaning and intentionality of the question “philosophy: what for?” Next, I study the different meanings of the word “philosophy” in the context of that question (section two). In the third section, I present some examples of certain answers given to the question “philosophy: what for?” as they can be studied from a historical and anthropological perspective. Next, I take into account certain outstanding philosophical systems to see how they have answered the question about the usefulness of philosophy (section four). Finally, I argue a reasoned answer to the question from the perspective of a Stoic, materialistic philosophy of the present (section five).

Keywords: philosophy; function; utility; academic philosophy.

Resumen

En este artículo daré una respuesta razonada a la pregunta acerca de la utilidad de la filosofía. Empezaré analizando el sentido y la intencionalidad de la pregunta “filosofía, ¿para qué?”. A continuación, estudiaré los diferentes significados de la palabra “filosofía” en el contexto de esa pregunta (apartado segundo). En el epígrafe tercero, presentaré algunos ejemplos de respuestas a la pregunta “filosofía, ¿para qué?” tal como ésta se entiende en una perspectiva histórica y antropológica. A continuación, tomaré en consideración algunos sistemas filosóficos sobresalientes para ver cómo han respondido a la pregunta sobre la utilidad de la filosofía (apartado cuatro). Por último, argumentaré cuál es la respuesta a la pregunta “filosofía, ¿para qué?” desde una filosofía materialista estoica del presente (sección cinco).

Palabras clave: filosofía; función; utilidad; filosofía académica.

Introducción

En 1920 un grupo de políticos socialistas españoles fue a visitar la Rusia soviética para valorar si el PSOE debía unirse o no a la Tercera Internacional; entre ellos se encontraba Fernando de los Ríos Urruti, quien luego ocupó varios ministerios durante la Segunda República y quien fue rector de la Universidad Central de Madrid. Cuenta el propio Fernando de los Ríos que, en aquel viaje, en una entrevista con Lenin, le formularon la siguiente pregunta: “¿Cómo y cuándo cree usted que podrá pasarse del actual periodo de transición a un régimen de plena libertad para sindicatos, prensa e individuos?”; según nos narra De los Ríos, Lenin, tras un largo discurso sobre la función del partido comunista como vanguardia del proletariado, terminó diciendo: “libertad ¿para qué?” (cfr. 1921, pp. 62-63).

La pregunta “¿para qué?” es una interpelación que se hace ante configuraciones creadas por los hombres con arreglo a fines propositivos: no se pregunta “la Luna, ¿para qué?” o “las leyes de Kepler, ¿para qué?”, pero sí se puede preguntar “la exploración espacial, ¿para qué?”

La pregunta, cuando se realiza en ciertos contextos, como en el episodio narrado por De los Ríos, no es ingenua, ya que no es una demanda que parta de la ignorancia (como cuando estamos aprendiendo a manejar una máquina y preguntamos para qué sirve determinada palanca). Las preguntas “libertad, ¿para qué?”, “exploración espacial, ¿para qué?” o “filosofía, ¿para qué?” son preguntas hechas, ordinariamente, en un contexto crítico, polémico, dialéctico. Implican un estado de cosas existente o planificado que se conoce, y cuya función y oportunidad se trata de poner en duda de un modo radical: es la pregunta acerca de un problema que siempre está dado en el contexto de algo que se sabe o se cree saber. Así como en la ciencia los problemas siempre se plantean en el contexto de ciertos teoremas que se consideran probados, en este terreno de la confrontación dialéctica, la pregunta “¿para qué?” implica estar en posesión de muchos conocimientos: ya sabemos lo que es la libertad de sindicación o de prensa, ya sabemos lo que es la exploración espacial, ya sabemos lo que es la filosofía, y por eso nos preguntamos: ¿para qué?, ¿hacen realmente falta?

1. Sobre las intenciones de la pregunta “¿para qué la filosofía?”

Como digo, el carácter de la pregunta es crítico, polémico; podríamos decir incluso que parece malintencionado o que ya implica un juicio negativo, o al menos una sospecha acerca de la inutilidad de aquello por lo que se pregunta. En el caso de la filosofía, la pregunta no la hace el ignorante que no sabe qué es la filosofía, sino que la hace aquél que, sabiéndolo, o creyendo saberlo, pone en duda su utilidad, su finalidad e, incluso, su existencia. En el caso de la filosofía, ese juicio crítico y negativo puede tener diversas fuentes. Sin intención de ser exhaustivo, voy a considerar las siguientes:

a. Desde las ciencias y desde una concepción positivista o neopositivista del saber, la pregunta podría tener este sentido: el verdadero conocimiento es el conocimiento científico, positivo; lo que no es conocimiento científico no es conocimiento, es una apariencia de conocimiento que no tiene valor; la filosofía no es una ciencia, luego, ¿para qué necesitamos la filosofía? Ésta es la posición de Comte al reivindicar el periodo positivo frente a la fase metafísica, y es la posición de los neopositivistas del Círculo de Viena, como Jørgensen cuando reivindicaba un monismo científico sin metafísica (cfr. Comte, 1844; Jørgensen, 1951). El marqués de Vegallana, un personaje de *La Regenta* de Clarín, era uno de estos espíritus positivistas obsesionado por los datos. En sus discusiones en el casino de Vetusta replicaba a sus contertulios: “A mí hechos, datos, números; lo demás... filosofía alemana” (Alas, 1999 [1884 – 1885], p. 260).

b. Desde ciertas creencias religiosas o soteriológicas, la filosofía puede considerarse innecesaria, incluso dañina. Desde el fideísmo se ha recordado muchas veces la conocida recomendación paulina: “libraros de las falsas filosofías” (*Col.* 2: 8-15). Desde concepciones románticas y subjetivistas se reivindica la prioridad de los sentimientos frente a los análisis, los razonamientos o los argumentos. Como decía Thomas de Kempis: “más deseo sentir la contrición que saber definirla” (2016 [1418], p. 15). Si uno tiene una creencia bien fundada en sus sentimientos, sus intuiciones y su personalidad, ¿para qué hace falta la filosofía?

c. Desde las técnicas y las tecnologías (ingenieriles, políticas, económicas, de comercio, jurídicas, empresariales, médicas, etc.), que tienen un significado práctico inmediato, es lógico que se planteen las pregunta “¿para qué vale la filosofía?”, “¿es realmente necesaria?”,

“¿tiene alguna utilidad práctica?”. Es la pregunta que habría hecho un comerciante fenicio (“¿qué gano yo con la filosofía?”) o la que hace un padre preocupado por el futuro profesional de su hijo (“¿se puede vivir de la filosofía?”).

d. Desde la “sociedad del conocimiento”, entendida ésta como una red mundial materializada en internet y en las nuevas tecnologías de la comunicación y la información, la filosofía puede ser vista como algo “obsoleto”, propio de un tiempo ya pasado. Quizás pudo tener sentido en los tiempos de Aristóteles o aún en los tiempos ilustrados de la *Enciclopedia*, pero ahora ha dejado ya de tener utilidad: se supone que esa “sociedad del conocimiento” es ya, por definición, una sociedad ilustrada en la que cada ciudadano es un filósofo. De acuerdo con Kant, no se puede aprender filosofía (salvo históricamente la filosofía ya escrita, que es un saber muerto, dogmático), sino que “por lo que a la razón respecta, solo se puede aprender a filosofar” (*KrV*, III, A837/B865).

e. En las democracias políticas de partidos del “capitalismo avanzado”, cada ciudadano es libre y tiene sus opiniones y sus preferencias. Tiene libertad de pensamiento y de expresión, y goza también de libertad de elección en los contextos más diversos, no sólo ante los bienes de consumo, sino también en sus opciones ideológicas y políticas. Cada ciudadano organiza su vida como quiere siempre y cuando respete ciertas normas mínimas de convivencia: los ciudadanos adultos civilizados no tienen por qué recibir consejos, admoniciones o indicaciones de nadie. En este contexto sociopolítico, “filosofía, ¿para qué?”

f. A la vista de los profesionales de la filosofía realmente existentes (profesores de enseñanza media o de universidad, graduados, doctores) tal como aparecen en los medios de comunicación de masas, o a juzgar de lo que se desprende de la lectura de sus libros y artículos, alguien podría preguntar “filosofía, ¿para qué?” queriendo decir “¿por qué tiene que pagarse con dinero del Estado a todo este gremio de filósofos profesionales que dicen y escriben estas cosas?” Ésta es quizás la posición que mantuvo en España Manuel Sacristán cuando abogó por el cierre de las facultades de filosofía (cfr. 1968). Sacristán, a pesar de su orientación marxista, quizás estaba teniendo a la vista las democracias desarrolladas del área anglosajona, en las que no se estudia filosofía en el bachillerato ni en la universidad (salvo en ciertos posgrados muy especializados) y, sin embargo, están en la vanguardia científica, tecnológica y política del mundo. Por tanto, ¿para qué hace falta gastar todo ese dinero en la

enseñanza y la investigación filosófica?, ¿qué sabe el profesional de la filosofía que no sepa el ciudadano común y corriente?

2. Sobre el significado de “filosofía” en el contexto de la pregunta

La palabra “filosofía” tiene, al menos, dos acepciones, una amplia y otra más restringida (cfr. Bueno, 1974, pp. 13 y ss). En su acepción amplia, “filosofía” significa “cosmovisión”, concepción del mundo; lo que los alemanes llaman *Weltanschauung*. Si nos atenemos a este significado amplio, en todas las culturas descritas por los antropólogos existen ciertas creencias compartidas que constituyen su filosofía mundana, las cuales ayudan a organizar la vida social y la práctica cotidiana y dotan de sentido a los acontecimientos que afectan al grupo. En esta acepción, puede hablarse de una filosofía hindú, de una filosofía azteca o de una filosofía yanomami o sioux. Por consiguiente, si nos referimos a la filosofía en sentido amplio, como cosmovisión, la antropología cultural y la sociología, desde presupuestos funcionalistas, serían las encargadas de dar una respuesta suficiente a la pregunta “¿para qué hace falta esa cosmovisión?” Si hacemos caso a Durkheim, esas cosmovisiones cumplen unas funciones muy importantes a la hora de dar cohesión, unidad e identidad a los grupos sociales humanos (cfr. 1982 [1912]).

Un uso concreto de esa filosofía mundana es cuando nos referimos a la filosofía que llamamos adjetiva, una filosofía que se ve íntegramente determinada por ciertas actividades prácticas del presente (cfr. Bueno, 1995, pp. 37-43). Es el uso que se hace cuando se habla de la filosofía de una empresa, de un departamento, de un equipo deportivo o de un producto; cuando se habla de ésta como acompañamiento teórico de una determinada actividad práctica. En este contexto, la pregunta “¿para qué esa filosofía?” tiene una respuesta inmediata para entender, justificar, contextualizar, poner en valor y presentar en público esa actividad práctica concreta: la filosofía de un automóvil, de un equipo de fútbol, de un restaurante, de una libreta de ahorro, etc.

La palabra “filosofía” puede entenderse en un sentido más estricto, aplicando una restricción que tiene un sentido histórico y cultural: es el uso de “filosofía” para referirse a la filosofía académica. La filosofía académica, como la geometría, es un invento propio del área de difusión del helenismo. “Filosofía” es, entonces, lo que hicieron Platón, Aristóteles, Porfirio, Plotino, san Anselmo, santo Tomás, Spinoza, Hume, Kant, Hegel, etc. Esta filosofía en sentido restringido se constituye alrededor

de la Academia platónica, del Liceo aristotélico y de las instituciones sucesoras. Es la filosofía que se estudia en los manuales de historia de la filosofía que empiezan con los filósofos presocráticos y terminan con los filósofos académicos contemporáneos (Ortega, Zubiri, Russell, Heidegger).

Una restricción aún mayor de la palabra “filosofía” es cuando nos referimos a la filosofía administrada por instituciones privadas, públicas, estatales o eclesíásticas, entre otras (cfr. Bueno, 1996, pp. 9-10). La filosofía escolástica, que se enseñó durante siglos en las universidades y que hoy se sigue enseñando en los seminarios; el materialismo dialéctico, que se enseñaba en la extinta Unión Soviética, o la filosofía que emana de la Congregación para la doctrina de la fe de la Santa Sede pueden servir de ejemplos de esa filosofía administrada. Lo que, en los países de tradición latina y germánica, se enseña en los institutos de enseñanza media o en las facultades de filosofía, una filosofía sometida a una organización en materias y a una programación en horarios, sometida a una *ratio studiorum*, es también una variedad de esa filosofía administrada.

La filosofía administrada no debe confundirse con la filosofía académica, ya que la filosofía académica no tiene por qué formar parte de esas administraciones que gestionan la enseñanza de la filosofía: ni Bacon, ni Spinoza, ni Descartes, ni Leibniz, por citar unos pocos filósofos sobresalientes, fueron profesores de filosofía. El cultivo de la filosofía académica fuera de esas instituciones continúa dándose en el presente, ya que mucha de la filosofía actual está hecha por médicos, juristas, políticos, periodistas, escritores, *youtubers*, etc., y sigue siendo filosofía académica, pues pertenece a esa tradición helenística grecolatina a la que me he referido hace un momento. En cualquier caso, tampoco se puede olvidar que la filosofía administrada es, en buena medida, filosofía académica de tradición grecolatina.

Por último, si tomamos la filosofía en cualquiera de las cuatro modulaciones consideradas en este epígrafe (en sentido amplio, como filosofía adjetiva, en sentido estricto y como filosofía administrada), es muy importante subrayar que no existe “la” filosofía en singular, sino que lo que existe es una multiplicidad de filosofías heterogéneas, enfrentadas unas con otras e incluso incompatibles entre sí. Esto es así si entendemos la filosofía en sentido amplio como concepción del mundo, ya que cada cultura tiene su propia *Weltanschauung* particular. Las filosofías adjetivas, por su parte, son todas particulares porque van referidas a una región de la realidad muy concreta a la cual sirven. Pero

esa falta de consenso también se da en el ámbito de la filosofía académica donde coexisten una amplia variedad de idealismos, materialismos, formalismos, positivismos, existencialismos, fenomenologías, hermenéuticas, posmodernismos, etc. En la filosofía administrada también se reproduce esa diafonía, como muestran los ejemplos que he puesto: el materialismo dialéctico, el maoísmo, la escolástica. Por lo tanto, la pregunta “¿para qué la filosofía?” quizás pudiera considerarse como una pregunta mal formulada, ya que está dando por supuesta una unidad de la filosofía que no existe ni ha existido nunca. O quizás la formulación de la pregunta en singular esconde el conocimiento implícito, por parte de quien la hace, de esa heterogeneidad de filosofías y, entonces, la pregunta podría reformularse del siguiente modo: si existe tal variedad de filosofías distintas e incluso incompatibles entre sí; si es imposible llegar a un acuerdo, ni tan siquiera a un consenso, en cuestiones filosóficas; si esto ha sido así siempre, ¿para qué la filosofía? ¿No es una pérdida de tiempo interesarse por la filosofía dado su carácter constitutivamente inconcluyente?

3. Algunos ejemplos de respuestas a la pregunta “filosofía, ¿para qué?” desde una perspectiva histórica y antropológica

Cuando se adopta una perspectiva histórica y antropológica, la pregunta “filosofía, ¿para qué?” podría encontrar respuestas positivas, no meramente intencionales ni especulativas, si se llegara a probar que ciertas filosofías han jugado algún papel importante en la cultura de las sociedades preestatales y en la historia. Se plantea aquí la célebre discusión marxista sobre las relaciones entre la base y la superestructura. Para el marxismo, y para el materialismo cultural, la filosofía sería algo superestructural si la comparamos con las técnicas, las condiciones y las relaciones de producción. El marxismo y el materialismo cultural utilizaron una analogía arquitectónica según la cual la base, entendida como el modo de producción, determina la superestructura (ideológica, filosófica, jurídica, religiosa, artística). Cuando se produce un cambio en el modo de producción, la antigua base entra en crisis y es sustituida por una nueva, como habría ocurrido cuando el modo de producción feudal fue sustituido progresivamente por el capitalismo mercantil e industrial. La desaparición del modo de producción feudal habría arrastrado tras de sí toda la superestructura del Antiguo Régimen, la cual se habría desmoronado como un castillo de naipes; sobre el nuevo

modo de producción capitalista habría crecido entonces una nueva superestructura ideológica, jurídica, artística, religiosa y filosófica. Según este esquema, la filosofía no es más que una parte de esa superestructura acompañante, un reflejo ideológico de las condiciones materiales de existencia, de acuerdo con la célebre fórmula “no es la conciencia del hombre la que determina su ser sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia” (Marx, 1980 [1849], p. 5).

Gustavo Bueno propuso “la vuelta del revés de Marx”, la cual implicaría sustituir la analogía arquitectónica por la analogía orgánica de los huesos y el resto de los tejidos. Los huesos sostienen el organismo, pero el resto de los tejidos no es una mera superestructura añadida después, ya que sin ellos el esqueleto mismo no existiría. En todo caso, los tejidos no esqueléticos del organismo no proceden del esqueleto, sino que cada tejido procede de las correspondientes hojas blastodérmicas (cfr. Bueno, 2008).

Aplicando esta vuelta del revés del marxismo a las culturas preestatales y a la filosofía en sentido amplio, se plantea la cuestión de la funcionalidad de los mitos, las leyendas y, en general, las cosmovisiones de los nativos de esas sociedades tribales. Se ha subrayado muchas veces que las normas morales de esos grupos cumplen una función muy importante en el logro de su supervivencia y están entrelazadas con esas cosmovisiones, con una filosofía (en sentido amplio) propia de cada cultura (sioux, yanomamo, azteca, inca, hindú). Por supuesto, la filosofía de estas culturas brota y se modifica de un modo no reglado ya que, en estas sociedades de cazadores recolectores, hay una mínima división del trabajo y no hay especialistas dedicados a la filosofía a tiempo completo.

Cuando nos referimos a la filosofía en sentido adjetivo cabe preguntarse por qué en torno a las actividades de un equipo de fútbol o un banco, o ante la promoción de un modelo de coche o de teléfono, las corporaciones necesitan elaborar y presentar al público “su” filosofía. Parece que todo el mundo tiene una filosofía propia (adjetiva) acerca de sus actividades diarias, ya que no podríamos realizar esas actividades sin cierta elaboración teórica o verbal de los propósitos perseguidos y de los medios utilizados para conseguirlos. En la praxis humana, a diferencia de las conductas animales, el lenguaje humano de palabras acompaña de modo inevitable todas las actividades de la vida diaria, de modo que esa filosofía espontánea adjetiva es la urdimbre donde se tejen esas actividades.

Como he dicho en el apartado anterior, la filosofía en sentido restringido es la del área de difusión del helenismo; es una filosofía particular por su génesis, pero con pretensiones de universalidad. Nuestra pregunta, entonces, cuando va referida a esa filosofía académica, tomaría valores muy concretos: ¿vale o valió para algo la filosofía de Platón, de Aristóteles, de Descartes, de Spinoza o de Kant? Una modulación gnoseológica de esa pregunta sería la siguiente: ¿se puede entender la historia universal sin hacer referencia a la filosofía de estos autores o de otros parecidos? ¿Qué papel jugaron esas filosofías en la democracia de Atenas, en el Renacimiento europeo, en el descubrimiento de América, en el imperio español o en la Revolución Francesa? ¿Qué papel jugaron en la constitución de los Estados modernos o de los Estados-nación contemporáneos, en los ordenamientos jurídicos de esos mismos Estados o en la Declaración Universal de los Derechos Humanos? ¿Qué relación hay entre esas filosofías y la constitución de las ciencias modernas? ¿Acaso no siguen todavía vigentes en el presente tramos muy importantes de esas filosofías, los cuales seguimos considerando como verdaderos?

Por último, la pregunta “¿para qué la filosofía?” toma valores muy concretos y muy positivos cuando va referida a la filosofía administrada por instituciones públicas, privadas, políticas, eclesiásticas o estatales. ¿Para qué la filosofía de los teólogos del Concilio de Nicea? Para organizar la Iglesia Católica como institución política. ¿Para qué la filosofía de Francisco de Victoria, del padre Las Casas o de Ginés de Sepúlveda? Para solucionar algunos de los problemas que planteaba la conquista de América. ¿Para qué la filosofía de Voltaire, de Diderot, de D’Alembert? Para alumbrar la caída del Antiguo Régimen. ¿Para qué la filosofía liberal y utilitarista? Para organizar el capitalismo democrático de consumo. ¿Para qué la filosofía de Marx, de Engels, de Lenin? Para llevar adelante la Revolución de octubre. ¿Para qué la filosofía que se enseña en los seminarios? Para proveer de cuadros a la Iglesia católica.

4. Algunos ejemplos de respuestas a la pregunta “filosofía, ¿para qué?” en perspectiva sistemática

Desde una perspectiva sistemática referida a la filosofía académica, la respuesta a la pregunta “¿para qué la filosofía?” adquiere valores muy diferentes dependiendo de la filosofía que tomamos como referencia. Para Platón, gracias a la filosofía abandonamos el mundo de las apariencias

y de las opiniones, y accedemos al mundo real, que es el mundo de las ideas (cfr. *República* VII, 514a-514b y ss.). Boecio, esperando encarcelado su enjuiciamiento y posterior ejecución, encontró consuelo en la filosofía (cfr. 2015 [524-525]). Para san Anselmo o santo Tomás, la filosofía está al servicio de la teología cuando la fe va en busca del entendimiento, ya que los principios de la revelación son absolutos y perennes (cfr. Anselmo 1998, [1077-1078]; De Aquino, 2014 [1265-1274]). A Descartes la filosofía le sirvió para llegar a unas verdades claras y distintas, indubitables, que tomó como fundamento de todo conocimiento ulterior (cfr. 1981 [1637]). Para Maquiavelo, la filosofía estaba al servicio de la política (cfr. 2010 [1532]). Para Kant, la filosofía mundana es la legisladora de la razón, mientras que la filosofía académica es tan sólo la artista de la razón. En todo caso, para Kant la facultad de filosofía era la facultad inferior frente a las de teología, medicina y derecho, que se encargaban, respectivamente, de la salud de alma, del cuerpo y de la sociedad (cfr. AA XI, 267-393). Para los epicúreos, la filosofía tenía un efecto salutífero sobre el individuo. Marx, en la tesis undécima sobre Feuerbach, formuló su famoso quiasmo: “los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo” (1978 [1845], p. 7). La filosofía, por tanto, según Marx, sería indisociable de la búsqueda de la salud social por medio de la acción revolucionaria, pues la verdad de la filosofía no es independiente de su implantación práctica política. Los filósofos analíticos son escépticos acerca de la posibilidad de construir un sistema filosófico y consideran que la filosofía tiene que contentarse con analizar el lenguaje y perseguir el rigor en la argumentación por medio de la lógica formal. Ortega, sin embargo, reivindicó que la filosofía no puede renunciar a la construcción de un sistema, aunque se sepa que es una tarea ardua y, quizás, imposible de culminar (cfr. 1916, pp. 439-440). Se podrían seguir multiplicando los ejemplos, ya que toda filosofía académica implica, en mayor o menor medida, una autoconcepción acerca de las funciones y los límites de su propia actividad.

5. La respuesta a la pregunta “filosofía ¿para qué?” desde una filosofía materialista estoica del presente

En este apartado intentaré responder a la pregunta “¿para qué filosofía?” tomando como referencia la filosofía académica del presente. Doy por supuesto que la filosofía en sentido amplio, como *Weltanschauung*,

ha cumplido una variedad de funciones en las sociedades preestatales y las sigue cumpliendo en las sociedades del presente entre gran parte de la población; también doy por supuesto que la filosofía adjetiva puede cumplir ciertas funciones prácticas: ideológicas, propagandísticas, psicológicas; en cuanto a la filosofía administrada, como ya he dicho, mucha de esa filosofía es filosofía de tradición grecolatina y, por tanto, aunque sólo sea genéticamente, es filosofía académica. Así pues ¿para qué sirve la filosofía académica del presente?

Como he dicho, las respuestas a esta pregunta son tantas como filosofías cabe distinguir. Desde los presupuestos del materialismo filosófico, que tomo aquí como referencia, es necesario recordar que la verdadera filosofía académica no puede ser una filosofía regional segregada por una determinada actividad práctica dada en una parcela de la realidad, sino que tiene que ser, al menos intencionalmente, una filosofía sistemática dispuesta a no dejar nada fuera o al margen de la reflexión filosófica.

Por vía negativa esa sistematicidad significa que es necesario analizar y triturar todos los mitos, las ideas eternas y metafísicas y las nebulosas ideológicas del presente. Según este cometido crítico destructivo, el fin de la filosofía sistemática no tiene como horizonte la omnisciencia que se reconoce imposible, sino la docta ignorancia. ¿Cuáles puedan ser esas ideas mitológicas y metafísicas que piden un análisis crítico en nuestro presente? Sin intención de ser exhaustivo, se podrían citar las siguientes: cultura, naturaleza, Dios, religión, fetichismo, mundo, alma, mente, sentimiento, ciencia, control tecnológico, identidad cultural, felicidad, hombre politécnico, izquierdas, derechas, democracia, fin de la historia, derechos humanos, derechos de los animales, gobierno mundial, sociedad civil, justicia universal, crecimiento sostenible, autodeterminación del pueblo, Europa, individuo, progreso, Ilustración, respeto, tolerancia, relativismo, entre otras. La tarea de la filosofía, en este sentido negativo, implica establecer los límites de nuestros conocimientos; consiste en localizar el error, en detectar la basura, clasificarla y barrerla.

En un sentido positivo, la tarea de la filosofía académica es la de orientarnos en el presente ante multitud de problemas y de retos ineludibles que requieren una respuesta racional en tiempo real, una respuesta que necesita un análisis filosófico (en la tradición de la filosofía académica). Algunos de estos problemas prácticos del presente son el aborto provocado, el infanticidio, la reproducción asistida, la maternidad subrogada, la experimentación con embriones humanos,

la clonación, la eutanasia, los trasplantes, las drogodependencias, la iatrogenesis, la eugenesia, la ingeniería genética, la mejora humana, la ética de la conducta sexual, la pena de muerte, las políticas de salud y de educación, el reparto de recursos, el racismo, la emigración, la guerra, el terrorismo, el crecimiento demográfico, los límites de las ciencias, la detección y combate de las pseudociencias, el estudio de la función de las artes, la vida extraterrestre, la inteligencia artificial, el cambio climático, la gestión de la energía, el nacionalismo, la igualdad, etc. Todos estos problemas exigen tomar en consideración cuestiones científicas, pero no tienen una solución exclusivamente científica y requieren de un tratamiento interdisciplinar que es característico de la discusión filosófica académica. El sistema filosófico es el que coordina la racionalidad y la coherencia para tratar esa amplia variedad de problemas.

Epicteto, uno de los más grandes filósofos estoicos, sostuvo que “debemos hacer lo mejor con las cosas que están en nuestro poder, y tomar el resto como las presenta la naturaleza” (2015 [siglo II-III], I, 1). La tarea de discriminar las cosas sobre las que podemos actuar frente a aquellas otras que están por encima de nuestras posibilidades o fuera de nuestro control es ya, en sí misma, una tarea filosófica, gnoseológica. La discusión acerca de lo que es mejor también es propia de la filosofía académica, pues lo mejor desde un punto de vista ético no siempre coincide con lo mejor desde un punto de vista estético o desde un punto de vista político. Lo mismo ocurre con la tarea de buscar los medios mejores para adaptarnos a aquello que no podemos cambiar.

Por último, la sistematicidad de la filosofía académica, tal como ha sido ejercitada a lo largo de su historia, puede entenderse como un método que implica proceder de la manera más exhaustiva posible, analizando y criticando detenidamente todas las opciones filosóficas, todas las posibilidades y todas las teorías. Efectivamente, en no pocas ocasiones las posiciones que finalmente se adoptan y se defienden no son tanto las que *via eminentia* aparecen como claras y distintas, sino las que críticamente, polémicamente, muestran tener menos debilidades.

Referencias

- Anselmo (1998 [1077-78]). *Proslogion*. Tecnos.
Alas, L. (Clarín). (1999 [1884-85]). *La Regenta*. EDAF.
Boecio. (2015 [524-525]). *La consolación de la filosofía*. Alianza.
Bueno, G. (1974). *La metafísica presocrática*. Pentalfa.

- (1995). ¿Qué es filosofía? Pentalfa.
- (1996). *El sentido de la vida*. Pentalfa.
- (2008). La vuelta del revés de Marx. *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, 76, 2. URL: <http://www.nodulo.org/ec/2008/n076p02.htm>.
- Comte, A. (1844). *Discours sur l'esprit positif*. Carilian-Goeury et V. Dalmont.
- De Aquino, T. (2014 [1265-74]). *Suma de teología. I*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Descartes, R. (1981 [1637]). *El discurso del método*. Alfaguara.
- Durkheim, É. (1982 [1912]). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Akal.
- Epicteto. (2015 [siglo II-III]). *Disertaciones por Arriano*. Gredos.
- Jørgensen, J. (1951). *The Development of Logical Empiricism. International Encyclopedia of Unified Science vol II n° 9*. University of Chicago Press.
- Kant, I. (1994 [1787]). *Crítica de la razón pura*. Alfaguara.
- (1798). Der Streit der Fakultäten. En *Werkausgabe in zwölf Bänden. Band XI: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*. (pp. 267-393). Suhrkamp.
- Kempis, T. (2016 [1418]). *La imitación de Cristo*. Paulinas
- Maquiavelo, N. (2010 [1532]). *El príncipe*. Alianza.
- Marx, K. (1980 [1849]). Prólogo. En *Contribución a la crítica de la economía política*. (pp. 3-9). Siglo XXI.
- Marx, K. (1978 [1845]). Thesen über Feuerbach. En *Marx- Engels-Gesamtausgabe. IV. Abteilung: Exzerpte, Notizen, Marginalien. Bd. 3. Exzerpte und Notizen. Sommer 1844 bis Anfang 1847*. (p. 5-7). De Gruyter.
- Mateos, J. (ed.). (1974 [60]). Carta a los colosenses. En *Nuevo Testamento*. (pp. 542-552). Ediciones Cristiandad.
- Ortega y Gasset, J. (1916). ¿Hombres o ideas? En *Obras Completas. Tomo I*. (pp. 439-443).
- Platón. (1988). *La República*. Gredos.
- Ríos Urruti, F. (1921). *Mi viaje a la Rusia soviética*. Calpe.
- Sacristán, M. (1968). *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores*. Nova Terra.

<http://doi.org/10.21555/top.v0i59.1105>

Discussing Hermeneutically “100 años de petróleo en México” by Víctor Rodríguez-Padilla

Discutiendo el texto “100 años de petróleo en México” de Víctor Rodríguez-Padilla en clave hermenéutica

Adrián Bueno Junquero

Universidad Nacional de Educación a Distancia, UNED
España

adrian.buenojunquero@gmail.com

orcid: R-7503-2018

Recibido: 15 - 10 - 2018.

Aceptado: 19 - 03- 2019.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

After the publication of *Reforma energética en México* for the Chamber of Deputies in May of 2016, this paper discusses the text *100 años de petróleo en México* by Víctor Rodríguez-Padilla within the framework of Hans-Georg Gadamer's hermeneutics. This implies the discussion on the definition of "oil", which will become crucial in order to articulate a hermeneutical sense of the Mexican collective consciousness, its links with nationalism and the complex recuperation process that Mexico lived during the twentieth century. By delving into the connections between the interpreter and the author, and by immersing ourselves in the historical gear of oil as a part of morality, this article ends by analysing the experienced axiological basis that occurs in the text.

Keywords: Gadamer; Beuchot; hermeneutic analysis; oil exploitation; twentieth century.

Resumen

Tras la publicación de la obra *Reforma energética en México* para la Cámara de Diputados en mayo del 2016, el presente ensayo discute el texto del Dr. Víctor Rodríguez-Padilla *100 años de petróleo en México* desde la filosofía hermenéutica de Hans-Georg Gadamer. Ello implica comentar la definición de "petróleo" para conformar un sentido hermenéutico de la conciencia colectiva mexicana, sus vínculos con el nacionalismo y el complejo proceso de recuperación que el pueblo de México vivió a lo largo del siglo XX. Ahondando en las relaciones entre intérprete y autor, y sumergiéndonos en el despliegue histórico del petróleo desde sus vínculos con la moral, se termina analizando la fundamentación axiológica y simbólica que acontece en el texto.

Palabras clave: Gadamer; Beuchot; análisis hermenéutico; explotación petrolífera; siglo XX.

Introducción¹

Las relaciones comerciales son fundamentales para el desarrollo de la política exterior de los países. Configuran el horizonte de las relaciones internacionales y determinan las condiciones de posibilidad de cada uno de los organismos internos; permiten investigaciones sobre los engranajes de protección de las naciones colindantes y establecen los límites de actuación de las instituciones jurídicas. El fenómeno del petróleo en México no es ninguna excepción. La contribución que constituye el texto *Reforma energética en México*, ofrecida por el Dr. Víctor Rodríguez-Padilla en mayo del 2016 para la Cámara de Diputados, es un claro ejemplo de la influencia que ejerce el petróleo en las ejecuciones políticas internas de los países. La importancia de este texto determina nuclearmente la motivación primera y fundamental de la presente discusión, elaborada a partir de un *pathos* de búsqueda y genealogía de uno de sus pilares fundamentales: el petróleo.

En efecto, tender una mirada profunda sobre la explotación del petróleo exige tomar en consideración el anclaje geopolítico en el que se ubican las determinadas ejecuciones particulares, como por ejemplo PEMEX, surgida a raíz de la reivindicación de trabajadores en el año 1938 al presionar y motivar “la nacionalización encabezada por el presidente Lázaro Cárdenas” (Marcela, 2010, p. 201). Como muchos otros fenómenos políticos, el petróleo también debe atenderse desde la convergencia de las diferentes áreas de la vida política, como pueden ser las relaciones interestatales o la ejecución de políticas internas, sin desatender en ningún caso al agregado de datos proporcionado por los y las profesionales de la corriente archivística historiográfica. Con ánimo de introducir el texto recién presentado a la Cámara –y que seguramente terminará siendo decisivo para la realidad del pueblo mexicano–,

¹ A propósito de la influencia de la fenomenología en la hermenéutica, se citan las obras de Husserl y Heidegger de acuerdo con una breve modificación de la guía APA de citación, empleando la abreviatura “Hua” para los textos de la *Husserliana* –obras de Husserl– y “GA” para los textos de Heidegger. A ambas abreviaturas le siguen dos puntos (“:”), la paginación en alemán y la correspondiente traducción española. Entre la paginación original y la traducidas se emplea una barra (“/”). Si no se dice lo contrario, las traducciones son del propio autor.

se analiza el texto inédito del autor por su carácter pedagógico y su innegable esencia didáctica, así como por el rigor que muestran las investigaciones (decisivas, sobre todo, para entender su contribución).

Ahora bien, desde el paradigma de la investigación nos orientamos a los datos para escapar del horizonte inmanente del mismo ejercicio y lograr la trascendencia del eje de la interpretación. Los datos mismos no pueden autodenominarse. Más allá del debate acerca de la consistencia ontológica de los mismos, anclados en nuevas formas de realismo,² ciertamente el ejercicio filosófico exegético requiere, además del estado de cosas (*der Sachverhalt*), una determinada lógica u horizonte de actos. En este sentido, una de las tareas propias del humanista consiste en ahondar en la naturaleza de los datos para conocer la “esencia” de aquello que se pretende investigar. Alternativamente podemos emplear el término “mismidad” a la hora de referirnos a un agregado de datos mismos –*factum*–, o bien “esencia” si con él nos referimos a la identidad con arreglo a la cual aquello referenciado –en este caso el petróleo– puede seguir *siendo* tal o cual cosa, prestándose en dicho flujo temporal a los ejercicios exegéticos, manteniéndose él mismo en el tiempo, identificable y verificable por medio de la circularidad de la comprensión. A propósito del origen fenomenológico de la hermenéutica filosófica contemporánea, y al mismo tiempo teniendo en cuenta la naturaleza hermenéutica del presente análisis, conviene analizar los textos desde la vuelta a “los textos mismos”.³ A lo largo de este viaje o viraje filosófico únicamente

² Un ejemplo de análisis próximos a la hermenéutica es el *new realism* de Maurizio Ferraris. Incidiendo en el estadio prereflexivo o prepredicativo encuentra la reflexión del autor una fundamentación de los objetos circummundanos en el denominado “hecho de preexistencia” (*fact of pre-existence*). La siguiente explicitación parece mostrar algunas vinculaciones entre posestructuralismo y la propuesta de ontologización de la esfera relativa a la preexistencia: “Tal perspectiva puede presentarse a sí misma en diferentes matices, hasta el punto de discutir que aquí no hay nada dado y que todo es construido por nuestros diseños conceptuales y aparatos perceptuales” (Ferraris, 2014, p. 173).

³ A propósito de la máxima husserliana “a las cosas mismas” (*zu den Sachen selbst*) podríamos trazar una analogía en el campo de la hermenéutica con la expresión “a los textos mismos”. A pesar del debate interno en la comunidad de la fenomenología, la máxima podría explicarse a través de la llamada a la *originariedad* (*die Ursprünglichkeit*). La prometida reflexión genética anticipada por Husserl en 1922/23 se complementará con las cuestiones relativas al *mundo de la vida* (*die Lebenswelt*) y la constitución de la *humanidad* (*das Menschentum*)

hallamos una suerte de imperativo metodológico a seguir con tal de porfiar presunciones *ab initio*: tomar especial distancia con respecto al horizonte propio de dependencias (sociales, culturales, jurídicas, etc.).

A pesar de la multiplicidad de enfoques hermenéuticos, existe una cierta unanimidad en la hermenéutica filosófica (ampliamente sistematizada por Gadamer) en relación con el horizonte de condicionantes o “prejuicios” (*Vorurteile*) que motivan el experimentar en una u otra dirección. Aquí se emprende una tarea que no se encuentra exenta de dicha influencia. Prescindir de la propia carga cultural conlleva la ejecución de nuestra actitud interpretativa como intérpretes encaminada a revelar una nueva perspectiva analítica capaz de dialogar cara a cara con la corriente archivístico-documental. A propósito de estas consideraciones de tipo material que afectan a la naturaleza de los fenómenos históricos, y por lo tanto también al fenómeno concreto del petróleo, debemos señalar asimismo la importancia de desplegar un análisis metodológico suficientemente riguroso para contrastar los datos procedentes de la corriente archivística.

Según la taxonomía clásica de las ciencias que proporcionan las diferentes herramientas de lectura e interpretación de textos, podemos elegir entre un gran número de posibles metodologías de análisis. Algunas toman en consideración la intencionalidad del autor, como por ejemplo el análisis jurisprudencial propio de la ciencia jurídica (dirigido a descubrir “la voluntad del legislador”) influenciado por la filosofía

en el periodo de Friburgo. Algunos de los escritos fundamentales de este último periodo fueron editados por Thomas Nenon y Hans Rainer Sepp y se encuentran actualmente publicados en el volumen XXVII de la editorial canónica *Husserliana* bajo el título *Aufsätze und Vorträge* (1922–1937). Uno de los textos de referencia para comprender la llamada a la originariedad en este último Husserl es el denominado *Über die Gegenwärtige Aufgabe der Philosophie* (1934), donde se expone muy claramente la vuelta a la originariedad en términos de una vuelta a la “autodonación”, a la *evidencia auténtica*: “Vuelta a la originariedad, la llamada autodonación originaria, vuelta a las cosas, a la evidencia auténtica” (Hua XXVII: 234). A lo largo de la evolución del proyecto fenomenológico de Husserl parece predominar una interpretación de la máxima esencialmente vinculada al régimen originario de la “dación” –o “donación”, según la traducción– que determina el “juzgar sobre las cosas racional o científicamente” (Hua XIX/1: 41/119), originado por el “retroceder a las «cosas mismas»” (Hua XIX/1: 10/218). Es este camino hacia las cosas mismas el que permite, en última instancia, “crear una teoría del conocimiento” (Hua XXX: 340).

hermenéutica de Schleiermacher, mientras que otros se centran en la apertura de multiplicidades implícita en la lectura, como Roland Barthes. A caballo entre las dos perspectivas hallamos la filosofía hermenéutica de Hans-Georg Gadamer, heredera de la peculiaridad teológica de la hermenéutica kierkegaardiana.⁴ Sin ánimo de abordar exhaustivamente este tipo de cuestiones, aclaramos que el presente ensayo se servirá de esta última corriente de interpretación para analizar el texto inédito de Víctor-Rodríguez Padilla titulado *100 años de petróleo en México*. Empleando la metodología hermenéutica se pretende hacer visible el entramado de significados que se manifiestan o surgen del movimiento circular de la comprensión a través de los rayos intencionales.

Por lo que respecta al objeto de estudio, conviene subrayar que la obra comentada refleja un análisis historiográfico del fenómeno del petróleo en México desde la consumación de la Independencia en 1821 hasta 2010 analizado en escasas diez páginas. A la precisión de las reflexiones se le suma una constante mención de fechas que sitúan al lector o lectora en una interesante visión panorámica sobre la evolución del fenómeno del petróleo en México. Con ánimo de hacer visible esta reflexión se ha pretendido emplear el método hermenéutico de Gadamer, tendiendo nexos con algunas reflexiones de otros autores. No se han desatendido aspectos teóricos de primer orden, como por ejemplo la relación entre interpretación y comprensión o el acontecer histórico de la verdad (del texto) en conexión con las reflexiones del autor, ni se pretende en ningún caso analizar de forma aislada el método filosófico o bien aventurar una reflexión desfragmentada de la continuidad histórica del fenómeno. Por el contrario, se ofrece una visión de los contenidos del texto que escapa a las reflexiones ordinarias en la materia para conocer en última instancia

⁴ Hallamos en la obra de Gadamer *El giro hermenéutico* una clara alusión al modelo hermenéutico de Søren Kierkegaard: “Hemos visto que esta crítica al concepto de subjetividad del idealismo se remonta a Kierkegaard [...]. La «relación del tú» aparece aquí como instancia contraria al kantianismo de la época y al primado del ego transcendental” (Gadamer, 1995, p. 20). Una de las obras más importantes del autor danés es precisamente *Las obras del amor* (1847), en la cual el ejercicio hermenéutico muestra la *intentio* de anunciar el salto del “tú” al “yo”: “El caso es que al decir «amarás al prójimo como a ti mismo», ya está contenido ahí lo que se presupone: que todo ser humano se ama a sí mismo” (Kierkegaard, 2006, p. 35).

el horizonte de la verdad hermenéutica que se revela en el texto, esto es, la historicidad o evolución del fenómeno del petróleo en México.

2. El petróleo como fenómeno histórico. Acerca de la moralidad implícita en el uso nocivo

Una de las dimensiones reseñables es la temporalidad en la que se inserta el análisis del autor. A propósito de la contextualización temporal nos enfrentamos a un “tipo” de fenomenalidad de corte histórico. A este respecto el autor inicia el texto definiendo el petróleo históricamente, aunque parece que ello implica algo más que una mera dimensión temporal. Dice Rodríguez-Padilla: “En aquel entonces el petróleo era un producto nocivo porque dejaba inservibles las tierras que impregnaba cuando emergía a la superficie por razones naturales o producto de perforaciones de agua” (Rodríguez Padilla, 2010, p. 4). A pesar de que el texto parafraseado no muestra directamente el momento histórico concreto, es posible identificar la impresión temporal concreta que atraviesa el fenómeno del petróleo a través de la expresión “en aquel entonces”, identificado *a posteriori* con el contexto histórico de 1821. Digamos que la precomprensión holística del texto a través de su tejido narrativo es aquello que permite explicitar decisivamente el carácter histórico de la definición.⁵

A continuación el autor define el petróleo en términos nocivos. No obstante, el adjetivo “nocivo” no desempeña una mera función adjetival. De hecho, también califica la noción de un modo peyorativo,

⁵ Este carácter temporal del petróleo como fenómeno necesariamente histórico puede ser interpretado asimismo desde la hermenéutica de Paul Ricoeur. Su propuesta, como señala muy bien Etxebarria, estaría vinculada al “mito”, que a su vez “está subordinado al símbolo no sólo porque es una concreción del mismo en forma de relato, sino también porque está más directamente unido al rito y a las instituciones sociales” (Etxebarria, 1995, p. 43). De esta manera, la interpretación adquiere también una visión histórica como en la hermenéutica filosófica gadameriana. La diferencia sería la referencia a la simbología y la influencia que ejerce sobre la concepción del mito, ya que todo mito es símbolo pero no todo símbolo es necesariamente un mito. Para un análisis profundo de la hermenéutica filosófica de Gadamer en sus diferentes ramificaciones recomendamos encarecidamente la reciente obra de Ma. Carmen López Sáenz, titulada *La hermenéutica filosófica de H-G. Gadamer. En busca de la verdad* (2018).

es decir, imprimiendo una determinada carga negativa sobre el petróleo; ello es especialmente ostensible en su carácter de *producto*. Con arreglo a la aplicación de la hermenéutica filosófica subrayamos que nuestra *intencionalidad*, es decir, nuestro rayo *intencional* en tanto que intérpretes, se dirige a la situación objetiva textual y particularmente a la definición del petróleo. En esta dirección particular –que imprime una cierta aprehensión o modo de *contención* del fenómeno como *topos* de surgimiento del significado– se revela el fenómeno del petróleo en su progresión histórica. Describiendo los modos a través de los cuales aprehendemos los significados que se manifiestan progresivamente a lo largo de la lectura podemos enfrentarnos a nuestra condición cultural –horizonte *predado*–,⁶ pero también podemos comprender la verdad que se revela en la lectura del texto –horizonte de significatividad del petróleo–.

Sin olvidar que nuestra intencionalidad está condicionada por los denominados prejuicios, hacemos frente a la designación histórica del petróleo definida peyorativamente a causa de su manera de prestarse al modo-de-ser en producto. En este sentido, la referencia al carácter moral de la nocividad del petróleo vendría dada por nuestra propia cultura moral y formaría parte de nuestro horizonte de prejuicios; de lo contrario no seríamos capaces de comprender este carácter de peligrosidad o empobrecimiento que se encuentra restringido a la forma con la que ha evolucionado el uso del petróleo históricamente. Aquí empleamos la expresión “uso del petróleo” porque la aparente referencia a la naturaleza del petróleo en términos peyorativos está fuertemente vinculada al uso de éste. No es que el petróleo sea por naturaleza un mal ontológico. Digamos que la definición historicista no entronca necesariamente con

⁶ Esta dimensión parece conservarse en una región invisible desde la que opera anónimamente. Pero lo cierto es que viene influenciada por la temprana filosofía heideggeriana y refleja ese estado de cosas que pertenece al intérprete porque agrupa todas las vivencias que se han constituido a lo largo del tiempo, aquéllas de las que no puede prescindir voluntariamente cuando se enfrenta a un texto. Más que anónima, por lo tanto, sería identificable. Digamos que no es posible prescindir de ella en el acto de interpretación a través del cual lleva a cabo su función principal: “poner a prueba el prejuicio que está instalado, [...] su origen y su validez” (Gadamer, 1984, p.66). Podríamos decir que es uno de los primeros caminos que conducen hacia el acontecer o surgimiento de la verdad hermenéutica.

una postura naturalista. Esto es especialmente relevante para recuperar esa región de valoraciones habitualizada, encargada de conformar el *ars comprehendí* desde el que vivimos siempre interpretando. Aunque también es relevante para descubrir la moralidad presente en el texto y que parece revelarse por medio de la comprensión del fenómeno. A esta doble referencia parece añadirse, como veremos, un conflicto de intencionalidades que debe ser superado por medio de la aplicación de los principios de la hermenéutica. Por el momento tengamos en cuenta este entrecruzamiento de sentidos que parece revelarse en el acto de lectura y que se halla dirigido al carácter *nocivo* del petróleo en tanto que producto de una determinada historia epocal.⁷

A lo largo de la exposición presentada por el autor hallamos algunas de las posibles causas del carácter nocivo del petróleo. Parecería que el autor sostiene una tesis naturalista del petróleo como producto nocivo en su misma *essentia* al emplear la expresión “por razones naturales”. En realidad, como veremos, no son causas procedentes de argumentos naturalistas o biologicistas las que parece defender el autor al numerar las causas naturales de la nocividad del petróleo. Más bien parecen estar vinculadas a sus modalidades de uso. Es la razón instrumental la responsable de conferir la nocividad al petróleo. Gracias a la pluralidad de causas que nos llevan a entretener una cartografía histórica dirigida al “mal” uso podemos comprender su definición histórica. Ejemplo de ello

⁷ No cabe duda alguna de que la pregunta debería ser abordada desde la misma concepción de símbolo que teoriza Ricoeur. En este sentido cabe señalar que Ricoeur entiende el concepto de “símbolo” en términos de una expresión lingüística de doble sentido que requiere una interpretación, siendo ésta un trabajo de comprensión que se propone descifrar los símbolos. En ningún caso puede ser un concepto lógico ni una objetivación de la realidad. Entendemos, pues, por “símbolo” (dice Ricoeur) la producción de signos “donde el sentido, no conforme con designar una cosa, designa otro sentido que no podría alcanzarse sino en y a través de su enfoque o intención” (Ricoeur, 1970, p.18). La respuesta, por lo tanto, es efectivamente afirmativa, pues el petróleo, por la definición necesariamente temporal que el autor mediante su intencionalidad proyecta sobre el texto, no puede desligarse, en el texto, del contexto histórico y geográfico que es inherente al transcurrir. Además de símbolo sería, para Ricoeur, un mito que revela una determinada red de significaciones con carga semántica y que muestra la historicidad del fenómeno del petróleo en el momento histórico concreto, o como diría Etxebarria, expresión de la vida misma, que es “símbolo, imagen, antes de ser experimentada y vivida” (Etxebarria, 1995, p. 43).

son “las normas favorables a la propiedad privada” (Rodríguez-Padilla, 2010, p. 6) o las fricciones entre México y Estados Unidos surgidas por la imposición que desprendía la Constitución de 1917. En ella se “declaró al petróleo propiedad de la nación” (Avella y Hernández, 2018, p. 1729). También es relevante la cesión de las primeras compañías petroleras “ante el empuje de empresarios financieros” (Rodríguez-Padilla, 2010, p. 6), llegando a ser cuatrocientas las firmas que poseían derechos sobre el petróleo mexicano. Parecen cifrarse enormes cantidades de cesiones petrolíferas detrás de una mera definición sobre el uso nocivo del petróleo. Tal vez la pérdida constante de fuentes petrolíferas condujera al autor a describir el petróleo no solamente en términos nocivos a través de su vinculación con el uso, conformado progresivamente a lo largo de las décadas, sino también en términos religiosos. Prueba de ello es el uso del término “maldición”. De alguna manera nos encontramos frente a una lógica de grados que encuentra su entera plenificación⁸ en el carácter

⁸ El término “plenificación” encuentra tal vez su sistematización más amplia en la fenomenología husserliana y su revisión en la obra heideggeriana. Se encuentra vinculado a la “lógica del cumplimiento” (*die Erfüllung*) como ideal de conocimiento de la fenomenología estática –aprehensión intencional del objeto–, aunque también presente en la fenomenología genética –estudio de la historicidad de la experiencia–. Conviene aclarar que el término “plenificación” no se emplea en virtud de una concepción aristotélica de la verdad, como si una intencionalidad terminara sincronizándose gradualmente con otra intencionalidad, reproduciendo así la lógica de adecuación. A este respecto debemos mencionar la importante revisión de la noción de “verdad” elaborada por Heidegger, la cual sirve en gran medida de inspiración a Gadamer, sobre la “verdad” como desocultamiento en la configuración temprana del pensamiento heideggeriano –antes del giro protohistórico–. Dicha concepción no supone una ruptura frontal con Aristóteles, quien señalaba: “Y, acerca de la verdad, digamos que no todo lo aparente es verdadero” (Aristóteles, 1998, 1010b, p. 198). Parafraseando el § 44 sobre *Dasein, aperturidad y verdad* de la conocida obra *Sein und Zeit* (1927) encontramos en qué consiste propiamente el análisis ontológico-hermenéutico: “poner al descubierto sus fundamentos ontológicos” (GA II: 283/231). A este respecto señala Heidegger: “El «ser verdadero» del λόγος, es decir, el ἀληθεύειν, significa: en el λέγειν como ἀποφαίνεσθαι, sacar de su ocultamiento el ente *del que* se habla, y hacerlo ver como desoculto (ἀληθές), es decir, descubrirlo” (GA II: 44/53). Líneas después destaca: “la «verdad» tiene este sentido” (GA II: 44/53). De todas estas cuestiones recupera Gadamer una concepción de la verdad no solamente enraizada en el núcleo de la predisposición a la comprensión, como una especie de toma ontológica de

“bendito” del petróleo, antagónicamente posicionado gracias al carácter “maldito”; ambos atravesados, eso sí, por el uso de éste. No solamente se trata de una determinada modalización de la actividad interpretativa en función de la cual se consolida una determinada “valoración” de corte religioso; también encuentra la dicotomía una estrecha línea conductora, pues el carácter maldito del petróleo (o, mejor dicho, el petróleo ya convertido en “maldito”) es potencialmente convertible en *bendición*, o dicho en otros términos, en petróleo “bendito”, tomando como referencia el “progreso técnico que hizo posible la refinación y el uso de los derivados del petróleo para la iluminación” (Rodríguez-Padilla, 2010, p. 4).

Ahondando en el siguiente nivel es menester destacar que dicha plenificación consiste en un *analogon* de la noción hermenéutica de “verdad”. No se realiza únicamente queriendo ni se puede perseguir de una manera activa dado que no se trata de un cumplimiento formal. Para comprender el origen de la *verdad* como unicidad de la comprensión, originaria en último término de la interpretación, ha de tenerse en cuenta que toda comprensión se halla imbricada en un proceso hermenéutico de contacto circularmente diseñado en el acto de interpretación. En otras palabras, diríamos que el acto interpretativo revela siempre el horizonte de comprensión al que estamos arrojados cuando leemos obras.⁹ Afín a esta línea de interpretación, Paul Ricoeur

posición, sino también, y sobre todo, en la lectura instalada en el siglo XVIII por H. L. Lambert empujada por una noción de “certeza” vinculada al reconocer: “Tenemos un concepto claro cuando podemos volver a reconocer la cosa” (Lambert, 1764a, p. 7). No por el “reconocimiento” epistemológico *in stricto sensu* sino fundamentalmente por el movimiento de traer-a-presencia, a la luz, al claro, aquello que denominamos “el fenómeno” de la verdad: “El concepto de apariencia, tomado del término así como de su primer origen, viene del ojo o la vista, y se expande progresivamente a los otros sentidos y a la imaginación” (Lambert, 1764b, p. 218). A esta lectura del término griego *phenomenai* le confiere Heidegger el siguiente estatuto o definición: “*phenomenai* quiere decir, por consiguiente: lo que se muestra, lo automostrante, lo patente; lo que se muestra, lo automostrante, lo patente” (GA II: 51/60). De esta manera, desempeña la plenificación un rol fundamental en la hermenéutica como *acontecimiento* de verdad.

⁹ La noción de “horizonte” ha sido tratada por Gadamer en las dos primeras secciones de *Verdad y método*, sobre todo en el capítulo 11 de la segunda, donde lo presenta como una condición de posibilidad de la apertura del preguntar: “La

señala que el sentido se halla de la mano de la interpretación aunque de un modo correlativo, ya que la noción de “símbolo” –y en este caso el petróleo como ente simbólico– se halla estrechamente vinculada a la red de significaciones sedimentadas en los signos que configuran una textura semántica –la carga religiosa en este caso–. Esta especie de red de significados vinculada correlativamente a la interpretación nos conduce directamente a la multiplicidad de sentidos.¹⁰ A partir de la multiplicidad mencionada adquiere protagonismo una determinada concepción del petróleo, es decir, una determinada forma de comprender y significar el fenómeno del petróleo que parece estar por encima del resto de posibles interpretaciones. A este “destacamiento” nos referimos para definir el *factum* del petróleo. Desde un nivel particular diríamos que el sentido histórico del petróleo más representativo y adecuado para comprender el desarrollo de la comercialización y la explotación del petróleo en México está vinculado, por los hechos documentados, es decir, por el horizonte fáctico, al *mal* uso de éste. La verdad hermenéutica se encuentra a caballo entre la facticidad y la comprensión, de tal manera que tanto el *hecho* –uso concreto del petróleo, elemento temporal, etc.–, como el *interpretar* se encuentran vinculados a ella. Tal es la fuerza de la circularidad de la comprensión que el “mal” uso del petróleo, como situación objetiva particular, termina penetrando en la definición del petróleo *maldito*. Llegados a este punto podríamos asegurar el carácter moral que se halla detrás de la intencionalidad del autor. Tampoco

apertura de la pregunta tiene sus límites, en ella está contenida una delimitación implicada por el horizonte de la pregunta” (Gadamer, 1984, p.441).

¹⁰ Uno de los grandes exponentes de la filosofía hermenéutica es Roland Barthes, quien realiza una lectura casi mística de la multiplicidad de sentidos al formular la siguiente pregunta sobre el lector: “¿No siente acaso que retoma contacto con lo cierto más allá del texto, como si el lenguaje primero de la obra desarrollara en él otras palabras y le enseñara a hablar una segunda lengua?” (Barthes, 1972, pp. 53-54). Lo interesante de Barthes para el trabajo que estamos realizando es, precisamente, el estatuto privilegiado que confiere al lector, o mejor dicho, a la intencionalidad del lector; es el carácter originario de creación de saber y de sentidos. Esto lo recoge muy bien Ma. Carmen López cuando asegura que “Barthes piensa que el nacimiento del lector ha de producirse a costa de la muerte del autor” (López, 1997, p.56). En este aspecto la filosofía hermenéutica de Barthes cumpliría la positividad extrema que Beuchot identifica en el movimiento de las lógicas univocistas hermenéuticas en la medida en que prioriza la intencionalidad del lector por encima de la del autor.

podemos dudar del salto cualitativo del petróleo *maldito* al petróleo *bendito* dado a partir de un proceso que se halla lejos de un salto de carácter inmediato. De ahí la importancia de la continuidad histórica del fenómeno. En función de cómo fue progresando el uso desde 1821 hasta las primeras décadas del siglo XX nos encontramos ante una determinada toma moral de posición.

Si ahondamos en esta consideración de tipo religioso representada por los términos “bendición” y “maldición”, atendemos su modo de hundirse sobre un determinado horizonte de religiosidad vinculado a la *moralidad*. En nuestro lenguaje cotidiano diríamos que no se ha utilizado “bien” el petróleo y, por lo tanto, no se ha cumplido con el ideal moral que representaría el mejor uso del petróleo. Tengamos en cuenta que este campo de problemas no se revela en la intencionalidad del autor como si su origen fuera *unilateral*. A causa de la reciprocidad de las intencionalidades también requiere atender a la del intérprete. Llegar a comprender cómo opera la religiosidad del fenómeno del petróleo significa, *ex ante*, estar en-frente de la verdad del texto.¹¹ Una vez que el intérprete hace experiencia de este carácter moral o religioso conectado al uso y representado por el tránsito de lo nocivo a lo *maldito*, se permite la prerrogativa de comprender este horizonte que le devuelve al estadio originario de manifestación de la verdad. No es que la verdad esté allí esperando a ser conocida, sino que acontece en ese conflicto de intencionalidades por medio de la comprensión de aquello explicitado en la textura narrativa.

Trayendo estas consideraciones al terreno material del texto revisamos el plano histórico de la línea de acontecimientos. Al momento de posicionarnos frente al texto nos encontramos potencialmente ante una determinada tensión de intencionalidades. De esta manera, la superación –total o parcial– de las tensiones hará plausible las relaciones entre religiosidad y moral. En función del grado de disposición de las dependencias predadas de las experiencias previas a la lectura –la “mochila del lector”– estaremos ante un tipo concreto de comprensión

¹¹ Esta especie de “topologización” o tomas-de-situación del comprender encuentra su originaria exposición en la fenomenología heideggeriana. A este respecto Martínez Marzoa señala en qué consiste el rasgo del comprender en la fenomenología de Heidegger: “Que algo ‘tiene sentido’ quiere decir ni más ni menos que ese algo resulta comprensible, esto es: interpretable de alguna manera” (Martínez, 1999, p. 8).

–un determinado grado de plenificación circular–. En este sentido, parece que el tránsito de lo nocivo a lo maldito opera en una posible tabla o cuadrícula de grados. Ante todo, lo maldito es ulterior a lo nocivo por su carácter insuperable. Está vinculado a una determinada idea de “caos”, una suerte de final irremediable. En este sentido, a nivel cualitativo identificamos lo maldito con la destrucción, la desaparición o la oscuridad de las posibilidades de progreso, mientras que lo bendito guarda una estrecha relación con el crecimiento y la esperanza de la luz. Ambos caracteres representan ese régimen de religiosidad orientado a la moralidad que parece estar conectado con la razón instrumental, y ésta al *empoderamiento*. Ahora bien, dado que identifica la caída del poder con la explotación petrolífera producida por empresarios estadounidenses, podemos observar un choque de intencionalidades entre el autor y el intérprete que opera en el subsuelo de una teoría moral de progreso. ¿Acaso es la máxima “México hubiera sido mejor si hubiera tenido la potestad absoluta de su fuente natural” una manera adecuada de expresar una mirada crítica que empuje la recuperación? Lo cierto es que la cuestión no se encuentra exenta de dificultades. Ahondemos en los siguientes niveles para traer algo de luz a la reflexión.

Al lado del primer nivel histórico encontramos no solamente el *uso* sino la moralización del modo-de-ser productivo del petróleo. Si consultamos el texto en este punto convendríamos a ubicar la primera entre 1821 y 1910. La segunda podría localizarse entre 1910 y 1921, cuando México se situó “en el primer lugar como exportador y en el segundo como productor de petróleo crudo” (Rodríguez-Padilla, 2010, p. 6). Con base en estos intervalos aprehendemos, como intérpretes, el nexo estructural entre el petróleo y su uso, a la vez que descubrimos el tejido histórico que imprime cualquiera de sus manifestaciones. Traducido al lenguaje hermenéutico, diríamos que el carácter histórico impreso en el uso abre un horizonte infinito de sentidos. Una posible vía resolutive podría ser la hermenéutica analógica de Beuchot como prototipo filosófico abierto a la explicitación del tránsito de la maldición del petróleo a la bendición, con la participación y la mediación de las intencionalidades que entran en juego a raíz de la lectura –autor e intérprete–.¹² Ello nos

¹² Son tres los principios en los que se basa la hermenéutica analógica: (1) mediación entre lo unívoco y lo equívoco; (2) participación; (3) privilegio de la diferencia sobre la identidad. Siguiendo el esquema aristotélico del punto medio y la influencia platónica de la ἀρετή, la hermenéutica analógica propone

muestra que el conflicto de intencionalidades propicia el surgimiento de un punto intermedio en el que se puede dar la comprensión de los sentidos, entendidos éstos como correlaciones de las interpretaciones que son en última instancia agrupaciones de rayos intencionales. De este modo, el intérprete se posiciona comprensivamente frente al texto cuando logra plenificar la circularidad a través de la intermediación que denominamos “punto conflictivo de intencionalidades”. Así es cómo acontece la verdad hermenéutica.

En cualquier caso, más allá del conflicto de intencionalidades dado en la comprensión del texto, podemos ahondar en este carácter maldito del petróleo ubicándonos en el primero de los periodos (1821-1910). En esta primera etapa hallamos una referencia a 1901 por ser el año en el que “la primera ley petrolera reconoció claramente el derecho del superficiario a explotar el petróleo encontrado en sus terrenos” (Rodríguez-Padilla, 2010, p. 5). Posteriormente, la legislación de 1909 “coronó el periodo durante el cual el petróleo fue arrebatado a la nación” (Rodríguez-Padilla, 2010, p. 5). Parece que este dominio representado a través del acto de “arrebatar” hace referencia al régimen de Porfirio Díaz en lo que concierne a las *cesiones*. Es como si (*als ob*) la riqueza de Estados Unidos a través del lucro del suelo y el subsuelo –modalización del *uso*– aumentase con arreglo al dominio. En palabras del autor: “de esa manera se dio carta de naturalización a la política que se aplicaba en Estados Unidos” (Rodríguez-Padilla, 2010, p. 6).

Ante todo, conviene no olvidar la influencia que ejerce nuestro bagaje cultural en la comprensión de la verdad hermenéutica que acontece en la lectura. Sin ella no podríamos comprender la noción de “riqueza” o la imagen de los empresarios estadounidenses –e incluso de Estados Unidos–, con todas las consideraciones políticas que de ahí

un parámetro dual de proporcionalidad que permite *vivificar* el texto, de donde resulta una especie de nueva intencionalidad del texto que revela el sentido y a la que hay que tender de forma ideal para alcanzar el acceso hermenéutico a los sentidos del texto. Beuchot lo expresa con las siguientes palabras: “Me parece que se trata de buscar una solución intermedia, pero que no peque de simplismo con una idea de término medio trivial e inútil, sino que sepa recoger ese ideal de los griegos de un término medio virtuoso, a la vez complejo y rico, difícil y fecundo, que es lo que nos guía” (Beuchot, 2006, p. 12). Téngase en cuenta que el adjetivo “analógica” proviene de los pitagóricos, por lo cual no sorprenderá que ellos la tomaran como “el sentido de la proporción” (Beuchot, 2015, p. 133) y que el autor termine por atribuirle un rol fundamental.

puedan derivarse. No entendemos el texto si no dialogamos con nuestro horizonte.¹³ No hablamos de planos de abstracción descontextualizados, sino de sedimentaciones culturales que permiten el surgimiento de la verdad hermenéutica. Un buen ejemplo de esta reflexión dirigida a las profundidades del fenómeno es el carácter cultural de la religiosidad que imprime el salto cualitativo entre el uso del petróleo “maldito” y el uso “bendito” de esta fuente natural. Solamente descendiendo hasta las últimas manifestaciones de este tipo de sedimentaciones se ha podido hacer una primera toma de contacto con algunas esferas políticas que han motivado la aparición de reflexiones como el texto que venimos comentando. Las relaciones entre México y Estados Unidos, la remisión a la propiedad privada o las condiciones de explotación petrolífera ofrecen una visión contextual imprescindible para conocer los entresijos del fenómeno del petróleo que Rodríguez-Padilla presenta en el texto.

3. El régimen de Porfirio Díaz. Hacia la recuperación (1921-1940)

En la medida en que el análisis de Rodríguez-Padilla no se termina en el año 1921, se presenta a continuación un minucioso examen de las condiciones históricas que han determinado la etapa de la denominada “recuperación”. Tras explorar el salto cualitativo del uso maldito del petróleo al uso bendito del éste y calificarlo como “uno de los grandes enigmas del siglo XXI” (Rodríguez-Padilla, 2010, p. 4), el autor tratado sostiene la tesis que venimos defendiendo sobre la vinculación entre el carácter histórico del petróleo y el estatuto moral que opera en la base. En este sentido, dice el autor, el uso histórico del petróleo es el responsable de haber “transformado valores, modos de vida, uso del territorio y el ambiente” (Rodríguez-Padilla 2010, p. 4). Y esto fue especialmente relevante durante el proceso de nacionalización por el arrebato que

¹³ Resultaría imposible comprender el texto y hacer coincidir nuestra historicidad con la del texto sin un prejuicio sobre el concepto de “maldición” o “bendición”. De intentarlo, estaríamos ante una especie de *epojé* de las intencionalidades que suspendería el carácter histórico del petróleo en tanto que fenómeno, una desconexión (*die Abschaltung*) del índice temporal en el que irremediamente se ubican las reflexiones de los fenómenos históricos. Con la eliminación del índice de validez en el que se inscriben los fenómenos de la historia se elimina la misma posibilidad de la reflexión histórica. Ello nos reconduciría a la pregunta por la veracidad de los hechos en la historia, con todas las consecuencias filosóficas que se puedan derivar de este tipo de reflexiones.

sufre el petróleo durante el régimen de Díaz. El texto preliminar que introduce las condiciones de este nuevo tratamiento del petróleo es el siguiente:

La legislación de 1909 coronó el periodo durante el cual el petróleo fue arrebatado a la nación. Ya con plena conciencia del valor económico de ese don de la naturaleza, el enorme potencial del país y del valor que se estaba entregando a unos cuantos, la dictadura de Díaz no tuvo empacho en establecer que los “criaderos o depósitos de combustibles minerales bajo todas sus formas y variedades” [...] eran propiedad exclusiva del dueño del suelo (Rodríguez-Padilla, 2010, p. 5).

Líneas después señala que “detrás de esa reforma se encontraban las compañías petroleras que buscaban consolidar sus privilegios” (Rodríguez-Padilla, 2010, pp. 5-6). Aplicando los principios hermenéuticos nos topamos con una expresión relevante que no solamente introduce la peculiaridad de esta nueva etapa, sino que también determina el *ideal* moral de progreso que acompañó a México desde la segunda década del siglo XX hasta mediados de siglo. Para analizarla tomamos en consideración la circularidad de la comprensión en sus estrechos lazos con el choque de intencionalidades que se revela con la expresión “arrebatado a la nación”. Si procedemos a distinguir posibles significados, podríamos construir el siguiente *numerus clausus*:

- (1) “Arrebatado” hace referencia al verbo “arrebatar”, procedente éste del árabe *ribāt*, cuyo significado se restringía al lugar de lucha y empoderamiento del pueblo musulmán. Lleva consigo el carácter de *ejercer* el poder para cumplir con un determinado interés particular; lo caracteriza, por tanto, la ausencia de una legislación o un ente legítimo encargado de velar por la apropiación. De aquí se desprenden dos sentidos posibles:
 - a. El petróleo es *arrebatado* a causa de la pérdida de potestad de México sobre el petróleo. Ello implicaría el carácter nacionalizado del petróleo antes del uso de la fuerza, de modo que México tenía la potestad petrolífera pero la pierde tras el ejercicio de poder. Una suerte de “dominio al uso”.
 - b. El petróleo es *arrebatado* legítimamente por la Constitución de 1917 pero el autor lo considera un acto ilegítimo. Esto implicaría tomar contacto con el acontecer

que se presenta en el texto y que vendría a referirse a la *injusticia* del ordenamiento jurídico del momento. Dicha injusticia se manifestaría a partir del choque de intencionalidades entre el intérprete y el autor, y no correspondería, en ningún caso, a un estado de cosas histórico o una mera remisión fáctica.

- (2) “Nación” hace referencia al país de México en el plano territorialmente definido de relaciones ciudadanas. Parece que el vocablo, al ir acompañado del término “arrebatao”, se manifiesta en un plano de *pérdida*. Podemos ver en él un cierto ideal de progreso moral vinculado a una determinada idea del pueblo de México, mas su vinculación con el estado “arrebatao” del petróleo parece referirse a la intromisión *ilegítima* y no tanto a una mera descripción del intercambio de propiedades.

A través de la pluralidad de interpretaciones podemos tomar nota de las diferentes posibilidades hermenéuticas de interpretación. Desde nuestra posición como intérpretes podemos intencionalmente dirigirnos a la comprensión del texto y revelar así cuál es el conflicto de intencionalidades que se manifiesta a través del *arrebato*. No cabe duda alguna de que el arrebato provoca una pérdida del estado natural del petróleo en México. De esta manera podemos prescindir de la intencionalidad del autor para comprendernos a través de esta sensación de “haber sido arrebatao”. Estamos ante un ejercicio de poder *nocivo* que influye directamente en los modos de uso del petróleo.

¿Sería posible vincular el uso, debido a su nexa moral, al régimen de gobernación? Aunque parece que el texto nos interpela diciéndonos que tal arrebatao pudiera haber sido provocado intencionadamente por una serie de personas que “buscaban consolidar sus privilegios”, si nos fijamos detalladamente en esta expresión nos damos cuenta de que el autor no explicita el motivo por el cual las “compañías petroleras” pretendían consolidar dichos privilegios. Tal vez ello esconda una determinada concepción antropológica del ser humano basada en su mantenimiento individual gracias a una perspectiva de autoconservación, es decir, un emergente interés subjetivo. Líneas después el autor muestra una serie de datos empresariales y económicos que justifican la aparente relación causal entre la pérdida de petróleo o “apropiación indiscriminada del petróleo” por parte de empresas poderosas. Todo

ello provocaría en 1921 una modificación considerable de la cartografía internacional diseñada por las relaciones internacionales, donde México se situaría “en el primer lugar como exportador y en el segundo como productor del petróleo crudo” (Rodríguez-Padilla, 2010, p. 6).

Por aquel entonces, la situación no había llegado a su fin. Aunque todo parece conducirnos a una evidente causalidad entre la explotación petrolífera realizada por las firmas y la nueva posición de México, no se agotan en ningún caso el resto de las posibilidades. Prueba de ello son los efectos sociales que causa la nueva situación, mencionados a través de términos peyorativos como “miseria”, “despojados” o “agotamiento” (cfr. Rodríguez-Padilla, 2010, p. 6). Según el autor, durante 1921 todavía no se había llegado a la cumbre del progreso del pueblo mexicano. A lo largo de este contexto de ausencia de progreso parece ir confirmándose una simbología de valores representada a partir de una visión caótica del sistema del momento. Para referirse a este proceso, las palabras que emplea el autor son las siguientes: “históricamente ha sido una de las formas más salvajes del capitalismo” (Rodríguez-Padilla, 2010, p. 6). Que el adjetivo “salvaje” acompañe a la noción “capitalismo” no sólo parece denotar un rechazo frontal al sistema capitalista, sino también una cierta fricción ideológica dirigida a las estructuras fundamentales – condiciones de mantenimiento– responsables del *uso* del petróleo. Aquí cobra una importancia singular la dimensión axiológica y su anclaje simbólico. Tal vez el término “axiología” sirva para comprender la personificación del capitalismo a través de la metáfora de la animalidad del sistema –con el adjetivo “salvaje”– y por *simbología* la posible estructura de la legitimidad o ilegitimidad del uso impregnada en el momento epocal mencionado.

En este punto cobra cierto protagonismo el estallido de la Revolución mexicana como un punto de inflexión para la consolidación de la “recuperación de la propiedad y de la renta petrolera” (Rodríguez-Padilla, 2010, p. 6). Ello produjo un enfrentamiento entre las empresas extranjeras y sus gobiernos a partir del cual emergió el llamado “nacionalismo mexicano que aún subyace en la conciencia colectiva” (Rodríguez-Padilla, 2010, p. 7). No olvidemos el concepto “conciencia colectiva” que emplea el autor. Es necesario haber constituido previamente un determinado concepto de “conciencia” y una definición precisa de la noción de “colectivo” para hablar de “conciencia colectiva”. Esta visión del pueblo mexicano colectivizado y encaminado en una dirección unitaria es la que constituye precisamente

el nacionalismo mexicano de aquel momento histórico; representó directamente la conciencia colectiva del momento y tal vez la actualidad del presente. Todo ello muestra que la comprensión de este proceso histórico de recuperación es esencialmente circular en la medida en que permite operar en la temporalidad del texto, desprenderse de sí para volver a sí en la actualidad narrativa. En efecto, una visión circular de la comprensión exige un tratamiento holístico. Dicho en palabras de Gadamer: “la confluencia de todos los detalles en el todo es el criterio para la rectitud de la comprensión. La falta de tal confluencia significa el fracaso de la comprensión” (Gadamer, 1984, p. 63).

Esta última sentencia muestra efectivamente la necesidad de tomar en consideración los aspectos relativos a la comprensión hermenéutica. Tanto los aspectos menores como los relevantes tienen su propio lugar. Lo podemos aplicar por lo tanto a las relaciones entre el “nacionalismo mexicano” y la “conciencia colectiva” en la medida en que responden a una cierta relación vertical. La necesidad de tomar en consideración el texto como un todo articulado por momentos no-independientes aunque interrelacionados motiva la interrogación sobre cómo el nacionalismo mexicano “subyace” a la conciencia colectiva del pueblo Mexicano. Si ha logrado trascender la barrera del tiempo se ha debido consolidar fuertemente a lo largo del siglo XX. En este sentido, sería un fenómeno que tendría su lugar en la historia de México en la medida en que se origina en un determinado momento, lo cual produce una determinada impresión temporal en el registro de acontecimientos históricos. Al mismo tiempo el uso del verbo “subyace” muestra tal vez una jerarquía entre los dos términos en la cual el nacionalismo mexicano es siempre anterior a la conciencia colectiva, como *subyaciendo* y, por lo tanto, estando debajo de ella, actuando como suelo, siendo su fundamento. En efecto, “subyacer” proviene del latín *subiacēre*, donde la partícula morfológica *sub* representa etimológicamente el significado de “estar debajo de”. Esta reflexión no sólo hace justicia a los sucesos que en los próximos años acontecerán en México y que serán fundamentales para la consolidación de la identidad mexicana –de ahí la conciencia colectiva–, sino que también, y sobre todo, es más que válida para comprender la importancia de la economía en el régimen cultural y político del momento, en el cual por “economía” entendemos el problema del petróleo y por cultura enfrentamos la visión que el mexicano tiene de sí mismo.

Una vez que se produce la expropiación durante las primeras décadas del siglo XX, hallamos en 1938 la creación de “Petroleros Mexicanos”, organismo público que concentró las propiedades del momento. Este hecho fue determinante, según el autor, para el proceso de recuperación en la medida en que “era el instrumento mediante el cual la nación ejercía en adelante la propiedad” (Rodríguez-Padilla, 2010, p. 7). Que la nación ejerciera este poder significa que la nación podía *ejercer* un determinado poder. De ahí el carácter personificado del texto y su constante remisión a los poderes ejecutivos, que son los que ponen en funcionamiento los engranajes dispositivos. Pero también significa que la nación mexicana se encontraba en el estado de poder suficiente como para poder ejercerlo. Y esto es trascendental para la visión analítica que venimos trazando porque muestra el cambio de paradigma que vertebra toda la recuperación.

A los ojos del autor, México pierde la potestad sobre el petróleo para terminar ejerciendo el poder de la propiedad. No cabe duda alguna de que el autor está operando con un determinado concepto de “ejecución” vinculado a la posibilidad de dominar aquello a lo que se dirige el ejercicio, aunque siempre desde la presunción de legitimidad que imprime cualquier sistema político representativo. Ahondando en las significaciones últimas del fenómeno hallaremos el problema de la representación misma, contrastado por la creación del organismo público y puesto en movimiento a través del marco funcional operativo que concierne al ejercicio de sus funciones dentro de un determinado orden personificado. Efectivamente, si opera el organismo opera la nación a través de él. Estamos ante una concepción axiológica que vincula la representación política de la nación y su legitimidad con el ejercicio de las funciones del organismo que recién se acababa de crear.

El autor prosigue posicionándose con respecto a una serie de acontecimientos trascendentales que determinaron la continuidad de los procesos de recuperación del momento. Se inclina sobre los contratos de riesgo. Frases como las que menciona a continuación despiertan, en efecto, una determinada concepción temporal e incluso axiológica que remite constantemente a nuestro presente: “el Procurador General de la República de la época defendió los contratos de riesgo con argumentos similares a los que oímos en la actualidad” (Rodríguez-Padilla, 2010, p. 8); “en aquella época había lucidez” (Rodríguez-Padilla, 2010, p. 9); el endeudamiento de PEMEX alrededor de la década de los setenta fue

una “situación que perdura hasta nuestros días” (Rodríguez-Padilla, 2010, p. 10).

Este tipo de referencias que emplea el autor al final de su contribución llevan implícitas una serie de redes de significaciones de naturaleza axiológica-moral, es decir, están compuestas de valores muy concretos que están basados en el rechazo de la deuda y la pobreza del país. También operan en el seno de la lógica del beneficio y, a su vez, se centran tanto en el aumento de patrimonio como en la evasión y superación de las crisis económicas. Naturalmente esta concepción moral implícita en la praxis hermenéutica reveladora de sentidos condiciona las investigaciones en torno a la crisis de la deuda y la apertura salinista, ya que fueron fenómenos históricos que no solamente derribaron toda posibilidad de crecimiento, sino que terminaron por identificar el índice de la debilidad financiera. A través de la doble cara de la reflexión moral sobre lo beneficioso y lo perjudicial se revela un choque de intencionalidades que muestra cómo opera un cambio cultural que siempre se halla “transformando ideas, objetivos, principios, criterios y mentalidades” (Rodríguez-Padilla, 2010, p. 12), siempre con la intención de acabar con el tópico de “PEMEX al servicio de la patria” (Rodríguez-Padilla, 2010, p. 12).¹⁴

4. Consideraciones finales

El texto finaliza con la insuficiencia del discurso nacionalista para la consecución de una verdadera apropiación de la industria petrolera en términos de un autoabastecimiento. En este sentido, todas las referencias que el autor presenta a lo largo del artículo se comprenden si se atiende previamente al horizonte hermenéutico que motiva una reflexión fundamental acerca de la circularidad de la comprensión. Se origina en la definición de “petróleo”, pasa por la historicidad del uso para trascender el horizonte moral y se enfrenta directamente a la transversalidad de la axiología y la simbología subyacentes a la conciencia colectiva mexicana. Vemos que este sumergirse en la generalidad del orden *predado* por

¹⁴ El autor no termina por esclarecer los modos de pertenencia de las PEMEX en el texto. No obstante, la apropiación nacionalista terminará consolidándose en 1938, según muestra Jaime Cárdenas en su texto *En defensa del petróleo*, donde afirma que “el legado de Carranza en materia de petróleo es muy importante para el futuro de los recursos del subsuelo en México” (Cárdenas, 2009, p. 20).

medio de los diferentes ciclos o intervalos de la comprensión confiere a la investigación, y en concreto al intérprete, la posibilidad de tomar nota del choque de intencionalidades entre su aprehensión, dirigida al texto, y la del autor. Ello permite asimismo destacar la fundamentación moral impregnada en los modos de uso del petróleo durante el periodo de Díaz. De esta manera la reflexión pretende revelar cuáles son los horizontes de significación que se encuentran en la base de los relatos narrados por el autor (donde el nacionalismo mexicano y su relación con la conciencia colectiva serían ejemplos), abriendo, asimismo, una puerta hacia la aprehensión de la axiología y la simbología de las reflexiones dirigidas a los fenómenos históricos.

Reiteradamente se ha tomado en consideración la modalidad interpretativa a través de la cual nosotros, en tanto que intérpretes (es decir, desde nuestra intencionalidad dirigida al *interpretandum*) entramos en numerosas ocasiones en conflicto con la intencionalidad del autor por la misma búsqueda de sentido que imprime la circularidad de la comprensión. Una lectura resolutive al respecto es la de Beuchot, quien asegura que el punto intermedio sería la solución más adecuada para atender al surgimiento de los sentidos posibles. ¿Acaso no lo prueba el rechazo del autor al nacionalismo como herramienta o cambio futuro para la resolución del problema del petróleo en México? Desde la intencionalidad del intérprete parecería inicialmente que el sentido se halla en el estado histórico de la *recuperación*. Pero, cuando uno va ahondando en los sentidos que despierta la aprehensión dirigida intencionalmente al texto, conecta directamente con el orden cultural de las significaciones conformadas. Y esto es determinante para comprender el origen del conflicto de intencionalidades y su síntesis por medio de la participación, la mediación y la proporcionalidad, así como los criterios lógicos de las mismas. Es gracias a la hermenéutica analógica como método filosófico de interpretación de textos que uno puede hallarse *en la verdad* que acontece en el acto interpretativo mismo; permite conocer la naturaleza limitante de los propios prejuicios que, como sabemos, determinan las condiciones predadas en las que nos hemos ido forjando a lo largo del tiempo hasta llegar a configurar nuestra *tradición*. Aunque no nos olvidamos de la posibilidad de medir óptimamente el choque de intencionalidades sin apelar directamente a la región de los prejuicios del intérprete, que no tiene por qué hacerse explícita como parte independiente integrada en el procedimiento analítico, atendemos a la noción de “prejuicio” porque inicia la actitud

filosófica de mirar a las cosas mismas y dejarse llevar por ellas, lo cual implica una cierta responsabilidad y un compromiso con el texto. No obstante, estando lejos del momento histórico en el que el autor escribió sus reflexiones, la hermenéutica ha de encontrar precisamente ese punto intermedio entre el punto de partida y el rayo intencional como *telos* o finalidad (*der Zweck*).

Por ello concluimos afirmando que la hermenéutica analógica constituye un método de exploración suficientemente amplio como para *hacer lugar* a la verdad hermenéutica que acontece en el texto, así como también al enfrentamiento que puede tomar el intérprete consigo mismo para hallar la fundamentación de su propio punto de partida. Recordemos que solamente un conocimiento panorámico del punto de partida puede asegurar una comprensión completa y adecuada del texto que se escribe para ser leído y compartido intersubjetivamente. Aquí es donde entra a tallar la figura del otro y la pregunta por su completa ausencia en los actos de lectura. Esto será analizado en futuras ocasiones.

Referencias

- Aristóteles. (1998). *Metafísica*. V. García Yebra (trad.). Gredos.
- Avella, I. y Hernández, A. (2018). La comercialización de petróleo entre México y Estados Unidos en el marco del tratado de 1942. *Historia Mexicana*, 67(4), 1725-1778.
- Barthes, R. (1972). *Crítica y verdad*. J. Bianco (trad.). Siglo XXI.
- Beuchot, M. (2006). *Lineamientos de hermenéutica analógica*. CONARTE.
- (2015). Elementos esenciales de una hermenéutica analógica. *Diánoia*, 60(74), 127-145.
- Cárdenas, J. (2009). *En defensa del petróleo*. UNAM.
- Etxebarria, X. (1995). *Imaginario y derechos humanos desde Paul Ricoeur*. Desclée de Brouwer.
- Ferraris, M. (2014). New Realism as Positive Realism. *Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy*, número especial, 172-213.
- Gadamer, H.-G. (1995). *El giro hermenéutico*. A. Parada (trad.). Cátedra.
- (1984). *Verdad y método*. Sígueme.
- Heidegger, M. (1977). Sein und Zeit. En F.-W. von Hermann (ed.), *Gesamtausgabe I/2*. (pp. 1-583). Vittorio Klostermann [(2003). *Ser y tiempo*. J. E. Rivera (trad.). Trotta].

- Husserl, E. (1996). *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie. Vorlesungen 1917/18 mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung von 1910/11. Husserliana XXX*. U. Panzer (ed.), Kluwer Academic.
- (1989). *Aufsätze und Vorträge (1922-1937). Husserliana XXVII*. T. Nenon y H. Rainer (eds.), Kluwer Academic. [(2002). *Renovación del hombre y de la cultura*. A. Serrano de Haro (trad.). Antrophos].
- (1984). *Logische Untersuchungen. Husserliana XIX. Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. U. Panzer (trad.). Martinus Nijhoff. [(1982). *Investigaciones lógicas*. J. Gaos y M. Morente (trads.). Alianza].
- Kierkegaard, S. (2006). *Las obras del amor*. V. Alonso (trad.). Sígueme.
- Lambert, J. H. (1764a). *Neues Organon. Band I*. Wendler Verlag.
- (1764b). *Neues Organon. Band II*. Wendler Verlag.
- López, M. C. (2018). *La hermenéutica filosófica de H.-G. Gadamer. En busca de la verdad*. Dykinson.
- (1997). Roland Barthes a la luz de la filosofía hermenéutica. *Estudios Filosóficos*, 131, 39-64.
- Mateus Carreño, T. M. (2010). Un acercamiento a la historiografía del petróleo en Venezuela, México y Colombia. *Apuntes del CENES*, 24(50), 197-212.
- Ricoeur, P. (1970) *Freud. Una interpretación de la cultura*. Siglo XXI.
- Rodríguez-Padilla, V. (2010). 100 años de petróleo en México. *Proceso Bicentenario, fascículos coleccionables*, 17, 4-15.

Reseñas

Feenstra, R.A., Simon, T., Casero-Ripollés, A., y Keane, J. (2016). *La reconfiguración de la democracia: el laboratorio político español*. Comares. 112 pp.

Las nuevas formas de participación política en las cuales las tecnologías de la información y la comunicación (TIC) habilitan el desarrollo de novedosas dinámicas de intervención por parte de la ciudadanía, es el tema central que engloba los cuatro capítulos de este breve pero sugerente libro. *La reconfiguración de la democracia: el laboratorio político español* es el resultado de una colaboración estrecha y continuada de cuatro investigadores y sus respectivas universidades: la Universidad de Sídney y la Universitat Jaume I de Castellón.

Se trata, por un lado, de una obra de reflexión filosófica en torno a la realidad política española vivida entre los años 2009 y 2015 en los que el panorama y la esfera política se encontraban en un momento activo y complejo siendo protagonistas, entre otros, un fuerte crecimiento de la desafección ciudadana hacia los representantes, la proliferación de nuevas formas de expresión política tales como acampadas, manifestaciones, surgimiento de nuevos partidos y plataformas ciudadanas a favor de los servicios públicos, etc. Lo que deja de manifiesto que lejos de mostrar desinterés ante tal escenario “la política está más viva que nunca entre la ciudadanía española” (p. IX).

Por otro lado, los autores tratan de realizar una aproximación de carácter más analítico a dicha realidad política, basándose en diferentes estudios de casos. Para el análisis de dicho contexto experimental, los investigadores se apoyan en numerosas fuentes de información tales como material periodístico, páginas de Facebook, mensajes en Twitter, entrevistas personales o en pequeños grupos a personas activistas en general, en el análisis de sitios web o en el estudio de una gran cantidad de trabajos de investigación desarrollados, nacional e internacionalmente, acerca de los cambios políticos sucedidos en España a lo largo de los últimos años. De tal modo, han llegado a una clara conclusión: el panorama político español presenta “una tensión creciente marcada por el distanciamiento entre cómo funcionan (de facto) algunos pilares claves del proceso representativo y aquello que de forma ideal (normativamente) asociamos con una democracia dinámica y vibrante” (p. X). Es decir, la política española se encuentra en una dicotomía entre la crisis del sistema representativo y las expectativas de la ciudadanía en tomar cada vez mayor protagonismo. El movimiento 15M fue la expresión de dicha dicotomía, dejando clara la indignación

creciente, por parte de la ciudadanía, hacia las instituciones de gobierno con lemas como “democracia real ¡YA! No somos mercancía en manos de políticos y banqueros” o “No somos anti-sistema, el sistema es anti-nosotros” (wikiquote.org, 2015), dando así voz a los deseos de formar parte activa del proceso de toma de decisiones.

En este contexto la experimentación y la innovación política se han convertido en la norma, y no en la excepción superando, así, la interpretación que la ciencia política hace de la participación, asociándola casi en exclusividad a las estructuras representativas. Esto es, la participación política sobrepasa los actos tradicionales de intervención tales como la votación el día de las elecciones o la afiliación a partidos políticos, para “expresarse de múltiples e innovadoras maneras” (p. X). Este hecho da pie a los autores a tratar el panorama español como un auténtico campo de experimentación democrática, al que vienen a llamar *laboratorio político español* en el cual, a su juicio, se puede averiguar hacia donde puede evolucionar la democracia, no solo en España sino también en otros lugares del mundo. Debido a que este estudio no tiene una relevancia únicamente local, sino que “proyecta su interés más allá, puesto que puede ser el anuncio de cambios que pueden afectar, en los próximos tiempos, a otras democracias del mundo” (p. XII), los investigadores consideran que si España se encuentra al frente del cambio político, esta obra pueda ayudar a comprender la transformación que la democracia está experimentando actualmente, y puede ser la clave para entender su evolución en el futuro. Lo cierto es que en los últimos años son numerosos los experimentos políticos puestos en marcha en ciudades como Madrid,¹ Barcelona² o Cádiz,³ los cuales buscan dar un mayor protagonismo a la ciudadanía en el proceso de toma de decisiones, por medio de proyectos e iniciativas impulsadas a través de las nuevas tecnologías.

A lo largo de los cuatro capítulos, los autores hacen hincapié en la importancia que estas nuevas herramientas digitales, las redes sociales e internet, en general, han jugado en el surgimiento y promoción de la participación y el activismo político en relación directa con la irrupción del movimiento 15M. En un primer momento el 15M se manifestó

¹ Ver <https://www.medialab-prado.es/actividades>

² Ver <https://www.decimim.barcelona/initiatives>

³ Ver <http://institucional.cadiz.es/area/Decide%20C%C3%A1diz/2520>

únicamente como un movimiento de movilización en las calles, con el objetivo de mostrar el desencanto de la ciudadanía hacia los dirigentes de la clase política. Sin embargo, posteriormente fue evolucionando hacia convertirse en “un proceso de institucionalización política de múltiples plataformas y nuevas formaciones” (p. 1).

Surge entonces una de las cuestiones clave, a juicio de los autores, a la hora de plantear el escenario de la innovación democrática, ¿qué tipo de lógicas adoptan dichos procesos de experimentación política? ¿Una lógica vertical de jerarquía al más puro estilo partido político, para hacerse con el poder a través de las elecciones y cambiar la democracia desde la representación? O por el contrario ¿se apuesta por una lógica horizontal que de cabida a la creación de espacios alternativos de reflexión y debate “en los que poder interactuar en beneficio mutuo” (p.2)? Los investigadores encuentran especialmente interesante cómo estas lógicas vertical/horizontal, bien definidas por la teoría política, se entremezclan dentro del movimiento 15M llegando a cuestionarse, incluso, su idoneidad dentro del contexto español. En este sentido, es reseñable mencionar que ninguno de los activistas interpelados sobre esta cuestión por parte de los autores, tuvo una respuesta firme acerca de cómo solucionar la crisis política del momento, dejándose así un espacio para la incertidumbre.

De modo que, según los autores, el movimiento 15M no tenía muy claro qué quería construir ya que los propios activistas aseguraban no saber qué estrategia adoptar para mejorar la calidad política del país. Sin embargo, sí tenían una cosa clara, aquello a lo que se oponían dejando así un futuro abierto a la innovación, pero incierto a su vez. Este hecho hizo que técnicos en la materia como Žižek (2010) o Badiou (1989) lo condenaran al fracaso por considerar que sin una seguridad, sin una evidencia clara que afiance el movimiento, la fuerza de éste se disipa. No obstante, el devenir de los acontecimientos demostró que es posible cambiar el rumbo de la política desde posiciones no dogmáticas y reflexivas ofreciendo espacios para la innovación, la evolución y la reconfiguración.

En este contexto jugaron un papel fundamental la irrupción de los nuevos partidos políticos, tales como Podemos, el Partido X, Escaños en Blanco o el Partido Pirata, que buscaban ofrecer alternativas a un sistema representativo dominado por el bipartidismo PP-PSOE, y que se encontraba asfixiado por los escándalos de corrupción y el rumbo de la agenda política desde comienzos de la crisis a finales del año

2007. Muchos vieron saludable para la democracia la aparición de los nuevos partidos a raíz del 15M, puesto que otorgaba a la ciudadanía la posibilidad de elegir entre “una amplia y vibrante variedad de formaciones políticas” (p. 17). Por lo tanto, y aunque hay quienes se esfuerzan en demostrar que existe una crisis de la democracia en todo el mundo (Fariza, 2019, 27 de febrero; Barber, 2015), queda patente que la formación de nuevos partidos está a la orden del día como medio de cambio en política, y que hay ciudades como Sídney, Ámsterdam o Barcelona que están, a través de estos nuevos partidos, innovando y experimentando en políticas de autogobierno con las que devolver el protagonismo a la ciudadanía.

Asimismo hay que dejar claro que esto no sería posible sin la utilización de las nuevas herramientas digitales, puesto que éstas no solo sirven para cambiar las relaciones interpersonales, sino también para cambiar la relación de las personas con la política. Las TIC favorecen la participación activa de la ciudadanía, ofreciendo la posibilidad de formar parte del proceso y aumentando, de tal modo, la calidad de la democracia (Feenstra y Keane, 2014; Feenstra y Casero-Ripollés, 2014).

Uno de los aspectos más relevantes del proceso de participación, es la monitorización por parte de la ciudadanía de las acciones de las organizaciones públicas. Una monitorización, llevada a cabo a través del mundo digital, que ofrece la oportunidad de escudriñar las actuaciones de los representantes de los poderes públicos con el fin de conseguir una mayor transparencia en los procesos democráticos (Keane, 2013). Una labor de vital importancia ejercida por “los medios alternativos e independientes, las plataformas de acción directa o las plataformas de monitorización colectiva (que) coinciden en un aspecto central: actúan con el fin de arrojar luz sobre los espacios opacos de poder” (p. 54). De modo que la utilización de los medios digitales, no solo dan la oportunidad de formar parte del proceso, sino que también ofrecen la posibilidad de aumentar la transparencia en los procesos democráticos y, en consecuencia, aumentar la calidad de la democracia por medio de la experimentación y la innovación política.

Sin embargo, aunque las nuevas herramientas digitales han facilitado la organización, la comunicación y la movilización de la ciudadanía en clave de acción política, ya que simplifican el traspaso de información de forma rápida, sencilla y barata, los medios de comunicación tradicionales siguen teniendo un enorme poder sobre la conformación de la opinión pública y de las identidades políticas. Lo que viene a significar que los

medios tradicionales continúan siendo actores principales de la esfera política actual y que, por ende, deben ser tenidos muy en cuenta a la hora de orientar la transformación política. Es decir, que aun siendo cierto que el uso de las nuevas herramientas digitales, ha supuesto un punto de inflexión al permitir la habilitación de espacios alternativos de comunicación en donde se promueve abiertamente la participación de la ciudadanía, éstos no tienen la capacidad de crear identidades como sí la tienen los medios tradicionales. A lo que se debe añadir que, a menudo, el mensaje a través de dichos canales no sobrepasa los círculos del activismo.

Tal es su importancia que los investigadores dedican el último capítulo de la obra al análisis de la mediatización de doble vía (Casero-Ripollés, Feenstra y Tormey, 2016), resaltando la diferencia existente entre la estrategia comunicativa llevada a cabo por la formación política Podemos, surgida tras el movimiento 15M, y la táctica de comunicación utilizada por los activistas durante el movimiento. A diferencia del 15M que había optado por una subversión a las fórmulas tradicionales de la lógica mediática tales como la convocatoria de ruedas de prensa o la elección de portavoces, el partido político Podemos optó por una mediatización de doble vía. Es decir, continuar utilizando dichas lógicas mediáticas, a sabiendas de la influencia de las mismas, a la vez que se promocionaba el uso de las nuevas herramientas digitales. Este hecho demuestra que las redes sociales son un elemento que genera nuevas potencialidades democráticas, puesto que inciden de forma relevante en “tres dimensiones clave de la acción política: la organización, la movilización y la comunicación” (p. 56). No obstante, los medios de comunicación tradicionales, continúan teniendo una gran importancia a la hora de comunicar y crear identidades políticas, y no pueden ser pasados por alto en el camino hacia el cambio democrático.

Los autores concluyen que aún quedan muchas cuestiones de gran importancia por contestar en estos momentos de agitación política, en los que todavía es difícil vislumbrar si la democracia del futuro continuará colocando en el centro de la esfera política a los representantes o, por el contrario, será la ciudadanía la que ocupe esa posición. Lo que sí queda patente es que esta ingente cantidad de experimentos inacabados puestos en marcha en los últimos años en este país, hace que el mencionado laboratorio español sea un centro de estudio fascinante.

Referencias

- Ayuntamiento de Cádiz (2012). *Delegación de participación ciudadana*. Recuperado de <http://institucional.cadiz.es/area/Decide%20C%C3%A1diz/2520>.
- Badiou, A. (1989). *Manifiesto por la filosofía*. Cátedra.
- Barber, B. (2015). *Si els alcaldes governessin el món*. Arcàdia.
- Casero-Ripollés, A., Feenstra, R. A. y Tormey, S. (2016). Old and New Media Logics in an Electoral Campaign. The Case of Podemos and the Two-Way Street Mediatization of Politics. *The International Journal of Press Politics*, 21(3), 378-397.
- DecidimBarcelona (s.f.). *Iniciatives*. Recuperado de <https://www.decidim.barcelona/iniciatives>.
- Farinza, I. (27 de febrero de 2019). Keane, J. Hay una cierta moda en hablar de crisis de democracia. *El País*. Recuperado de https://elpais.com/elpais/2019/02/22/ideas/1550834194_393872.html?fbclid=IwAR154-UrkAmWkE-QoZD5V5KaBCVki1FSC_1tXg963OxRPRo_Na5h39qr4UM.
- Feenstra, R. A. y Casero-Ripollés, A. (2014). Democracy in the Digital Communication Environment: A Typology Proposal of Political Monitoring Processes. *International Journal of Communication*, 8, 2448-2468.
- Feenstra, R.A. y Keane, J. (2014). Politics in Spain: A case of Monitory Democracy. *VOLUNTAS. International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations*, 25(5), 1262-1280.
- Feenstra, R.A. y otros (2016). *La reconfiguración de la democracia: el laboratorio político español*. Comares.
- Keane, J. (2013). ¿Democracia monitorizada? La historia secreta de la democracia desde 1945. En E. González Esteban, (ed.). *Ética y gobernanza: un cosmopolitismo para el siglo XXI* (pp. 149-181). Comares.
- MediaLabPrado (2019). *Actividades*. Recuperado de <https://www.medialab-prado.es/actividades>.
- Wikiquote.org (2015). *Movimiento 15-M*. Recuperado de https://es.wikiquote.org/wiki/Movimiento_15-M.
- Žižek, S. (2010). From democracy to divine violence. G. Agamben. (Ed.) *Democracy in What State?* (100-119). Columbia University Press.

Asier Hernández-Blanco
Universitat Jaume I de Castellón
al269405@alumail.uji.es

Aspe Armella, V. *Aristóteles y Nueva España*. (2018). UASLP. 449 pp.

No siempre es posible comentar un libro generoso como este de Virginia Aspe Armella, un trabajo de largo aliento que nos permite asentar estados de la cuestión sobre temas nodales del pensamiento hispánico. Se trata de un tratado monográfico que recuerda la magistral obra de Marcel Bataillon, su *Erasmus y España* (1937), no sólo en cuanto al aporte y sistematización de información, no sólo por sus interpretaciones más o menos agudas y documentadas, sino sobre todo porque –como aquél– enseña a pensar problemas. Este libro trata, desde la historia de las ideas, el lugar de Aristóteles en el pensamiento filosófico, político y literario de la Nueva España, ofreciéndonos una visión de conjunto que resulta reveladora del lugar central del pensamiento aristotélico en autores señeros de las letras novohispanas, desde Bartolomé de las Casas y Sahagún hasta Clavijero, pasando por los monumentos de Sor Juana Inés de la Cruz y Carlos de Sigüenza y Góngora.

A nadie debería extrañar esta centralidad de Aristóteles en obras producidas en un sitio tan distante de los centros de cultura del momento. Porque la Nueva España se insertó desde un principio, de manera directa, en un proyecto cultural panhispánico de largo aliento y de profundas raíces occidentales; además, recuérdese que el propio pensamiento aristotélico tuvo por vocación la universalidad, desde que el Estagirita configuró un sistema reflexivo sobre la realidad cuyo sino fue la trashumancia. De este modo, el hecho de que un griego siga enseñando más de mil años después de su tiempo, que haya enseñado a los novohispanos a pensar el mundo y su circunstancia, no hace otra cosa que realizar su universalidad esencial.

De hecho, como se sabe, a España Aristóteles había llegado no por los romanos sino desde el mundo árabe, que había conservado el saber helénico en los acervos documentales heredados por el Islam de los antiguos dominios de Alejandro; así, entre los siglos XI y XII, el filósofo persa Avicena y el filósofo hispanoárabe Averroes, comentarían docta y elegantemente diversas obras de Aristóteles, como la *Poética* y la *Retórica*. Y es que aun cuando el redescubrimiento renacentista de la *Poética* se data en 1498, gracias a la traducción latina que de ella realizó Giorgio Valla y gracias también a la edición del texto griego que publicó Aldo Manucio (Venecia, 1508-1509), la Escuela de Traductores de Toledo ya había llevado a cabo las primeras versiones al latín tanto de la *Poética* como de la *Retórica*, partiendo de aquellas versiones árabes de Averroes y Avicena.

Tampoco debe sorprender que aquí yo considere que sean la *Retórica* y la *Poética* (junto con las obras lógicas de Aristóteles) los textos inductores del pensamiento crítico y creativo en Nueva España, desde su lugar central en el antiguo sistema pedagógico del *trivium* de las artes liberales, no tanto como textos sustantivos de las argumentaciones aristotélicas sino sobre todo como herramientas constructoras de la propia argumentación. Y es que estos textos no consisten, en absoluto, en simples aportes de reglas de pensamiento o de dicción, sino que significan la construcción sistemática de una feliz obsesión que penetraría el mundo medieval y fertilizaría todos los siglos posteriores: la obsesión por la verdad, así como la construcción de los principios fundamentales de la argumentación; con ambas herramientas, el Estagirita fue capaz de defender la retórica de los terribles vituperios vertidos por Platón contra ella, sobre todo en el *Gorgias*. Recuérdese cómo, en el libro primero de su *Retórica*, Aristóteles trataría el valor del argumento en los discursos persuasivos como un aspecto fundamental de su definición del arte retórico, cuestionando las consideraciones platónicas sobre la inferioridad de la retórica frente a la dialéctica justamente a partir de los modos en que en cada una de ellas se demuestran diferenciadamente las afirmaciones.

Pero fue en la *Poética* en que esta reflexión sobre la verdad tomó vuelos con alas que no han sido todavía igualadas, produciendo el feliz concepto poético de “verosimilitud”, fundamental para la resistencia de la literatura frente a los constantes asedios de la religión, resistencia paradigmática (dicho sea de paso) en sor Juana Inés de la Cruz como en Cervantes. Así, en el marco de la intolerancia que la preceptiva retórica cristiana había mostrado frente al uso de la ficción, ya en la copiosa producción preceptiva originada en la reforma lateranense se había pretendido ajustar la ficción poética a la teología a fin de salvarla de la condición de mentira, de modo que el único espacio donde podría circular con libertad fue en la alegoría; valoración negativa del arte poético que para Marcelino Menéndez Pelayo no fue en modo alguno una circunstancia lamentable, pues en su opinión “esta desestimación suya casi debe agradecerse [...] puesto que, gracias a ella, emancipaban el arte de la pedantesca tiranía de lo útil y de lo científico” (Menéndez Pelayo, 1974, t. I, p. 618).

El resultado de esta censura sería, para gozo de don Marcelino, una toma de posición contraria de parte de quienes se sintieron obligados a defender el arte poético, y que buscaron hacerlo con base justamente

en la negación del pecado que se le imputaba: su poca cercanía a la verdad, defensa que García Berrio llama “uno de los tópicos más firmemente activos del Renacimiento” (García Berrio, 1977, pp. 166). Tópico particularmente cultivado por los jesuitas novohispanos, quienes en los preceptos oratorios consignados en su *Ratio studiorum* (un método didáctico inspirado en los *progymnasmata* que se incluían en la enseñanza del *trivium*), reconocían la autoridad de “Cicerón, la *Retórica* de Aristóteles (y, si se quiere, su *Poética*) y Quintiliano”.¹ Esta fortísima presencia explica no sólo el cariz aristotélico de la oratoria sagrada jesuítica, sino incluso de la obra poética y científica de algunos de sus hijos más preclaros: Sor Juana (a partir de los preceptos de su confesor), Sigüenza y Clavijero.

Como puede apreciarse, estos apuntes se limitan a reflejar las lecturas de un literato descarriado en lugar de hacer justicia integral al aporte del Estagirita al pensamiento novohispano. Sin embargo, justamente por ello es que nos viene tan bien este libro de Virginia Aspe, porque ilustra de un modo erudito y notable las formas en que el pensamiento aristotélico estuvo presente en las Indias, incluso desde las disputas filosófico-políticas iniciales de nuestra historia: la de Valladolid (1550-1551) entre Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda, ubicadas en el corazón mismo de la justificación política e ideológica de la Conquista; presencia, dicho sea de paso, que posee una circunstancia singularísima perfectamente explicada por la autora: el hecho de que las dos partes de aquella controversia fundadora usasen categorías aristotélicas.

Esa también es una característica fundamental del pensamiento aristotélico y, en general, del pensamiento clásico: su cercanía esencial con la disputa, no sólo al favorecerla como medio poderoso de construcción de la argumentación, sino incluso como medio de encontrar su lugar en la historia. Recuérdese cómo con el advenimiento del Cristianismo inició una etapa compleja para el desarrollo del pensamiento clásico en Occidente; pues, como se sabe, es a Marciano Capella a quien se atribuye la introducción de las artes clásicas en la Alta Edad Media a partir de su *Bodas de Mercurio con la filología*, aunque la transición desde los gramáticos de los primeros siglos de nuestra era (como traductores de la cultura greco-latina ante los nuevos usuarios cristianos), pasa por

¹ Traduzco de la versión inglesa de Ball, A. R. (1933) en E. A. Fitzpatrick, *St. Ignatius and the Ratio Studiorum*. McGraw / Hill, p. 208.

la enorme labor de cristianización de las artes clásicas realizada por los Padres de la Iglesia.

Uno de los aspectos fundamentales de esta transición fue el modo en que los tres estilos retóricos de la Antigüedad (sublime, medio y bajo) fueron ajustados a una nueva noción de discurso y persuasión que, como escribió Auerbach, ahora “no conoce gradaciones temáticas absolutas” (Auerbach, 1969: 38), pues el gran tema cristiano de la Redención no podía ser exclusivo de ningún auditorio (y, por tanto, de ningún estilo) sino que, por el contrario, debía ser comunicado a todo el mundo. De este modo, el estilo y los temas humildes dejaron con el Cristianismo el significado peyorativo que tuvieron en la retórica clásica, aunque en un principio la mayoría de los paganos cultos siguió considerando ridícula, confusa e incluso repelente la oratoria cristiana.

En respuesta a ello, algunos obispos se lanzaron contra los textos paganos trayendo ecos que podrían considerarse platónicos, al grado de que el IV Concilio de Cartago (419 d.C.) habría prohibido la lectura de estos libros. Así, muchos hombres cultos, al convertirse al cristianismo, se vieron obligados a reaccionar contra la cultura grecorromana, como Lactancio, para quien aquella era “una golosina envenenada” (Murphy, 1986: 61); o bien Gregorio Magno, que había preferido el estudio bíblico y, por tanto, rechazado el de los clásicos, como puede verse en su *Regula pastoralis* (s. VI) donde fundamenta una preceptiva sin referencias a la Antigüedad.

Jerónimo, en cambio, en su intento por encontrar una solución al dilema, mostraba huellas de un gran conflicto interior, una de ellas en su hermosa *Epístola 22* a la virgen de Eustoquio. Después de su conversión, el santo había renunciado a su buena vida en Roma, había dejado todo para hacer penitencia en Jerusalén, menos sus libros, que le seguían sirviendo de solaz y goce estético, hasta que en una visión, al borde de la muerte por una enfermedad, es llamado a cuentas por la continuación de sus lecturas clásicas. Se trata de un relato que tendría fértil y feliz vida en los siglos posteriores, incluso tan tardíos como el XVII, cuando el jesuita novohispano Juan Martínez de la Parra lo usa como ejemplo en una de sus pláticas:

No es menos que el Doctor Máximo, y Padre de las Escrituras S. Jerónimo el que lo refiere, y lo refiere de si mismo, y asi lo dire con sus palabras mismas, con que lo cuenta a la Virgen Eustochio. Años ha, le dize, que

aviendo dexado a Roma, a mi casa, padres, parientes, y amigos, por buscar el Cielo, me retire a Jerusalén, a macerar mi cuerpo en continuos ayunos, por los combites con que antes avia atendido a su regalo. Pero aviendolo dexado por Dios todo, solos mis libros no tuve animo, ni corazon para dexarlos. Era en mi soledad el leer a Ciceron el saynete de mis ayunos, y quando después de largas vigiliass, en que con amargas lagrimas de mi corazon procuraba lavar mis passadas culpas, para aliviar algun rato, leyendo a Ciceron me divertia, de aquí vino, que quando passaba a leer en las Divinas Escrituras, aquel estilo tan llano como verdadero, tan sincero como puro, me ponía tedio, me daba en rostro. Miserable de mi, que echaba ya al Sol la que no era culpa sino de mis ojos. Quando he aquí, que con un tabardillo a pocos días, estando ya a la muerte, de repente arrebatado mi espíritu me halle delante de vn tribunal tan cercado de resplandores, y Magestad, que ni a levantar los ojos me atrevia. Quien eres? Me pregunto aquel Juez Soberano; y yo temblando todo: Señor yo soy Christiano. Mientes, me replico con vna voz terrible; mientes, que tu no eres Christiano, sino Ciceroniano. Y al punto mandando a sus ministros, que me azotasen, empezaron a descargar sobre mis espaldas terribles azotes, y siendo tales me atormentaban mas los azotes de mi propia conciencia, y clamaba: Señor, ten misericordia de mi. Estas voces se oian entre los golpes de los azotes, que no cessaban. Hasta que postrados ante el Tribunal, aquellos mesmos Ministros, me recabaron el perdon, con palabra que di, de no leer mas aquellos libros. Testigo es de que no fue sueño, aquel Tribunal tan terrible; y testigos los cardenales, y las llagas, que quedaron en mis espaldas (Martínez, 1691: 12).

Probablemente también Martínez de la Parra, como Sigüenza y Góngora, Clavijero, la propia Sor Juana, lo mismo que los grandes humanistas indianos del siglo XVI: Las Casas o Alonso de la Vera Cruz, entre tantos otros, se habrían sentido en más de una ocasión aristotélicos

antes que cristianos, desde el lugar central que el pensamiento del Estagirita ocupó en la formación humanística de la época.

En suma, este trabajo de Virginia Aspe enfoca un problema fundamental para la constitución de la cultura novohispana (la religiosa como la política, la jurídica como la filosófica o la poética): el pensamiento aristotélico; y lo hace de un modo paradigmático, no sólo en cuanto a su concepción sino también en cuanto a su disposición, pues –como afirmé al inicio de este texto– se trata de un libro que no se limita a informar sino que ayuda a pensar los problemas, como lo hizo el propio Aristóteles.

Referencias

- Aristóteles (1974). *Poética*. V. García Yebra (trad.). Gredos.
- Aristóteles (2002). *Arte Retórica*. A. Ramírez (trad.). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Auerbach, E. (1969). *Lenguaje literario y público en la baja latinidad y en la Edad Media*. L. López Molina (trad.). Seix-Barral.
- Bataillon, M. (1966 [1937]). *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. A. Alatorre (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Compañía de Jesús (1933 [1591]). *Ratio studiorum*. A. R. Ball (trad. al inglés). En E. A. Fitzpatrick. *St. Ignatius and the Ratio Studiorum*. McGraw / Hill.
- García Berrio, A. (1977). *Formación de la teoría literaria moderna*. Cupsa.
- Marciano Capella (2016). *Las nupcias de Filología y Mercurio*. F. Navarro Antolín (trad.). CSIC.
- Martínez de la Parra, J. (1691-1696). *Luz de verdades catholicas, y explicacion de la doctrina cristiana, que siguiendo la costumbre de la casa professa de la Compañía de Jesus de México, todos los jueves del año ha explicado en su iglesia el padre Juan Martinez de la Parra, professo de la misma Compañía*. Diego Fernández de León.
- Murphy, J. (1986). *La retórica en la Edad Media*. G. Hirata (trad.). Fondo de Cultura Económica.

Manuel Pérez
Instituto de Investigaciones Humanísticas
Universidad Autónoma de San Luis Potosí

Sánchez Muñoz, R. (2016). *Introducción al personalismo de Edith Stein*. Universidad Pontificia de México. 162 pp.

El personalismo, en general, surge como una respuesta en contra del afán moderno de dar validez sólo a aquello que es medible y empíricamente verificable, i.e., contra la tendencia positivista a olvidar la centralidad de la persona “como creadora y depositaria del sentido de la realidad” (p. 10). Cara al positivismo imperante del siglo XIX y XX, encontramos la propuesta antropológica de Edith Stein, quien asume el método fenomenológico para reivindicar la dignidad constitutiva de la persona. El presente libro del profesor Sánchez nos permite no sólo reparar en el recorrido intelectual de Stein para consolidar su antropología, sino también sumergirnos, en palabras de Gonzáles Di Pierro, en “todos los niveles de este personalismo steiniano” (p. 11). Se trata, pues, de un texto que nos permite ahondar en su propuesta antropológica desde un lenguaje sencillo y accesible para todo público.

Siguiendo el itinerario intelectual de la filósofa de Breslau, Sánchez empieza su análisis dando cuenta de las líneas generales de la antropología fenomenológica que Stein introduce en su tesis doctoral sobre el problema de la empatía. El primer capítulo del presente libro analiza el primer esbozo que hace Stein de la «constitución del individuo psicofísico», en virtud de la cual se habla de cuatro elementos constitutivos de la persona: el cuerpo material o físico, el cuerpo vivo, la psique y el espíritu. Con esto en mente, la filósofa de Breslau se aproxima a los primeros dos elementos desde el tema de la percepción, ya que al percibir un objeto se descubren una serie de relaciones que se dan con otros objetos desde un horizonte espacio-temporal o perspectiva, la cual constituye la realidad.

La percepción, en este sentido, me permite distinguir dos cosas: el objeto externo percibido y mi cuerpo. Este último se presenta como un cuerpo vivo, cuyas primeras características son “que siente, que se mueve, que puedo mover a voluntad, aunque también y al mismo tiempo es un cuerpo material, una cosa entre cosas, está sometido a cambios, depende de leyes físicas que rigen los hechos, ocupa un lugar en el espacio, etcétera” (p. 27). Esto supone una cierta paradoja, en cuanto que sólo puedo percibir mi corporeidad de forma parcial, como algo que siempre está *aquí* y que constituye mi cuerpo físico. Mi corporeidad, sin embargo, también se constituye a través de las *sensaciones*, las cuales se encuentran entre las más altas categorías de “vivencias”, por darse en ellas la unidad del yo y el cuerpo vivo. Lo peculiar de las sensaciones, en

opinión de Sánchez, radica en su carácter localizable, a través del cual el cuerpo se entiende como un *punto cero de la orientación*.

Esta caracterización de lo corpóreo, a su vez, cobra nuevas dimensiones cuando consideramos el movimiento, ya que a través de éste se amplía nuestro horizonte del mundo “como límite entre el yo y el mundo, y como la instancia en que el hombre padece su estar en el mundo, su vivir mundo” (p. 32). De ahí que el cuerpo se conciba como medio a partir del cual la persona, que encuentra sentido a su existencia, se constituye a sí misma. Esto último supone concebir al movimiento no sólo como una mera reacción a determinados estímulos, sino también como respuesta que se da en la vida consciente del *yo*. Cuando Sánchez habla del *yo*, así, hace referencia a aquel yo individual que se descubre a sí siendo él mismo, razón por la cual es fundamento de todo aquello que se considera «mío». Si bien esto implica que el yo, entendido como el sujeto de la vivencia actual, no agota el concepto de conciencia, también quiere decir que el yo se muestra atravesado por el tiempo.

Acorde con la opinión del profesor Sánchez, al considerar esta identidad, Stein pone entre paréntesis tanto al cuerpo vivo como a las relaciones psicofísicas, para centrarse en la unidad sustancial del alma. Partiendo de una metafísica realista de la persona, Stein comprende al alma como aquella unidad sustancial que no se identifica ni con el flujo de la conciencia ni con el yo, sino con la *interioridad* de la persona. Se trata de una unidad sustancial cuya existencia es apodíctica para el individuo en cuestión, más no para otro individuo. Desde esta primera obra, según Sánchez, Stein considera que, a pesar de que las vivencias de cada individuo dependen de ciertas situaciones externas, en cuanto que “su propia historia de vida se habría modificado en muchos sentidos” (p. 43), el alma individual de cada persona posee un núcleo inmutable que delimita las posibilidades reales de variación acorde a las circunstancias.

Este núcleo, por tanto, constituye la *esencia personal* de cada individuo, a través de la cual cada persona elige libremente quién quiere ser. En otras palabras, este núcleo inmutable sirve de marco teórico, o de referencia, por el cual cada persona constituye su propia identidad. Esto último, sin embargo, supone transitar de su noción de alma a la de espíritu, donde la conciencia como correlato del mundo de objetos es espíritu. La realidad, en efecto, se constituye a través de actos intencionales que dotan de sentido al mundo de los objetos, en particular a través de los sentimientos y las emociones, los cuales nos descubren el mundo de los valores.

Todo esto nos conduce al segundo capítulo, donde el autor se propone mostrar la importancia del alma en la antropología fenomenológica que Stein desarrolla a partir de 1918. Durante estas investigaciones, Stein retoma el problema de la estructura de la persona humana desde una “fenomenología de la percepción”, lo cual permite revalorar el papel que ocupa el cuerpo en el análisis fenomenológico, con la salvedad de que este análisis recoge ya la influencia del aquinate. Aquí es donde se inserta la crítica de Stein a la psicología empírica, la cual, en opinión de la filósofa de Breslau, reduce los fenómenos de la conciencia a meros fenómenos causales, negándole al alma una realidad. Con esto en mente, Stein “trata de salvar, desde la fenomenología y el tomismo, una *idea del ser humano unitario*, recuperando... el cuerpo, el espíritu y el alma como fundamento de la persona” (p. 59).

Al considerar las relaciones entre el alma y el cuerpo, concretamente a través de las sensaciones, Stein sostiene que éstas no están separadas de la vida anímica del ser humano, sino que forman parte fundamental de nuestro contacto con el mundo exterior. Este contacto, sin embargo, no presupone un acto intencional, en la medida en que es posible vivir o experimentar una sensación sin llevarla al nivel de la conciencia. A pesar de esto, un análisis de la percepción desde la reducción fenomenológica nos permite descubrir intencionalidad en la vida anímica del hombre, en cuanto que ésta dirige al sujeto a los objetos que se dan en la percepción y que caen bajo los sentidos.

Todo ser humano admite una doble consideración: o bien como ser corpóreo que pertenece al mundo natural y está sometido a las leyes de la física; o bien como persona, cuyo ser posee tanto un cuerpo vivo, como un alma y un espíritu. Si bien es cierto que tanto lo corporal como anímico lo comparte con otros seres vivos, su dimensión espiritual marca una diferencia significativa, la cual se aprecia desde la caracterización del cuerpo como un cuerpo vivo que es movido por una fuerza o principio vital que el alma dispone para configurarse. De ahí que en la sensibilidad se revele una doble apertura del alma tanto a las sensaciones externas como a la sensación interna de sí misma, y que, en consecuencia, el alma configure o formalice a la materia desde la fuerza vital de la que dispone.

Esto implica que el alma imprime en cada ser humano su sello personal y que, por tanto, su negación implica negar al hombre como realidad unitaria. A partir de lo cual Sánchez concluye que el alma, en lo que respecta a la antropología steiniana, es el centro vital de la persona

desde el cual todo ser humano despliega su ser para aproximarse libremente a su ser ideal. La persona, sin embargo, puede quedarse atrapada en el vaivén de los estímulos y respuestas de la sensibilidad, sin descender a los estratos más hondos de su ser personal. Sólo cuando la persona desciende a estos niveles o estratos hondos de su ser, es que logra una vida plena y una absoluta libertad, en cuanto que sólo en estos niveles encuentra la motivación para apegar su vida a una legalidad racional.

Para Stein, en este sentido, el alma constituye aquella morada interior en la que se desenvuelve el yo, posibilitando nuevas dimensiones de la subjetividad. Mientras que la conciencia abarca todo aquello que el sujeto puede “dar cuenta”, el alma se extiende a todas aquellas vivencias que sirven de telón de fondo para el sujeto y que dan sustento al flujo de conciencia, donde descubre su finitud. La experiencia de mi finitud, en palabras de Sánchez, es “una experiencia interior en la que, por analogía, el ser finito es una imagen lejana del ser eterno, que es su sostén” (p. 78).

Un análisis fenomenológico del tiempo, en consecuencia, permite apreciar en qué medida el ser finito mantiene una relación estrecha con el Ser eterno, en cuanto que el ser finito del hombre, a pesar de poseer un ser pasajero, *es* y se mantiene en el ser. La relación entre el ser y el tiempo que se enlazan en el presente vivo y *actual* del yo, se comprenden como algo *potencial* en mí. A partir de lo cual se sigue que el pasado y el futuro son parte del flujo de conciencia de la vida, donde el yo se encuentra cara a cara con la posibilidad de su no-ser. Todo lo cual nos conduce al tercer capítulo de esta obra, donde el autor parte de estos presupuestos para ahondar en la caracterización del ser humano como persona espiritual. Esto nos conduce, de nueva cuenta, a estudiar la relación entre el ‘yo’ y el ‘sí mismo’, en cuanto que, en opinión del autor, Stein sostiene que “la persona es un ser en desarrollo”, la cual “debe formarse a sí mismo, debe hacerse persona, debe llegar a ser alguien” (p. 87).

Esto supone, en consecuencia, que cada individuo posee su ser personal de forma potencial, potencia que debe actualizarse paulatinamente. Si mi lectura del autor es correcta, esta caracterización dinámica de la persona de Stein nos remite nuevamente a la concepción del alma como ‘núcleo’ o estructura inalterable de la persona que, en consecuencia, garantiza la identidad y singularidad del individuo. Esto implica que hay un vínculo estrecho entre caracterización del *yo* de la conciencia y su estructura personal, la cual no es posible sin poner al “sí mismo” como punto intermedio entre ambas. De modo que, como

sostiene el autor, “las relaciones entre el yo y el sí mismo apuntan no a otra cosa sino a la persona, a la constitución del ser personal” (p. 91). La formación de la persona, en este sentido, supone que el ser personal se va desplegando, dando forma tanto a la conciencia de sí mismo, como a su cuerpo, en cuanto expresión e instrumento suyo.

Se trata, pues, de una doble apertura de la persona: por un lado, una apertura hacia dentro y hacia fuera que nos permite comprender “la relación que tiene con el mundo, con los otros y consigo mismo”; por otro lado, “la apertura de este hacia Dios y hacia los otros”(p. 93), en cuanto se reconoce como ser incompleto. De ahí que la empatía ocupe un lugar especial en la antropología fenomenológica de Stein y que la persona humana, en tanto ser inacabado, deba dirigir todas sus fuerzas a la realización de aquello que está llamada a ser. Esta conquista de ‘sí mismo’, por tanto, no es un impulso individualista, sino algo que se realiza en comunidad.

Al caracterizar a la persona como un agente moral libre, resulta interesante reparar tanto en el carácter personal de esta formación, como en la teoría de la acción que de aquí se desprende, según la cual toda decisión que tomamos genera una cierta disposición o tendencia que nos impulsa a volver a tomar una decisión análoga (p. 95). Acorde con esta lectura de Stein, cada persona es responsable de formarse a ‘sí misma’ a través de sus acciones, donde la formación no se reduce a la mera posesión de conocimientos del mundo, sino, prioritariamente, a la *configuración de la personalidad*. La identidad personal, en este sentido, asume una dimensión práctica: la formación de aquellos hábitos para el correcto ejercicio de la libertad cara a la consecución del mayor bien posible para la persona. Mientras que la pérdida de este fin presupone una desorientación existencial, la apuesta de Stein consiste en alcanzar una “orientación vital originaria, cuyo punto de partida es el conocimiento de sí mismo en relación a las cualidades personales.

Esta “orientación vital originaria”, en opinión del autor, se relaciona con la legalidad racional de la vida espiritual, en virtud de la cual la libertad se considera constitutiva de la persona. Una genuina libertad, en este sentido, permite al ser humano elevarse al ámbito de lo espiritual para trascender la mera espontaneidad natural y salir al encuentro con Dios y con los otros. “La *vida* de la persona es *racional* y está orientada por una finalidad que es la que da sentido a su propio proceso de autoconfiguración” (p. 104). De ahí que la persona, como ser dotado

de razón, sea aquel individuo que comprende su modo de ser desde la libertad, dotando de sentido y significación a cada una de sus acciones.

La noción de persona que se perfila al interior de la antropología fenomenológica de Stein, por ende, comprende a ésta como un ser compuesto por cuerpo, alma y espíritu, donde lo corpóreo se entiende como el contorno exterior del alma, lo anímico como el ‘castillo interior’ de la persona, y el espíritu como el habitante de aquella morada. Acorde con esta caracterización, la persona gana en autenticidad en la medida en que se adentra en el alma para encontrar aquella ‘orientación vital originaria’ que dota de sentido a la totalidad de su existencia. Así, Stein no sólo defiende la unidad sustancial entre cuerpo, alma y espíritu, sino que también el carácter intencional de la vida espiritual en términos de apertura y trascendencia.

Esto supone, en última instancia, adentrarse en el mundo interior de nuestra alma, donde no sólo se descubre la *llamada interior* de la conciencia, sino también aquel lugar de nuestra intimidad en el que Dios mora. De esta forma, en palabras del autor, “es evidente que Edith nos encamina poco a poco hacia la mística, hacia el encuentro amoroso del alma con Dios, al encuentro nupcial con Dios dentro de los márgenes de la propia libertad individual” (pp. 113-114). Con esto en mente, podemos concluir esta reseña recomendando ampliamente la lectura de este libro, el cual le permitirá al lector introducirse y ahondar tanto en la propuesta fenomenológica de Stein, como en algunos hitos fundamentales de su antropología, sin que por esto se agote alguna de las dos. De ahí que el presente libro sea más que una mera introducción al personalismo de Stein.

Roberto Casales García

roberto.casales@upaep.mx

Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla

UPAEP, Universidad

SUBMISSION GUIDELINES

1. **Goals.** *Tópicos, Revista de Filosofía* is a philosophical journal; it does not publish informative, general, theological, or interdisciplinary papers, or essays in art or literary criticism.

2. **Themes.** *Tópicos, Revista de Filosofía* is not restricted to any specific philosophical area. Papers on any philosophical subject or historical background are accepted.

3. **Submissions.** All submissions must be original unpublished papers, not already submitted for in any other journal. Submissions fall within three categories:

1. Monographic articles between 3000 and 14000 words.

2. Discussions, or replies or objections to other articles or discussions previously published in *Tópicos, Revista de Filosofía*, between 2500 and 4500 words.

3. Philosophy within the Public Sphere. These are articles that deal with an issue relevant to the public sphere. *Tópicos, Revista de Filosofía* does not accept essays or articles in which methodology and discussion are not predominantly philosophical. They will be of no fewer than 3,000 words and no more than 14,000 words.

4. Reviews, between 900 and 2500 words.

4. **Contributors.** *Tópicos, Revista de Filosofía* receives contributions from graduate students, college and university professors, and independent researchers. It does not accept contributions from undergraduate students. Contributions must be written without any

internal reference that might help to identify its author. The contributions have to be uploaded on our website: <https://revistas.up.edu.mx/topicos/>

5. **Evaluation.** Every submission will be peer-reviewed by two referees. The average time to determine publication is between three and four months. In any event, the author will receive the votes of the referees in writing. If the submission is deemed worth of publication *with suggestions* the author is free to incorporate or ignore the suggestions provided by the referees. If the referees consider the contribution worth publishing *with necessary corrections*, the contribution will be published if and only if those corrections are made. If the contribution is rejected, the author is free to rewrite the paper and submit it again, without any commitment of the journal for publication.

6. **Submission procedures and requirements.** Every contribution must include a letter requesting its publication. Contributions written in Spanish or English are preferred, though eventually we accept contributions in French or Italian. Submissions must include a 100-150 words abstract in both English and Spanish, with an index of keywords, in both languages, title in both languages, and notes, tables, figures and complete bibliography, at the end of the manuscript. Title, author, regular mailing and a valid email address must be clearly stated in a cover sheet or title page. A digital copy of the paper in an recognizable open format must be submitted; OpenDocument is recommended. Please encode your multilingual text in UTF8, and use the mathematical format provided by OpenDocument. Sources must be referenced following recognizable standards; for instance, fragments by pre-socratic philosophers according to the Diels-Kranz edition, Aristotle according to Bekker, Kant according to the Berlin Academy Edition, Marx and Engels according to MEGA, excerpts from the younger Hegel according to Nohl, etc. Mediaeval and ancient sources lacking a critical edition may be quoted according to their internal structure (book, quaestio, divisio, etc.). Conventionally accepted abbreviations may be used (*Met.* standing for *Metaphysics*, *Ak* for Kant's edition, *DK* for the Diels Kranz edition, *KrV* for the *Critique of Pure Reason*, etc.) Other sources and critical literature must be quoted in the cite-note system APA:

Transliteration of words or phrases originally in non-Latin writing systems is considered correct, if following some recognized (e.g. an ISO

or Library of Congress) standard; long passages whose discussion is essential for the exposition should include a verbatim reproduction of the passage, according to Copyright laws and conventions. If the author cannot provide a digital version of the contribution, or a copy of the original, he or she must indicate the name of the source that was used and instructions for access.

All correspondence should be addressed to:

Tópicos, Revista de Filosofía
Facultad de filosofía y ciencias sociales
UNIVERSIDAD PANAMERICANA
Augusto Rodin 498
Insurgentes Mixcoac
03920 México, D.F.
mail: topicos@up.edu.mx
<https://revistas.up.edu.mx/topicos/>

ETHICS CODE

According to the good practice and ethics of professional research, the contributors of *Tópicos*, Journal of Philosophy ought to comply fully with the following requirements when presenting an article or review for publication:

1. The work must be unpublished; works that have been sent to other journals or are being reviewed elsewhere will not be accepted.

2. The work must be original; works that are totally or partially composed of reproductions/translations of other works or any other instances that could be considered as plagiarism will not be accepted.

3. The work must explicitly include bibliographical references related to the actual sources from which the information has been collected, including all relevant bibliographical data and add, when possible, the DOI number. In case of using unpublished material, the contributor must possess the explicit permission of the author(s) of the work in question for its partial or total use or reproduction.

4. If fragments of the work have been previously published as seminar memories, previous versions in other papers, as introductions or book chapters, etc., the sources of such material must be provided, while this situation must also be explicitly stated in the work.

5. In the case of co-authored works, all authors must agree with all the statements here made, and they must choose among them one author that will serve as contact with the journal.

6. The work should incorporate all the relevant acknowledgments, including institutions and organizations that financed the research or provided any kind of grant, as well as departments and work groups that might have participated either directly or indirectly in the shaping of the work, etc.

7. The author or authors of the work may not have any commercial, financial or particular link of any sort with persons or institutions that could hold any interest related to the work at hand; in other words, conflicting interests must be avoided.

8. The author or authors of the work must be aware of, and agree, that the publication of the work implies the transfer of rights (copyright) to Universidad Panamericana, which reserves the right to distribute online the published version of the article or review according to current laws.

PARA LOS COLABORADORES

1. **Objetivo.** *Tópicos, Revista de Filosofía* es una publicación especializada de filosofía dirigida a profesionales en la materia de la comunidad científica nacional e internacional. En consecuencia, no publicamos artículos de difusión, panorámicos o generales, teológicos, de crítica de arte o literaria, o trabajos interdisciplinarios que no estén elaborados con una metodología y contenido preponderantemente filosófico.

2. **Temática.** *Tópicos, Revista de Filosofía* no está circunscrita a un área o campo determinado de la filosofía siempre y cuando exista rigor y seriedad metodológica en la exposición.

3. **Sobre las colaboraciones.** Deben ser originales inéditos, que no se encuentren en proceso de dictamen para otra revista. Los escritos publicables en *Tópicos, Revista de Filosofía* pueden ser de tres tipos:

1. Artículos monográficos, cuya extensión no será menor de 3000 palabras, ni mayor de 14,000.

2. Discusiones, que consisten en réplicas u objeciones a artículos, notas o discusiones publicadas anteriormente en *Tópicos, Revista de Filosofía*. Se trata de una sección de polémica escrita con el estilo propio de una publicación científica. Las discusiones deben tener entre 2500 y 4500 palabras.

3. Filosofía en el espacio público. Se trata de artículos que abordan algún problema relevante en la esfera pública. *Tópicos, Revista de Filosofía* no acepta ensayos o artículos en los que la metodología y la discusión no sean preponderantemente filosóficos. La extensión no será menor de 3000 palabras ni mayor de 14,000.

4. Reseñas críticas, las cuales deben tener entre 900 y 2500 palabras.

4. **Sobre los colaboradores.** *Tópicos, Revista de Filosofía* recibe colaboraciones de alumnos de posgrado, profesores e investigadores. No recibe colaboraciones de estudiantes de licenciatura ni de pasantes. Quienes envían artículos para publicación deben indicar, en hoja aparte, la institución en la que estudian o prestan sus servicios y su dirección electrónica. Los artículos deben ser presentados sin ningún dato del autor, ni alusión que pueda identificarlo. Todas las colaboraciones deben enviarse a través de nuestra página web: <https://revistas.up.edu.mx/topicos/>

5. **Evaluación.** Toda colaboración recibida será dictaminada por dos académicos. Tanto el nombre del autor como el de los dictaminadores permanecerá en el anonimato. El tiempo promedio para dar respuesta sobre la publicación o no de los artículos es de tres a cuatro meses. Sin importar los resultados del dictamen, el autor recibirá por escrito las opiniones de los árbitros. En caso de ser *publicable con sugerencias*, el autor tendrá libertad de tomar o no en cuenta dichas opiniones. De ser *publicable con correcciones necesarias*, la aceptación del artículo estará sujeta a los cambios especificados. Si el dictamen es negativo, el autor, una vez incorporando las indicaciones de los árbitros, podrá proponer su texto una vez más para su publicación sin que por ello la revista esté obligada a aceptarlo.

6. **Sobre la presentación de la colaboración.** Toda colaboración deberá acompañarse de una carta en que se solicita la publicación de la misma.

Tópicos, Revista de Filosofía recibe colaboraciones en castellano o en inglés, aunque ocasionalmente también se reciben artículos en italiano y francés. Las colaboraciones deben presentarse acompañadas del título en inglés y en español, un resumen (*abstract*) de entre 100 y 150 palabras, en los dos idiomas, y palabras clave, también en los dos idiomas; notas a pie de página, ilustraciones y bibliografía completa al final del texto. Deben indicarse claramente el título del artículo, autor, adscripción académica y datos de localización en hoja aparte (*titlepage*). Las colaboraciones deben enviarse electrónicamente en un formato abierto reconocido, se recomienda Open Document. Se solicita codificar los textos de otros idiomas en UTF8 y usar los formatos matemáticos de Open Document.

En el caso de trabajos sobre autores clásicos se requiere que las fuentes se citen según es costumbre entre los especialistas. Así, por ejemplo, a los presocráticos se les citará según Diels Kranz, a Aristóteles según Bekker, a Kant según la edición de la Academia, a Marx y Engels según MEGA, los fragmentos del joven Hegel según Nohl, etc. En el caso de autores medievales de quienes no exista una edición crítica universalmente aceptada se les podrá citar según la estructura propia de la obra: *Summa*, Cuestión, Comentario, etc. Lo anterior no rige para citas completamente marginales.

Después de citar por primera vez una obra se pueden utilizar abreviaturas convencionalmente aceptadas. Por ejemplo, *Met.* para la *Metafísica*, *Ak* para la edición de Kant en la academia, *DK* para la edición de Diels Kranz, *KrV* para la *Crítica de la Razón Pura*, etc. En el caso de otro tipo de fuentes y de literatura crítica se deberá citar de acuerdo al formato APA.

Para la introducción de textos de otros alfabetos se considera correcta la transliteración (de acuerdo a estándares reconocidos) de palabras o frases aisladas; no así de pasajes largos o cuya discusión resulta parte fundamental de la exposición. Adjunto a la versión informática del artículo se debe proveer una copia de la fuente original en la que el texto fue escrito e impreso; si esto no es posible por las leyes de Copyright, debe indicar en una nota el nombre de la fuente que fue utilizada y algún procedimiento para conseguirla.

La correspondencia debe enviarse a:

Tópicos, Revista de Filosofía
Facultad de Filosofía y Ciencias Sociales
UNIVERSIDAD PANAMERICANA
Augusto Rodin 498
Insurgentes Mixcoac
03920 México, D. F.
Correo electrónico: topicos@up.edu.mx
<https://revistas.up.edu.mx/topicos/>

CÓDIGO DE ÉTICA

Se considera dentro de las buenas prácticas y la ética profesional para la investigación que los colaboradores de Tópicos Revista de Filosofía cumplan cabalmente con los siguientes requisitos para proponer la publicación de cualquier artículo o reseña:

1. Que el trabajo sea inédito; no se aceptarán trabajos que hayan sido enviados o que estén bajo arbitraje en otras revistas.

2. Que el trabajo sea original; no se aceptarán trabajos que se compongan total o parcialmente de reproducciones o traducciones de otros materiales o cualquier otro tipo de instancia que pueda juzgarse como plagio.

3. Que el trabajo incluya explícitamente las fuentes bibliográficas de donde extrae algún tipo de información, capturando de manera completa los datos de las mismas y proporcionando, en la medida de lo posible, el número DOI de tales fuentes. En caso de utilizar algún contenido no publicado, el colaborador deberá contar con el permiso expreso del (o los) autor(es) del material en cuestión para su uso o reproducción parcial o total.

4. Si partes del trabajo se han publicado previamente como memorias de congresos, versiones previas de otros artículos, introducciones o capítulos de libros, etc., deberán proporcionarse las fuentes de estos materiales y explicitar esto en el trabajo.

5. Si el trabajo es en coautoría, todos los autores deberán estar de acuerdo con los puntos aquí señalados y deberán elegir a uno de ellos como autor de contacto para cualquier tipo de comunicación con la revista.

6. Que el trabajo incluya todos los agradecimientos pertinentes, tales como instituciones u organismos que financiaron la investigación o proporcionaron alguna beca, escuelas o grupos de trabajo que hayan participado directa o indirectamente en la formación del trabajo, etc.

7. Que el autor o los autores del trabajo no mantengan algún vínculo comercial, financiero o particular con personas o instituciones que pudieran tener intereses relacionados con el trabajo propuesto; en otras palabras, que eviten cualquier conflicto de intereses.

8. Que el autor o los autores del trabajo estén conscientes y de acuerdo con que la publicación del trabajo supone la cesión de derechos (copyright) a la Universidad Panamericana, que se reserva el derecho a distribuir en Internet la versión publicada del artículo o reseña en conformidad con las leyes vigentes.